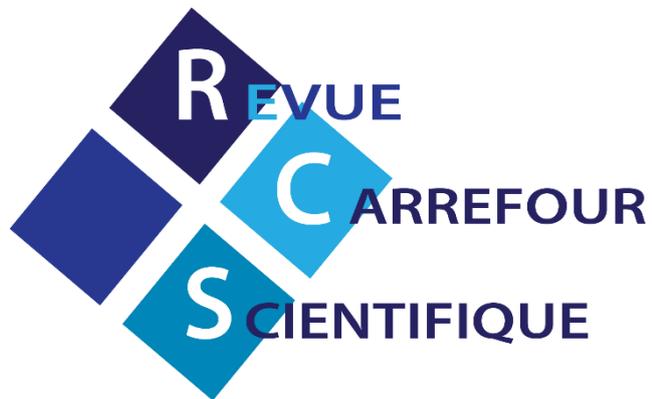




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 01, Volume 01, décembre 2022



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN (en cours)

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle
N° 01, Volume 01, décembre 2022

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de Publication : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences

Directeur de Rédaction : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences

Secrétaire de Rédaction : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Nguabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr YAO Akpolé Koffi Daniel, Dr DIOMAND Aïpka Benjamin, Dr SORO Nanga Jean, Dr DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise, Dr COULIBALY Sionfoungon Kassoum, Dr ANY Désirée Guillet, Dr ZEBRO Nelly Annick Narcisse, Dr YÉO Djakaridja, Dr GNAHOUE Kouassi Fernand, Dr KOUADIO Konan Sylvain.

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou, M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences, M. ADAMAN Sinan, Maître de Conférences, M. ZOUHOULA Bi Richard, Maître de Conférences, Dr OUATTARA Moussa, Dr DIOMANDE Soualio, Dr DRAMA Bédi, Dr KARAMOKO Mamadou, Dr KEWO Zana.

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Heidegger et Kant : quelle rencontre conceptuelle ? - Pascal Dieudonné ROY-EMA	1
2. La logique spéculative de Hegel : une métaphysique du sens de l'existence - Akpolê Koffi Daniel YAO	15
3. Le monde à l'épreuve de la COVID-19 : entre individualisme et sécurité - Kouassi Marcelin AGBRA	30
4. La crise du vivre ensemble : Étienne Balibar pour penser le cas ivoirien - Désirée Guillet ANY	47
5. Leadership politique et crise ivoirienne : la traque de la mauvaise foi - Toumgbin Barthélémy DELLA	64
6. Rawls et le pacte légitime : plaidoyer pour une société démocratique, juste et équitable - Agoussi Alphonse MOGUÉ	80
7. Repenser la paix en Afrique avec Julien Freund - Nanga Jean SORO	97
8. Postmodernité esthétique et création artistique en Afrique : entre nivellement et dépassement stylistique - Ibrahim KONÉ	111
9. Le dialogisme de Francis Jacques comme condition de possibilité de l'écologie humaine - Hobido Désiré ANY, Oi Kacou Vincent Davy KACOU	131
10. L'aventure trans/posthumaniste dans le penser hottoisien - Tiéba KARAMOKO	153
11. De la question de la responsabilité de Descartes dans la crise écologique mondiale - Victor TCHEOULOU	172

LA CRISE DU VIVRE ENSEMBLE : ÉTIENNE BALIBAR POUR PENSER LE CAS IVOIRIEN

Désirée Guillet ANY

Université Peleforo Gon COULIBALY

desiiyf@gmail.com

Résumé

Cet article est un diagnostic de la société ivoirienne profondément marquée par la polémique entre la forte diversité culturelle de la population et les principes démocratiques qui érigent cette société. L'intolérance, l'ethnocentrisme, l'exclusion sociale qui en résultent et déterminent l'instabilité du vivre ont motivé le choix de la philosophie d'Étienne Balibar. Sa critique du racisme nouveau apparaissant dans les démocraties occidentales servira à penser le cas ivoirien. Il sera question de délimiter l'ampleur des contradictions démocratiques à partir du lien fait entre le racisme nouveau et les crises identitaires ivoiriennes pour permettre à cette politique de faire face à ses manques et avoir plus ou moins la possibilité de la transformer radicalement. L'article conduira à la conclusion que « la crise du vivre ensemble » est une « crise de la culture démocratique » que l'on pourrait résoudre avec les outils conceptuels et méthodologiques de Étienne Balibar.

Mots-clés : Crise identitaire, Démocratie, Diversité culturelle, Étienne Balibar, Ivoirien, Racisme nouveau, Vivre ensemble.

Abstract

This article is an diagnoses of a ivorian society deeply marked by the controversy of the strong cultural diversity of the population and the democratic principales which set up this society. Intolerance, ethnocentrism, and social exclusion due to that controversy causes the instability of the living together, were the motives behind the choice of Etienne Balibar's philosophy. His criticism of the new racism appearing in the Western democracies will be used to address the Ivorian case. It will be matter of defining the extent of democratic contradictions from the link made between the new racism and the Ivorian identity crises in order to allow this policy to face its shortcomings and to have

more or less the possibility to radically transform it. The article will lead to the conclusion that « the crisis of living together » is a « crisis of democratic culture » that could be solved with the conceptual and methodological tools of Etienne Balibar.

Keywords: Identity crisis, Democracy, Cultural diversity, Etienne Balibar, Ivorian, New racism, Living together.

Introduction

L'essai philosophique de Sabine Ainox paru en 2006 et prenant pour base les philosophies de Machiavel, Nietzsche et William James pose la nécessité d'un vivre ensemble dans nos sociétés modernes où la politique n'a pas la certitude de l'objectivité scientifique mais sombre plutôt dans le totalitarisme. Le vivre ensemble est en fait l'objectif visé par nos gouvernements mais ils en manifestent des caractères contraires parce qu'à la différence des sciences, ils ne respectent pas leur principe de base. L'organisation des gouvernements se donne des codes pour un vivre ensemble mais pratique et cultive des termes du rejet et de non acceptation de l'autre. Ainsi, cette contradiction entre l'idéologie et la pratique du vivre ensemble est fréquente dans les sociétés humaines mais elle devient particulièrement importante lorsqu'elle se retrouve dans nos réalités ivoiriennes. Elle ressort en effet toute la complexité des crises qui minent actuellement la Côte d'Ivoire dont la gouvernance est favorable au vivre ensemble mais étale paradoxalement une succession de conflits soldés en 2002 par une guerre civile. Plus de dix ans après ces guerres, l'actualité du pays ne manque d'afficher les manifestations d'un échec de réconciliation nationale, de tensions communautaires, d'intolérance. La Côte d'Ivoire présente de ce fait un ensemble de crises qui soulèvent une interrogation philosophique sur la politique et les méthodes adéquates à un vivre ensemble. Sur quels principes normatifs et quelles méthodes réorganisatrice, réglementer la société pour concevoir un vivre ensemble en Côte d'Ivoire ?

Telle est la préoccupation à laquelle tentera de répondre cet article qui stipule que le vivre ensemble relève des valeurs démocratiques atteignables par la restauration des principes de citoyenneté. Pour cela, la philosophie d'Étienne Balibar connue pour savoir extraire les contradictions sociales et assez armée pour ramener la société aux valeurs démocratiques, sera ici le rempart. Par une démarche analytique, nous partirons

d'un diagnostic relevant l'impact de la politique sur le vivre ensemble. Il conduira à l'évocation de l'ethnicité en tant que principe des rapports sociaux et à la manifestation du concept balibarien de racisme nouveau. Enfin, le droit aux droits, sera évoqué en guise de réponse balibarienne aux questions identitaires.

1. Impact de la politique sur le vivre ensemble

Dans l'histoire de la philosophie, les premières formes de vie en communauté apparaissent comme naturelles chez l'homme. Aristote (2015, p.108) soutenait ainsi que « l'être humain est par nature un animal politique », pour marquer le fait que la vie en communauté est quelque chose de naturelle à l'humain. Mais, si la cité se forme naturellement, les philosophes du contrat précisent toutefois que c'est par le pacte social qu'on parvient à créer une harmonie dans la société. Ce pacte est une convention que les hommes passent entre eux, il leur permet de réduire le désordre en garantissant les droits de chacun pour affermir la société. Ainsi, la vie en société est une construction politique qui lorsqu'elle est bien régulée favorise le vivre ensemble. Analogiquement, le vivre ensemble peut donc être vu comme le fait d'une construction politique qui maintient une cohabitation harmonieuse entre les individus. Cependant, la politique réussit cette homogénéisation entre des individus différents parce qu'elle parvient à préserver les particularités de chacun malgré les distinctions des uns et des autres. Dans ce contexte, il y aura crise du vivre ensemble dans les conditions où les individualités sont atteintes comme c'est le cas en situation de xénophobie, racisme, marginalisation etc.

En Côte d'Ivoire, la crise du vivre ensemble prend ses marques les plus importantes avec l'instauration du multipartisme. Celui-ci censé limiter les dérives du parti unique, devait permettre au peuple de choisir ses propres gouvernants par de saines compétitions politiques. Le multipartisme était en d'autres mots une manière pour la Côte d'Ivoire de s'ouvrir à la démocratie avec la possibilité d'avoir la liberté et l'égalité en droit des individus et un gouvernement où le peuple détient et contrôle le pouvoir politique. Dans le retour à l'histoire que fait P. Kipré (2005, p. 253), le vivre ensemble était en crise puisque le PDCI, le parti politique au temps du parti unique, continuait à maintenir un autoritarisme malgré le passage au multipartisme. Si ce gouvernement

pouvait être identifié comme autoritariste, c'est parce qu'on retrouve ce profil dans ses actions. Chez G. Hermet (1985, p. 269-275) par exemple, le régime politique autoritaire est basé sur un rapport de force, de domination et d'abus entre gouvernants et gouvernés mais intègre toutefois un pluralisme politique dans sa pratique. Ce sont là des termes qui se retrouvent en effet dans la réalité politique ivoirienne de l'époque car l'État bien que tolérant un pluralisme politique s'efforçait de circonscrire ses actions par des répressions et oppositions aux libertés politiques et civiles de ses opposants (P. Kipré, 2005, p. 259-260).

Le début du multipartisme en Côte d'Ivoire a également été marqué par l'amplification d'un manque d'harmonie au niveau des sectorisations ethniques du pays. Pierre Kipré présente que le fossé entre les différents groupes ethniques se fait à partir du moment où l'ethnie a commencé à être politiquement utilisée en 1991. Il rappelle que cela se fait à l'occasion de la succession d'Houphouët Boigny, le premier président de la Côte d'Ivoire. Les successeurs principaux Konan Bédié et Alassane Ouattara se lancent dans une lutte où Bédié a compté sur son groupe ethnique Akan pour s'imposer au PDCI et Ouattara est soupçonné d'être un des commanditaires de la charte du Nord qui lui permettrait de drainer les populations du Nord et les musulmans (P. Kipré, 2005, p. 260). Ces personnalités se basent chacune sur un groupe ethnique pour arriver à des fins politiques qui produiront ce que rappelait Y. Konaté (2003, p. 253-309), le fait que la cartographie de la Côte d'Ivoire tend désormais à assimiler la religion, la région et même l'ethnie à la cause du leader politique. Bien sûr, la remarque de Yacouba Konaté se fait en 2003, elle ne se focalise pas uniquement sur l'instrumentalisation ethnique faite par Bédié et Ouattara en 1991. Mais elle concerne l'ensemble des leaders politiques ivoiriens intervenant à la suite de Bédié et Ouattara et ayant politisé l'ethnie. Cela a amplifié la sectorisation de la cartographie du pays comme le rappelait d'ailleurs les chiffres donnés au colloque international des chefferies en 2003 (M. Bandama, 2004, p. 202) : « 70% des Akans au PDCI dont 90% de Baoulé, 90% de Malinké – Sénoufo au RDR, 90% de Bété au FPI, 90% de Yacouba à l'UDPCI ». La cartographie politique ivoirienne laisse ainsi entrevoir une filiation entre leaders et militants des partis politiques. Ces derniers ne se soucient principalement que de l'identité ethno-religieuse du leader du parti politique et les principaux militants de ces partis sont la famille, le cercle d'amis et le groupe ethnique des leaders. Alors, ces partis

politiques ne se concentrent pas sur la construction d'idéologies mobilisatrices et sur des programmes de gouvernement pertinents. Cette attitude commune en Afrique, renforce les tensions identitaires à relents ethniques et religieux qui sont de véritables obstacles au « vivre ensemble ».

En Côte d'Ivoire particulièrement, F. Pigeaud (2015, p. 17-19), journaliste de médias français, faisait ressortir le danger de faire de l'ethnie une arme politique puisque cet acte a bel et bien été une des racines importantes de la crise de 2002. Les frustrations des communautés étrangères et des populations du Nord se sont amplifiées avec le lancement du concept de l'ivoirité en 1994. Celui-ci a accru l'inconfort du vivre ensemble entre différentes communautés ethniques puis a débouché sur la rébellion de 2002. C'est pourquoi le centre de prévention des génocides (2019, p. 6) insiste sur l'importance de l'implication de l'ethnie ou des régions dans la guerre civile de 2002 car : « des civils sont pris pour cibles sur la base de leur identité ethnique, religieuse et politique ».

Ramener les distinctions ethniques ou religieuses a permis de stéréotyper chaque individu dans un groupe. Ces différents stéréotypes ont ensuite servi de base pour exclure ou nuire à des individus. Le vivre ensemble est ainsi grandement menacé par ce qu'il devient difficile de retrouver une politique saine avec disparité ethnique, disparité régionale où toutes les particularités des uns et des autres se dissipent pour faire place à des idées universelles. Or, depuis les moments chauds de la crise de 2002, les partis politiques semblent encore avoir du mal à se départir de leur attaché à l'ethnie. Du moins c'est ce que laisse entendre l'entretien du président Alassane Ouattara accordé à Jeune Afrique (2021, p. 39-40). Il reconnaissait en effet qu'il était difficile pour toutes les composantes ayant récemment intégré son parti politique (RHDP), de s'assimiler à l'idéologie du parti en laissant chacune ses particularités. C'est dire que longtemps après le passage au multipartisme, après l'ivoirité et les guerres civiles, les individus sont encore attachés à leurs particularités qui ont forcément un caractère ethnique ou tribal.

Si le caractère ethniciste ou tribal peut se sentir encore aujourd'hui dans notre société, force est de remarquer qu'il s'est récemment développé sous une autre forme. Comme le notait le constat du pré-rapport d'alerte précoce en juillet 2019 du centre

Simon-Skjodt (A. B. Bado, 2019, p. 9), cette nouvelle forme d'ethnicité apparaît dès les années 2011 à partir d'une nouvelle idéologie nommée : « rattrapage ». Comme l'indique l'origine du mot « rattraper », il s'agit de remettre au même niveau un retard qui a été pris. Mais le retard en question se situe au niveau de l'employabilité qui favorise les ressortissants du Nord qu'on considère comme ayant été longtemps exclus au profit des autres populations. Comme « l'ivoirité » qui a dominé depuis les années 1995, le « rattrapage » est un concept qui vient alimenter les tensions entre les groupes ethniques du pays. Mais à la différence de l'ivoirité, le rattrapage n'a pas été juridiquement institutionnalisé, il a juste été utilisé comme un terme qui évoque le fait d'une employabilité massive des populations du Nord qui approfondit les clivages dans le pays.

Par ailleurs, il y a le problème du foncier en Côte d'Ivoire qui a été source de conflit important et la cause d'un mal être du vivre ensemble au sein des populations. La Côte d'Ivoire ayant basé son économie sur l'agriculture, les terres rurales à forte irrigation attirent des migrations de la sous-région et le déplacement des populations des zones arides vers les zones propices à l'agriculture. Le domaine du foncier dans ces zones devient alors problématique parce qu'il pose la question de l'appartenance des terres entre les autochtones et les populations déplacées pour travailler les terres. Les populations qu'on retrouve dans ces zones peuvent être réparties entre autochtones, les Ivoiriens déplacés pour le travail et les étrangers venus de la sous-région. Cette diversification de populations renvoie principalement le foncier à deux types de conflits importants : les conflits entre Ivoiriens d'ethnies différentes et les conflits entre Ivoiriens et étrangers. Bien que le conflit du foncier soit typique à la communauté, il est transposé dans la dimension étatique lorsqu'il sert des intérêts des politiques. Ceux-ci s'ingèrent dans ces conflits communautaires en étant avec une partie ou une autre des populations concernées par le conflit pour s'assurer leur électorat. Les prétendants au pouvoir instrumentalisent à leur guise ces communautés dont la formation est indépendante des gouvernements puisqu'elle se constitue à partir d'un héritage culturel ou de l'identité d'un peuple. L'implication du politique dans la chose culturelle amplifie les divergences relatives aux identités et présente une susceptibilité à relever les questions importantes liées à l'ethnicité.

2. L'ethnicité principe de rapports sociaux : développement du concept balibarrien de racisme nouveau

L'ethnicité fait référence aux différents caractères ethniques ou à l'appartenance à une ethnie singulière. Elle est la spécificité ethnique de quelque chose ou de groupes humains. Parmi les spécificités culturelles qui déterminent cette notion, l'ethnicité fait généralement référence au fait que les membres d'un même groupe partagent une histoire ou des croyances en des ancêtres communs. Tous les membres du groupe sont liés par un même passé et leur reconnaître des ancêtres communs signifie que le lien de sang est une marque d'identification du groupe. On pourrait alors croire que l'ethnicité est un phénomène naturel puisqu'elle fait référence à la communauté ethnique qui partage histoire et lien de sang. Mais le sociologue M. Weber (1971, p. 416) précise que les groupes ethniques ont des habitudes, mœurs ou croyances communes mais se font : « de sorte que cette croyance devienne importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe objectivement ». Ce qui est important pour Weber, ce sont les éléments qui contribuent à la communalisation, les mesures qui valorisent la communauté. Le lien de sang qui peut être un élément du processus de communalisation n'est pas indispensable. Les définitions données présentent implicitement l'ethnicité comme un principe qui pourrait poser des relations sociales conflictuelles car en établissant les marques de distinctions d'un groupe, elle établit également des frontières entre les individus. Chaque spécificité qui sert à identifier un individu devient parallèlement un moyen de discriminer l'autre. Lorsque la spécificité d'un groupe est basée sur le lien de sang ou d'autres particularités, ceux-ci deviennent aussitôt le moyen de marginaliser des populations.

En Côte d'Ivoire, le concept de l'ivoirité explique ce principe. Après toute la confusion autour de cette notion, B. Thiémélé (2003, p. 36-37) a tenu à clarifier son contexte originel afin de le libérer de tout équivoque. L'ivoirité provient d'abord de la valorisation de l'identité ivoirienne qui n'est qu'une spécification de l'identité africaine moderne qui prend son point de départ avec la négritude³ et se constitue autour de la littérature, la religion et la musique. Elle appartient pleinement à la valorisation de l'identité ivoirienne mais elle a perdu pour un temps ses objectifs et a été une source de

³ La négritude est le point de départ de l'identité de l'Afrique moderne. Elle émerge dans le contexte d'une nécessaire valorisation du continent et de la dignité de son peuple alors sous le joug d'une aliénation du colonisateur blanc.

xénophobie lorsqu'elle a été politisée par le président Bédié et « ses intellectuels du PDCI-RDA » (B. Thiémélé, 2003, p. 41-42). Sa politisation débute en 1995 lorsqu'elle est utilisée pour poser comme condition aux premières élections, l'article 35 de la constitution ivoirienne. Celle-ci établit en effet les normes basées sur les liens de sang pour l'élimination des candidatures comme celle d'Alassane Ouattara à la présidentielle. La notion a également été l'occasion du rejet des étrangers. Elle a été un moyen par lequel la politique a largement agi de sorte à créer une crise du vivre ensemble dans le pays. Comment sur un même territoire africain où les individus partagent la même race et parfois la même histoire coloniale, les individus parviennent à établir des distinctions entre eux ?

À partir des textes de Frantz Fanon, il est possible de comprendre le processus par lequel l'Afrique est passée de la décolonisation à l'ethnicité. En effet, ces États décolonisés ont tout de suite présenté leur fragilité par un manque de conscience nationale. Ces États n'ont pas su être un reflet solide des aspirations de l'ensemble du peuple mais ont plutôt présenté leur mutation de la nation vers l'ethnie ou de l'État à la tribu. Pendant la colonisation, effectivement, les populations africaines étaient unies pour lutter contre le colon et avoir leur indépendance⁴. Mais, après l'indépendance, l'ethnie a surpassé la nation à cause de ce que F. Fanon (2002, p. 154) nomme la « bourgeoisie nationale ». Elle correspond au corps gouvernemental et politique local qui remplace le colon dans les États africains. Ces derniers n'utilisent pas la raison pour gouverner mais veulent substituer leur gouvernement à celui du colon. Pourtant, à la différence du colonisateur, la bourgeoisie nationale asservit ses propres frères, elle émet des distinctions entre les uns et les autres au moyen d'une valorisation de l'ethnie.

La conception d'Étienne Balibar présente également un intérêt à l'ethnicité ou la politisation de l'ethnie. Elle procède à une rationalisation de la notion pour en joncher sa stabilité. Balibar, pour parler alors d'ethnicité, emploie l'expression « ethnicité fictive » ou il prend la notion « fictive » non dans le sens de fiction ou illusion comme on pourrait le penser mais plutôt dans le sens d'un effet institutionnel. On entendrait donc par « ethnicité fictive », une ethnicité prise dans son effet institutionnel. Pour

⁴ Jean-Marie Adiaffi (1996, p. 224) présente l'idéologie africaine défendue par ce grand nombre de syndicats étudiants au temps de la décolonisation, ces mouvements syndicaux d'étudiants noirs, la FEANF qui a farouchement lutté pour l'émancipation et l'unité de l'Afrique.

expliquer cette dimension institutionnelle de l'ethnicité, il ne manque d'insister sur le fait qu'elle est une communauté instituée par l'État national. C'est dans l'État national en effet que « ethnicité fictive » prend son sens puisque (É. Balibar, 2002, p. 130) :

Aucune nation ne possède naturellement une base ethnique, mais à mesure que les formations sociales se nationalisent, les populations qu'elles incluent, qu'elles se répartissent ou qu'elles dominent sont « ethnicisées ».

La nation n'a pas naturellement en elle-même d'ethnie préétablie mais c'est lorsque la société commence à se nationaliser qu'elle instrumentalise l'ethnie en la présentant comme une communauté naturellement formée. Quand la société se nationalise, elle présente les populations comme ayant elle-même une identité d'origine, une culture et des intérêts préétablis depuis le début des temps.

Si la nation est carrément distincte de l'ethnie, la nation, pour se parfaire, utilise l'ethnie pour être une nation idéale où règne le patriotisme. Sans ethnicité, le patriotisme dont la nation a besoin pour se consolider et se solidifier n'interpellerait pas une identité précise. L'idéologie nationale inscrit premièrement les exigences des populations dans le sentiment d'appartenance à un groupe et instrumentalise ensuite ces individus au profit de l'État. Pour illustrer ces analyses, Immanuel Wallerstein (2002, p. 96) prenait dans le contexte des propos balibariens le cas du peuple sud-africain. C'est un peuple formé d'une diversité culturelle de quatre grandes catégories : les Européens, les Indiens, les métis et les Bantous. Ces quatre catégories sont complexes et sont formées de nombreux sous-groupes. Mais, le problème de ce peuple est que les institutions classent systématiquement tout individu vivant dans ce pays dans l'une de ces quatre catégories et cet individu bénéficie des droits politiques et sociaux qu'on attribue à sa catégorie. C'est en effet le système de l'apartheid où les droits et les devoirs des individus sont institutionnellement positionnés en fonction de leur appartenance raciale ou ethnique. L'apartheid en Afrique du Sud était certes plus extrême que la situation de l'ivoirité en Côte d'Ivoire mais ce qui est critiqué, c'est l'ethnicité. Le fait d'une institutionnalisation de la hiérarchisation d'ethnie dans le pays. Aussi, l'excès ou les dégénérescences qu'a produit l'apartheid dans l'histoire peuvent servir d'exemple sur ce que peut devenir l'ethnicité lorsqu'on en fait usage.

On peut toutefois se demander comme Finkelkraut (2013) comment être en harmonie lorsqu'on fait face à plusieurs peuples de cultures différentes sur un même territoire.

L'auteur donne le cas de la France qui a une population diversifiée ou se mélange plusieurs races et cultures réparties entre les autochtones, les étrangers de nationalités françaises, les étrangers en situation régulière mais non nationalisés, les étrangers en situation irrégulière. Il y a une diversité culturelle qui a tendance à éteindre la culture du peuple autochtone français. Pour Finkielkraut, le problème de ce peuple c'est le manque de communication entre les groupes culturels qui produit une aversion croissante de la culture française. Le souci d'intégration de l'étranger conduit à une tolérance des cultures de ce dernier tout en produisant une volonté manifeste d'écarter la culture française. Ce que présente l'auteur, c'est une marginalisation de la culture française autochtone au détriment des cultures étrangères. Il propose la communication entre les cultures pour réussir à régler ce problème.

Au-delà de cette formulation de Finkielkraut qui donne accès à une potentielle solution pour le problème du conflit entre les cultures, il faut remarquer que la position de la culture ou plus précisément de l'ethnie est importante pour le vivre ensemble. Lorsque l'ethnie devient le principe des rapports sociaux, il y a nécessairement discrimination d'une partie de la population. L'apartheid en Afrique du Sud en était une forme de dégénérescence extrême. Le cas français est une forme moins accentuée mais présente toujours que positionner l'ethnie au centre des rapports entre les individus produit des conflits. La politisation de l'ivoirité en Côte d'Ivoire confirme également cette idée. Quand on a fixé les termes d'une identité ivoirienne, on a par la même occasion réussi à identifier tous les individus qui ne correspondaient pas à ces critères. Lorsque la politique en 1995 se sert de l'ivoirité pour fixer que les candidats à la présidentielle devaient avoir leurs quatre grands-parents ivoiriens, elle a réussi non seulement à écarter le candidat Alassane Ouattara mais elle a mis en marges ses potentiels partisans en créant des frustrations. Les discriminations ou marginalisations que peuvent créer les rapports sociaux élaborés sur l'identité ethnique ou culturelle est ce que F. Fanon (2006, p. 40) reconnaissait comme un racisme dérivatif après la colonisation. Le racisme qui était établi sur la race et une domination des Occidentaux sur le peuple noir colonisé s'est déplacé de sorte à prendre la culture comme principe de discrimination. Les individus d'une même race s'adonnent au racisme les uns envers les autres à partir d'une hiérarchisation de leurs cultures. L'ivoirité, évoquerait alors à une manifestation raciste lorsqu'on évoque le lien récent que le racisme partage avec la

culture. C'est d'ailleurs sur ce lien que la philosophie de Balibar peut être directement mise en relation avec la notion de vivre ensemble en contexte ivoirien.

Balibar reprend l'idée de Fanon en expliquant que la formation du racisme aujourd'hui est essentielle et maintient un lien étroit avec la culture et le fonctionnement de la société. Le racisme est un concept et une pratique qui ne vient pas par hasard dans la société mais il part d'une base et se manifeste généralement par des violences, des mépris, des intolérances, des ségrégations. Le racisme fonctionne sur la base d'une théorie ou d'une doctrine qui lui est propre et qui s'articule autour d'explication sur la race. Ces doctrines ont tendance à enfermer les masses dans un certain mythe autour de la race et séparent ces masses de l'intellectualisme. Partant de cette définition générale du racisme, E. Balibar (2002, p. 33) mentionne que le lien entre racisme et culture développe un « néo-racisme ». Il emploie l'élément « néo » pour marquer qu'il s'agit d'un élément nouveau qui se dissocie du racisme ordinaire. Celui-ci en effet était axé sur la race parce qu'il s'était développé à l'époque coloniale. Le colon devait établir une hiérarchisation des races avec à la tête les occidentaux pour asseoir un impérialisme. Le nouveau racisme par contre intervient après la décolonisation, c'est un : « racisme sans race » (E. Balibar, 2002, p. 33). Il correspond à un racisme dont les termes ne sont pas axés sur l'hérédité biologique mais plutôt sur les différences culturelles.

Ainsi, la spécificité de notre époque est que la race ne corresponde plus à la différence de couleur de peau mais : « la culture peut elle aussi fonctionner comme une nature » (E. Balibar, 2002, p. 34). Bien sûr, il existe encore des personnes qui se focalisent sur la couleur de la peau pour discriminer l'autre comme c'était le cas dans l'ancien racisme. Mais on ne peut toutefois pas nier l'existence de cette forme nouvelle de racisme ou la culture, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions sont l'élément essentiel de discrimination ou de ségrégation. C'est pour cela que E. Balibar (2002, p. 35) estime que d'une théorie des races ou d'une lutte des races dans l'histoire humaine, fondée sur la biologie, on passe à : « une théorie des « relations ethnique » dans la société, qui naturalise non pas l'appartenance raciale mais le comportement raciste ». La mutation du racisme basée sur une hiérarchisation de groupe humain à partir d'éléments biologiques vers une hiérarchisation d'humain en fonction de leur culture ou ethnie menace le vivre ensemble parce qu'il est au centre des relations sociales en Côte d'Ivoire. On ne pourra échapper aux tensions et frustrations qui

définissent une société en crise des relations sociales aussi longtemps que l'ethnie sera un principe d'élaboration des relations sociales.

3. Le « droit aux droits » en réponse aux questions identitaires

La pensée de Balibar sur des modalités pour réussir le vivre ensemble commence déjà par la considération qu'il accorde aux questions d'exclusion dans les sociétés post-modernes. Pour lui l'exclusion d'individu ou de population a toujours été réelle dans les sociétés humaines. Dans l'antiquité et la modernité, les femmes et les esclaves avaient une citoyenneté brimée contrairement aux hommes libres qui avaient une citoyenneté active. Il y a à l'époque actuelle des manifestations récentes de citoyenneté passive, c'est le cas du néo-racisme qui en posant des normes ethniques comme moyen d'exclusion renferme les individus ou les groupes exclus dans une citoyenneté passive. Cela revient à dire que ces individus n'ont pas le droit de jouir pleinement de leur citoyenneté. Ce n'est pas qu'ils sont nécessairement exclus de la communauté des hommes, mais ils sont dans une communauté où leurs droits sont brimés alors qu'une autre partie de la population profite pleinement de sa citoyenneté. En Côte d'Ivoire, on a eu une citoyenneté passive chez les individus ou groupes ethniques à qui on a refusé des droits parce qu'ils appartenaient à une ethnie discriminée. Avec l'ivoirité c'est à tous les partisans d'Alassane Ouattara qu'on refusait le droit de voter leur candidat en 1995. Dans le « rattrapage » qui intervient pour une priorité dans l'employabilité des populations du Nord sur celle du Sud, c'est le droit à l'emploi qui était accordé à un groupe et refusé un autre.

Pour Balibar (1998, p. 23-25), exclure quelqu'un ou le priver d'une partie de ses droits, c'est lui refuser la capacité de participer à un pouvoir démocratique. Une société qui est à ce niveau révèle implicitement qu'elle faillit à un devoir démocratique qui implique les responsabilités de l'État. C'était le cas des sans-papiers à Paris dans les années 1995. Leur revendication pour l'obtention des papiers a démontré les limites de la démocratie française sur trois niveaux. Le premier niveau a prouvé que la communication dans ce pays avait des barrières que les sans-papiers ont franchies en dévoilant leur condition de prolétaire moderne. Leur revendication était ensuite une révélation de ce que les conditions de leur précarité étaient en réalité créées par l'État

qui leur refuse volontairement la légalité et porte atteinte à leurs droits civils⁵. Enfin, les revendications des sans-papiers prouvent qu'il y a un déficit de citoyenneté à cause du fait que les autres ne leur reconnaissent pas la citoyenneté. Ce sont des traits dont on peut se servir pour comprendre que l'impact de la politique sur le vivre ensemble en Côte d'Ivoire n'a fait que révéler en réalité les limites démocratiques de ce pays. Si la démocratie véritable fait de l'individu un citoyen authentique, on a des failles politiques lorsqu'on déroge à cette règle.

On peut déduire alors que le cas du néo- racisme auquel ce travail est confronté, est également une manière de dénoncer les failles de notre démocratie. Quand l'ethnie est prise comme un moyen de marginalisation d'un individu ou d'une partie de la population, la citoyenneté de cette population est clairement brimée. On est en face d'individus qui ont une citoyenneté passive et non active. Pour en sortir, il faudrait d'abord réaliser que pour reconnaître qu'il y a eu exclusion ou discrimination d'un individu, c'est parce que celui-ci est privé de sa citoyenneté. On commencerait à restaurer ces cas de citoyenneté passive en incluant d'abord dans nos politiques la notion du « droit aux droits » dont parlait H. Arendt (2010) au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Elle entend par droit aux droits, la possibilité pour l'individu de revendiquer des droits dans un espace public. Il doit avoir la possibilité de ne pas être exclu du droit de se battre pour ses droits. Le droit aux droits est en effet le premier de tous les droits. Si la société établit des droits fondamentaux et des droits sociaux des hommes et qu'un individu quelconque est privé d'une partie ou de l'ensemble de ses droits, lorsque cet individu n'a même pas le droit de réclamer ses droits, son humanité même est niée.

C'est à ce niveau que se situait les apatrides en Europe pendant deuxième guerre mondiale. Leur situation était tragique parce qu'ils n'y avaient pas d'État pour les reconnaître comme citoyens et donc aucune possibilité de revendiquer des droits quelconques de citoyenneté. Ces apatrides, pour Arendt, n'avaient que des droits de l'homme sans les droits du citoyen. Par conséquent, leurs droits de l'homme étaient laissés aux mains des organisations humanitaires. Leurs droits de l'homme étaient nuls.

⁵ Les droits civils auxquels fait allusion Balibar dans la situation des sans-papiers sont toutes instabilités du système politique qui met en danger « la sûreté » des personnes et « dignité » et l'intégrité physique de la personne humaine.

Balibar en se servant de cette pensée arendtienne pose qu'une avancée politique en faveur d'une résolution des questions identitaires doit avant tout reconnaître à tous le droit premier qui est : « le droit d'avoir des droits ». Le droit de lutter pour réclamer ses droits en cas de frustration ou de discrimination. Or, avoir la possibilité de réclamer ses droits n'est pas toujours possible. Cela peut être dû au fait que les institutions n'en donnent pas la possibilité comme c'était le cas avec les apatrides dans l'entre-deux guerres mondiales. La seule manière pour eux de revendiquer leur droit en tant qu'humain était qu'un État les reconnaisse comme citoyen ce qui ne correspondait pas à leur condition. La possibilité de réclamer ses droits peut également être compliquée parce que l'individu qui le fait s'expose à des répressions de l'État. C'est le cas des grèves ou des révoltes qui sont réprimées par l'État.

Dans le cas de l'ethnicité, les populations exclues à tous les niveaux doivent avoir le droit de dénoncer leurs exclusions et de réclamer une citoyenneté active. E. Balibar (2012 p. 59) précise que ce procédé :

Désigne une différence par rapport aux pratiques actuelles de la politique, mieux encore : une différentielle qui déplace les pratiques politiques de façon à affronter ouvertement le manque de démocratie des institutions existantes.

Lorsque l'individu a la possibilité de revendiquer ses droits, on est dans un contexte où on présente à la politique ses propres manquements. Elle a ainsi la possibilité de s'améliorer en prenant en compte les revendications de l'individu. Ce procédé sous-entend également que l'insurrection ou la revendication sont en permanence dans les possibilités du citoyen. Toutefois, Balibar ne conçoit pas cette insurrection comme de simples actes de violence avec des interruptions institutionnelles mais comme une lutte permanente qui peut se mener sous des formes diverses en fonction des objectifs à atteindre. Surtout que la citoyenneté ou les termes qu'on reconnaît à un individu en tant que citoyen évoluent constamment⁶. L'un des droits ou devoirs du citoyen est de veiller à une amélioration de ses conditions en étant apte à lutter pour l'acquisition de nouveaux droits du citoyen. Ainsi, résoudre les problèmes

⁶ Pour comprendre l'idée, une évolution de la citoyenneté Balibar part de la base des droits de l'homme et du citoyen avec la Déclaration de 1789. Il note d'abord la concentration de l'énoncé sur le principe de la « liberté » en 1789 qui s'est doublé du principe de « l'égalité » en 1793. Le principe de liberté a évolué en se doublant du principe d'égalité et a encore évolué en 1795, lorsqu'on ajoute la « propriété » et une Déclaration centrée sur les droits et devoirs. Après ces Déclarations et la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948, il y a un développement croissant des droits sociaux également intégrés comme droits du citoyen. Cf. Étienne Balibar, *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, Puf, 2012, p. 61-62.

identitaires passe par une reconnaissance du droit aux droits qui lui-même est une reconnaissance de la citoyenneté. Reconnaître la citoyenneté d'un individu, c'est également reconnaître les droits de l'homme.

Conclusion

Penser le vivre ensemble en Côte d'Ivoire ne relève pas de la prétention à apporter une solution miracle car la question semble politiquement, moralement et philosophiquement complexe. Mais, la proposition de cet article est une contribution à élucider ce mal présent dans la société ivoirienne. Pour ce faire, nous sommes partis d'un diagnostic du vivre ensemble. Il présente une contradiction entre les institutions démocratiques du pays et les symptômes apparents d'une déformation du vivre ensemble. La politisation de l'ethnie a dégénéré et produit des conflits identitaires parfois sanglants. Depuis ces atrocités, la menace reste présente parce que le clivage ethnique est toujours présent. Repenser le cas ivoirien à partir d'Étienne Balibar a été une manière de positionner au cœur de cette problématique la possibilité de comprendre la notion même d'ethnie pour en analyser les formes de dégénérescences. Si la politique ivoirienne tarde à être véritablement démocratique, la philosophie de Balibar a présenté un chemin pour un retour à la démocratie véritable. Il n'est pas question pour la démocratie de s'importer d'ailleurs et de s'établir dans la société ivoirienne, mais c'est à l'intérieur même de cette société que peut se faire la démocratisation. Il suffit d'adopter le principe du « droit d'avoir des droits ». La citoyenneté de l'individu sera ainsi redynamisée et capable de s'élargir et de s'adapter à son époque en créant de nouveaux droits fondamentaux et droits du citoyen.

Références bibliographiques

ADE ADIAFFI Jean-Marie, 1996, *lire Henri Konan Bédié le rêve de la graine*, Abidjan, Neter.

AINOUX Sabine, 2006, *Après l'utopie : qu'est-ce que le vivre ensemble ?*, Paris, L'Harmattan.

ARENDRT Hannah, 2010, *L'impérialisme*, Les origines du totalitarisme, Paris, Points.

BADO Arsène Brice & ZAPATA Mollie, 2019, *Des élections incertaines. Prévenir les atrocités criminelles en Côte d'Ivoire*, Simon-Skjodt Center pour la prévention des génocides. Rapport d'alertes précoce par pays.

BALIBAR Étienne, 2012, « Démocratiser la démocratie », in *Cittadinanza*, Turin, Bollati Boringhieri, p.54-67.

BALIBAR Étienne, 1998, *Droit de cité*, Paris, Éditions de l'Aube.

BALIBAR Étienne, 2002, « la forme nation : histoire et idéologie », *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte / Poche.

BALIBAR Étienne, 2002, « Y a-t-il un « néo-racisme » ? », *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte / Poche.

BANDAMAN Maurice, 2004, « Multipartisme, pouvoir et partage du pouvoir », in *Actes du colloque international sur « Royautés, chefferies traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une "philosophique" pour l'Afrique politique »*, Abidjan, DAGEKOF.

DION Yodé Simplicie, 2009, « Côte d'Ivoire : pour un re-vivre ensemble citoyen », *Revue Scientifique du Cerphis*, n°007.

FANON Frantz, 2002, *les damnés de la terre*, Paris, La découverte poche.

FANON Frantz, 2006, *Pour la révolution africaine*, Paris, La découverte poche.

FINKIELKRUT Alain, 2013, *L'Identité malheureuse*, Paris, Stock.

JEUNE AFRIQUE, 2021, « La grande interview. Côte d'Ivoire. Alassane Ouattara », *Jeune Afrique*, N°3105.

HERMET Guy, 1985, « Les frontières du concept », in *Traité de science politique. Tome 2. Les régimes politiques contemporains*, Paris, Puf.

KIPRE Pierre, 2005, *Côte d'Ivoire. La formation d'un peuple*, Bayeux, Sides-Ima.

KONTÉ Yacouba, 2003, « le destin d'Alassane Dramane Ouattara », Côte d'Ivoire.

PIGEAUD Fanny, 2015, *France Côte d'Ivoire. Une histoire tronquée*, Vents d'ailleurs.

THIÉMÉLÉ Ramsès L. Boa, 2003, *L'ivoirité entre culture et politique*, Paris, L'Harmattan.

WALLERSTEIN Immanuel, 2002, « La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité », in *Race, nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte / Poche.

WEBER Max, 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.