

CONFIANCE INSTITUTIONNELLE ET CITOYENNETÉ : LES CARENES SYSTEMIQUES DE LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE

Angba Martin AMON

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

E-mail : amon.martin@yahoo.fr

Résumé : L'une des pathologies du social en Afrique se trouve dans sa capacité et sa volonté politiques de maintenir le lien et le pacte sociétal. En se focalisant sur les catégories normalisatrices de la société moderne, elle s'est fourvoyée sur la surestimation de la démocratie et la pensée qu'elle génère dans les rapports intersubjectifs. Aujourd'hui ces catégories de la modernité politique brouillent leurs liens avec la démocratie qu'elles sont censées promouvoir, pour se muer en relations éthiques qu'elles entretiennent désormais avec les citoyens. C'est le sens de la confiance institutionnelle qui relève d'un état d'esprit suite à la conjonction des facteurs endogènes des sociétés africaines qui le légitiment et la difficulté de l'Afrique de s'inscrire irréversiblement dans le développement humain. Repenser la société humaine au prisme de la démocratie, nécessite une thérapie politique durable sans qu'au préalable ne soient diagnostiqués les obstacles structurels qui entravent l'expression d'une citoyenneté constructive. La réforme institutionnelle passe par un changement des mentalités, recyclée dans la culture africaine en vue de reformer notre approche de la modernisation. Pour ce faire, la raison-morale et la raison-sociale intrinsèquement liées doivent guider l'action de tout citoyen en vue d'un espace public où règne l'ordre.

Mots-clés : citoyenneté, droit, État, éthique, institution, politique, social

Abstract: One of the social pathologies in Africa lies in its ability and political will to maintain the link and the societal compact. Focusing on the normalizing categories of modern society, she has misled herself on the overstatement of democracy and the thought it generates in intersubjective relationships. Today these categories of political modernity blur their links with the democracy that they would be supposed to promote, to become ethical relations that they now maintain with the citizens. It is the sense of institutional trust that comes from a state of mind following the conjunction of the endogenous factors of African societies that legitimize it and the difficulty of Africa to irreversibly register in human development. Rethinking human society with the prism of democracy requires a lasting political therapy without first being diagnosed structural obstacles that hinder the expression of a constructive citizenship. Institutional reform

involves a change in mentalities, recycled in African culture in order to reform our approach to modernization. To do this, moral reason and social reason intrinsically linked must guide the action of every citizen with a view to a public space where order reigns.

Keywords: citizenship, law, state, ethics, institution, political, social.

Introduction

Nous nous intéressons dans notre présente analyse à une dimension axiologique de la démocratie qui peine à s'enraciner dans le vécu et la pratique aussi bien des gouvernants que des gouvernés. Il s'agit d'une éthique politique qui m'a conduit à parler ici de confiance institutionnelle, une catégorie normalisatrice d'une citoyenneté pratique, communicative et transformative. Manifestement, tout l'enjeu du discours philosophique se situe dans l'apport du philosophe en vue de permettre la compréhension de notre société dans sa mutation et sa crise de maturation subséquente. Mais tout ce qui est compris par la notion de citoyenneté s'inscrit dans un processus diachronique de modernisation au cours duquel interagissent les citoyens, le droit, le politique et l'économie.

Cette dynamique est marquée dans la communauté politique d'une psychologie ou d'un état d'esprit global qui définissent le rapport des peuples aux politiques ainsi qu'aux institutions qu'ils incarnent. Cette psychologie est le résultat de la vie politique vécue. Dans ce sens, la confiance serait une utopie réaliste, une forme de pacte social qui se dérobe de toute emprise intellectuelle ou du discours politique, pour apparaître ici comme une réalité toujours renouvelée et réaffirmée dans les actes et une praxis socialisatrice tangible. La confiance elle-même est possible, réelle et transmissible par les institutions politiques et tous les acteurs politiques, c'est-à-dire le pouvoir exécutif dans ses démembrements ainsi que la société civile, la presse, l'opinion internationale et les populations. C'est de la manière que les institutions traitent la communauté politique, les citoyens que se communique ou s'établit le lien de confiance, une première vision décisive de la démocratie et pour toute la vie de la société mondiale. Cette confiance est intuitive et constamment renouvelée parce que vécue et qui restera en deçà de tout discours.

La citoyenneté quant à elle, est un processus de maturation civique conforme à l'idéale de modernisation sociétale et de socialisation humaine. Le phénomène démocratique ne se réduit pas seulement à son être naturel, c'est-à-dire le droit qu'il est malgré tout. Dans la phénoménologie de la confiance institutionnelle, il faudrait tenter de dépasser le dualisme du biologique et du politique évoqué par Aristote, pour relever ses catégories constitutives qui sont (culturelle, psychologique et identitaire). Ce que la philosophie permet de comprendre, c'est l'essentialité critique de la démocratie comme phénoménologie d'une contestation d'elle-même ou la démocratie qui se pose et s'oppose à elle-même. Le corps social vie et subit cette démocratie en tant que partie intégrante non autonome de son milieu de prédication, car elle n'a de sens que si elle s'exprime dans les règles de l'art, c'est-à-dire médiatisée par le travail et une gouvernance sociétale porteuse d'une socialisation et d'une humanisation intégrative et progressive. La crise est d'abord endogène à l'effectuation de la citoyenneté corrélativement à l'institution qui structure, instaure la liberté et la justice sociale. Notre hypothèse est que la zone d'ombre de nos sociétés en crise relève d'un manque de transparence et de traçabilité dans la gestion et la répartition des retombées de la croissance. Désormais le renforcement du pacte social a pour base la confiance institutionnelle, un défi de la postmodernité démocratique.

Mais comment se manifeste ce pacte psychologique ? Quelle corrélation peut-on établir entre ce pacte et la citoyenneté ? La société africaine en crise de mutation et de maturation démocratique, doit-elle s'accommoder aux seules normes juridiques sans une confiance interrelationnelle ?

1. La citoyenneté insurrectionnelle

Le travestissement de la socialisation par l'exercice bureaucratique de la politique, implique une révolution démocratique. Celle-ci se donne pour tâche de dénoncer et de dévoiler la gouvernance sociétale. La citoyenneté s'ouvre donc sur la revendication sans cesse renouvelée du droit et de la liberté.

1.1. Le rôle normatif du droit et la fonction du citoyen

Ce que nous pouvons apprendre du rôle normatif du droit est sa capacité pacificatrice du lien et du contrat social. Il est digne que les lois soient inscrites dans le cœur, la conscience et la raison de chaque citoyen, que chacun y conforme spontanément sa conduite et que l'on ait une société démocratiquement organisée. Mais il faut reconnaître l'irrationalité et la l'inconsistance naturelles qui caractérisent l'homme dans sa courbure comme le disait Kant, pour mieux appréhender la difficulté éthique du droit. Vraisemblablement, tout désaccord est signe d'une mauvaise démarche intercompréhensive, d'un manque de rationalité et source fertile de tout conflit et de légitimité. Le droit tel qu'il fonctionne effectivement relève essentiellement d'un problème de décision et d'application.

La possibilité offerte par le droit s'inscrit dans la normalisation éthico-juridique de la communauté politique, car un tel choix de vivre-ensemble n'est pas arbitraire, mais guidé par des règles qui, présupposent l'exercice d'un pouvoir orienté vers une gouvernance sociétale où la volonté de bien faire et d'agir deviennent des critères objectifs de toute norme. Le citoyen dans ces conditions est capable de déterminer l'unique solution de tous les problèmes en éliminant donc toute possibilité du conflit ou de rupture du pacte social. Le politique doit circonscrire l'espace public où se déploie et se définit un domaine extérieur comme limite constitutive par les citoyens.

La politique n'est pas compréhensible en dehors des conditions historiques qui en permettent la réalisation. Pour N. Tenzer (1994, p. 37), « la contingente nécessité du mal n'est que le résultat d'un processus d'autonomisation et de substantification de la chose politique ». La politique relève du domaine des hommes dans leurs interactions et diversité constructives du corps social qui, ne peuvent pas tout et qui ne possède aucune certitude de sa réussite. Mais si elle est possible et si la cité qu'elle prétend bâtir peut être instituée et donc susceptible de durer, c'est que la liberté existe dans l'histoire et devient une réalité vécu par les citoyens. La question de l'unité met à jour l'idée de l'existence collective et se veut un acte de volonté et de reconnaissance, seules garanties d'un État démocratique. La tendance des sociétés africaines contemporaines est que les groupes ou communautés politiques évoluent vers plus de détachement à l'égard des

institutions et des structures juridiques, dont la méfiance est due à l'inefficacité ou à la passivité face à leurs obligations sociales. C'est ce qui conduit à la méfiance à l'égard du droit, à la disparition de la confiance institutionnelle aboutissant alors à une suspicion généralisée de la survalorisation d'une norme sociale unique et contraignante, capable d'empêcher la dislocation d'une autorité, incarnation de l'unité de la société. La faillite systémique porteuse de conflictualité permet une critique de la politique en vue d'entrevoir une réforme ou une révolution toujours inévitable des contradictions internes.

L'unité d'une démocratie n'est pas posée par la société comme déjà acquise par le simple fait d'une civilisation démocratique des citoyens. Mais elle résulte de la volonté de chacun et surtout des gouvernants d'asseoir leur autorité sur le service public transparent et participatif, sans distinction, sans favoritisme, sans préférence idéologique et d'appartenance politique.

Dans ce cas, la fonction du citoyen est perçue dans un processus d'auto-institution de l'ordre et du développement. Cette nécessité constructive du lien social ne peut faire l'économie de la question du degré de diversité des idées politiques compatible avec son existence et celle de l'hétérogénéité des conditions sociales. N. Tenzer (1994, p. 41), nous dit : « L'appréhension que nous ne devons avoir de l'autre pour construire aujourd'hui un espace politique ne peut être le résultat d'une idée morale, elle est certes utile, mais il est vain de compter dessus ou d'un devoir tiré par exemple de l'argumentation ontologique selon lequel, si l'homme peut s'unir à l'autre, il le doit ». Si l'idée de l'unité (communauté politique ou démocratique) d'un espace politique s'est formée au cours de l'histoire de l'humanité, ce n'est pas seulement pour éviter la guerre entre les individus ou les sociétés contre les autres sociétés, mais aussi pour construire une société où nous puissions faire réaliser potentiellement l'ensemble de nos aspirations qui ne proviennent que de nous-mêmes. La crise des sociétés en générale et des sociétés africaines en particulier, recouvre le phénomène de dislocation de la conscience d'un lien social.

1.2. Le dysfonctionnement systémique entre culture démocratique et condition sociale

Le mode d'exercice bureaucratique de la socialisation et la confiscation par l'État démocratique au profit d'une classe dirigeante, représente le résidu d'un totalitarisme difficile à évacuer dans la sphère de l'espace public moderne. Ce travestissement de la socialisation en tant que parodie d'un totalitarisme ne peut que retourner contre elle-même les effets qu'elle produit. Le dysfonctionnement de ce paradigme de modernisation sociétale réside dans la théorisation de la socialisation authentique et son simulacre que perçoivent les citoyens comme une forme de trahison du contrat social et de la confiance placée en la fonction de gouvernant. L'incapacité de remettre en question cette volonté d'abolir les séparations et les injustices propres à la société moderne, alimente davantage l'illusion d'un accomplissement du social sous la forme d'indivision.

Le politique est pensé comme la conséquence de la logique expansionniste du capital et la sophistication de l'accumulation du capital dans ses mutations et sous ses diverses formes actuelles. Cette inintelligibilité de l'espace public ouvre le champ des incertitudes et réactive les désirs antagoniques dont celui de liberté et celui de commander et d'opprimer. Pour les dirigeants africains et mêmes européens, toute manifestation du social est indissociablement menace de dissolution, exposition à la division, à la perte de soi. Donc souvent réprimée violemment comme illégale, anarchique et inacceptable. La raison souvent évoquée est « le trouble à l'ordre public » comme si l'ordre était synonyme d'absence de contestation et de revendication légitimes. Tout système de pouvoir revendique son encrage démocratique et légal et donc doit être une réponse adéquate aux pathologies sociales dont il serait le seul détenteur de solutions. Or l'expérience de la gouvernance exige une éthique sociale dans le jugement que les citoyens font du rapport qu'une société établit au fait de son existence à l'épreuve de sa condition sociale et la structure ou l'institution politique qui la dirige. Mais cette institution de la société non satisfaite de reconnaître la légitimité du conflit en son sein, doit néanmoins reconnaître le fait que les peuples se forment une conscience démocratique qui les portent sans cesse à réclamer une plus grande liberté, une plus grande sécurité sociale, politique, civique

ou encore une sécurité de l'emploi nécessaires à leur autonomisation et intégration dans le concert des nations. Ce qui laisserait, pense M. Abensour (2004, p.166), « planer au-dessus de la démocratie une inépuisable réserve de trouble ». Il se dégage une suspicion légitime lorsque le citoyen voit toute possibilité de sa réalisation l'échapper. Et c'est que se situe l'enjeu de l'interprétation du rapport entre lui et l'institution politique.

2. La question de l'interprétation des rapports citoyen et État

L'interprétation est d'abord un jugement subjectif de notre rapport à l'autre. Dans le contexte du lien État-citoyen, il traduit la nature de ce rapport que le corps social entretient avec le corps institutionnel ou politique.

2.1. Liberté citoyenne et souveraineté : une dislocation des ordres politiques

La relation État-citoyen est toujours marquée du sceau de la confiance institutionnelle. Le brouillage de nos rapports au politique, c'est-à-dire le risque de voir la démocratisation de la société se retourner contre l'individu en ne fixant plus de limite à sa responsabilité. L'incapacité à bien représenter les conflits et à mettre en mouvement la société fait que l'on assiste à une dynamique d'inflation de la responsabilité. L'offre de sens et la transformation personnelle disparaissent. L'explosion des psychothérapies sous forme d'intégrisme, de xénophobie, d'antisémitisme et de terrorisme sont des transformations sociétales qui, aujourd'hui conduisent à une plus grande visibilité de la division du sujet avec lui-même et d'avec les institutions. Il existe dans le rapport citoyen et État, une corrélation originaire entre agir et souffrir.

La crise actuelle des sociétés humaines obéit à cette soif de justice et d'émancipation qui, attise des passions tristes ou légitimes auxquelles l'État assiste impuissamment sans pouvoir les dompter. On perçoit cette critique de N. Poulantzas (1976, p.289) en ces termes : « la colonisation étatique a conduit à ce que la production de la norme et sa concrétisation ont été confisquées de sorte que cette norme n'est point vécue comme produit d'un compromis auquel on a peu ou prou pratiqué mais comme imposé et à l'égard de laquelle il ne peut exister que résignation ou révolte ». Une idéologie de la violence émerge, le surinvestissement des fonctions répressives de l'État,

rend toute possibilité de contestation ou de revendication conflictuelle. Le citoyen existe certes, mais sans fin ayant été privé de solidarité.

En effet, dans le processus de laïcisation amorcée depuis le siècle des Lumières, l'espace public est devenu le champ d'une intersubjectivité communicationnelle, juridique et culturelle. La crise de l'État-providence qui a vu sur ses cendres s'élever l'État privatisé, peine encore à trouver les marques de sa souveraineté sociale et politique. La nouvelle dynamique de la mondialisation a rétréci son champ d'autonomie et de manœuvre susceptibles de lui permettre d'honorer les engagements pris vis-à-vis de ses concitoyens et de la communauté internationale. Cette relation s'est complexifiée par une transition malmenée de l'État-privatisé à l'État social qui semble mieux répondre aux exigences du présent et conforme aux profondes mutations sociétales. Les perspectives de la démocratie liée à la socialisation du travail et de l'investissement, ne peuvent se faire sans un contrat psychologique, un contrat de confiance.

La confiance devient une norme transversale dont l'influx morale positive les constituants du développement humain. C'est à partir de pratiques faites de probité, de respect de la promesse faite, d'engagement citoyen et de la haute conscience du pouvoir comme service, que l'on peut sceller durablement le pacte de confiance qui, en réalité n'est qu'un pacte social. L'État n'est pas séparé de ce qui lui fait être sous forme d'une existence dans laquelle il serait question de la prééminence de la communauté humaine. Mais d'une relation d'identité dont l'un l'être social de l'homme (être concret) constitue sa réalité tandis que l'autre, (l'État) représente cet être organique, institué qu'on pourrait qualifier d'une forme d'abstraction de l'individu. Le regard souvent extraverti de l'État se comprend dans une phénoménologie de la responsabilité politique et civique. En se soumettant à l'autorité patriarcale de l'État l'on s'abuse sur ce qu'il convient d'exiger et de faire dans le sens d'une responsabilité partagée en tant que membre du corps social. Cette célèbre formule de J.-J. Rousseau (1972, p.159) : « l'homme est né libre et partout il est dans les fers », est révélatrice du statut complexe du citoyen dans la société mondiale. Le désir d'une forme systémique de communauté ne semble pas pourtant résoudre la coïncidence qu'il devrait avoir entre l'autonomie individuelle et la souveraineté populaire. L'exigence communautaire semble pourtant placer à équidistance la protection civile

individuelle et la conservation collective. L'idée d'une institution pourvoyeuse d'emploi et de bien-être reste persistante dans la psychologie sociale des peuples africains et cela est dû au fait que rien n'est suffisamment fait par cet État pour parachever sa privatisation et envisager le passage à un véritable État social. On constate qu'il est vite rattrapé par des mutations psychosociales, si bien qu'il se transforme en un État hybride, c'est-à-dire à la fois comme État-providence, État-privatisé et à un degré moindre État-social.

L'urgence des questions sociales et économiques l'asphyxie et l'amène à rechercher des boucs émissaires sur lesquels transposer sa responsabilité véritable de l'état de précarité dans lequel, sa gouvernance a plongé le peuple. L'autre est stigmatisé, culpabilisé et soumis à la vindicte populaire. Se sont (les étrangers, les immigrés, les juifs ou l'occident qui sont responsables de nos misères ou de notre souffrance). Cet obscurcissement de la conscience des citoyens exacerbe les sentiments de xénophobie, de nationalisme, d'antisémitisme, le nazisme, la montée du populisme et d'un patriotisme sous fond de rejet de l'autre.

C'est le résultat d'une mutation asymétrique entre la société humaine et l'État-institution et entre ressources disponibles et disparité ou rareté. L'individu se sentant livré à lui-même, sa revendication va alors être à l'évidence la survivance, ne sachant plus pourquoi on vit, il importe de ne point mourir. Sous la pression des populations, la violence permanente s'installe au cœur des États dits démocratiques. Il y a une montée de la violence dans la vie sociale qui s'explique par l'indignation et la dénonciation du fonctionnement de l'État. La sécurité prend ainsi l'allure d'une adaptation sociale marquée par une solidarité communautaire qui nécessite une visibilité et une identité maximum dans le corps social, c'est-à-dire que sa logique conduit à circonscrire ou à éliminer ce qui différencie, s'écarte ou menace.

2.2. La solidarité civique et le morcellement de la solidarité communautaire

C. Perelman (2012, p.351) nous donne la quintessence de ce qu'est la solidarité : « Il faut toujours chercher à réaliser ce qui est le plus utile au plus grand nombre ». Cette obligation morale, fait de la solidarité le lieu d'expérimentation d'une universalité pratique et réaliste. La solidarité

implique la connaissance et la reconnaissance de l'autre dans une relation fusionnelle où les egos se dissolvent pour former une unité atomique. Dans ce sens on s'identifie à l'autre pour partager un objectif commun, une réalité commune et une peine ou une joie commune. On découvre le sens d'un humanisme pragmatique bâti sur une ontologie du bien qui s'effectue dans l'acte.

On parlerait de solidarité civique au sens strict comme celle qui surgit d'une spontanéité d'action accomplie par des individus qui vivent dans une République donnée, soit par nécessité ou par contingence. Mais la solidarité communautaire est celle supérieure à la restriction étatique ou institutionnelle, car elle surpasse les frontières quelle qu'elle soit pour s'enraciner dans une vision cosmopolite dans laquelle l'on perçoit chez l'autre cette caractéristique universelle de l'humanité. La montée du concept d'individu ne traduit pas la victoire de l'égoïsme sur le civisme. Il est la manifestation d'un processus historique qui a institué la responsabilité à l'intérieur du corps social.

Or la solidarité qui se déploie à travers les unions politiques ou économique, ne sont que des solidarités civiques limitées à une zone d'action. Même quand elle tente de franchir cette limitation ; elle demeure encore limitée dans son agir. Le problème est qu'elle se fait sur la base de critères, de préférences, d'exigences qui cachent souvent l'arbitraire, la discrimination, bref l'injustice, décriée par ceux qui voudraient bénéficier de cette forme de solidarité. Les contenus et les frontières entre la vie publique et la vie privée deviennent flous, la conception républicaine de la représentation politique perd son sens. Le morcellement de la solidarité communautaire se traduit par le refus des individualités de vouloir mutualiser leurs efforts pour plus de social envers les plus vulnérables ou fragiles, car se sentant plus contributifs que d'autres et, donc soumis à une forme d'injustice pour régler une autre injustice sociale, celle de l'insécurité sociale. La solidarité communautaire que l'État tente d'instituer est fragilisée à deux niveaux : d'abord, avec l'émergence de l'émancipation, qui accompagne les valeurs du bien-être. Ensuite, avec celle de la responsabilité de soi, qui suit la montée des exigences d'action. La possibilité de choix qu'offre la liberté est à la fois une force et une faiblesse à l'effectivité de la solidarité communautaire. Les individus préfèrent

désormais faire confiance en leurs capacités d'innovation et de créativité intrinsèque qu'à espérer attendre quelque chose de l'angélisme de l'État.

Une nouvelle articulation entre la solidarité et État, entre politique et société se fait jour. Celle-ci met au premier plan le psychique, c'est-à-dire l'inflation du souci liée à la souffrance de ceux qui se sentent laissés pour compte ou abandonnés par le système institutionnelle, économique ou démocratique. Les élites politico-administratives après une politique active de croissance, d'équipements collectifs et de protection sociale comme nous le verront pour la plupart dans les pays de la périphérie au lendemain des indépendances, n'ont plus poursuivi le processus de démocratisation et d'émancipation collective qui, aurait pu faire reculer le poids de la contrainte et des crises politiques récurrentes dont les origines profondes sont historiques et structurelles. Le recul d'une vision de la vie en termes de destin collectif (solidarité ou communauté) et d'assignation conduit simultanément au désenclavement social des pauvres et à une conscience de soi nouvelle. La conscience de soi devient maximale, la culture politique africaine perçoit désormais une négation de l'espace public.

La solidarité civique comme communautaire ne sont qu'une rhétorique des politiques qui voilent mal la montée de l'individualisme qui, s'est construite à la fois comme symbole de la valorisation des initiatives de la société civile et de la crise de la représentation politique. La perte de confiance en l'institution républicaine est consubstantielle à la paupérisation croissante et à l'insécurité du travail. Tout cela est renforcé par le processus d'individualisation qui persiste devant les simulacres de solidarités compensatrices de cette crise morale de la société mondiale et africaine en particulier. Désormais l'espace laissé vide par le passage de l'État providence à l'État privatisé, est occupé dorénavant par l'individualisme, la prise en charge croissante de problèmes par l'individu lui-même, à tous les échelons de la société dans la foulée des dynamiques globales d'intégration et d'insertion, source d'émancipation individuelle. Le déplacement normatif général montre que dans les États de la périphérie, l'obéissance recule au profit de l'action, et la régulation des corps par la discipline juridique et policière, s'emboîtent dans la régulation mentale qu'exige l'autonomie individuelle. Désormais mieux vaut faire confiance à soi-même que de faire confiance à l'État.

L'idée de dépérissement de l'État tel que le concevait Marx par la révolution doit plutôt être envisagée dans la représentation et dans la perspective identitaire, c'est-à-dire de ce que chacun veut faire de lui-même, par ses choix, son engagement personnel. L'invention de l'individu est simultanément celle de la société. Il ne suffit plus d'appliquer des règles fixes extérieures à soi (obéir aux instructions), il faut intérioriser des normes souples et variables, donc incertaines. Ce déplacement est solidaire d'une transformation politique de nos sociétés contemporaines : la prise en charge collective des destins individuels était attribuée à des institutions et à des acteurs organisés, aujourd'hui la responsabilité de ces mêmes destins est de plus en plus reportée sur l'individu lui-même.

3. La démocratisation du travail dans la dynamique d'une production-transformation

La critique sociale se focalise sur la fonction intégrative du travail et la capacité de l'État à assumer l'autonomisation des citoyens en leur offrant les moyens d'y parvenir. Ce qui implique un engagement responsable du politique et du citoyen.

3.1. Travail de coopération et l'autonomisation manquée

Le problème crucial des sociétés africaines, est celui de l'autonomisation des jeunes et des femmes qui constituent la majorité de la population. L'idée de communauté sociale repose sur le travail de coopération comme mise en œuvre d'un développement inclusif. Selon la définition de A. Schopenhauer (1998, p.125), « l'autonomie est ce qui est fondé par soi-même et ce qui fonde, qui n'a besoin ni n'est capable d'aucune autre fondation, elle est l'absolument originaire, vraie et certaine par soi-même, l'archi-vrai le *priui* [par excellence], le principe absolu ». Mais cette genèse de l'autonomie devient une réalité sociale quand elle prend le sens d'un travail permanent de réalisation de soi. Ainsi, bien que le perçoit J. Rawls (1987, p.564), « la société soit conçue comme une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle est bien caractérisée à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts ». Ce qui fait de l'esprit de communauté, l'union des compétences actives pour une production-transformation. Il implique une volonté fondée sur l'organisation pratique de l'action. Le sens du travail de

coopération, dit N. Tenzer (1994, p.36), est comme « affirmation de l'intégrité de la cité par rapport au dehors, comme organisation d'un espace interne selon des modalités à préciser dans un second temps ». Cette valeur transformationnelle concerne de façon commune l'ensemble des citoyens, en ce sens que le mode de répartition des compétences entre diverses institutions et administrations publiques et privées, relève du politique.

L'investissement de la force de production doit se faire sur la base d'une rationalisation des besoins et des priorisations des programmes d'insertion et d'autonomisation des jeunes et des femmes. La mise en place des travaux d'intérêt collectif est ainsi cordonnée par un dispositif régulateur permettant la conduite et la réussite de l'action collective. La fonction d'ingénierie sociale milite donc dans le sens d'agence d'appui à la maîtrise d'ouvrages. La nature de ce travail est sa force organisationnelle, car c'est un effort concerté associant le politico-institutionnel et le social. L'enjeu de cette démarche est de parvenir à des incidences sociales notables pour les populations pauvres et fragiles.

C'est pourquoi, l'intention initial du travail de coopération que revendique S. Belina (2008, p.300), est « placée sur le terrain de la nécessité et de la rationalité de rendre [les actions] plus efficaces, plus productives, trouve ainsi son corolaire dans des dispositions compensatoires en termes de luttes contre la pauvreté urbaine et dans la mise en œuvre d'agence de travaux d'intérêt collectif ». Il n'est pas du tout certain que cette orientation du travail aussi payant soit celui qui est à l'œuvre aujourd'hui. L'État moderne se construisant des destructions, s'est transformé en un géant aux pieds d'argile. L'étatisation a transformé en galets lisses les corps et les êtres de sorte que l'instabilité est produite par la recherche de la pérennité. N. Poulantzas (1976, p.290) très critique à l'égard de la politique moderne, révèle que « le prix des libertés, c'est la permissivité, le prix de la confiscation, c'est l'affaiblissement des relais, à telle enseigne que l'on s'efforce aujourd'hui de les reconstituer par une réanimation de la vie associative ». Ce qui exige un engagement vue de surmonter les obstacles à l'effectivité d'une justice sociétale.

3.2. Le pragmatisme révolutionnaire de l'engagement

Pour faire face aux crises, la société moderne doit percevoir dans l'engagement un foyer d'intelligibilité primordial et efficace qui ne pourrait s'inscrire que dans un processus à la fois politique et non politique. C'est celui de la révolution démocratique, d'un monde à reformer, à restructurer sans repos comme un travail qui ouvre le champ des possibles en repoussant les limitations idéologico-sociales. On ne peut certes faire disparaître la crise ou les conflits systématiquement, mais la raison peut davantage anticiper, prévenir ou agir pour réduire les potentiels foyers de tensions.

L'engagement est la nouvelle forme de lutte politique en l'occurrence pour la démocratie et au sein de la démocratie. M. Abensour (2004, p.168) le présente comme « un phénomène social total dans lequel l'aspiration à une autre forme de communauté ne saurait être dissociée de la lutte pour le droit et ce d'autant moins que l'exigence du droit porte en soi l'exigence d'un autre rapport social ». Le sens de ce pragmatisme révolutionnaire se trouve dans les conditions de ce que pourrait être un humanisme et une dignité humaine. Loin de se polariser sur l'État ou la démocratie, l'engagement est une conscience de soi et une nouvelle perception de la communauté comme espace public rationnel et authentiquement ouvert à l'accomplissement de l'individu. Il se veut une dynamique transformationnelle de sa condition et de celle des autres par l'agir ou ce que Marx appelle la *praxis* désaliénante. On se rend compte que l'engagement est une détermination comme mise au point et acte de changement.

En se représentant le devenir de soi-même on inclut ainsi dans sa propre fin, le développement de la société. L'une des modalités pratiques coïncide avec celle de l'engagement. Il s'agit, pour M. Savadogo (2012, p.11), de « chercher à changer le monde sans craindre de prendre le pouvoir ». Le vrai pouvoir est celui de s'autonomiser et de valoriser soi-même sa condition de vie. L'engagement fondamental que nous voulons révolutionnaire en nous inspirant de M. Savadogo (2012, p. 42), « traduit la conviction qu'en définitive, aussi bien à l'échelle de la vie individuelle qu'à celle collective, il revient au sens de l'emporter sur le non-sens ». C'est un objectif essentiel à la promotion du devoir-être ou du bien-être. Sa dimension axiologique entre en relation fusionnelle avec sa dimension sociale.

Car l'engagement fondamentalement renvoie, poursuit M. Savadogo (2012, p.49), à « l'accoutumance, [...], une résolution, [...] un attachement à sa parole [...] une constance ». De cette sémantique, M. Savadogo (2012, p.50), tire l'idée que « l'engagement politique désigne globalement l'adhésion à une conception du bien commun, à une vision de l'intérêt collectif ou [...] un projet de société ». Cette articulation de l'ordre éthique à l'ordre social dépouille le sujet qui s'engage de toute forme de déstabilisation de son être et le pousse à un investissement positif de sa pensée et sa force physique. De ce fait on peut y voir une révolution dans l'approche et la transformation de la condition humaine, car l'engagement exprime l'intelligibilité rationnelle de notre singularité et, érige ainsi en modèle de connaissance compréhensive notre rapport à la société et à la vie.

Il rejette dans son mouvement le fatalisme, le désordre, la crise, car la volonté, chez D. Bensaïd (1995, p. 296), assure « la continuité du mouvement vers l'avant, malgré les piétinements et les reculs temporaires. En d'autres termes, c'est bien la croyance au progrès historique et son culte religieux qui écrasent la contingence sous un rigoureux déterminisme ». Ce qui veut dire que l'engagement traduit « une confiance en l'aptitude de l'homme à triompher de ses propres limites ». L'idée d'une transcendance humaine, de « l'homme excellent » de N'joh Moelle sous-tend ici l'engagement. La crise sociale des sociétés modernes, est aussi une crise identitaire qui pose la problématique de la reconnaissance qui se déploie dans l'engagement, comme le souligne M. Savadogo (2012, p. 81) : « La reconnaissance est la condition fondamentale du rapport positif à soi ou de la vie épanouie qui se manifeste dans les états psychologiques que sont la confiance en soi, le respect de soi et, enfin, l'estime de soi. » On découvre ainsi que s'engager implique un processus de socialisation et de sociabilité qui représentent deux catégories structurant mon rapport à moi-même et celui que j'entretiens avec l'autre. Il implique la société civile et la collectivité politique comme un ensemble avec lesquels j'interagis.

Conclusion

L'institution démocratique face à la crise qu'elle peine à résoudre, pose la problématique du devenir de la société mondiale. C'est une question de sens et de développement humain. La condition humaine pour le philosophe

qui tente de comprendre ce qui désagrège et déstabilise le lien social, mène une réflexion axiosophique, sur l'ancrage psychique de la crise, c'est-à-dire le contrat psychologique ou la confiance institutionnelle. Désormais la normativité institutionnelle doit se démarquer des schèmes juridiques fondateurs du pacte social pour s'instituer sur une éthique politique. Celle-ci s'identifie à la capacité méliorative de l'engagement de l'homme et le souci permanent d'inscrire ses actes dans la dynamique d'un bien-être individuel et collectif. Pour restaurer la confiance institutionnelle dont le déficit constitue le terreau de toute crise, le politique aussi bien que le citoyen doivent militer pour une convergence entre la raison sociale, l'action citoyenne et le respect de l'engagement pris.

Références bibliographiques

- ABENSOUR Miguel, 2004, *La démocratie contre l'État*, Paris, Félin.
- BELLINA Séverine et al, 2008, *La gouvernance démocratique. Un nouveau paradigme pour le développement ?*, Paris, Karthala.
- BENSAÏD Daniel, 1995, *Marx l'intempêtif*, Paris, Fayard.
- POULANTZAS Nicos (dir.), 1976, *La crise de l'État*, Paris, PUF.
- PERELMAN Chaïm, 2012, *Éthique et droit*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2^e édition.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Traduit de l'anglais (USA) par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1972, *Du contrat social*, Paris, Hachette/ Pluriel.
- SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.
- SHOPENHAUER Arthur, 1998, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique (la liberté de la volonté/le fondement de la morale)*, traduit de l'allemand par Christian Jaedicke, Paris, Alive.
- TENZER Nicolas, 1994, *Philosophie politique*, Paris, PUF.