NNT/NL : 0000AIXM0000/000ED000

THÈSE DE DOCTORAT

Soutenue à Aix-Marseille Université
le 25 Novembre 2024 par

Badié Hima

De l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique : Essai d'épistémologie politique

Discipline
Philosophie

École doctorale
356-Cognition, Langage, Éducation

Laboratoire/Partenaires de recherche
Institut d'Histoire de la Philosophie

Composition du jury

M. Didier Chabanet	Rapporteur
Professeur HDR, IDrac Business School Lyon	
M. Yvon Pesqueux	Rapporteur
Professeur émérite au CNAM, Paris	
Mme Christine Lemaître	Examinatrice
Mcf HDR, Laboratoire de théorie du droit, AMU	
M. Yves Schwartz	Examinateur
Professeur émérite, AMU	
M. Francis Chateauraynaud	Président du jury
Directeur d'études à l'EHESS, Paris	
Mme Joëlle Zask	Directrice de thèse
Mcf HDR, AMU	

Affidavit

Je soussigné, Badié Hima, déclare par la présente que le travail présenté dans ce manuscrit est mon propre travail, réalisé sous la direction scientifique du Professeur Joëlle Zask, dans le respect des principes d'honnêteté, d'intégrité et de responsabilité inhérents à la mission de recherche. Les travaux de recherche et la rédaction de ce manuscrit ont été réalisés dans le respect à la fois de la charte nationale de déontologie des métiers de la recherche et de la charte d'Aix-Marseille Université relative à la lutte contre le plagiat.

Ce travail n'a pas été précédemment soumis en France ou à l'étranger dans une version identique ou similaire à un organisme examinateur.

Fait à Aix-en province, le 26 septembre 2024



Affidavit

I, undersigned, Badié Hima, hereby declare that the work presented in this manuscript is my own work, carried out under the scientific direction of Professor Joëlle Zask, in accordance with the principles of honesty, integrity and responsibility inherent to the research mission. The research work and the writing of this manuscript have been carried out in compliance with both the French national charter for Research Integrity and the Aix-Marseille University charter on the fight against plagiarism.

This work has not been submitted previously either in this country or in another country in the same or in a similar version to any other examination body.

Place Aix-en province, date 26 septembre 2024



Liste de publications et participation aux conférences

I. Publications

1. Badié Hima, *Les transitions démocratiques en Afrique : « Grandeur » et « Fragilités » du commencement à partir de la pensée de Fabien Eboussi Boulaga*. Thinking Africa. Note d'analyse politique. Numéro 100. Avril 2022. 21 pages.
2. Mama Come et Badié Hima (Ouvrage Collectif sous la Direction de), *Le devenir de l'Afrique. Hommage à Marcien Towa, Eboussi Boulaga*. Éditions du NET. 02. 08. 2022. 542 pages.
3. *Les institutions politiques fortes en Afrique* in Revue philosophique Bantu, Éditions du Net/ Numéro 4, 2022.
4. *A la recherche de la Nation : État-Nation et démocratie en Afrique* (projet de publication)
5. *L'éclipse de la raison à l'ère de la mondialisation : Réinventer le contrat social* (projet de publication)
6. *Réformes des systèmes éducatifs et institutionnalisation de la démocratie en Afrique* (projet de publication)

II. Interviews

1. Badié Hima, *Les conséquences de la désinformation sur la démocratie et la cohésion sociale en Afrique de l'Ouest*. Interview avec la Radio Nationale (ORTM/Mali) : 20 septembre 2024
2. Badié Hima *Les intellectuels africains et la lutte pour la démocratie*. Entretien avec Dr Abass Saïd, Thinking Africa, 2023
3. Badié Hima, *Les transitions démocratiques en Afrique : entre réformes et renouvellement du contrat social*. Interview avec la Télévision Mandé TV (Mali), Bamako, 04 Mai 2022
4. Badié Hima : *La sécurité humaine au Sahel*. Interview avec la Télévision Mandé-TV/Mali, Bamako, 25 Octobre 2021.

III. Participations à des Conférences et séminaires

1. Atelier *multi-acteurs d'échanges et de réflexion sur la désinformation et la promotion de l'intégrité de l'information*. 09-10 Juillet 2024 organisé par le NDI, IFES, Search for Common Ground, la Fondation Konrad Adenauer en partenariat avec la Haute Autorité de la Communication du Mali (**présentation orale)**
2. Badié Hima, L*es institutions démocratiques fortes en Afrique : Où en est-on ? Dialogue avec Eboussi Boulaga, Benjamin Barber et Joëlle Zask*. Quatrième Forum Europe Sahel. Madrid/Espagne 25-26 Juillet 2024 **(Communication)**
3. Badié Hima : *Priorités stratégiques pour une stabilisation globale : les voix de la société civile. Entre insécurité et fragilités démocratiques*. Masterclass 2 : Deuxième Forum de dialogue SAHEL-EUROPE/15-16 Juillet 2022/Madrid **(communication)**
4. Conférence Régionale *Mal-information, Désinformation, Mésinformation : Quelles conséquences sur la démocratie en Afrique*. Lieu : Assinie, Cote d'ivoire, 5-6-7 Décembre 2024 **(présentation orale)**
5. Atelier Régional des médias sur *les meilleures pratiques de couverture de l'information relative aux politiques publiques de sécurité dans le contexte de crise au Sahel et dans les pays du Golfe de Guinée*. Lieu Grand Bassam, Côte d'Ivoire les 2 et 3 Août 2023 **(présentation orale)**
6. Séminaire de renforcement des capacités sur *le rôle des chefs traditionnels et leaders religieux dans la promotion de la paix, la culture du dialogue et échanges de bonnes pratiques sécuritaires dans l'espace du Liptako-Gourma*. Lieu Ouagadougou, Burkina Faso. 20-21-22 Septembre 2021 **(présentation orale)**
7. *Rencontres d'échanges et de travail entre les centres d'études stratégiques, les parlementaires des pays membres du Liptako-Gpurma et du G5 Sahel.* Bamako, Mali, les 18-19-20 Mai 2021 **(présentation orale)**
8. Forum régional sur *la gouvernance du secteur de la sécurité du Liptako-Gourma. Burkina Faso, Mali, et Niger*. Lieu Bamako, 26-27-28 Février 2018 **(présentation orale)**

Résumé

Si « le jardin potager » est l'expérience authentique originale de la pratique démocratique, l'universalité de la démocratie peut être définitivement établie après plus d'un demi-siècle de débats et de controverses politiques en Afrique. C'est la diversité des pratiques démocratiques qui fonde ainsi son universalité. Pour Joëlle Zask, il n'y a pas de modèle unique, ou de « modèle politique préexistant », ou encore « une forme archétypale de la démocratie » qui permet de comparer les institutions politiques. Il faut construire des institutions politiques adaptées aux réalités sociales et aux environnements culturels spécifiques sans pour autant s'inscrire dans du « pur culturalisme ». Les codes culturels ne peuvent pas, quant à eux, être un « eidos mystique, un sésame pour ouvrir toutes les portes » selon Malinowsky, la culture étant par essence dynamique et évolutive. Ce travail vise à analyser les conditions épistémologiques d'une résilience démocratique en Afrique. Dans **une première partie**, il tente de construire un cadre conceptuel d'analyse de l'institutionnalisation politique de la démocratie. Il y est démontré successivement les fondements philosophiques d'une approche culturelle du développement politique et les principes et conditions politiques d'une institutionnalisation sans lesquels aucun système démocratique ne peut être résilient. Les quatre (4) critères de l'institutionnalisation chez Samuel Huntington et les trois (3) conditions démocratiques de la participation dans la philosophie de Joëlle Zask, les conditions du politiques chez Benjamin Barber, se complètent sous la forme d'un corpus épistémologique servant de cadre référentiel et normatif à partir duquel le processus de démocratisation des sociétés africaines est ensuite analysé dans **la deuxième partie du travail**. L'État africain postindépendance ainsi que celui issu des *Conférences Nationales Souveraines* sont tous des États hybrides, révélateurs ainsi d'un régime d'hétéronomie. Leur institutionnalisation n'a pas été l'opportunité d'une construction politique pouvant fonder un régime de la liberté, sur la base des réalités endogènes et des besoins des sociétés africaines. Construit dans l'abstraction et la méconnaissance de l'infrastructure des relations effectives des hommes entre eux, sans référence ni ancrage dans la substance éthique et culturelle, l'État n'a pas été le produit d'une participation démocratique des citoyens dans sa réalité et son hétérogénéité historique concrètes, mais un bloc erratique, absolu. La refondation démocratique elle-même, à l'issue des Conférences Nationales Souveraines des années quatre-vingt-dix, a été une seconde chance ratée par les sociétés africaines dans leur volonté d'institutionnaliser la démocratie. **La troisième partie du travail** esquisse les réformes nécessaires qui doivent être menées pour ancrer le système démocratique et les institutions qui l'animent dans le réel, conformément aux catégories de l'« autonomie », de l' « adaptabilité », de la « complexité » et de la « cohérence » de Huntington et aux exigences d'une participation citoyenne effective non manipulatoire ni instrumentalisée qui intègrent les différentes catégories de la participation politique chez Joëlle Zask, à savoir « prendre part », « contribuer » et « bénéficier ». Seul ce cadre référentiel peut

créer les conditions d'une auto-législation et d'un dialogue politique véritable à même de fonder ce que Benjamin Barber appelle une « démocratie forte », autrement dit des institutions fortes et résilientes en Afrique.

Mots clés : Afrique, démocratie, institutions fortes, démocratisation, institutionnalisation, cultures, expérience, expérimentation, participation, autonomie, adaptabilité, cohérence, complexité, participation, participer, prendre part, bénéficier, citoyenneté, culture politique, développement politique.

Abstract

If "the vegetable garden" is the original authentic experience of democratic practices, the universality of democracy can be definitively established after more than half a century of political debate and controversy in Africa. It is the diversity of democratic practices that underpins its universality. According to Joëlle Zask, there is no single model, no "pre-existing political model", no "archetypal form of democracy" with which to compare political institutions. We need to build political institutions that are adapted to specific social realities and cultural environments, without falling into the trap of pure culturalism. Cultural codes, for their part, cannot be a "mystical eidos, a sesame to open all doors", as Malinowsky said, since culture is inherently dynamic and evolving. This research aims to analyze the epistemological conditions of democratic resilience in Africa. In **the first part**, it attempts to construct a conceptual framework for analyzing the political institutionalization of democracy. The philosophical foundations of a cultural approach to political development, and the political principles and conditions of institutionalization without which no democratic system can be resilient, are successively demonstrated. The four (4) criteria of Huntington's institutionalization and the three (3) democratic conditions of participation in Joëlle Zask's philosophy complement each other in the form of an epistemological corpus serving as a referential and normative framework from which the democratization process of African societies is then analyzed in **the second part** of the research. The post-independence African state, as well as that born of the National Sovereign Conferences, are all hybrid states, revealing a regime of heteronomy. Their institutionalization was not an opportunity for a political development able to found a regime of freedom, based on the endogenous realities and needs of African societies. Built in abstraction and ignorance of the infrastructure of effective human relationships, without reference to or anchoraging in ethical and cultural substance, the State was not the result of democratic participation by citizens in its concrete reality and historical heterogeneity, but an erratic, absolute block. The refounding of democracy itself following the Sovereign National Conferences of the 90s was a second chance missed by African societies in their desire to institutionalize democracy. **The third part** of this research outlines the necessary reforms must be carried out to anchor the democratic system and the institutions that animate it in reality, in accordance with Huntington's categories of "autonomy", "adaptability", "complexity" and "coherence", and with the requirements of effective, non-manipulative and instrumental citizen participation that integrate Joëlle Zask's different categories of political participation, namely "taking part", "contributing" and "benefiting". Only this frame of reference can create the conditions for self-legislation and genuine political dialogue that can lay the foundations for what Benjamin Barber calls "strong democracy" - in other words, strong, resilient institutions in Africa.

Keywords: Africa, democracy, strong institutions, democratization, institutionalization, cultures, experience, experimentation, participation, autonomy, adaptability, coherence, complexity, participate, taking part, contributing and benefiting, citizenship, political culture, political development.

Dédicaces

À mon père H**ima Soumana**, in memorium, à ma mère **Hamsatou Amadou,** mon épouse **Fati Issoufou Amadou,**

À ma famille en France : **Marie-France Touvet dite Mamita**, que nous appelons affectueusement **Mamita**, à **Jean-Pierre Grenier**, in memorium, à **Tante Lily**, à mon amie et collègue, **Emmanuelle Grenier** et à ses charmants enfants, **Marion, Camille, Rémi et Thomas,**

À mes enfants **Salem** et à son épouse **Djenaba Sow**, à **Moustapha** et son épouse **Salima Boubacar Balo, à Myriam et Imane,**

À mes petites filles **Noor Ouleye** et **Fati-Emmanuelle** (trait d'union entre Liboré au Niger, Saint- Raphael en France et le Fouta du Sénégal), je dédie cette recherche.

Ce travail est le fruit de leur soutien et de leur patience, de leur amitié, de leurs sacrifices multiformes. Mes excuses à eux tous, quand bien même ils ne s'en sont jamais plaints. Mes longues années d'engagement citoyen et de recherche, depuis près de 30 ans, m'ont pris bien du temps que j'aurai pu leur consacrer. Mais ils savent tous, la fibre militante et enseignante qui fait partie de moi-même comme un élément constitutif de ma personne ; ils m'acceptent tous et toutes comme je suis. Ils savent que cet engagement est aussi pour eux, parce qu'il vise la construction d'une société juste.

Cette recherche est dédiée à Mamita, en particulier ; qu'elle reçoive ici la tenue d'une vielle promesse que je lui ai faite, celle d'écrire sur les sociétés africaines comme ma part à l'édification d'une Afrique libre au sein d'un monde plus ouvert, tolérant et solidaire comme elle en a toujours rêvé et dont l'amitié entre nos deux familles donne la meilleure illustration d'une humanité arc-en-ciel.

Remerciements

Au Professeur **Joëlle Zask**,
L'accueil, l'attention, la sérénité philosophique qu'elle dégage, ont été les moteurs de ma motivation et de ma résilience durant cette recherche dans un triple contexte de distanciation : d'abord la distance qui sépare Bamako, Niamey (mes deux lieux de résidence et ma structure de recherche, à Aix en Provence, puis la distance que constitue la combinaison des exigences du temps du travail professionnel et celles du temps de la recherche, enfin la distanciation du fait de la pandémie du COVID qui a limité mes déplacements ces deux dernières années à Aix-en-Provence. Les inspirations majeures me sont venues du séminaire du Pr. ZASK. Son séminaire est un immense trésor pour les étudiants de Master et les doctorants. Aussi, nos entretiens ont-ils toujours été une opportunité de mise en perspective, qui ont élargi mes horizons de recherche. Les publications de Joëlle ZASK ont été un bréviaire qui m'a aidé à forger ma compréhension sur les dimensions insoupçonnées de la démocratie et de la participation. Enfin, merci au Pr. Zask pour l'excellente relation pédagogique et le dispositif didactique qui reposent sur un dialogue avec les textes et qui met l'étudiant au cœur de la construction du cours. Cet environnement a inspiré, avec enthousiasme, mes longues années de recherches. Vous êtes le modèle du pédagogue et de l'enseignant-chercheur qui donne envie à l'étudiant d'aller en profondeur dans la recherche.

À ces remerciements, je dois ajouter les séminaires du département de philosophie et de l'Institut d'Histoire de la philosophie (I.H.P) qui ont été pour moi un véritable laboratoire.

À **Christine Noël Lemaître**, Directrice du département, dont la participation au Comité de suivi de cette thèse (CST), ses encouragements m'ont touché et rendu optimiste. Ces remerciements vont également à **Benoit Gaultier, Marco Donato**, Isabelle Pariente, tous, membres du Comité de suivi de thèse.

Aux professeurs Alonso et Isabelle Pariente, les directeurs successifs de l'IHP durant ma recherche : leur soutien et leur attention ont été précieux. Le Laboratoire IHP a été pour moi à la fois un outil et un cadre d'émulation scientifique. Merci pour la facilitation de mes séjours à Aix.

Aux membres des différents Comités de thèse : Benoit Gaultier, Marco Donato, Isabelle Pariente.

Au personnel de l'administration doctorale, **Marie-Line Fenech**, la première à me recevoir et à guider mes pas au sein de l'Université, à **Jeannine Pottiez, Isabelle Fine, Sonia Carroll** pour leur appui très précieux, les orientations précieuses dans mon

parcours académique et administratif. Elles ont toutes facilité à distance, mes réinscriptions quand le voyage à Aix n'a pas été possible, en me donnant les orientations utiles.

Enfin, aux membres du jury **M. Didier Chabanet** (Professeur HDR, Idrac Business School Lyon), **M. Francis Chateauraynaud** (Directeur d'études à l'EHESS, Paris, examinateur et Président du jury), **Mme Christine Lemaître** (mcf HDR, Laboratoire de théorie du droit, AMU, examinatrice), **M. Yvon Pesqueux** (professeur émérite au CNAM, Paris, rapporteur), **M. Yves Schwartz** (professeur émérite, AMU, examinateur) : accepter de faire partie d'un jury de thèse, c'est accepter de sacrifier du temps précieux pour parcourir et apprécier les constructions et le cheminement du doctorant. Ma reconnaissance et mes remerciements à eux tous.

Table des matières

Affidavit 2
Affidavit 3
Liste de publications et participation aux conférences 4
Résumé 6
Abstract 8
Dédicaces 10
Remerciements 11
Table des matières 13
Avant-propos 17
Introduction 31
Première partie : Éléments de méthode : Essai de construction d'un cadre conceptuel de l'institutionnalisation de la démocratie 40
Chapitre 1 : Culture et politique ou les fondements philosophiques d'une approche culturelle du développement politique 44
1.1. De l'universalité à la diversité du système démocratique 44
1.1.1. De l'universalité du principe démocratique 44
1.1.2. De l'universalité à la diversité du modèle démocratique : deux concepts, une même réalité 47
1.1.3. Le « jardin potager » comme expérience démocratique authentique chez Joëlle Zask 50
1.2. Culture et développement politique 56
1.2.1. Le rapport nécessaire entre la loi et les mœurs 56
1.2.2. L'ancrage culturel du développement politique 59
1.2.3. Le dynamisme culturel au cœur de l'institutionnalisation politique 62
Chapitre 2 : Les critères de l'institutionnalisation comme cadre raisonné du développement politique chez Samuel Huntington 66
2.1. Définitions 66
2.2. Les quatre critères de l'institutionnalisation chez Huntington 67
2.2.1. Le critère de l'adaptabilité versus rigidité 68
2.2.2. Le critère de la complexité 71
2.2.3. Le critère de l'autonomie versus subordination 77
2.2.4. Le critère de la cohérence versus désunion 77
Chapitre 3 : Le cadre normatif de la participation : une condition de l'institutionnalisation politique 79
3.1. Les trois dimensions normatives de la participation chez Joëlle Zask 80
3.1.1. « Prendre part » : 80

3.1.2. « Contribuer » 82
3.1.3. « Bénéficier » : 83
3.2. Les conditions du politique ou de la « démocratie forte » chez Benjamin Barber 85
3.2.1. La nécessité d'une action publique : 86
3.2.2. Un choix public raisonnable 87
3.2.3. L'absence de toute rationalité extrinsèque grâce au dialogue politique démocratique : 88
3.2.4. Citoyenneté, participation et dialogue politique : 90
3.3. La question de l'habilitation ou des compétences nécessaires à la participation : une vieille question récurrente : 94
3.4. Éducation et démocratie 97
Deuxième partie : Regards critiques sur le processus d'institutionnalisation de la démocratie en Afrique 100
Chapitre 1 : Examen du processus de démocratisation à l'épreuve des quatre critères de l'institutionnalisation politique de Huntington 103
1.1. Un système politique non adapté : la méconnaissance de l'infrastructure sociale et culturelle 103
1.2. Un système politique non complexe : un monolithisme unitaire et autocratique 106
1.3. Un système politique non autonome : une rationalité extrinsèque 109
1.4. Un système politique non cohérent : le dualisme axiologique 112
Chapitre 2 : Examen des formes de participation à l'épreuve de la théorie de Joëlle Zask 115
2.1. « Prendre part » aux processus : le citoyen n'est pas au cœur des dispositifs : 116
2.2. « Contribuer » aux processus : le double obstacle du dirigisme et de l'habilitation du citoyen 118
2.3. « Bénéficier » des processus : la part manquée de l'individuation 123
Chapitre 3 : Réexamen du processus de démocratisation à l'épreuve des cinq critères essentiels du politique et d'une « démocratie forte » chez Benjamin Barber 125
3.1. Un choix public raisonnable : le citoyen exclu du choix de société 125
3.2. L'absence de toute rationalité extrinsèque : des modèles importés et sans continuum avec les systèmes endogènes 126
3.3. Citoyenneté passive versus citoyenneté active 130
3.4. Monologue politique versus dialogue politique inclusif 135
Troisième partie : Pour une théorie de l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique : vers une nouvelle épistémologie politique 138
Chapitre 1 : Construire des institutions adaptées, autonomes, cohérentes et complexes en Afrique 145
1.1. Pour un système démocratique adapté 145
1.1.1 Du premier baromètre de l'adaptation : la résilience face aux changements d'environnement 146
1.1.2. Du second baromètre de l'adaptabilité : la résilience à l'âge générationnel. 149

1.1.3. Du troisième baromètre de l'adaptabilité : l'adaptation fonctionnelle : 149
1.1.4. Du quatrième baromètre de l'adaptabilité : l'adaptation aux dynamiques endogènes versus couple exportation-importation de modèles 150
1.2. Pour un système démocratique autonome 164
1.2.1. Pour des institutions différenciées et autonomes par rapport aux autres sphères non politiques 164
1.2.2. Pour des institutions indépendantes les unes par rapport aux autres : le principe de la séparation des pouvoirs 165
1.2.3. Des institutions représentatives du corps social total 169
1.2.4. Des mécanismes et procédures institutionnels internes d'autorégulation renforcent la résilience institutionnelle 170
1.2.5. Pour des « intérêts institutionnels » de longue durée versus institutions personnalisées 171
1.2.6. L'institutionnalisation de l'État-nation en Afrique : État-nation et citoyenneté 172
1.3. Pour une cohérence institutionnelle fonctionnelle 177
1.3.1. La cohérence institutionnelle globale : l'équilibre et la séparation des pouvoirs 177
1.3.2. La cohérence interne à chaque institution 178
1.3.3. La cohérence entre les institutions politiques modernes et les institutions politiques traditionnelles 178
1.3.4. La cohérence entre les structures nationales, régionales et locales 179
1.3.5. La cohérence avec les progrès du droit international moderne 179
1.4. Pour un système démocratique complexe 179
Chapitre 2 : Construire une démocratie participative : habiliter la participation 181
2.1 Comment prendre part : vers des approches nouvelles adaptées aux espaces locaux 182
2.2 Comment « contribuer » : de l'information aux espaces de discussion et de délibération 184
2.3 Comment « bénéficier » 188
Chapitre 3 : L'invention des conditions du politique en Afrique 189
3.1. Construire une action publique 189
3.2. Un choix public raisonnable pour sortir du conformisme et du repli communautariste 191
3.3. Construire une participation citoyenne : les conditions d'émergence de l'État-Nation 193
3.4. Institutionnaliser le dialogue politique en vue de renforcer les institutions politiques en Afrique 194
Chapitre 4 : Système éducatif et projet démocratique en Afrique 198
4.1. Éducation et démocratie 198
4.2 L'expérience démocratique comme expérimentation 199

4.3. Les reformes du système éducatif : une école pour la République 201
Conclusion générale **203**
Bibliographie générale **206**
1. Ouvrages 206
2. Revues spécialisées : 219

Avant-propos

> « La tentation première pour un chercheur africain concernant un travail visant à un changement social important est de se prendre lui-même pour le démiurge de la réalité et de vouloir aller très vite. Cette tentation n'est pas forcément liée à un manque de modestie (…) la modestie n, mais très souvent à la volonté de mettre fin à des situations de souffrances qu'il connaît très bien pour les avoir vécues (ou les vivre encore. » Cheïbane Coulibaly, *Crise politico-institutionnelle au Mali. Essai de philosophie politique mandingue*. L'Harmattan. 2016 p. 18

Dans une recherche antérieure intitulée *Raison et pouvoir. La Critique de la modernité politique*[1] qui date de 1996, soit quatre années seulement après l'ouverture démocratique des années dites des Conférences Nationales Souveraines, notre conclusion ouvrait sur une nouvelle question, celle des conditions de réussite du processus démocratique et de la consolidation de la culture démocratique en Afrique, dans le sillage du titre retentissant de Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences Nationales Souveraines en Afrique Noire. Une affaire à suivre*[2]. L'expression qui fait l'objet de sous-titre de l'ouvrage, « Une affaire à suivre », employée par Eboussi Boulaga, était déjà en son temps une invite expresse à la réflexion sur le plan épistémologique. Mes questionnements ont muri depuis cette date. De nombreuses conférences et communications, des discussions, des lectures sans préméditations, dans les cercles philosophiques ou dans les espaces professionnels sur le renforcement de la démocratie en Afrique[3], à la fois sur le plan théorique et pratique des réformes politiques et institutionnelles, ont achevé de renforcer mon intérêt philosophique, voire épistémologique sur la question et de déposer leurs sédiments. Ensuite, le dialogue avec des amis à l'occasion de mes différents séjours en France et en Europe en général, m'a introduit dans un dialogue culturel continu avec la culture occidentale. Cela m'a permis de poser régulièrement les bonnes questions sur le devenir des sociétés africaines, non pas en termes comparatifs (les sociétés ont des parcours historiques et culturels atypiques, donc si différents), mais au sens des dynamiques internes de leur propre évolution et de la fabrique du politique en Afrique. Au même

[1] Badié Hima, *Raison et pouvoir. La Critique de la modernité politique*. Thèse de doctorat de troisième cycle. Université Cheikh Anta Diop du Sénégal. Juillet 1996.

[2] F. Eboussi Boulaga, Les Conférences nationales souveraines en Afrique. Une affaire à suivre. Paris. Karthala. 2009. 240 pages.

[3] Enseignant de philosophie au Lycée, à partir de 1985, je me suis engagé parallèlement, dans les mouvements citoyens naissants à la faveur de l'ouverture démocratique sur le continent en général, et au Niger en particulier. J'ai été membre fondateur de la principale organisation de promotion des droits de l'homme au Niger (ANDDH) affilié à la Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme basé à Paris. Ensuite, j'ai intégré l'Institut National démocratique (NDI), un institut international qui œuvre à travers le monde, à l'édification des institutions démocratiques ouvertes. Cette double expérience professionnelle a été une opportunité pour faire le lien et de penser les relations dynamiques entre le concept et le réel. L'immersion dans la vie et le fonctionnement des institutions démocratiques de manière concrète est et reste une source d'inspiration pour le chercheur.

moment, mon engagement citoyen en faveur des droits de l'homme consacrant la responsabilité sociale et politique de l'intellectuel, m'a conduit à faire le lien entre le « désert glacé de l'histoire de la philosophie » (suivant cette expression du philosophe Théodor Adorno) et la réalité concrète de l'émancipation humaine dans la construction de sociétés ouvertes, c'est-à-dire démocratiques. Ce parcours m'a donné une chance très rare de mesurer le réel à l'aune du concept en vue de trouver les voies du changement social, et inversement d'enrichir le concept à partir des leçons tirées de l'expérience pratique. Ma démarche n'est ni historiciste, ni purement culturaliste ou africaniste, mais essentiellement institutionnalisante. L'institutionnalisation est une démarche de construction, d'invention ou d'établissement de règles méthodologiques et fonctionnelles qui permettent le développement de structures stables, durables, résilientes et à mesure de répondre à la situation ou aux besoins des sociétés dans le temps et l'espace.

Ce travail se veut ainsi la suite logique d'un vieil engagement personnel et inusable pour un espace public ouvert et libre en Afrique. Il est le regard croisé de l'acteur engagé et qui fait face aux difficultés et obstacles à l'enracinement d'une vie démocratique normale et du chercheur qui prend la distance nécessaire parce que soucieux de contribuer sur le plan théorique à la résilience politique des sociétés en transition démocratique. Cet accomplissement d'un devoir intellectuel doublé d'une exigence scientifique se nourrit ainsi de l'expérience pratique à la manière de l'immersion de l'anthropologue.

Dans la recherche d'un point d'appui, je découvre *La Démocratie aux champs* dont le sous-titre m'a interpellé : *« Du jardin d'Éden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques* ». Si les valeurs démocratiques sont universelles, qu'est-ce qui explique les difficultés de sa consolidation en Afrique ? La lecture de cet ouvrage et la rencontre avec son auteur, le Professeur Joëlle Zask, ont été une source d'inspiration dans la recherche de réponses théoriques à plusieurs questions pratiques : le devenir des sociétés africaines dans les bouleversements importants que connaît le continent à la faveur de la globalisation libérale et de l'ouverture démocratique. Les structures traditionnelles peuvent-elles se fermer aux mutations actuelles imposées par la mondialisation ? Comment aborder la question « des continuités » concernant l'institutionnalisation politique en Afrique à l'ère de la modernité politique mondiale ? Pourquoi enfin, les politiques d'aide au développement et à la démocratisation, sous-développent plus qu'elles ne développent, etc. ?

Il s'agit d'une décision téméraire de procéder à une analyse systémique de l'ordre politique africain dans le cadre d'un laboratoire de recherche comme l'IHP[4], de bénéficier de l'encadrement scientifique qui offre les conditions d'une rigueur scientifique contre le prisme de l'enfermement africaniste habituel chez maints intellectuels. Ma recherche s'inscrit dans le cadre de ce que Adorno appelle les deux principes d'une lecture en rapport avec la dialectique négative : le « regard micrologique » et le « ralenti intellectuel », et ce, dans l'unique perspective d'une réflexion philosophique, dont la

[4] L'I.H.P. est l'institution d'Histoire de la philosophie au sein du département de philosophie de l'Université de Aix- en Provence.

finalité reste une analyse de l'expérience humaine en cours mais déjà vieille d'un quart de siècle, en vue de contribuer à établir les meilleurs fondements de l'ordre politique démocratique. Les premières lignes du texte *L'Afrique et son autre* : La différence libérée du philosophe ivoirien Dibi Kouadio Augustin, disent ceci :

> Les lignes qui vont suivre ont pour dessein de chercher à rendre présente à elle-même l'Afrique, en la reconduisant, dans l'élément de la pensée, à son unique sol de crédibilité. Un tel sol signifiera l'attention au sens, toujours en effort d'expression de soi dans les particularités et les contingences propres à chaque culture. Je ne vise point ici un sens abstrait, s'imposant de l'extérieur et ne se donnant un contenu que ce qui consiste à exercer la violence sur ce qu'il rencontre, mais ce qui ne cesse de se dire au creux des choses, toujours en puissance et en acte de soi, là où il est question de l'existence humaine.
>
> Il y a du sens au moment et au lieu où une communauté d'hommes, renonçant à l'immédiateté de la vie, vient éprouver la résistance et l'hostilité du monde, pour y faire advenir ce dont la durée n'est plus simplement naturelle : la raison et l'histoire. Un espace humain ne présuppose-t-il pas le désir d'inscrire le substantiel au cœur de ce qui a pour seule consistance d'être là naturellement, le désir de mourir à l'immédiateté première de soi et des choses ? Dans cette perspective, l'on peut dire qu'il existe du sens dans toutes les cultures. Cependant, sa réflexion ne peut être la même partout (…) Parce que se tisse ici l'esprit, la nature intrinsèque de l'humain consiste en ce que l'identité jamais n'y est le même sous la forme de la plate uniformité ! Chaque peuple organise sa vie selon les ressources propres à la contingence de sa situation dans l'espace et le temps. Aussi, sa relation au sens ne peut-elle se vivre que sous la figure de la différence.[5]

Ainsi, la philosophie, à la différence des autres disciplines même avec les données de ces dernières, même quand elle s'applique au concret (concret de pensée selon Althusser) ne vise que l'essence, l'universel, le sens, les signifiants, le substantiel à même de contribuer à expliquer et à réformer le réel.

Et dans cette perspective, la méthode fait face à quatre défis :

- D'abord, un travail de conceptualisation philosophique sur l'invention du politique en Afrique. Très peu de travail a été mené dans ce domaine en philosophie ;
- Puis, la prise en considération de la raison anthropologique, ethnologique ou culturelle se révèle indispensable pour mettre en perspective les réalités politiques traditionnelles et modernes. Il a fallu ainsi le détour d'une lecture et d'une analyse approfondie sur les recherches et les productions scientifiques, dans les domaines de l'anthropologie politique ou de la science politique sur

[5] Dibi Kouadio Augustin. *L'Afrique et son autre : La différence libérée*. Abidjan : Nouvelles Editions Balafon. pp. 7-8.

l'évolution des sociétés africaines, de l'État et du processus démocratique. Et comme dit Vico, « les idées mathématiques de Platon lui venaient du marché d'Athènes », les résultats et les données des recherches socio-anthropologiques et des théories critiques de l'État en Afrique, donnent une approche pluridisciplinaire à même d'asseoir une philosophie politique ancrée sur le réel et les valeurs-principes universalistes de la démocratie en Afrique ;

- Ensuite, l'ambition de conjuguer l'universalisme de la démocratie et des principes du droit avec les spécificités locales ou endogènes pour redonner ainsi sa vraie universalité aux droits fondamentaux de la personne et donner les chances d'une résilience de la démocratie en Afrique, a été un objectif permanent sur le double plan pratique et théorique.
- Enfin, réfléchir sur la démocratie en Afrique, dans le contexte même d'une crise mondiale de la démocratie représentative, représente un réel défi.

Le « ralenti intellectuel » et le tempo de la « slow science » et le « regard micrologique » ont été nécessaires pour mener jusqu'au bout cette recherche qui se veut une analyse des conditions de résilience de la démocratie en Afrique dans une perspective épistémologique. Si l'épistémologie interroge les conditions du savoir, l'épistémologie politique analyse les conditions du politique.

Quel est l'état de la recherche sur la question ?

La fin de l'histoire et le Dernier homme[6] de Francis Fukuyama proclamait déjà la globalisation de la démocratie libérale comme la fin de l'histoire ? Mais 27 ans après la publication de ce texte qui eut un écho retentissant en 1992, *Où va la démocratie ?* est le titre d'une enquête internationale récente de la *Fondation pour l'Innovation Politique*[7] sous la direction de Dominique Reynie (Plon, 2017, 318 pages). Cette enquête qui a eu pour cible les démocraties occidentales, est révélatrice d'une fragilité démocratique en Europe, dont les signes cliniques sont : la hausse de l'abstention, l'avènement d'un puissant vote populiste, la crise des partis de gouvernements, la défiance à l'égard des institutions, des appareils des partis, des élus, voire de la société civile. Le texte de Fukuyama lui-même se terminait par une conclusion qui annonce le long chemin vers une démocratie véritable : « La marche des chariots n'est pas terminée ». Fukuyama publiera, plus tard, en 2014, *Political order and Political decay. From the industrial Revolution to the Globalization of Democraty*[8]. Ce texte est la mesure d'une analyse approfondie de l'évolution des sociétés et répond à la question essentielle, comment à travers l'histoire, les sociétés développent des institutions fortes, impersonnelles et comptables. Il examine les effets de la corruption sur la gouvernance, analyse pourquoi seulement quelques rares sociétés ont pu forger des institutions fortes. Une explication est donnée par Pierre Rosanvallon dans *Le bon gouvernement*[9] paru en 2015 :

[6] Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion, 1992.

[7] Dominique Reynié (dir), *Où va la démocratie*, Plon, 2017.

[8] Francis Fukuyama, *Political order and political decay*. From the industrial Revolution to the globalization of Democracy. Farrar, Straus and Giroux, 2014.

[9] Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, 2015.

> Nos régimes peuvent-être dits démocratiques, mais nous ne sommes pas gouvernés démocratiquement. C'est le grand hiatus qui nourrit le désenchantement et le désarroi contemporain (…) Nos régimes sont considérés comme démocratiques au sens où le pouvoir sort des urnes à l'issue d'une compétition ouverte et où nous vivons dans un État de droit qui reconnaît et protège les libertés individuelles. Démocraties certes largement inachevées. Les représentés se sentent ainsi souvent abandonnés par leurs représentants statutaires, et le peuple, passé le moment électoral, se trouve bien peu souverain.

Rosanvallon parle d'un mal-gouvernement qui ronge nos sociétés, compris comme déficit dans la gestion quotidienne de la cité. Et cela est dû au fait que la démocratie a toujours été conçue comme régime et non comme mode de gouvernement spécifique.

La Revue *Esprit*[10], dans un numéro consacré à Claude Lefort et à sa notion de « démocratie sauvage » titre **«** *L'inquiétude démocratique* » (Janvier-Février 2019). La démocratie est-elle à bout de souffle ? Telle est la question à laquelle les auteurs tentent de répondre. Et Henri Tavoillot a récemment publié un titre révélateur de la situation de la démocratie dans le monde et intitulé, *Comment gouverner un peuple-roi ? Traité nouveau d'art politique* (Edition Odile Jacob, Février 2019). Et toujours la même question : Comment réconcilier la liberté du peuple et l'efficacité du pouvoir ?

Deux textes majeurs de John Dewey, à savoir *Éducation et Démocratie suivi d'Expérience et Éducation***[11]** (Introduit par Denis Meuret et Joëlle Zask, Ed. Armand Colin, 2011. 518 pages) et *Le Public et ses problèmes***[12]** (Éditions « Tractatus et Co », 2005, 336 pages), sont des textes de références, sur le double plan de l'expérimentation de la démocratie (voir à ce titre les travaux consacrés par notre Directrice de thèse Joëlle Zask sur la notion d'expérience chez Dewey) et sur la question de la finalité de l'État et du gouvernement. Démocratie et Éducation permet de construire ce que doit être l'éducation démocratique ou « les fondements politiques de l'éducation démocratique » selon l'expression de Denis Muret, d'une part, ensuite la démocratisation comme une « expérimentation », « l'expérience comme méthode démocratique » pour reprendre l'expression de Joëlle Zask, d'autre part.

> Le dévouement de la démocratie dira Dewey, est un fait bien connu. L'explication superficielle consiste à dire qu'un gouvernement reposant sur le suffrage populaire ne peut réussir que si ceux qui élisent les gouvernants et qui leur obéissent sont éduqués. Puisqu'une société démocratique rejette le principe de l'autorité externe, il lui faut trouver un substitut à cette autorité dans les dispositions et l'intérêt volontaire ; ceux-ci ne peuvent être créés que par l'éducation. Mais il y a une explication plus profonde. Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement ; elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées. L'extension dans l'espace du nombre des

[10] Revue Esprit, **«** *L'inquiétude démocratique* », Janvier-Février 2019.

[11] John Dewey, *Éducation et Démocratie suivi de Expérience et Éducation***[11]** (Introduit par Denis Meuret et Joëlle Zask, Ed. Armand Colin, 2011. 518 pages)

[12] Op.cit.

> individus qui participent à une entreprise, de sorte que chacun doit rapporter son action à celles des autres, et tenir compte de l'action des autres pour donner une direction à la sienne, équivaut à briser ces barrières de classe, de race et de territoire national qui empêchaient les hommes de percevoir la portée entière de leur activité. Ces points de contacts plus nombreux et plus variés dénotent une plus grande diversité de stimuli auxquels un individu doit réagir ; ils confèrent par conséquent une valeur particulière aux variations de son action. Ils assurent la libération des capacités qui restent inexprimées aussi longtemps que les incitations à l'action sont partielles, comme elles doivent l'être dans un groupe qui, parce qu'il est fermé sur lui-même, limite de propos délibéré le nombre de ses intérêts.[13]

Dans *Le public et ses problèmes*, Dewey explique encore davantage :

> Notre conception donne un critère pour déterminer à quel point un État particulier est bon, à savoir, le degré auquel ses officiers sont constitués de manière à accomplir leur fonction de protection des intérêts publics. Mais il n'y a de règle a priori qui pourrait être étatique et par laquelle, si elle est suivie, un bon État en viendrait à exister. On ne rencontre jamais un même public en deux époques ou en deux lieux différents. Les conditions rendent les conséquences des actions en association et sa connaissance différentes. En outre, les moyens par lesquels un public peut déterminer le gouvernement destiné à servir ses intérêts varient. Ce n'est que formellement qu'on peut dire ce que devrait être le meilleur État. Dans le concret, dans le cadre d'une organisation et d'une structure réelles et concrètes, il n'y a aucune forme de l'État qui puisse être dite la meilleure ; et ceci au moins, tant que l'histoire n'est pas achevée, et tant que quelqu'un ne peut examiner toutes ses formes variées. La formation des États doit être un processus expérimental (…) Et comme les conditions d'action, d'enquête et de connaissance sont sans cesse changeantes, l'expérimentation doit toujours être reprise ; l'État doit toujours être redécouvert.[14]

C'est dans ce contexte mondial de crise de la représentativité que se situe l'expérience africaine de la démocratisation. Nous voulons appréhender l'invention démocratique en Afrique. La revue de la littérature et nos recherches en la matière, ont révélé plusieurs directions et deux écoles ou courants de pensée. D'une part, un courant critique des prétentions universalistes et de l'occidentalité du processus en Afrique, d'autre part, un second courant de pensée mené par des critiques africains, et qui procède à une déconstruction de la culture en Afrique comme mode de pensée et comme pratique sociale qui se refuse à la modernité politique. Nous nous sommes également intéressés à ce que j'appellerai l'école développementaliste américaine à travers les « Studies in political développement » qui ont, dès les années 60, construit et développé une dimension culturelle du développement politique d'une part, d'autre part, l'œuvre de

[13] J.Dewey, Démocratie et éducation. p. 169.
[14] J.Dewey, Le public et ses problèmes, pp. 114-115.

Dewey qui fait le lien entre éducation et démocratie, les travaux de Joëlle Zask sur la démocratie et les formes démocratiques de la participation, les travaux consacrés à l'anthropologie politique des sociétés africaines par plusieurs chercheurs africains et africanistes se situant entre l'anthropologie et la philosophie politique.

La critique de la raison instrumentale ou la critique de la culture et de l'identité dans la Théorie critique de l'École de Francfort nous semble être une ligne de lecture éclairante. Et comme critique de la domination et de la raison instrumentale, elle donne ainsi les concepts clés d'une théorie critique de la modernité africaine. *La Dialectique Négative* (Adorno), *l'Eclipse de la Raison* (M. Horkheimer), *la Dialectique de la Raison* (Adorno et Horkheimer), *Raison et Révolution* (Marcuse), *L'homme unidimensionnel* (Marcuse), *Minima Moralia* (Horkheimer), *La technique et la science comme idéologie (Habermas), Raison et Légitimité* (Habermas). D'abord parce que la théorie critique est une critique de la domination, ensuite parce qu'elle est une critique de la raison identitaire, elle offre les outils conceptuels d'une critique de la modernité démocratique en Afrique. Cet effort a été amorcé par Jean Godefroy Bidima dans *Théorie Critique et Modernité negro africaine. De l'École de Francfort à la « Docta spes africana* » (publications de la Sorbonne, 1993) mais l'essai n'aborde pas les questions sous l'angle des conditions de la résilience démocratique sur le continent. Il parut en 1993, au début du processus.

Ces directions de la recherche nous semblent fournir les bases conceptuelles d'une approche anthropologique fructueuse pour le développement politique démocratique à même de fonder en raison les éléments d'une résilience démocratique en Afrique.

L'État en Afrique, La politique du ventre est le grand classique de la sociologie du politique en Afrique. Publié en 1989, Jean-François Bayard, y propose l'une des premières analyses systémiques et approfondies de l'État africain post-colonial et formule les premières hypothèses sur le fonctionnement de l'État, à la veille des processus démocratiques des années quatre-vingt-dix. Il aborde les questions liées à la formation d'une classe dominante, la dépendance des sociétés africaines vis-à-vis du monde occidental, les stratégies individuelles et communautaires d'accumulation, les pesanteurs culturelles sur le développement, etc. Et comme tel, ce texte qui inaugure la critique de l'État en Afrique par plusieurs auteurs, dont Bertrand Badie, offre de la matière à une réflexion philosophique plus générale sur l'invention du politique dans les sociétés africaines. Jean-François Bayard (et Ali) publie encore en 1992, *Le politique par le bas en Afrique noire*, puis en 1993, *Religion et modernité politique en Afrique noire* avec comme sous-titre *Dieu pour tous et chacun pour soi*. Il y démontre l'usage politique instrumental des représentations religieuses. *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation (2019),* Jean-François Bayard et Ali, brossent le passage des empires aux États-nations postcoloniaux. Selon les auteurs, et en particulier en Afrique de l'Ouest, l'État-nation procède de combinatoires impériales plutôt que d'une matrice impériale unitaire, dans la mesure où les empires coloniaux vers la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{e} siècle se sont greffés sur des formes impériales antérieures, telles que le Ghana, le Mali, le Songhaï, le Kenem-Bornou ou sur leur rémanence. L'État colonial en tant qu' « évènement », a introduit une distorsion radicale par rapport à l'historicité des sociétés africaines, et n'a suscité ni « étonnement ni émerveillement, mais seulement stupeur causée par une

défaite totale » (Fabien Eboussi Boulaga, la Crise du Muntu, Paris. Présence africaine, pp.15-16). Il aborde ce que les auteurs appellent « les trois grandes transformations de l'ordre colonial », « l'appropriation de l'État par les sociétés africaines, « la réinvention de l'État colonial par les sociétés africaines », « la gouvernance par le bas », enfin « les nouvelles formes de participation civique ».

L'Esprit des Lois (1748) de Montesquieu et La *Démocratie en Amérique* ((1916) de Alexis Tocqueville, la *Phénoménologie de l'Esprit et les Principes de la philosophie du droit* de Hegel, fournissent l'une des doctrines philosophiques les plus systématisées de l'ancrage culturelle ou anthropologique de la loi ou de tout système politique. Le Livre XIX de l'Esprit des Lois est entièrement consacré au rapport que les lois entretiennent avec « les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation » ou « comment les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières ». Le Livre IV quant à lui, démontre à quel point les lois doivent être relatives aux principes du gouvernement. *De la Démocratie en Amérique* traite de manière approfondie l'expérience (au sens de Dewey) de la démocratie américaine et comme telle, elle est le produit de l'histoire et des mœurs du pays.

L'être social, dit Tocqueville, est ordinairement le produit d'un fait, quelque fois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies ; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui règlent la conduite des nations (…) Pour connaître la législation et les mœurs d'un peuple, il faut donc commencer par étudier son état social.[15] Tocqueville démontre aussi ce qui fonde le dogme de la souveraineté du peuple produit de la révolution américaine et comment elle devint « la loi des lois » (p.107).

Les recherches sur la modernité politique ou le processus de démocratisation en Afrique, ont déjà une abondante production et des auteurs devenus des références sur le continent. Des textes majeurs ont coïncidé avec l'ouverture démocratique, dont les écrits de Bertrand Badie, Jean François Bayard, Emmanuel Terray sur la nature de l'État contemporain et du pouvoir en Afrique, celui de J.G. Bidima, *Théorie Critique et modernité négro africaine*, ou encore celui de Jeans Copans intitulé *La Longue marche de la modernité africaine.* Mais les deux textes majeurs écrits sur le processus démocratique et la transition vers le pluralisme politique sont celui de Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales : une affaire à suivre* et celui l'ouvrage collectif intitulé *L'Afrique en transition vers le pluralisme* sous la direction de G. Conac (1993), annoncent et analysent la fondation. Réné Dumont fait écho au même moment dans son texte intitulé *Démocratie pour l'Afrique* publié en 1991 où il démontre qu'il n'y aura pas de développement en Afrique sans démocratie en Afrique, et pas non plus de démocratie durable sans lutte contre les traditions régressives, les intégrismes, l'oppression des femmes, l'explosion démographique et la destruction de l'environnement.

Tous ces textes ont la particularité ou de précéder l'ouverture démocratique des années quatre-vingt-dix, ou d'y coïncider en termes d'annonce et d'analyse des conditions de départ. Toutefois, aucun essai de construction théorique d'un modèle démocratique

[15] Op.cit. p.94.

s'appuyant sur le terroir culturel ou civilisationnel africain et les valeurs et principes universels qui fondent le modèle démocratique, n'a été tenté jusqu'ici. La présente recherche offre l'opportunité d'une théorie critique du processus de démocratisation en Afrique et des conditions de son renforcement, un quart de siècle après l'ouverture démocratique, soit un quart de siècle après le texte et l'appel de Boulaga. Face aux incertitudes et défis actuels qui pèsent sur le processus démocratique, il est temps de répondre à l'appel de Boulaga par un essai d'épistémologie politique africaine. L'œuvre de Joëlle Zask[16] offre la meilleure piste et la meilleure méthode d'une étude endogène à même d'inventer les meilleures conditions de résilience démocratique en Afrique. Il s'agit des ouvrages majeurs dont *La Démocratie aux champs. Du Jardin d'Éden aux jardins partagés. Comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques* (La Découverte, 2016), *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation* (Éditions Le Bord de l'eau, 2011) et le texte de John Dewey intitulé *Démocratie et Éducation suivi d'Expérience et éducation***,** préfacé par Joëlle Zask (Armand Colin). L'apport de la théorie critique de l'État en Afrique menée par Bertrand Badie fait corps avec la contribution de Joëlle Zask et renforce cette école culturaliste française. *L'État importé* (1992) de Bertrand Badie avec son sous-titre « Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique » s'insurge contre « la prétention universaliste dont se pare la construction occidentale du politique » : l'exportation des modèles politiques et l'importation des modèles politiques. Il démontre en quoi, à la fois, le jeu politique, le droit et le débat sont tous des produits importés. Dans son titre *Le développement politique* (Economica, 1988), 4e édition revue et augmentée), Bertrand Badie recherche un modèle de développement politique, à partir de la présentation des différents systèmes, notamment les théories développementalistes classiques (les théories quantitatives, fonctionnalistes du développement, la théorie du développement de Shils, les théories de la crise, dont celles de Pye et Organski), l'approche institutionnelle de Huntington, le fonctionnalisme rénové de D. Apter, le modèle centre-périphérie, les systèmes politiques européens et le développement des systèmes politiques du tiers-monde, c'est-à-dire du sud. Enfin, dans *Culture et politique* (Economica, 1986, 2ème édition), il ébauche une véritable approche culturaliste des développements politiques en démontrant comment l'analyse culturelle contribue à expliquer la formation des différents modèles d'action politique, supposant des conceptualisations plurielles du pouvoir, du droit ou de la loi et se cristallisent dans des systèmes politiques de nature différente dont l'État occidental n'est qu'une variante.

Sous la direction de Daniel C. Bach et Mamoudou Gazibo apparaît *l'État néopatrimonial. Genèse et trajectoires contemporaines* (Presses de l'Université d'Ottawa, 2011). Ce titre renouvelle les débats sur le néopatrimonialisme africain mais élargit le champs épistémologique à l'Asie, à l'Europe et l'Amérique latine à travers des études de cas. Il permet de comprendre le fonctionnement des États du Sud.

[16] Il est important de souligner que toute l'œuvre du philosophe Joëlle Zask est consacrée à la démocratie participative, à la citoyenneté active, à l'opinion, voire à l'écologie et à la zoocitie. L'objectif et le fil conducteur de sa pensée sont la construction d'institutions démocratiques inclusives et fortes qui mettent le citoyen au centre de son fonctionnement et de ses finalités, entre autres :

Sous la direction de Mamoudou Gazibo et Céline Thirot, apparaît le titre *Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche* (Karthala, 2009). Il fait le point des débats sur les études politiques africaines, un ouvrage pédagogique qui tente d' « actualiser les connaissances, cibler les enjeux scientifiques et pratiques pertinents », « ''déghettoïser'' la science politique africaine en l'arrimant aux débats généraux de la science politique », en s'interrogeant sur les nouvelles formes d'invention du politique, les acteurs et les processus du changement en Afrique. L'ouvrage est construit sur quatre exigences : dresser l'état du débat sur l'objet analysé, montrer l'articulation (ou la déconnexion) à la recherche en science politique « généraliste », dégager la contribution avérée ou possible de la recherche africaniste à la science politique, dégager des orientations et de nouvelles directions de recherche.

Sous la direction de Emmanuel Terray, *L'État contemporain en Afrique* (L'Harmathan, 1987), tente de faire la genèse des formes politiques nouvelles et spécifiques, en interrogeant les dynamiques internes à l'œuvre et en allant au-delà de ce que les auteurs appellent les « oppositions usées » État et société civile, tradition et modernité, causes internes et causes externes, qui ne permettent plus, selon eux de saisir la réalité complexe des États africains d'aujourd'hui.

Le groupe GEMDEV, quant à lui, publie aux éditions Karthala, *Les avatars de l'État en Afrique* (Karthala) en 1997 et tente de comprendre la place et le rôle de l'État sur la base des logiques du dehors et du dedans, en interrogeant les pratiques et les innovations rencontrées, les conditions de sa formation, ses formes originales, les « avatars », c'est-à-dire les métamorphoses ou les transformations.

Une théorie scientifique de la culture de Bronislav Malinowski (1944) offre la meilleure illustration de la dimension culturelle de tout processus politique. Malinowski développe une conception de la culture comme « procès et comme produit »[17] et utilise les notions d'« entour culturel », de « contrat social ». Le droit ou le système juridique n'est donc pas un espace ou un logos autonome mais prend place à côté de « divers systèmes de contrôle social »[18] et « en dehors de l'appareil strictement formel des codes, des tribunaux, de la police ; il faut envisager les concepts de fin, de valeur, de contrainte morale et de force d'usage »[19].

L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ? de D. Etounga offre une démarche analytique et critique de ce qui, dans la culture africaine, freine, voire interdit tout changement social et lance la perspective d'un nouvel environnement culturel, une remise en cause indispensable de certaines pratiques sociales, entre autres : la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude, la soumission à l'ordre divin, le refus de la tyrannie du temps, d'un pouvoir et d'une autorité indivisibles, l'effacement de l'individu face à la communauté. Il insiste par conséquent sur les changements nécessaires dans les domaines de l''éducation, du politique, de l'économie et du social.

Avec *Et si l'Afrique refusait le développement*, Axelle Kabou essaie de démontrer « les mécanismes du processus conceptuel par lequel l'Afrique rejette le progrès » et comment

[17] Malinowsky, Une théorie scientifique de la culture, p. 7.
[18] Op. cit. p..8
[19] Ibid.

le refus du développement structure le fonctionnement de la société en tant qu'élément dominant de la culture.

De la médiocrité à l'excellence de Njoh Mouelle (1972) est l'un des textes philosophiques les plus critiques de la culture africaine. L'auteur examine sur le plan philosophique, les notions du développement et en dégage une signification objective. L'analyse critique des notions de liberté, de bonheur, de pauvreté, de bien-être, sont passées au crible de la critique philosophique et permet d'établir que le véritable développement serait celui qui permettrait l'émergence des hommes créateurs, libres et capables de le demeurer.

La longue marche de la modernité en Afrique. Savoirs, intellectuels, démocratie de Jean Copans, publié en 1990, coïncide avec l'ouverture démocratique sur le continent. Précédant donc l'ouverture démocratique, sous les clameurs des débats et des tensions des conférences nationales, l'Afrique n'a vraisemblablement pas entendu cet avertissement de Jean Copans :

> Si les sociétés africaines semblent comme dépossédées de la conduite de leurs affaires, c'est que les instruments sociologiques, culturels et intellectuels de la production d'un politique à la fois autonome et efficace n'existent pas. Il ne s'agit pas de s'en remettre pour la nième fois au mimétisme de l'Occident. Il s'agit de reproduire par soi-même, et non à un identique impossible et trompeur, les conditions intellectuelles et pratiques de la démocratie politique. De même que le socialisme (ou la révolution) ne s'expose pas, la démocratie n'est pas un kit à remonter une fois rentré chez soi (…) Bref, on a confondu invention et imitation, confirmant la vision colonialiste d'un progrès qui s'exporte et se greffe, tout prêt, alors qu'il lui manque les embrayeurs et des marqueurs indigènes.

J. Copans fait ainsi le parallèle d'avec la modernité occidentale qui fut une longue production, lente, laborieuse, un long épisode, dit-il, qui, de Rousseau à Sartre en passant par Kant, Hegel et Marx, formalise savoirs et politique et travers les révolutions sociales et les mutations politiques. L'Afrique se doit d'inventer sa propre modernité, son propre rapport à une démocratie politique qui reconnaît, autant qu'elle les circonscrit publiquement et collectivement, les relations de sexe, d'âge, de classe, d'ethnie, de nationalité. « Il n'y a pas de raccourci vers la démocratie. »[20]

Les conférences nationales en Afrique Noire. Une affaire à suivre du philosophe camerounais F. Eboussi Boulaga, offre un arrêt sur l'acte de refondation qu'ont constitué les Conférences Nationales Souveraines. Après la fondation, il s'agissait plutôt, selon lui, d'« inscrire la liberté dans la nécessité, l'objectivité des institutions, sous la forme de pratiques signifiantes de l'agir quotidien, de la vie ordinaire »[21]

Dans *Constructing Democracy in transitioning societies of Africa* (2010), Susanna Wing analyse la vague de démocratisation amorcée en 1989 et qui a donné près de 57 nouvelles

[20] J. Copans, La longue marche de la modernité africaine, p.22

[21] Fabien Eboussi Boulaga, Les Conférences Nationales souveraines. Une affaire à suivre. p. 174.

constitutions dans 41 pays africains. Cependant, moins d'une dizaine parmi ces constitutions a permis de jeter les bases d'États réellement démocratiques. Quelles sont les raisons de l'échec persistant du constitutionnalisme africain. Selon Susanna Wing, il semble bien que « la réponse soit à rechercher dans le fait que le succès des transitions démocratiques ne tient pas seulement à la transformation de la gouvernance sociétale, objet de l'écriture de nouvelles constitutions mais aussi au renforcement de la légitimité des gouvernements et des institutions. Après des années de pouvoir excessif et centralisé, la construction d'États postcoloniaux légitimes demeure un immense défi ».[22]

Une perspective culturaliste s'est développée aux États-Unis d'Amérique. Il s'agit en particulier des Studies in political development, dont, entre autres, le titre *Political culture and Political development* édité par Lucian W. Pye et Sidney Verba, ou encore *The Civic Culture. Political attitudes and democracy in Five Nations* édité par Gabriel A. Almond et Sideney Verba. On peut encore citer *Éducation and Democratic Citizenship in América* par Norman H. Nie, Jane Junn et Keneeth Stehlik-Barry, de cette école américaine. La problématique majeure de l'école américaine est celle du développement d'une culture politique, les attitudes politiques, la culture civique, la citoyenneté démocratique propice au développement démocratique.

Jean-Pierre Olivier de Sardan dans *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social* (Karthala, 1995) dans une analyse des logiques, des rationalités, des représentations, des stéréotypes, des stratégies, des innovations, des modes d'action économique, des détournements, des dispositifs, des savoirs techniques populaires, des médiations, des négociations, des courtages et des arènes, aide à donner des pistes intéressantes dans la réflexion vers une approche culturaliste ou anthropologique d'un développement politique démocratique en Afrique.

Amartya SEN, dans *La Démocratie des autres* (1999) aborde la question des racines globales de la démocratie en répondant à la question « pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident », pourquoi la démocratie est une valeur universelle et pourquoi les différences culturelles ne sont pas à considérer comme un obstacle.

Dans un ouvrage collectif, *Age, pouvoir et société en Afrique noire* (1985), Marc Abélès et Chantal Collard abordent la question des rapports de pouvoir et de domination véhiculés par les relations d'aînesse sociale et de génération dans plusieurs sociétés africaines et comment ils commandent le jeu socio-politique et la symbolique de ces sociétés. Ce texte explique comment l'idéologie hiérarchique semble fonctionner dans l'ordre politique moderne construit sur une politique du sujet ou de l'individu.

Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste (1998) de Sophia Mappa, s'inscrit dans un double objectif. Il s'agit d'une part, d'éclairer la question du spécifique et de l'universel à travers l'analyse des pouvoirs traditionnels et du pouvoir d'État en Afrique dans une perspective comparative avec les pouvoirs en Occident. Pendant longtemps, on a cru, en Occident comme en Afrique, que les institutions occidentales, en l'occurrence l'État-nation, sont transférables d'une société à l'autre, indépendamment de son histoire, de sa culture, de ses valeurs ou de ses institutions. Les

[22] Susanna Wing, Constructing Democracy in transitioning societies of Africa (2010), p.17

résultats catastrophiques de cette croyance ne sont plus à démontrer, mais il faut les expliquer. Si l'État de type occidental, transféré dans les autres aires socioculturelles, suscite des mouvements, non pas d'intégration, mais de désintégration, c'est qu'il y a divergence, sinon incompatibilité radicale, des valeurs et des significations sociales d'une société à l'autre et que les perceptions et la pratique du pouvoir ne sont pas les mêmes en Occident et en Afrique. D'autre part, démontrer la globalité des phénomènes sociaux, qui font que malgré les spécificités de chaque sous-système, le même type de pouvoir est institué au niveau de la famille, du village, de l'Église ou de l'État, en Occident comme dans les sociétés africaines.

Dans *L'anthropologue et le politique* (2012), Jean-Loup Amselme explique qu'il faut réinvestir le regard anthropologique dans l'analyse des sociétés modernes parce que « la raison anthropologique » est à l'œuvre dans les sociétés dites modernes et se révèle efficace pour saisir les ressorts d'un monde moderne que l'on prétend régi par des causes exclusivement économiques. Les heurts culturels, religieux, ethniques ou nationalistes d'aujourd'hui indiquent bien des causes profondes et non exclusivement économiques. Le problème identitaire est bien lié à l'enjeu démocratique :

> L'idée de démocratie en Afrique rencontre les difficultés d'une précarité sociale imposée et d'une mise à l'écart de la vie politique qui survit au parti unique. La résurgence des solidarités familiales et ethniques peut être interprétée comme une réponse de survie à cette logique d'écrasement. Conflits politiques ou conflits ethniques, Le glissement permanent du pôle politique à l'expression ethnique et vice versa, montre que la crise qui frappe les sociétés africaines, sédimente des éléments de crainte réelle ou imaginaire qui occasionnent des blessures de la mémoire collective prêtes à s'ouvrir pour une conflictualité entretenue. Qu'elle survienne sous cette forme ou sous le couvert de la démocratie, révèle aussi que les sociétés où l'autonomie individuelle s'efface devant la communauté, le principe démocratique « d'un homme, une voix », ne pose pas d'emblée le problème du sujet social ou historique, mais devient l'expression politique du sujet communautaire qu'est l'ethnie. Le principe de l'ethnicité politique possède cette puissance de laisser la subjectivité s'accomplir dans l'unité substantielle du groupe. La jonction s'opère ici avec les objectifs d'une classe politique sans projet social cohérent et non impliquée dans les processus de création de la richesse nationale, qui trouve dans la fragmentation ethnique toute la justification de son être politique (…) Si le projet démocratique en Afrique est de donner naissance à un individu-sujet, pourquoi cette dynamique n'intégrerait-elle pas la transition (inscrite dans le rapport fusionnel avec le tout groupal) d'une communauté encore rivée à la vérité totémique de son identité, à une nouvelle communauté sociale basée sur les conditions réelles d'existence (urbanité, entreprise, quartier…) ? Seules ces nouvelles identités peuvent générer la citoyenneté.[23]

[23] Patrice Yengo (Sous la direction de), *Identités et démocratie*. Paris. L'Harmattan, Association Rupture, 1997. p. 8.

La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et changement de Abdoulaye Bara Diop (Karthala … 355 pages), analyse les ordres dans la société traditionnelle wolof : le système des ordres et ses fondements, les fondements du pouvoir monarchique, le pouvoir politique et son organisation (les fonctions du souverain, le pouvoir central, le pouvoir local), la constitution et la reproduction des ordres (l'hérédité, les relations matrimoniales, les rapports d'exploitation, l'irruption de l'ordre religieux et les mutations qui s'en suivent).

Introduction

> Façonner de nouvelles institutions politiques revient à façonner notre savoir. Écrire une autre constitution revient à définir l'épistémologie d'une autre politique. En la matière, le jugement politique est sans doute notre principale ressource, sinon la seule. Barber, Démocratie Forte. p. 193.

Dans un article critique, intitulé *« L'universalisme démocratique : histoire et problèmes* » portant sur l'évolution démocratique dans le monde et les transformations actuelles, le constat que fait Pierre Rosanvallon indique bien les prodigieuses avancées, après seulement un demi-siècle. Rosanvallon explique bien qu'il y a eu trois grandes vagues de changements qui ont bouleversé cette situation de départ : le mouvement de décolonisation des années 1960 (plusieurs dizaines de pays nouvellement indépendants ont adopté des institutions démocratiques), les années 1970 et l'écroulement d'un certain nombre de dictatures (en Europe et en Asie), enfin l'effondrement de l'URSS et de ses alliés après la chute du mur de Berlin en 1989. Le sommet de La Baule et le renouveau démocratique en Afrique s'inscrivent dans ce nouveau courant, après l'échec des premières tentatives postcoloniales.

Cependant :

> Au lendemain de la deuxième Guerre Mondiale, dit-il, moins de 20 % des pays pouvaient être considérés comme démocratiques, au sens (minimal du terme) de régimes dans lesquels les gouvernants étaient élus dans le cadre d'une compétition électorale entre partis, véritablement ouverte. Les valeurs et les institutions démocratiques étaient d'ailleurs alors vivement contestées de divers côtés, accusées par les uns de n'être que mystificatrices car purement formelles (rhétorique communiste) et par les autres d'être inadaptées à des sociétés peu développées en laissant le champ libre à la manipulation démagogique des masses. [24]

« Sommes-nous encore démocrates ? », c'est le titre du numéro 27 de Papiers, *La Revue de France Culture.*[25] Pourtant la chute du bloc soviétique, en 1989, a marqué la prolifération des régimes démocratiques ou dites démocratiques. La démocratie s'interroge sur elle-même, en Europe ou en Amérique, sur ses fondements, sur ses valeurs, avec la remontée des régimes autoritaires et du populisme de droite. Que sont devenus aujourd'hui, les principes de la séparation des pouvoirs, de l'indépendance de la justice, de la liberté d'expression, valeurs sacro-saintes de la démocratie, seules en mesure de garantir l'égalité de citoyens, clé de voûte du système démocratique en Occident. Une

[24] Revue *Esprit*, op.cit.

[25] « Sommes-nous encore démocrates », France Culture, numéro 27. Janvier Mars 2019, pp. 34-80).

enquête intitulée *Où va la démocratie ?*[26] vient de faire le point des reculs et des menaces. Et au moment même où la démocratie représentative occidentale se pose des questions sur elle-même, l'Afrique fait face aux mêmes questions, aux mêmes difficultés, après 30 ans d'expériences de transitions démocratiques. Il y a une interrogation mondiale sur la démocratie, le lien entre les institutions et les citoyens, la citoyenneté, la représentation, le contrat social.

L'ère dite des « transitions démocratiques », ère de la promotion sans précédent des valeurs et de l'idéal démocratique, au niveau mondial (Europe de l'est et Afrique en particulier) a suscité un immense espoir. Mais peut-on dire avec Florent Guénard dans une analyse publiée dans la *Revue Esprit* (Janvier 2008), que l' « exportation du modèle démocratique », a pu être « une impasse théorique » ? (« La promotion de la démocratie : une impasse théorique »). Pour Florent Guénard, la revue américaine *Journal of Democracy* créée par le National Endowment For Democracy, en 1983, a posé et a renouvelé régulièrement la question des promesses comme des impasses de l'élan universaliste de la démocratie. Pour Florent Geunard, les difficultés théoriques rencontrées dans la promotion de la démocratie tiennent « à l'effondrement des modèles, des paradigmes autour desquels elle s'est structurée ». (Références Revue Esprit).

Pour revenir à l'Afrique, on peut dire qu'après un quart de siècle de pratiques ou d'expériences démocratiques, il est possible de faire le bilan du processus en Afrique entre l'idéal démocratique des années quatre-vingt-dix, les acquis et les difficultés ou problèmes inhérents à sa promotion et à son enracinement dans les sociétés africaines. L'ouverture démocratique en Afrique se situe entre promesses et difficultés théoriques et pratiques, sous l'angle de son « expérimentation » ou de sa « culturation » selon le terme qu'emploie le Pr Joëlle Zask, de sa construction et de sa résilience. Toutes ces notions fortement utilisées sont bien sûr chargées sur le plan sémantique et idéologique. Il y a une interrogation permanente sur l'accord entre les valeurs, la pratique démocratique et les cultures non occidentales, en particulier africaines.

L'Afrique « renaît » à la démocratie à partir des années quatre-vingt-dix. Après les premières tentatives de construction post-indépendance, cette renaissance participe d'une modernité politique au sens où elle est la conséquence logique de la crise de rationalité et de légitimité de l'État nation post-colonial. Elle offre ce que Jean Copans appelle « la revanche des sociétés africaines »[27] dans la perspective même de la réappropriation de leur propre histoire. Cette ouverture offre surtout la possibilité de « rapprocher l'État de la société par l'érosion progressive ou l'écroulement brutal des barrières qui les séparent. La fin de la politique en circuit fermé vers un État plus démocratique. L'irruption d'acteurs sociaux autonomes (partis, associations diverses et autres corps intermédiaires) sur la scène politique a entraîné non seulement des nouvelles relations entre l'État et la société, mais aussi l'apparition d'un État plus étatique, c'est-à-dire un profond changement dans la nature de son autonomie »[28]. Les nouvelles

[26] *Où va la démocratie ? Une enquête internationale de la Fondation pour l'innovation politique*. Plon, 2017.

[27] Jean Copans, *La Longue marche de la modernité africaine*. Paris, Khartala 1990.

[28] J.F. Medard, *États d'Afrique Noire*, p. 80

« formes démocratiques de la participation » sous-titre de l'ouvrage de Joëlle Zask, *Participer*[29], ont remis le citoyen au centre des processus politiques et des politiques publiques, au moins en théorie. Cette transformation dans le mode d'être des sociétés africaines implique un nouveau type de rapport entre l'individu et l'État, entre les « sujets acteurs sociaux », une nouvelle « politique du sujet » (selon l'expression de Alain Touraine) en Afrique, en vue d'une « réelle restitution du sujet »[30] contre la logique unanimiste communautaire, celle de la communauté sociale (de la région, de l'ethnie, du clan, etc.), celle des appareils de pouvoirs et des marchés. Tels étaient les espoirs des transitions démocratiques des années 1990.

Si l'ouverture démocratique en Afrique procède des conférences nationales souveraines des forces vives, comme actes fondateurs, dans la majorité des pays, que reste-t-il des principes et des valeurs fondatrices des années quatre-vingt-dix ? Fabien Eboussi Boulaga avait en son temps, titré son ouvrage : *Les Conférences Nationales en Afrique Noire : une affaire à suivre*[31]. Vingt-sept (27) ans après, soit plus d'un quart de siècle, il convient de donner une suite à la question du philosophe camerounais. Les catégories du sujet, de la raison, de la liberté, du droit comme produit de la modernité politique issue des Lumières (versus cultures et croyances traditionnelles/pouvoir traditionnel personnalisé ou divin) sont considérées comme le ferment de l'agir politique démocratique devant être incarnées par les acteurs et les institutions nouvelles. Comment s'est opéré le processus d'internalisation ou d'appropriation, ou encore de construction de ces catégories dans le nouveau contexte de démocratisation ? Y a-t-il eu une transmutation harmonieuse entre les valeurs traditionnelles et celles modernes ou des antinomies et antagonismes bloquant la réalisation de l'idéal démocratique ? Si oui, comment s'est-elle opérée ? Sinon, comment l'expliquer ? En suivant l'acte de refondation des « conférences nationales souveraines », comment comprendre qu'après tant d'espoir suscité, le processus continue à balbutier ? Quelles sont les logiques instrumentales à l'œuvre et quelles seraient les conditions d'une démocratie pensée et vécue par les sujets individuels, les institutions et l'ensemble des corps sociaux ? Quelle est la part cachée ou visible des rationalités instrumentales multiformes qui traversent le processus et qui constituent de véritables obstacles à la fois théoriques et pratiques de l'implantation des catégories constitutives de l'ordre démocratique et la naissance et ou le renforcement de véritables nations démocratiques résilientes ?

- Le problème : comment concilier le principe de l'universalité des principes-valeurs démocratiques à l'exigence d'un ancrage culturel pour une résilience démocratique en Afrique ?

Notre point de départ est celui de l'universalité de l'idéal démocratique à la fois comme principe, comme aspiration à la liberté, à la justice et au progrès social, et comme produit historique de l'humanité, de l'Égypte à la Grèce et de la Grèce à la philosophie occidentale.

[29] Joëlle Zask. Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation.
[30] Adorno, *Dialectique Négative*. Paris, Payot, 1992. p. 59
[31] F.E.Boulaga, Les Conférences Nationales. Une affaire à suivre.

L'ouverture démocratique sur le sol africain à partir des années quatre-vingt-dix est l'aboutissement de ce continuum historique et des luttes et aspirations des peuples africains à la liberté et au droit. La discussion sur l'occidentalité des valeurs et des principes de la démocratie, a un intérêt épistémologique pertinent et réel. Elle a reposé sur deux arguments. D'une part, telle qu'apparue en 90, la démocratie est une copie inadaptée aux réalités africaines. D'autre part, la discussion a aidé à rechercher les principes et les valeurs du droit, de la liberté et du débat critique dans les cultures africaines. Cette discussion est encore très vive aujourd'hui sur le continent, autant qu'au début de l'ouverture démocratique des années quatre-vingt-dix, avec la même acuité, en raison des difficultés actuelles de son renforcement et ou de son appropriation, nous semble ne pas prendre en compte les luttes historiques des peuples africains pour leur émancipation, à l'instar de tous les autres continents, avant les indépendances, et les luttes pour les libertés individuelles et collectives au début de l'ère des indépendances jusqu'aux années quatre-vingt-dix. L'Afrique a payé un lourd tribut des luttes pour l'avènement de la démocratie depuis plus de 50 ans. Et comme dit Alain Touraine, « La subordination de l'action politique a un principe non politique, à un garant métapolitique, que ce soit un dieu ou une terre, une langue ou une race, est incompatible avec la démocratie. Il n'y a pas de démocratie blanche ou noire, chrétienne ou islamique ; toute démocratie place au-dessus des catégories ''naturelles'' » de la vie sociale, la liberté du choix politique ».

Le processus démocratique a connu des avancées dans sa forme institutionnelle après une longue parenthèse qui va des premières années post indépendances aux années quatre-vingt-dix caractérisées par une longue histoire d'autoritarisme civile et de dictature militaire. Les acquis de la construction institutionnelle des années quatre-vingt-dix, marquent une rupture certaine, avec l'acte fondateur des « conférences nationales souveraines ». L'état de droit, les libertés individuelles et collectives ainsi que la gouvernance démocratique sont devenus des acquis constitutionnels. Ainsi, sur la base du principe de l'universalité des principes, les sociétés africaines connaissent une mutation profonde à travers le processus démocratique né en 1990. Mais l'aspiration aux libertés et à une société ouverte, est grande, il reste lent et connaît des causes de lenteurs, voire de régression. Ces causes restent pour l'essentiel endogènes. Il est donc nécessaire de les examiner minutieusement afin de dégager les voies d'une véritable résilience démocratique à même d'assurer le développement, les droits et les libertés qui en restent la finalité.

Quelles sont les conditions de la résilience démocratique, en termes de rupture dans le mode de fonctionnement de la société, ou de valeurs positives africaines pouvant être mobilisées comme « embrayeurs » (Jean Copans) pour l'enracinement de la démocratie, ou encore en termes de changement dans le mode de gouvernance actuelle ? Enfin, quelles sont les conditions de l'établissement d'institutions démocratiques fortes à même d'asseoir les bases épistémologiques et politiques de la résilience démocratique ? La résilience démocratique consiste en l'agir des citoyens et des communautés conformément aux principes, normes, valeurs et attitudes démocratiques, dans la régulation des problèmes de la cité. Quelles en sont les conditions ? Quels seraient les

contenus des systèmes et des politiques éducatives porteurs d'une société ouverte, laïque et plurielle, aux antipodes des pires formes d'obscurantismes qui s'observent aujourd'hui ? La résilience regarde également l'invention des institutions démocratiques fortes, autonomes, à même de se protéger et de protéger la société contre toutes les formes d'autoritarisme et de placer les droits des citoyens au cœur de la gouvernance. L'expression « institutions fortes » a été le point de mire de la fondation démocratique des années quatre-vingt-dix. Quels en seront les paramètres et les piliers ? Comment réparer la greffe ratée, en s'inspirant de l'expérience démocratique occidentale qui a su harmoniser traditions et modernité politique ?

- Les hypothèses ou les questionnements orientant la recherche :
    i. L'Afrique est diverse au point où il est possible de parler des Afriques. Il reste cependant possible de trouver, à la fois du point de vue des cultures, des civilisations et des processus politiques, un principe unificateur fondant une intelligibilité des phénomènes sociaux et politiques en cours ;
    ii. Il est possible de construire un modèle théorique d'une démocratie résiliente en Afrique basé sur les principes et des valeurs universels et ancrés dans les valeurs culturelles africaines positives atemporelles ;
    iii. Un regard critique sur les processus et la constitutionnalisation de la démocratie des années quatre-vingt-dix, après un quart de siècle d'autoritarisme politique, révèle que les transitions politiques vers la démocratie, ont été tronquées et mal compénétrés aux dynamiques endogènes des sociétés africaines, mettant le citoyen en marge du processus ;
    iv. Une théorie critique de la culture en Afrique révèle une conception statique de la culture non favorable aux évolutions politiques positives vers un espace public et une société ouverte. D'où la nécessité de l'invention d'une culture politique démocratique dont il faut penser les conditions de possibilité à partir du système éducatif et de modes de participation des citoyens mieux adaptés ;
    v. Il est possible de penser les conditions épistémologiques de la résilience démocratique en Afrique à travers :
- L'institutionnalisation politique de la démocratie conformément aux principes de l'adaptabilité, de la complexité, de l'autonomie, de la cohérence appelés « criteria of political institutionalization » de Samuel Huntington ;
- Le renforcement des formes démocratiques de la participation et de l'inclusion à mesure de construire une démocratie véritablement participative et « une démocratie forte » selon les théories de Joëlle Zask et Benjamin Barber ;
- Les rapports entre la culture et le développement politique : L'identification des valeurs culturelles pouvant renforcer la culture démocratique et le fonctionnement des institutions :

- La réforme des systèmes éducatifs pour renforcer le système démocratique : retour à John Dewey.

La méthodologie de la recherche :

Les Conférences Nationales ont produit des nouvelles Constitutions démocratiques, mais dans l'animation et le fonctionnement, l'État n'a point changé et est resté un État hybride empruntant, à la fois, à sa forme précoloniale et coloniale, dans son fonctionnement et dans son rapport au citoyen. Mais à partir de ce que Cheikh Anta Diop appelle un « effort de rationalisation » donc de conceptualisation sur les cultures africaines, il est possible, pour notre part, de dégager une ligne de lecture unitaire permettant de penser le processus de démocratisation sur la base unitaire d'une Afrique plurielle. Il y a certes des Afriques au sens où les cultures et les civilisations sont diverses d'un pays à l'autre ou d'une région du continent à l'autre, mais il est possible de dégager « des traits culturels communs », « un dénominateur commun » sur le plan de la notion d'État, de royauté, de morale, de philosophie, de religion, entre autres. Ce qui permet de parler d'une Afrique une, dans notre recherche.

Notre méthode d'analyse aborde le rapport du politique ou de la loi à la culture chez Malinowski), aux coutumes et aux mœurs (Montesquieu) et essaie de formuler les conditions de possibilité de la résilience démocratique en Afrique.

L'universalité démocratique est compatible avec la diversité des régimes démocratiques. Les modèles français, américain, britannique, allemand et sud-africain sont tous différents parce qu'ils s'enracinent dans l'héritage historique et civilisationnel au prix d'un laborieux effort de reconstruction et d'adaptation au temps et au progrès du droit. **«** Les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières » (Montesquieu, L'esprit des Lois. T. I. Livre XIX, Chap. XXI). Le texte de Alexis Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, donne une excellente illustration à la fois du principe de l'universalité de la démocratie et de son ancrage dans l'histoire singulière d'un peuple. Tocqueville en donne l'avertissement au début du texte :

> Ne tournons pas nos regards vers l'Amérique pour copier servilement les institutions qu'elle s'est données, mais pour mieux comprendre celles qui nous conviennent, moins pour y puiser des exemples que des enseignements, pour lui emprunter des principes plutôt que les détails de ses lois. Les lois de la République française peuvent et doivent, en bien des cas, être différentes de celles qui régissent les États Unis, mais les principes sur lesquels les constitutions américaines reposent, ces principes d'ordre, de pondération des pouvoirs, de liberté vraie, de respect sincère et profond du droit sont indispensables à toutes les républiques, ils doivent être communs à toutes, et l'on peut dire à l'avance que là où ils ne se rencontreront pas, la République aura bientôt cessé d'exister**.**[32]

[32] Alexis Tocqueville. *De la démocratie en Amérique*, T. I. Galimard, 1961. Avertissement, 1848, p. 35.

Et si comme le démontre le Pr. Joëlle Zask, la culture de la terre donne **«** une bonne image pour concevoir la démocratie »[33], il est bien possible de trouver dans les traditions culturelles, les ressorts pour renforcer la démocratie naissante en lieu et place de la plate superposition des systèmes historiquement chargés sur le contexte culturel africain La Démocratie au village donne la source d'inspiration pour construire un modèle raisonné de la démocratie en Afrique sur la base des principes universels, même si, malgré les ferments démocratiques traditionnels, les sociétés africaines n'ont pas réussi à accoucher d'une forme démocratique moderne, forme strictement politique et pas seulement sociale.

Dans *Prismes*. Adorno, applique ce qu'il appelle les deux principes d'une lecture en rapport avec la dialectique négative : le « regard micrologique » et le « ralenti intellectuel ». Dans l'unique perspective d'une réflexion philosophique, dont la finalité reste une analyse de l'expérience en cours mais déjà vieille d'un quart de siècle, en vue de contribuer à établir les meilleurs fondements, il s'agira d'appliquer « le penser critique » de la théorie critique de l'École de Francfort à la pratique démocratique en Afrique. Par l'analyse critique des concepts de la totalité sociale ou de la société unidimensionnelle (Marcuse), du primat du tout sur l'un (Adorno), les stratégies manipulatrices (Habermas), l'École de Francfort offre les concepts opératoires qui permettent de penser toute réalité sociale ou politique. Et si la raison instrumentale a déterminé le destin des sociétés occidentales, dans quelle mesure ce destin est aussi celui de la démocratie en Afrique ? Cette forme de rationalité instrumentale, parce que sources d'exclusions, « rejet de l'altérité » (Sophia Mappa) de l'instrumentalisation de l'État, de la culture, de l'ethnie, de la région, du groupe, sont autant d'obstacles dans la construction démocratique des sociétés africaines qui aspirent pourtant à devenir des « sociétés ouvertes » (Popper).

Il est donc possible d'y appliquer « le penser critique » de l'École de Francfort en vue de « déconstruire » (Derrida) les obstacles culturels et sociopolitiques au processus de démocratisation en cours, dans la perspective même d'une épistémologie politique. Cette dernière se veut une analyse épistémologique des liens complexes entre les représentations culturelles, sociales et l'agir politique, déconstruire les rationalités instrumentales endogènes et exogènes à l'œuvre dans le processus de démocratisation en vue de fonder les bases théoriques et empiriques de la résilience démocratique en Afrique.

> Si cette analyse nous enseigne à envisager une culture particulière comme un ensemble cohérent, on peut formuler un certain nombre de déterminants nécessaires, nous serons en mesure d'avancer des lois de probabilité ; elles guideront l'enquête de plein air, jalonneront la démarche comparative, et seront les communes raisons du procès d'adaptation et d'évolution culturelles. Dès lors, la culture ne sera plus ce « manteau d'arlequin » dont parlaient récemment deux ou trois éminents anthropologues, et nous pourrons nier que « les phénomènes culturels

[33] Joëlle Zask. La démocratie aux champs. Du Jardin d'Eden aux jardins partagés. Comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques, La Découverte, 2016.

n'ont entre eux rien de commun », ou encore que « les lois du procès culturel sont vagues, insipides et vaines ».

Néanmoins, l'analyse scientifique de la culture peut déceler un autre réel, qui n'obéit pas moins à des lois universelles que le premier, et peut servir à guider l'enquête de plein air, à identifier le réel culturel et à fonder la mécanique sociale (social engineering). L'analyse en question, qui permet de déterminer le rapport de l'acte culturel au besoin de l'homme, élémentaire ou dérivé, nous l'appellerons fonctionnelle. Car la fonction n'est autre que la satisfaction d'un besoin au moyen d'une activité où les êtres humains agissent en commun, manient des objets, et consomment des biens. Toutefois, cette définition même implique un autre principe grâce auquel nous puissions intégrer concrètement toute phase de comportement culturel. Le grand concept, ici, est celui d'organisation. Pour accomplir ses desseins, pour parvenir à ses fins, quelles qu'elles soient, l'homme doit s'organiser (…) L'organisation implique un thème ou une structure bien précise, dont les grandes lignes sont universelles en ceci qu'elles valent pour tous les groupes organisés, lesquels, à leur tour, sous leur forme typique, se retrouvent à travers toute l'humanité. Cette unité élémentaire d'organisation, je la désignerai par un terme consacré, mais qui n'est pas toujours très clairement défini, ni utilisé rigoureusement, celui d'institution, C'est un concept qui implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs traditionnelles qui rassemblent les êtres humains. Il implique en outre que ces êtres humains entretiennent un certain rapport les uns avec les autres, et avec un élément physique précis de leur environnement naturel et artificiel. Liés par la charte de leurs desseins ou de leur mission traditionnelle, respectant les normes propres à leur association, agissant par l'intermédiaire de l'appareil matériel qu'ils manipulent, les êtres humains œuvrent de concert, et par là trouvent à satisfaire certains de leurs désirs, tout en produisant un effet sur leur environnement. Cette ébauche de définition, il faudra la préciser, la rendre plus concrète et plus convaincante. Mais encore une fois, je tiens à rappeler qu'il n'y aura pas de science des civilisations tant que les anthropologues et les autres spécialistes de l'homme ne tomberont pas d'accord sur la nature précise de l'isolat extrait du réel concret de la culture. Et là aussi, si nous parvenons à tomber d'accord, si nous sommes en mesure de formuler des principes universels d'activité institutionnelle, nous aurons encore jeté des bases où pourront prendre appui nos travaux empiriques et nos travaux théoriques.[34]

Le plan est structuré en trois parties : **Éléments de méthode : Essai de construction d'un cadre conceptuel de l'institutionnalisation de la démocratie** (première partie), **Regards critiques sur le processus d'institutionnalisation de la démocratie en Afrique** (deuxième partie), enfin **Pour une théorie de l'institutionnalisation de la**

[34] Malinowsky, Une théorie scientifique de la culture, pp. 27-28

démocratie en Afrique : Vers une nouvelle épistémologie politique (troisième partie). Dans la première, nous examinons successivement la question de l'université et de la diversité des, systèmes démocratiques où il est démontré que c'est la diversité même des systèmes démocratiques qui fondent son universalité. Ensuite, nous établissions les liens étroits entre le développement politique et la culture, Ensuite sont présentés successivement les critères de l'institutionnalisation comme cadre raisonné du développement politique chez Samuel Huntington, enfin le cadre normatif de la participation comme condition de l'institutionnalisation de la politique chez Joëlle Zask et les conditions du politique chez Benjamin Barber. C'est sur la base de ce cadre normatif qu'est examinée l'institutionnalisation de la démocratie au cours de l'histoire dans la deuxième partie. Il s'agit d'appliquer dans une approche critique les critères de l'institutionnalisation chez Huntington et les critères de la participation de Joëlle Zask ainsi que les conditions du politique de chez Barber à la situation de l'Afrique, en particulier durant les 30 dernières années qui ont consacré l'avènement de la nouvelle vague de la démocratique dite l'ère des conférences nationales souveraines en Afrique. Enfin Pour une théorie de l'institution de la démocratie en Afrique : Vers une nouvelle épistémologie politique est au même titre que la deuxième partie, et à l'usage du cadre conceptuel développé dans la première partie, un examen des conditions épistémologiques du d'un réel développement politique démocratique, autrement de l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique. Y sont appliqués les trois critères de l'institutionnalisation de Huntington, les formes de participation et de citoyenneté chez Zask et Barber. L'absence d'adaptabilité, d'autonomie, de cohérence, de complexité des institutions, les tensions entre les systèmes politiques traditionnels et les exigences de la modernité politique en termes de progrès dans le régime de la liberté, les formes illusoires de la participation, ainsi que la question de l'inadaptation des systèmes éducatifs face à l'urgence, la nécessité et la mondialisation de la démocratie sont développées dans la perspective d'une nouvelle épistémologie politique en mesure de créer les conditions de l'institutionnalisation de la démocratie sont discutés à travers une analyse croisée entre les textes et la réalité politique empirique, dans une Afrique à la fois plurielle et unitaire sur le plan culturel et politique.

Première partie : Éléments de méthode : Essai de construction d'un cadre conceptuel de l'institutionnalisation de la démocratie

> Ne tournons pas nos regards vers l'Amérique pour copier servilement les institutions qu'elle s'est données, mais pour mieux comprendre celles qui nous conviennent, moins pour y puiser des exemples que des enseignements, pour lui emprunter des principes plutôt que les détails de ses lois. Les lois de la République française peuvent et doivent, en bien des cas, être différentes de celles qui régissent les États-Unis, mais les principes sur lesquels les constitutions américaines reposent, ces principes d'ordre, de pondération des pouvoirs, de liberté vraie, de respect sincère et profond du droit sont indispensables à toutes les républiques, ils doivent être communs à toutes, et l'on peut dire à l'avance que là où ils ne se rencontreront pas, la République aura bientôt cessé d'exister.[35]

> La fin comme le moyen de la démocratie sont de « confier à chacun les travaux qu'il pourrait superviser », non de contrôler les activités d'autrui ou de se placer sous le contrôle d'un maître. Le petit paysan étant le seul en position de conserver sa liberté, il est la cheville ouvrière de la démocratie.[36]

Ici, nous sommes à la recherche d'un cadre conceptuel d'analyse de l'institutionnalisation de la démocratie. Nous recherchons les conditions épistémologiques pour l'établissement des institutions démocratiques ouvertes, adaptées, autonomes et cohérentes, participatives et légitimes, seules conditions en mesure d'asseoir des sociétés humaines stables et résilientes. Notre approche sera une combinaison de la théorie de l'institutionnalisation politique chez Samuel Huntington, la théorie de la participation démocratique chez Joëlle Zask et les conditions du politique dans « une démocratie forte » chez Benjamin Barber. Nous démontrons au passage les liens indissolubles entre l'universalité de la démocratie d'avec la diversité des systèmes politiques démocratiques, d'une part, tout comme les liens ontologiques et épistémologiques entre la culture et tout processus de développement politique.

La question de la cité idéale est une recherche permanente dans l'histoire de la philosophie. Y a-t-il un État idéal qui permet de la réaliser ? Dans *Le public et ses problèmes,* Dewey explique qu'il n'y a pas d'État idéal, bon en soi, et suffisamment protecteur des intérêts publics, tant les publics mêmes sont différents, en deux époques différentes ou en deux lieux différents, de même que les moyens par lesquels un public peut déterminer le gouvernement destiné à servir ses intérêts varient. Ainsi, « la formation des États doit être un processus expérimental (…) Et comme les conditions d'action, d'enquête et de connaissance sont sans cesse changeantes, l'expérimentation doit toujours être reprise ; l'État doit toujours être redécouvert »[37]. Cependant, pour John Dewey, « ce n'est que formellement qu'on peut dire ce que devrait être le meilleur État ».[38] Il faut alors construire un cadre d'analyse sous la forme d'une grille ou de critères de

[35] Alexis de Tocqueville, *op.cit*.
[36] J. Zask, La démocratie aux champs, p.41
[37] John Dewey, *Le public et ses problèmes*, pp. 114-115.
[38] Ibid. p115

lecture, d'intelligibilité et de construction d'un système démocratique résilient. C'est à cette question que sera consacrée cette première partie du travail.

Plusieurs enquêtes au niveau mondial ont évalué les progrès et les reculs de la démocratie au cours des quinze dernières années. Les deux enquêtes majeures nous semblent être, celles de la Fondation pour l'innovation politique, publiée en 2017[39] et intitulée *Où va la démocratie* et celle plus récente, publiée par Latana et Alliance for Democracy en juin 2022 et intitulée *Democracy Perception Index 2022*[40]. Le diagnostic est sans appel et a pour noms les « fragilités démocratiques », le « dépérissement démocratique », le « processus de régression vers des modalités autoritaires de gouvernement », le « désenchantement démocratique », l' « effritement de la confiance » des citoyens en les institutions démocratiques, l'abstention de plus en plus élevée au vote, enfin le regain des différentes formes d'autoritarisme au Nord comme au Sud. Dans de nombreux pays, nombreux sont les citoyens qui jugent leur régime non démocratique.

> Nos régimes peuvent être dits démocratiques, dit Pierre Rosanvallon, mais nous ne sommes pas gouvernés démocratiquement. C'est le grand hiatus qui nourrit le désenchantement et le désarroi contemporain (…) Nos régimes sont considérés comme démocratiques au sens…… le pouvoir sort des urnes à l'issue d'une compétition ouverte et où nous vivons dans un État de droit qui reconnaît et protège les libertés individuelles. Les représentés se sentent ainsi souvent abandonnés par leurs représentants statutaires, et le peuple, passé le moment électoral, se trouve bien peu souverain. Mais cette réalité ne doit pas masquer un autre fait, encore mal identifié dans sa spécificité : celui d'un mal-gouvernement qui ronge ainsi en profondeur nos sociétés [41].

Cependant, cette crise de la démocratie représentative n'a jamais pu entamer l'aspiration des citoyens à la démocratie comme le démontre avec des chiffres assez parlants l'index de perception de juin 2022. L'enquête menée dans 53 pays démontre que 84 % des citoyens affirment que la démocratie est importante pour leur pays en ce qui concerne les composantes spécifiques de la démocratie, plus de 90 % affirment que les droits à la liberté d'expression, à des élections libres, à l'égalité en droits sont importants pour leur pays. Et selon l'enquête de la Fondation pour l'innovation politique,

> Si la critique de la démocratie est massive (…) elle ne débouche pas, ou pas encore, sur le ralliement à des formes alternatives de politiques, en particulier à des formes autoritaires. En d'autres termes, on peut penser que la mise en cause concerne moins la valeur de la politique démocratique que l'irrespect des principes qui la fonde.[42]

Comment alors comprendre la crise de la démocratie représentative malgré l'aspiration profonde des peuples à la démocratie ? Il y a lieu donc d'en rechercher les

[39] Dominique Reynié (Sous la direction de). Où va la démocratie. Une enquête internationale de la Fondation pour l'innovation politique. Plon. 2017.

[40] Latana et Alliance for Democracy. Democracy Perception Index 2022. Juin 2022. 78 pages.

[41] Pierre Rosanvallon, *Le Bon gouvernement*. Paris : Seuil. 2015.

[42] Latana et Alliance for Democracy, op.cit.

causes profondes dans le fonctionnement même du système démocratique.[43] Si les sociétés africaines se sont engagées dans une transition démocratique à la faveur des Conférences Nationales dites souveraines des années 1990, et à la suite du Discours de La Baule et l'effondrement du bloc de l'Est, quelles peuvent être les conditions de la résilience démocratique en Afrique dans le contexte de la crise mondiale de la démocratie représentative ? Avant d'examiner les acquis, les obstacles et les conditions de possibilité de meilleures pratiques démocratiques, il convient d'abord d'examiner d'un point de vue théorique, les conditions culturelles et institutionnelles clés à même d'asseoir les bases d'un système démocratique résilient.

Le but de cette première partie est d'analyser les réquisits du développement politique, sur le plan épistémologique. Il s'agit de la construction d'un modèle raisonné du développement démocratique à même d'assurer, quel que le soit le contexte, une résilience du système politique à même de respecter le contrat social fondateur. Nous analysons successivement les fondements culturels du développement politique (chapitre I) à même d'assurer un véritable ancrage d'un système politique cohérent et ancré dans le réel, ensuite les fonctions du système politique (chapitre II), enfin, les critères de l'institutionnalisation politique (chapitre III) applicable au développement d'un système démocratique stable et résilient. C'est une première étape sur le plan strictement conceptuel qui permettra de construire les catégories politiques à l'aide desquels, par la suite, il sera possible de mieux appréhender à la fois les obstacles et les conditions épistémologiques du développement démocratique en Afrique.

[43] On peut préciser davantage, à la fois chez Joëlle Zask et Benjamin Barber, comme nous le verrons plus loin, ce n'est point le système représentatif qui est en cause en tant que modèle que les formes concrètes de participation qui n'en sont pas unes.

Chapitre 1 : Culture et politique ou les fondements philosophiques d'une approche culturelle du développement politique

1.1. De l'universalité à la diversité du système démocratique

1.1.1. De l'universalité du principe démocratique

La question de l'universalité de la démocratie, bien que largement traitée, continue toujours de susciter de vives controverses tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Sur le plan théorique, on a considéré que les principes qui fondent la démocratie sont universels et doivent s'appliquer de manière uniforme ou univoque à toutes les sociétés. Dans le même temps, on a considéré que certaines sociétés, du fait de leur mode de fonctionnement traditionnel ou du fait du niveau de sous-développement économique chronique, ne sont pas capables de secréter ce mode de fonctionnement ou de gouvernance politique, considéré comme exclusivement occidental. Cette vision occidentaliste de la démocratie a été dominante jusqu'à l'effondrement du mur de Berlin et à l'ouverture démocratique à l'Est tout comme au Sud. Dans ***La Démocratie des autres***, Amarsya Sen résume bien l'état des débats sur l'universalité du modèle démocratique. Il y a deux objections à l'encontre du plaidoyer pour le modèle démocratique. La première ligne d'attaque consiste à dire que la démocratie est un obstacle au développement.

> Tout d'abord, il existe des doutes quant à ce que le modèle démocratique peut accomplir dans les pays les plus pauvres. La démocratie n'est-elle pas une barrière qui fait obstacle au processus de développement, en détournant l'attention des priorités de changements économiques et sociaux, tel que le fait d'assurer une nourriture convenable, un accroissement du revenu par habitant et la mise en œuvre des réformes institutionnelles ? On prétend aussi qu'un gouvernement démocratique peut se montrer parfois profondément mesquin et être cause de souffrances pour ceux qui n'appartiennent pas à la majorité dirigeante du système. Les couches sociales les plus vulnérables ne seraient-elles pas mieux loties avec la projection que peut offrir un type de gouvernement autoritaire ?[44]

[44] Amartya Sen, *La démocratie des autres*. Payot. Rivage de poche. 2006. p. 10.

Cette objection a été un élément utilisé dans maints pays, notamment à l'Est ou en Afrique, pour retarder les réformes politiques nécessaires à une vie démocratique normale, présupposant le développement avant les droits politiques. Elle a également conduit à rejeter la démocratie jugée comme valeur occidentale et considérée comme un luxe pour les sociétés non occidentales. C'est ainsi que les systèmes politiques démocratiques mis en place aux lendemains des indépendances ont été assez vite remplacés par des régimes autoritaires civils ou militaires. Les sociétés africaines ont été ainsi privées de la seule opportunité de l'unique voie « la culturation » ou de « l'expérience », ou ce qui veut dire la même chose, de la démocratie par « l'expérience » selon ce concept cher aux philosophes John Dewey et Joëlle Zask[45]. Il a fallu l'effondrement du bloc de l'Est et le Sommet de La Baule pour que subitement, cette aspiration légitime des peuples africains à la démocratie soit reconnue et obtienne le soutien de la communauté internationale qui est resté impassible durant presque un demi-siècle de fermeture de l'espace civique et des pires formes de violations des libertés individuelles et collectives si on se limite à la seule période post-indépendance des tout nouveaux États africains.

La seconde objection est ainsi décrite par le philosophe et économiste Amartya Kumar Sen :

> La seconde ligne d'attaque se concentre sur des doutes d'ordre historique et culturel, à propos du plaidoyer pour le modèle démocratique au bénéfice des gens qui, d'après ce que l'on allègue, ne le « connaissent » pas. L'adhésion à l'idée de la démocratie comme règle générale pour tous les peuples, que ce soit au moyen d'organismes nationaux ou internationaux, ou grâce à ceux qui militent en faveur des droits de l'homme, est fréquemment combattue, en ce sens qu'elle implique une tentative pour imposer les valeurs et les pratiques occidentales à des sociétés non occidentales. Cette thèse va beaucoup plus loin que le simple fait d'admettre que la démocratie est, de façon prédominante, une pratique occidentale dans le monde contemporain, ce qu'elle est très certainement. Elle revient à supposer que la démocratie est une conception dont les racines se trouvent uniquement dans les signes distinctifs d'une pensée occidentale qui ne s'est épanouie qu'en Europe- et nulle part ailleurs- et cela, pendant très longtemps.[46]

Cette seconde objection s'appuie ici sur des arguments d'ordre historique et culturel pour exclure toutes les sociétés non occidentales du modèle démocratique. L'histoire politique en occident démontre bien que les progrès démocratiques sont le produit d'une longue évolution qui a historiquement permis à l'ordre politique de se libérer à la fois de l'emprise de la religion et des efforts de dépassement des régimes aristocratiques et monarchiques vers un système de liberté centré sur les droits des citoyens. Amartya Sen s'oppose à cette conception trop étroite et restrictive de la démocratie qui la réduit et la limite au scrutin et aux élections et non pas celle d'une voie plus large, qu'il emprunte à

[45] Joëlle Zask, Démocratie et éducation, op.cit
[46] Amarsya Sen. Op.cit. pp. 10-12

John Rawls, à savoir « l'exercice de la raison publique ». *Ce concept de « raison publique » est compris par Amartya Sen comme :*

> la possibilité pour tous les citoyens de participer aux discussions politiques et d'être ainsi en mesure d'influencer les choix relatifs aux affaires publiques. Pour comprendre quel est le point où les deux lignes d'attaque contre la démocratie font respectivement fausse route, il est capital de se rendre clairement compte que la démocratie a des exigences qui transcendent l'urne électorale.[47]

Cette approche normative du contenu de la démocratie permet d'apprécier les expériences démocratiques diverses, d'en évaluer les progrès et les difficultés vers la réalisation progressive et pleine du règne du droit et de la liberté qui est le fil conducteur du développement politique.

> Le concept de démocratie comme valeur universelle est assez récent, et il est de façon intrinsèque un produit du XXe siècle (…) Tout au long du XIXe siècle, les théoriciens de la démocratie trouvèrent tout à fait naturel de débattre de la question de savoir si tel ou tel pays était « mur » pour la démocratie. Ce n'est qu'au XXe siècle que cette attitude changea, lorsqu'il fut reconnu que la question était mal posée : un pays ne doit pas être déclaré mûr pour la démocratie mais il doit plutôt parvenir à la maturité par la démocratie.[48]

Il n'y a donc pas de peuples, de cultures ou de nations inaptes et qui n'expérimente pas la démocratie. Mieux tous les peuples, toutes les cultures et les nations en secrètent les réquisits et aspirent à les élever à son niveau le plus institutionnalisé. Par conséquent, le modèle démocratique a une valeur universelle. Elle est une aspiration fondamentale de tous les êtres humains et de toutes les sociétés. La démocratie est le système de gouvernance politique qui repose sur les principes de droit, de justice et de liberté. Et comme telle, elle est consubstantielle à la vie de la cité à toutes époques et en tous lieux, et reste ainsi l'aspiration fondamentale de tout être humain et de toute communauté. Si pour Aristote, la cité n'a pour objectif que de rendre possible le bien-vivre, ce dernier repose sur la liberté et la justice à même d'assurer une vie digne et décente. Cependant cet éveil démocratique ou encore cette aspiration à la démocratie ne put clore le débat sur la question de l'universalité de la démocratie tant les obstacles pratiques dans les efforts de construction ou de développement démocratique ont servi d'arguments pour démontrer que certaines sociétés ne sont pas prêtes ou préparées à la démocratie, ramenant régulièrement la vieille aporie dans les débats face aux crises internes au développement démocratique et inhérentes à toute expérience, en particulier l'importance de « l'expérience » en démocratie au sens où Dewey et Joëlle Zask utilisent cette notion.

[47] Amarysa Sen,. Op. cit. p. 12

[48] Amartya Sen. Op.cit. p. 55

Ainsi, les disparités au niveau mondial, les progrès et les lenteurs vers plus de liberté et de droit, procèdent davantage de l'histoire concrète des peuples, de leurs succès et échecs dans leurs efforts historiques vers l'institutionnalisation de l'ordre démocratique. Ainsi les divers mouvements à travers le monde, en faveur de la liberté, en Europe, en Amérique, en Asie et en Afrique, hier comme aujourd'hui, expriment « la détermination des peuples à se battre pour obtenir le droit à la participation politique et le droit à faire entendre leur voix de manière effective »[49] selon l'auteur de La Démocratie des autres.

Ainsi comprise, on peut aisément reconnaître les luttes héroïques de tous les peuples pour le triomphe de la liberté et de la justice. La lutte pour le pluralisme, les libertés fondamentales se retrouvent dans l'histoire de toutes les sociétés. « Les longues traditions consistant à encourager et à pratiquer les débats publics sur les problèmes politiques, sociaux et culturels dans les pays tels que l'Inde, la Chine, le Japon, la Corée, l'Iran, la Turquie, le monde arable et dans de nombreuses parties de l'Afrique, exigent une reconnaissance beaucoup plus complète de l'histoire des idées sur la démocratie. Cet héritage global offre suffisamment matière à la remise en question de l'opinion fréquemment rappelée selon laquelle la démocratie n'est qu'une notion occidentale, et qu'elle ne serait donc qu'une forme d'occidentalisation. La reconnaissance de cette continuité de l'histoire a un rapport direct avec la politique contemporaine en montrant cet héritage global qui a consisté à protéger et à promouvoir les interactions pluralistes et le débat social qui ne peuvent pas être moins importants aujourd'hui qu'ils ne l'étaient dans le passé, quand on se battait pour leur cause ».[50] Ainsi pour Sen, il n'y a guère de doute quant au rôle traditionnel et à la pertinence continue, dans l'héritage politique africain, de la participation et du fait d'avoir à rendre des comptes. Négliger tout cela et considérer le combat pour la démocratie en Afrique comme une simple tentative pour y importer « l'idée occidentale » de la démocratie relèverait d'une profonde incompréhension (…). Dans le monde contemporain, le besoin d'un engagement pour plus de démocratie n'est nulle part ailleurs aussi fort qu'en Afrique. C'est un continent qui a beaucoup souffert de la domination autoritaire et de gouvernements militaires de la dernière partie du XX^{e} siècle, après la fin officielle des empires britanniques, français, portugais et belge ».[51]

1.1.2. De l'universalité à la diversité du modèle démocratique : deux concepts, une même réalité

La fin comme le moyen de la démocratie sont de « confier à chacun les travaux qu'il pourrait superviser », non de contrôler les activités d'autrui ou de se placer sous le contrôle d'un maître. Le petit paysan étant le seul en position de conserver sa liberté, il est la cheville ouvrière de la démocratie. Joëlle Zask, La démocratie aux champs. p. 41.

La démocratie a tantôt été définie comme un ensemble d'institutions utilisées pour parvenir à des décisions politiques dans lesquelles les citoyens détiennent doublement le

[49] Amartya Sen, Op. cit. p. 10
[50] Sen, Op. ci. pp. 16 -17
[51] Op. cit. p. 18.

pouvoir à travers l'obligation des gouvernants de rendre compte et à travers la sanction que représentent les élections, tantôt définie comme une norme politique fondée sur l'égalité et la justice. Mais ce sont là deux dimensions d'une seule et même pièce. Ainsi tous les êtres humains, où qu'ils se trouvent, aspirent à la liberté et aux droits qui leur permettent de vivre une vie décente dans la dignité. On peut donc dire que **l**'universalité démocratique est compatible avec la diversité des régimes démocratiques, diversité elle-même liée aux contextes historiques et culturels de chaque nation. Les modèles français, américain, britannique, allemand et sud-africain sont tous différents parce qu'ils s'enracinent dans l'héritage historique et civilisationnel au prix d'un laborieux effort de construction, de créativité, d'inventivité et surtout d'adaptation au temps et au progrès du droit. Montesquieu dit bien que **«** les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières »[52]. Les lois sont ainsi la forme codifiée des mœurs, des manières de vivre des individus. Et comme telles, elles n'en sont pas isolables. Une loi ou une norme juridique ou politique qui se détache de la société et de la culture, manque toujours le socle qui supporte l'autonomie et l'adhésion qui seules la rendent effective. Alexis Tocqueville en donne également une excellente illustration, à la fois du principe de l'universalité de la démocratie et de son ancrage dans l'histoire singulière d'un peuple. Dans son texte De la démocratie en Amérique, Tocqueville donne l'avertissement suivant :

> Ne tournons pas nos regards vers l'Amérique pour copier servilement les institutions qu'elle s'est données, mais pour mieux comprendre celles qui nous conviennent, moins pour y puiser des exemples que des enseignements, pour lui emprunter des principes plutôt que les détails de ses lois. Les lois de la République française peuvent et doivent en bien des cas, être différentes de celles qui régissent les États-Unis, mais les principes sur lesquels les constitutions américaines reposent, ces principes d'ordre, de pondération des pouvoirs, de liberté vraie, de respect sincère et profond du droit sont indispensables à toutes les républiques, ils doivent être communs à toutes, et l'on peut dire à l'avance que là où ils ne se rencontreront pas, la République aura bientôt cessé d'exister.[53]

Ainsi, il est de l'ordre normal de « l'institutionnalisation politique »[54] qu'il y ait une diversité de systèmes politiques en raison des histoires et des cultures diverses. Cependant, les caractéristiques essentielles ainsi que l'écrit Tocqueville- c'est-à-dire, ce qui est permanent, sont les « principes d'ordre » des pouvoirs, de « liberté vraie », de « respect sincère et profond du droit » pour toutes les républiques. Les principes d'ordre et des pouvoirs, de respect du droit rappellent celui de la séparation des pouvoirs, pilier de l'État de droit sans lequel point d'état démocratique. Ces principes doivent être communs à toutes les républiques. Ils doivent guider le fonctionnement de toute république ou de toute société démocratique. Ils sont ainsi universels et comme tels doivent s'incarner dans tout projet de fondation d'un ordre politique juste et

[52] Montesquieu, *L'esprit des Lois*. T. I. Livre XIX, Chap. XXI**.**
[53] Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T. I. Gallimard, 1961. p. 35.
[54] Samuel Huntington, Political Order in changing societies.

démocratique, quels qu'en soient les formes et les contextes socio culturels. Il ne faut donc pas copier les exemples ou « importer des modèles », chaque société doit les réaliser dans son projet. La question de l'importation des modèles sera abordée plus loin sera abordée dans la deuxième partie de ce travail.

Le principe de l'universalité suppose ainsi l'ancrage de la démocratie dans un contexte socio-culturel spécifique. Et c'est parce qu'elle s'enracine dans toutes les cultures humaines à des degrés divers de développement politique ou d'institutionnalisation politique, qu'elle doit son universalité. Ou, ce qui veut dire la même chose, elle ne saurait être universelle, si les peuples, les cultures n'en portaient pas les principes ou ne sont pas capables d'asseoir les bases de son développement et de construire ainsi un système politique basé sur leurs valeurs culturelles propres à un système politique appelé à se développer vers un degré avancé en termes d'organisation, de complexité ou d'institutionnalisation.

Les disparités au niveau mondial, les progrès et les lenteurs vers plus de liberté et de droit, procèdent alors davantage de l'histoire concrète des peuples, de leurs succès et échecs dans leurs efforts historiques vers l'institutionnalisation de l'ordre démocratique. Les divers mouvements à travers le monde, en faveur de la liberté, en Europe, en Amérique, en Asie et en Afrique, hier comme aujourd'hui, dont, entre autres, les luttes historiques en Afrique du Sud contre l'apartheid l'insurrection populaire à Budapest ou Ouagadougou, le printemps de Pékin et ses manifestations sur la place Tien An Men, les manifestations en Tunisie et au Niger contre la vie chère, les Conférences Nationales souveraines en Afrique, sont des faits historiques qui expriment bien ce que Amartya Sen appelle *« la détermination des peuples à se battre pour obtenir le droit à la participation politique et le droit à faire entendre leur voix de manière effective »*[55] dit Amartya SEN. Ainsi comprise, on peut aisément reconnaître les luttes héroïques de tous les peuples pour le triomphe de la liberté et de la justice. La lutte pour le pluralisme, les libertés fondamentales se retrouvent dans l'histoire de toutes les sociétés.

> Les longues traditions consistant à encourager et à pratiquer les débats publics sur les problèmes politiques, sociaux et culturels dans les pays tels que l'Inde, la Chine, le Japon, la Corée, l'Iran, la Turquie, le monde arable et dans de nombreuses parties de l'Afrique, exigent une reconnaissance beaucoup plus complète de l'histoire des idées sur la démocratie. Cet héritage global offre suffisamment matière à la remise en question de l'opinion fréquemment rappelée selon laquelle la démocratie n'est qu'une notion occidentale, et qu'elle ne serait donc qu'une forme d'occidentalisation. La reconnaissance de cette continuité de l'histoire a un rapport direct avec la politique contemporaine en montrant cet héritage global qui a consisté à protéger et à promouvoir les interactions pluralistes et le débat social qui ne peuvent pas être moins importants aujourd'hui qu'ils ne l'étaient dans le passé, quand on se battait pour leur cause.[56]

[55] Amartya Sen, Op. cit. p. 10
[56] Sen, Op. ci. pp. 16 -17

Ainsi, pour Sen, il n'y a guère de doute quant au rôle traditionnel et à la pertinence continue, dans l'héritage politique africain, de la participation et du fait d'avoir à rendre des comptes. « Négliger tout cela et considérer le combat pour la démocratie en Afrique comme une simple tentative pour y importer « l'idée occidentale » de la démocratie relèverait d'une profonde incompréhension (….). Dans le monde contemporain, le besoin d'un engagement pour plus de démocratie n'est nulle part ailleurs aussi fort qu'en Afrique. C'est un continent qui a beaucoup souffert de la domination autoritaire et de gouvernements militaires de la dernière partie du XXe siècle, après la fin officielle des empires britanniques, français, portugais et belge ».[57] Ainsi le contexte mondial favorable aux droits de l'homme et à l'ouverture démocratique a été un stimulus supplémentaire à la quête historique des États africains vers la démocratie.

1.1.3. Le « jardin potager » comme expérience démocratique authentique chez Joëlle Zask

Dans deux textes majeurs, Joëlle Zask examine les formes participatives de la démocratie, à un stade originel et authentique, notamment, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation* publié en 2011 et *La Démocratie aux champs*. Du jardin d'Éden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques publiées en 2016. Dans La Démocratie aux champs, le philosophe Joëlle Zask explique avec force de détails, que « le jardin potager » est un cadre authentique du fonctionnement démocratique. Les principes de participation, de socialité, de partage, d'individuation, d'autogouvernement, de pluralité et de diversité, d'égalité et de citoyenneté active, caractéristiques normatives de la démocratie, y connaissent leurs expressions les plus authentiques et les plus originelles. Joëlle ZASK dira dès lors que « les jardins partagés laboratoire de la socialité démocratique »[58] sont un lieu privilégié de communication et d'échange de bonnes pratiques et de coopération, de partage des tâches et des responsabilités. Le « commun », le « personnel », le « social » et l'« individuel » sont étroitement « associés » :

Si le face-à-face avec la terre cultivée est un type d'événement qui permet à l'individu de se réaliser, il se double d'un face-à-face avec autrui. L'épanouissement d'individualités indépendantes implique certaines qualités sociales comme la solidarité, la transmission, le partage, la coopération ou l'égalité des tâches. Le jardin partagé sous toutes ses formes en est le site privilégié. Quels qu'en soient l'époque et le lieu, tout jardin partagé a ceci de singulier et de rare qu'il associe étroitement le commun, le social, le personnel et l'individuel. C'est un terrain plus ou moins large pouvant s'étendre à l'échelle d'une région, voire d'un pays, divisé en lots attribués à une famille, parfois à une personne isolée.[59] La région, le pays ou la nation ont certes des déterminants différents mais constituent une association harmonieuse et dynamique de cette forme de citoyenneté à

[57] Op. cit. p. 18.
[58] J. Zask. *La démocratie aux champs*. Op. cit. p. 69
[59] Op. cit. p. 69

une échelle plus large. Et on peut dire que l'État démocratique trouve sa forme originale, authentique et pure dans le « face à face avec la terre cultivée ».

Le jardin est une communauté sociale et professionnelle où le social et les tâches sont étroitement liés, permettant l'épanouissement des individualités. Mais cela suppose, d'une part, que chacun cultive des qualités sociales et humaines, comme la solidarité et d'autre part, une distribution égale des tâches de production qui permet de réaliser le bien-être de la communauté entière. En ce sens, le jardin est un cadre d'intégration, de socialisation[60], de construction du lien social, de « plan de réinsertion sociale »[61], d'« outil de réintégration professionnelle »[62]. Comme plan de réinsertion sociale, ou outil de réintégration professionnelle, Joëlle Zask dira :

> Ainsi le jardin partagé, expérience sociale, jouit aussi du pouvoir de réparer la socialité abîmée, de la faire cicatriser. Même dans les cas les plus graves de marginalisation, ou d'isolement, il peut restaurer la capacité des individus souffrant à entrer en relation avec les autres et à retrouver une place dans la société organisée (…) Au jardin, tout le monde, y compris la personne la plus démunie ou la moins compétente, trouve quelque chose à y faire. Le jardinage se révèle donc un puissant antidote à l'enfermement en soi, à la désubjectivation, à la perte d'initiative. Il contrecarre aussi l'extrême pauvreté, l'effondrement, le sentiment d'inutilité, l'isolement.[63]

Le jardin intègre, rassemble et répare au besoin. Chacun a sa place, son rôle, ses tâches et ses responsabilités. Le jardin est un mode d'être collectif.

Examinons successivement quelques notions majeures que charrie le jardin potager et qui dans la pensée de Joëlle Zask paraissent comme résolument fondatrices de la démocratie à la fois dans son universalité et dans sa spécificité. Il s'agit des concepts d'individuation, de citoyenneté active, des « communs », d'égalité, enfin, de socialité démocratique. Ces concepts qui se révèlent comme les invariables de la démocratie sont à l'œuvre dans le jardin portager.

En premier lieu, l'individuation est un élément essentiel du contenu normatif de la démocratie. Le jardin portager est un terreau fertile qui lui permet de se développer au maximum de son potentiel. Dans le « face-à-face », l'individu se réalise, il devient, il se forme, il acquiert les qualités humaines et les compétences nécessaires à la réalisation de soi et du groupe. Il bénéficie de la solidarité collective, il bénéficie de la coopération avec les autres. Le jardin est une école de formation, de développement personnel, de réalisation de l'humanité en soi et en le groupe. C'est le sens que Joëlle Zask donne à l'individuation. Et elle énumère, entre autres, deux conditions propices à l'individuation que l'auteure de *La démocratie aux champs* qualifie de « puissants instruments d'individuation » : la conscience du temps et l'expérience personnelle. « Il existe une autre source d'individuation ou de développement de soi dans l'expérience du jardinage dont

[60] Op. cit. p. 93
[61] Op. cit. p. 109
[62] Op. cit. p.120
[63] Op.cit. p. 119

la charge pédagogique est également forte, celle de la conscience du temps ou, plus précisément, de la durée. »[64]. Le développement personnel a besoin du temps, autrement dit, de la durée vécue que nécessite tout développement ; c'est le temps de « la culturation » des valeurs, des compétences et des qualités humaines. La durée prend ici une valeur pédagogique dans la transformation de l'individu. Elle s'entend comme la durée vécue dont parle Bergson dans son *Essai sur les données immédiates la conscience* **:** l'expérience vécue par la conscience**.** Et inscrire l'individuation dans la durée vécue, comme d'une « charge pédagogique » selon l'expression de Joëlle Zask, appelle également une autre notion importante chez Zask. Il s'agit de la notion de l'expérience.

> Il existe un autre instrument puissant d'individuation dans le jardinage, c'est la qualité de participation requise. Pour un individu, l'expérience n'est véritablement une expérience que si elle est son expérience. L'expérience ne se délègue pas. À moins qu'elle ne s'accompagne d'un protocole suffisamment précis et clair pour qu'elle puisse être vérifiée et reproduite, l'expérience d'autrui n'a aucune valeur éducative. Qui plus est, comme l'a montré Gabriel Tarde, l'imitation suppose non seulement que l'expérience d'autrui repose sur des mécanismes rendus pleinement accessibles, mais aussi que l'imitateur invente au moins en partie ses propres mécanismes. L'imitation n'est jamais pure. Il y entre toujours une certaine part de découverte.[65]

Cette analyse de Joëlle Zask est une position majeure dans les débats passés, en cours et jamais épuisés sur les notions d'« appropriation » ou d'« importation » ou d' « exportation » [66] des modèles ou des régimes politiques, notamment à travers deux thèses radicalement opposées, dont celle de l'occidentalité de la démocratie et des droits de l'homme, et celle suivant laquelle la démocratie ne s'exporte pas. L'analyse de Joëlle Zask ouvre un jour nouveau dans ce débat. Elle est renforcée par la longue histoire d'une tentative avortée d'exportation du modèle occidental en Afrique, notamment. Il est désormais permis de dire à la suite de *La Démocratie aux champs* que l'expérience politique ou le système démocratique n'est jamais transposable. Elle est à l'image de l'expérience du jardin potager qui est une expérience personnelle pour chaque acteur, une expérience authentique, singulière, régulièrement renouvelée et de manière inédite par l'individu. C'est ce qui en fait le terreau du développement personnel, de l'individuation. L'expérience est le produit d'un parcours personnel unique, qui, même en cas d'imitation, reste originale au sens où elle invente ses propres règles, ses « propres mécanismes » comme dit Joëlle Zask, qui lui permettent de ne jamais reproduire le même ou l'identique, mais de créer une identité, une singularité. C'est pourquoi la philosophe Joëlle Zask, à la suite de John Dewey, accorde la plus grande importance à l'expérience dans l'individuation comprise comme développement personnel. Elle insiste sur la valeur éducative de l'expérience au sens où l'expérience est toujours mon expérience

[64] Op.cit. p. 59
[65] Ibid. p.62
[66] Bertrand Badie, dans *L'État importé* développe bien ces notions d'« importation » et d'« exportation » des modèles, pour expliquer l'inadaptation du modèle politique des États africains post indépendances.

personnelle. « *La valeur éducative de l'expérience, insiste-t-elle, réside donc dans le fait qu'il s'agit de mon expérience* ».[67] Ainsi, si l'expérience a une valeur éducative, elle devient déterminante dans le développement politique ou dans le développement démocratique. Joëlle Zask en parle comme d'une méthode démocratique. « *L'expérience est la méthode démocratique par excellence, ou que la démocratie est ce mode de vie acquis au principe du primat de l'expérience* ».[68] Ainsi, on comprend bien que le développement démocratique réside dans son expérimentation, c'est l'expérience vécue par chaque personne et chaque communauté qui la construit au fil du temps et de l'histoire. Elle est vécue individuellement par chaque personne, en qui elle mûrit, parce que vécue.

> L'expérience est une expérimentation, quelque chose qu'on fait, non quelque chose qui nous advient. Dewey explique qu'elle consiste à établir une connexion entre le fait de ressentir quelque chose et le fait de s'engager consécutivement dans une activité. Sans l'orientation et la canalisation que lui procure le fait d'être affecté et de réagir, une action n'est qu'une agitation. De son côté, la réception inhérente au fait d'être affecté par quelque chose d'extérieur ne constitue que le premier moment de l'expérience proprement dite.[69]

Et parce que l'individu vit dans un espace et un temps, ces derniers influent aussi sur son développement personnel. Une expérience est toujours vécue dans un lieu, elle est localisée dans le temps et s'inscrit dans un espace environnemental ou culturel.

La spécificité culturelle ainsi admise autorise à investir le développement politique dans les réalités sociales et culturelles, à y forger les catégories de la participation, de l'égalité, de la liberté et de la pluralité, à tenir compte de l'environnement si l'on veut que les institutions soient stables et résilientes. « L'autogouvernement » est à ce prix.

> L'environnement et l'organisme sont interdépendants comme le recto et le verso d'une feuille à papier. On appelle environnement, l'ensemble des conditions qui ''entrent'' dans la composition d'un organisme et lui permettent de vivre. Réciproquement, l'organisme qui se développe, consomme, s'abrite, se déplace, se reproduit, etc., modifie l'environnement qui est le sien modification dont l'ampleur est bien sûr extrêmement variable suivant les espaces et les environnements. La capacité humaine à reconstruire son environnement est considérable.[70]

Ensuite, Joëlle Zask présente le concept de la « citoyenneté active » que charrient les « politiques du jardin »[71] comme une valeur fondatrice de la démocratie. Il y a une forme de solidarité et de partage réciproque qui font le terreau d'une citoyenneté active. Les notions de socialité, de solidarité, de vision partagée de l'intérêt collectif, qui ressemble presque à du collectivisme si on regarde de près ce que Joëlle Zask appelle « le partage des ressources » dans les comportements, les attitudes et le mode de travail. L'individu

[67] J. Zask, op. cit. p. 62
[68] J. Zask, op. cit. p. 34
[69] J. Dewey. Démocratie et Education. op.cit. p. 35
[70] Op. cit. p. 35
[71] Ibidem.

est en harmonie avec le groupe et comprend que son sort est lié à celui du groupe et à l'intérêt général. De même le groupe protège l'individu et lui offre l'espace et les moyens de son épanouissement professionnel. C'est à ce titre que l'auteur de *La Démocratie aux champs* démontre que les jardins partagés offrent tous les éléments constitutifs de la culture démocratique.

> Du champ au jardin potager, l'agriculture partagée dépend des pratiques de la citoyenneté autant qu'elle les consolide (…) Les groupes et les individus ne peuvent se constituer comme sujets de droits et acteurs que s'ils « produisent » un espace physique approprié et le contrôlent eux-mêmes. Or, ce terrain commun divisé en lots individuels, dont l'existence est si fréquente qu'elle pourrait sembler universelle, est une forme d'une grande efficacité pour promouvoir l'ensemble des valeurs démocratiques : développer son individualité, conduire des expériences de A à Z, éprouver physiquement intellectuellement l'indépendance des phénomènes naturels, mais aussi mutualiser des ressources, éduquer, accueillir les étrangers. Aucun des éléments constitutifs d'une culture démocratique n'est étranger aux jardins partagés.[72]

En ce qui concerne la notion des « communs », comme des biens exclusivement collectifs, Joëlle Zask explique en quoi le jardin potager crée une communauté de biens communs. En premier lieu, « le jardinier ne peut négliger sa parcelle dont les mauvaises herbes ou les maladies dégraderaient celle des autres, que l'on considère la production, la consommation ou le partage. Ainsi les notions de solidarité, de communauté des biens, de l'utilité collective, de l'intérêt général sont absolument consubstantielles à la démocratie. Elles sont toutes véhiculées par le jardin potager. La démocratie y puise ainsi à la fois son universalité et sa spécificité. Le cadre démocratique est un espace commun, elle permet de réaliser le bien commun, seule condition pour l'épanouissement individuel. Sans le commun, l'individuation ne se peut réaliser. C'est une donnée essentielle de la vie de la cité et de l'organisation démocratique de la communauté.

Enfin, l'égalité et la socialité dite démocratique finissent de structurer l'ordre, les valeurs et les attitudes démocratiques.

> L'ouverture des jardins partagés est inséparable du principe d'égalité qui s'applique non à des êtres identiques, mais à des différences et à des relations de complémentarité. Ce principe s'applique d'abord à la très sensible question en démocratie, des compétences individuelles, très sensible, car, historiquement, la compétence est le critère à partir duquel la citoyenneté et les droits politiques ont été et sont pensés. Bien sûr, les critères évoluent ; dans le passé, la compétence pouvait être déterminée par la naissance, la fortune, la race, la croyance religieuse, la classe sociale ; aujourd'hui, c'est plutôt le « niveau d'études », le parcours universitaire, parfois la religion et l'ethnicité qui sont prises en compte. La distinction entre sachants et ignorants entre experts et « hommes de la rue », entre élite et gens « ordinaires » est aussi fortement marquée

[72] Op. cit. p.107

> aujourd'hui qu'elle l'était hier. La vocation des jardins partagés est de l'estomper. Le moyen utilisé n'est pas seulement l'abstrait principe de la considération égale de tous. Il est l'égalisation des conditions qui seules assurent la formation, l'éducation, l'initiation, bref la transmission systématique des compétences acquises, parfois depuis des générations et la lutte contre leur érosion par l'oubli, l'éradication ou l'imposition autoritaire de méthodes ou, dans un ordre d'idée analogue, de semences étrangères.[73]

L'égalité agraire est de ce point de vue, une norme fondatrice de la démocratie. Elle n'est pas selon Zask, une « égalité naturelle », mais consiste à répartir équitablement les conditions du développement personnel : « l'égalité agraire repose donc sur d'autres bases dont l'exploration pourrait raffermir nos conceptions démocratiques trop souvent égarées : sans postuler l'« *égalité naturelle, elle consiste à répartir équitablement les conditions de ce développement personnel, dont le contrôle de la chaîne alimentaire fait partie* »[74].

Selon l'auteure de *La Démocratie des Champs,* en plus de l'égalité agraire, la socialisation démocratique repose également sur un second type d'égalité. Il s'agit de l'égalité culturelle.

> On constate, dit-elle, ici aussi une grande avance sur bien d'autres domaines où le principe d'égalité culturelle et la mise en œuvre des « droits culturels » peinent à s'imposer, voire sont tout à fait rejetés au profit notamment d'idées d'union nationale, d'identité ou d'allégeance exclusive. Par contraste, les jardins partagés ressemblent depuis longtemps et bien avant que le terme soit apparu, à un laboratoire du « multiculturalisme ». Ce sont des modèles de « contacts » culturels.[75]

Les notions si chères à la démocratie moderne, telles que la diversité, l'inclusion, la tolérance, voire les questions de la laïcité trouvent ici leur source d'inspiration dans ce multiculturalisme à l'état pur du jardin potager. « *la pluralité n'est plus une menaçante ou déstabilisante que celle des plantes du potager* »[76], elle offre la possibilité d'« *échanges illimités avec l'extérieur sans qu'il encoure le risque de se diluer* »[77].

Si les catégories de la participation, de l'individuation de la socialité démocratique, de l'égalité, de la liberté et de la pluralité par lesquelles se définit l'ordre démocratique, ont été le propre du cadre aussi universel que le champ et le jardin, et si l'histoire révèle que les civilisations agraires ont pu secréter diverses « *formes de gouvernement paysan locales* »[78] et qui « *furent démocratiques avant la lettre », cela est une preuve suffisance de l'universalité de la démocratie. Mieux, les civilisations agraires « pourraient bien avoir été, dit Zask, une source d'inspiration majeure de la pensée démocratique dans son ensemble* »[79].

---

[73] J. Zask, La démocratie aux champs. Op.cit. p. 108
[74] Op. cit. p.182
[75] Zask. Op. cit 109
[76] Zask. Op.cit, p.183
[77] Zask. Op.cit p. 101
[78] Ibidem
[79] Op. cit 141.

Et si les expériences agraires sont toujours singulières, suivant les cultures et les civilisations, il faut donc admettre que la démocratie est à la fois universelle et spécifique à chaque culture.

Et si donc « *le jardin potager* » est dépositaire des attitudes et des valeurs démocratiques, on peut comprendre dès lors la diversité des systèmes démocratiques parce que les pratiques du jardinage dépendent des habitudes culturelles et des conditions physiques et environnementales dans lesquelles vivent les communautés. Joëlle Zask dira que « *cette forme n'est ni naturelle, ni artificielle* [80] ». Ainsi, elle obéit à plusieurs déterminants, dont les « *conditions physiques et environnementales* », « *les espaces disponibles* », « *les habitudes dominantes* » ou encore la recherche de l'équilibre entre l'homme et la nature. Zask dira que le terrain communautaire fit donc apparaître les liens étroits entre une pratique située, concrète et localisée (cultiver la terre sans l'épuiser), une gouvernance partagée (instaurer les règles du terrain commun), et la reconnaissance par les participants de la communauté des biens dont certains sont répartis et d'autres mutualisés ; de telle manière qu'il en reste toujours pour les autres, en particulier pour les générations futures.

1.2. Culture et développement politique

Comme démontré précédemment, l'universalité de la démocratie est compatible avec sa diversité. C'est cette diversité même qui fonde son universalité. Les systèmes politiques français, américain, britannique, allemand ou sud-africain sont tous différents parce qu'ils s'enracinent dans l'héritage historique et civilisationnel au prix d'un laborieux effort de reconstruction et d'adaptation au temps et au progrès du droit. Nous examinons ici les fondements culturels du développement politique. Ce qui permet de fonder encore les liens entre la culture et l'institutionnalisation de la démocratie.

1.2.1. Le rapport nécessaire entre la loi et les mœurs

L'Esprit des Lois (1748) de Montesquieu et *De la Démocratie en Amérique* (1835 et 1840) de Alexis Tocqueville, ont construit l'une des approches philosophiques les plus systématisées de l'ancrage culturel ou anthropologique de la loi, ou encore du développement politique ou de tout système politique. « *Les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières* »[81] a dit Montesquieu. *Le Livre XIX de l'Esprit des Lois* est entièrement consacré au rapport que les lois entretiennent avec « *les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation* » ou « *comment les lois doivent être relatives aux mœurs et aux manières* ». Les lois ne doivent pas être réductibles à la volonté ou à l'arbitraire d'un être, divin, ou humain. Elles doivent se rapporter à l'ensemble des facteurs qui forment ce que Montesquieu appelle au livre XIX « *l'esprit général* » d'une nation. Elles sont relatives à la nature et au principe du gouvernement établi, au « physique » du pays, à son économie, à la religion des habitants, et finalement à leurs mœurs. C'est l'ensemble de ces rapports qui fondent un peuple et donc ses lois. Il y a donc

[80] Ibid.

[81] Montesquieu, *L'esprit des Lois.* T. I. Livre XIX, Chap. XXI. p. 474.

ce que Montesquieu appelle « les rapports nécessaires » entre la loi et les mœurs. **«** *Je ne dis point, ajoutera Montesquieu, que le climat n'ait produit, en grande partie, les lois, les mœurs et les manières dans cette nation ; mais je dis que les mœurs et les manières de cette nation devraient avoir un grand rapport à ses lois.* »[82]

On peut donc affirmer que c'est un principe essentiel dans le développement politique que ce dernier doit toujours s'appuyer sur, ou être en lien avec la réalité socio-culturelle sans quoi elle ne saurait être résiliente. Toute construction politique qui n'a pas de fondement culturel ou sociologique devient un simple échafaudage qui ne résistera jamais au temps et aux crises. Ainsi, la solidité des institutions démocratiques est liée à son ancrage social et culturel.

Ce « rapport nécessaire entre la loi et les mœurs » est aussi développé dans *De la Démocratie en Amérique,* par Alexis de Tocqueville. L'expérience démocratique américaine qu'il décrit et analyse avec force détails démontre que la démocratie est toujours une expérience vécue et ancrée, un produit de l'histoire et des mœurs du pays.

> L'être social, dit-il, est ordinairement le produit d'un fait, quelquefois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies ; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui règlent la conduite des nations (…) Pour connaître la législation et les mœurs d'un peuple, il faut donc commencer par étudier son état social.[83]

Selon Tocqueville, le principe de la souveraineté du peuple s'est dégagé de toutes les fictions dont on a pu l'environner ailleurs aux États-Unis, le peuple est lui-même son propre législateur au sens où la société agit par elle-même sans guide extérieur, sa seule boussole reste ses besoins, donc son histoire propre. Constatant, sous l'angle de la comparaison, qu'il y a des pays ou un pouvoir, en quelque sorte extérieur au corps social, agit sur lui et le force de marcher dans une certaine voie et qu'il y en a d'autres où la force est divisée, étant tout à la fois placée dans la société et hors d'elle, Tocqueville dira que

> rien de semblable ne se voit aux États-Unis ; la société y agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein ; on ne rencontre même presque personne qui ose concevoir et surtout exprimer l'idée d'en chercher ailleurs. Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif ; on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible et restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses ; tout en sort et tout s'y absorbe. [84]

Et quand un peuple est lui-même son propre législateur, il y a un lien nécessaire entre la loi et les mœurs ou les habitudes, autrement dit « les rapports nécessaires » entre la loi

---

[82] Montesquieu, *L'esprit des Lois*. Op. cit. Chapitre XXVII. p. 477-478.
[83] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*. op.cit. p.94.
[84] Op.cit. Tome 1. p. 109.

et les mœurs dont parle *L'Esprit des Lois*. C'est ainsi que Tocqueville explique comment les valeurs et l'esprit de la République pénètrent chaque citoyen, de la famille à l'Union ou la nation américaine, en passant par la province, les communes et les États. C'est ainsi que la république devient le dogme de la souveraineté du peuple. Par voie de conséquence un peuple législateur produit toujours des institutions stables.

Le dogme de la souveraineté du peuple n'est point une doctrine isolée qui ne tienne ni aux habitudes, ni à l'ensemble des idées dominantes ; on peut, au contraire, l'envisager comme le dernier anneau d'une chaîne d'opinions qui enveloppe le monde anglo-américain tout entier. La providence a donné à chaque individu, quel qu'il soit, le degré de raison nécessaire pour qu'il puisse se diriger lui-même dans les choses qui l'intéressent exclusivement. Telle est la grande maxime sur laquelle, aux États-Unis, repose la société civile et politique : le père de famille en fait l'application à ses enfants, le maître à ses serviteurs, la commune à ses administrés, la province aux communes, l'État aux provinces, l'Union aux États. Étendue à l'ensemble de la nation, elle devient le dogme de la souveraineté du peuple. Ainsi, le principe générateur de la République est le même qui règle la plupart des actions humaines. La République pénètre donc, si je puis m'exprimer ainsi, dans les idées, dans les opinions et dans toutes les habitudes des Américains en même temps qu'elle s'établit dans leurs lois ».[85] Et quand Tocqueville démontre que le dogme de la souveraineté du peuple est un produit de la révolution américaine, le lien est vite établi avec l'esprit du peuple. C'est cette même souveraineté du peuple qu'il appelle à devenir *« la loi des lois »*[86]; cela dénote de l'importance de l'esprit du peuple en tant que la somme des valeurs et des mœurs d'une nation, ou encore des réalités sociales et culturelles. C'est ce nécessaire ancrage de la loi dans la réalité qui consacre l'adhésion des citoyens à la loi et au droit, d'une part, mais d'autre part le renforcement les institutions politiques démocratiques. Sans adhésion à la réalité sociale, sans fondement endogène, elles restent fragiles et s'exposent à toutes les formes d'instabilité. Le concept même des institutions fortes doit trouver sa source dans ce rapport nécessaire entre la loi et les mœurs. Montesquieu ne laisse sans distinguer les espèces d'instabilités politiques, dont deux principales sont liées à la nature des institutions politiques.

> Il y a, dit-il, en fait d'institutions politiques, deux espèces d'instabilités qu'il ne faut pas confondre : l'une s'attache aux lois secondaires ; celles-là peuvent régner longtemps au sein d'une société bien assise ; l'autre ébranle sans cesse les bases mêmes de la constitution, et attaque les principes générateurs des lois ; celle-ci est toujours suivie de troubles et de révolutions ; la nation qui la souffre est dans un état violent et transitoire. L'expérience fait connaître que ces deux espèces d'instabilités législatives n'ont pas entre elles de lien nécessaire, car on les a vues exister conjointement ou séparément suivant les temps et les lieux. La première se rencontre aux États-Unis, mais non la seconde. Les

[85] Alexis de Tocqueville, op.cit. pp. 576-577
[86] Op.cit. p.107

> Américains changent fréquemment les lois, mais le fondement de la constitution est respecté.[87]

1.2.2. L'ancrage culturel du développement politique

Parce que la loi reste le gardien d'un lien nécessaire avec les mœurs et les réalités socio-culturels, l'ancrage culturel du développement politique doit être le fondement des institutions politiques. C'est ce que nous allons démontrer. Nous nous appuyons, pour ce faire, sur ce que nous appelons l'école développementaliste américaine à travers les *« Studies in political development »* qui ont, dès les années 60, construit et développé une approche culturelle du développement politique et celle française développée par Bertrand Badie dans deux textes publiés, à savoir *Le développement politique* (1986) et *Culture et politique* (1988).

Ainsi, une perspective culturaliste s'est développée aux États-Unis d'Amérique comme indiqué si haut vers les années 1960. Il s'agit en particulier des Studies in political development dont, entre autres, *Political culture and Political development.* Lucian W. Pye et Sidney Verba y posent les fondements culturels du développement politique. *Le concept de culture politique (polical culture) dans Political culture et political development est ainsi défini :*

> La notion de culture politique suppose que les attitudes, les sentiments et les cognitions qui informent et régissent le comportement politique dans toute société ne sont pas des conglomérats aléatoires mais représentent des modèles cohérents qui s'emboîtent et se renforcent mutuellement. Malgré les grandes possibilités de diversité des orientations politiques, il existe dans toute communauté particulière une culture politique limitée et distincte qui donne un sens, une prévisibilité et une forme au processus politique. Le concept de culture politique suppose que chaque individu doit, de par son propre contexte historique, apprendre et incorporer dans sa propre personnalité les connaissances et les sentiments concernant la politique de son peuple et de sa communauté. Cela signifie à son tour que la culture politique d'une société est limitée mais fermement structurée par les facteurs fondamentaux de la psychologie dynamique. Chaque génération doit recevoir sa politique de la précédente, chacune doit suivre les lois qui régissent le développement de la personnalité individuelle et la culture générale d'une société.[88]

Dès lors, Pye et Verba démontrent ainsi que la solidité, voire l'opérationnalité d'un système politique repose sur la culture politique, elle-même construite et faite des attitudes et des valeurs sociétales. Il existe, ainsi selon les auteurs, un domaine subjectif ordonné de la politique qui donne un sens à la polis, une discipline au sein des institutions et une pertinence sociale des actes individuels. La culture politique suppose donc que les traditions d'une société, l'esprit de ses institutions publiques, les passions et le raisonnement collectif de ses institutions publiques, les passions et le raisonnement

[87] Op.cit pp. 577-578.
[88] Lucian W. Pye et Sidney Verba, Political culture and Political development. p.7

collectif de ses citoyens, et le style et les codes de fonctionnement de ses dirigeants ne sont pas simplement des produits aléatoires de l'expérience historique, mais s'intègrent dans un ensemble significatif et constituent un réseau intelligible de relations. Pour l'individu, la culture politique fournit des directives de contrôle pour un comportement politique efficace, et pour la collectivité, elle donne une structure systématique de valeurs et de considérations rationnelles qui assure la cohérence dans la performance des institutions et des organisations.[89] Cet enracinement culturel du système politique est repris par Bertrand Badie dans *Culture et politique* :

> La construction sociologique du concept de culture oriente l'analyse des systèmes politiques dans des directions précises. Elle suppose d'abord la mise en évidence des codes culturels, c'est-à-dire de systèmes de signifiants formés dans l'histoire, et accomplissant une fonction de contrôle sur la transformation des processus sociaux et politiques. La prise en compte de ces codes culturels doit permettre ensuite de définir le contenu et les orientations des différents objets sociaux qui singularisent chaque espace culturel significatif. Elle doit ainsi aider à rendre compte du profil propre à chaque système politique et des innovations qui le caractérisent.[90]

Ainsi, le système politique doit toujours se présenter comme l'aboutissement d'un processus dynamique qui procède de l'analyse du répertoire « des codes culturels » entendus comme système de signifiants » construits par l'histoire. Les réformes de tous ordres sur le plan social, économique, politique ou institutionnel qui conduisent les transformations sociales ne doivent pas être importées mais doivent être les fruits ou les produits d'une projection sur la base de l'héritage social et culturel. Il ne s'agira pas non plus, comme nous le verrons plus tard, de copier et de coller comme tel, « les codes culturels », il faut les analyser, les interpréter et en faire des systèmes ouverts en mesure d'éclairer le présent et le futur et aptes à intégrer de nouveaux signifiants qu'imposent les défis et les nécessités du moment. Ainsi l'approche culturaliste ne sera pas non plus une reproduction du passé mais une réappropriation du passé sur la base d'une analyse objective dégagée de « l'ethnocentrisme qui limite sa capacité à s'interroger sur sa propre culture »[91] selon l'expression de Bertrand Badie. Il s'agit là des précautions méthodologiques et heuristiques nécessaires au développement politique. Ils en constituent même les conditions épistémologiques de toute construction politique quel qu'en soit l'espace ou le temps.

L'analyse culturelle permet de dégager des significations : celles du politique et des différentes catégories qui lui sont associées comme le pouvoir, la loi ou le droit. Cette recherche sur le sens s'impose comme un préalable utile à toute construction de l'objet en sciences sociales et donc à toute recherche se prétendant rigoureuse. La signification du politique varie profondément dans l'espace et dans le temps, de même que sont différents les rapports qui le lient aux autres catégories fondamentales de l'action sociale.

[89] op.cit p. 7.
[90] Bertrand Badie, *Culture et politique*. Paris. Economica, 1986, p. 85
[91] Ibid.

Bien des débats seraient vains, bien des malentendus seraient levés quant à la question classique de la définition du politique si le chercheur prenait déjà en compte l'effet fractionnant de la pluralité des cultures sur la construction même de l'objet politique.[92]

Plus loin, l'auteur de *Culture et politique* explique ce en quoi les systèmes politiques sont irréductibles. Ils ne reposent jamais sur les mêmes « codes culturels » ou, ce qui veut dire la même chose, parce que les trajectoires historiques qui les ont vus naître ou se construire, sont différentes ou variées, ils s'inscrivent dans un espace et un temps donné. C'est aussi ce qui explique qu'aucun système culturel ou politique n'est « transposable ». Cela veut dire que chaque système de code ou chaque système politique est en soi une identité singulière, autrement dit, une inimitable identité non transposable :

> Ce type d'analyse, dit-il, a permis de mettre en évidence de nombreuses propriétés qui font l'identité de chaque système politique, comme les décalages qui les rendent irréductibles les uns aux autres. Elle montre la profonde originalité de l'État occidental qui renvoie à un fondement culturel dont la complexité le rend intransposable dans tout autre univers culturel.[93]

Cependant, selon lui, malgré la tendance à l'uniformisation des flux culturels dus à la mondialisation, allant dans le sens d'une large ouverture, tendant à unifier les systèmes politiques, dans leur mode d'organisation, les identités ne disparaissent jamais. Y compris les sociétés réceptrices, importateurs ne sauraient être passives. Elles gardent selon son expression, « une forte capacité d'innovation ». On peut donc en conclure que les crises politiques au Sud comme à l'Est sont l'expression d'une pathologie, celle de l'importation de systèmes hors-sol. Y compris dans le contexte d'une mondialisation ou d'une universalité du système démocratique, les notions d'État, de démocratie ne s'exportent pas. Elles doivent s'adapter aux réalités totalement différentes.

> Contrairement donc, à ce que professent certaines théories, surtout d'inspiration systémique, l'accélération des échanges culturels, loin de signifier ou de favoriser une unification ou un rapprochement des cultures, tend à renforcer leur identité, à mieux marquer ce qui les sépare et ce qui les oppose. Dans un monde où l'État devient le mot-clé pour désigner toute unité indépendante et souveraine, on voit en fait s'épanouir des types de système politique dont il serait urgent de percevoir la profonde originalité culturelle, non seulement à l'espace planétaire, mais à l'intérieur même d'ensembles dont on postule trop vite qu'ils sont homogènes et qu'ils renvoient à une même civilisation. À défaut d'être pleinement explicative, la culture des systèmes politiques marque ainsi des identités qu'un évolutionnisme naïf pensait pouvoir gommer en proclamant la convergence des sociétés vers un modèle industriel moderne unique et en présupposant l'idée devenue maintenant

[92] Ibid, p. 147
[93] Ibid, p. 149

> insoutenable d'une coexistence, dans le système international, de cultures fortes et de cultures faibles[94]

Cependant, il précise qu'il y a un excès inverse, celui qui consiste à basculer vers ce qu'il appelle un « pur culturalisme » reposant sur la totale détermination des histoires ou des systèmes politiques par des cultures pérennes à même de régler tous les problèmes auxquels les sociétés sont confrontées dans le présent, voire dans le futur. C'est cette question du dynamisme de la culture et de la nécessité de l'intégrer dans l'institutionnalisation politique qu'il convient à présent d'aborder.

1.2.3. Le dynamisme culturel au cœur de l'institutionnalisation politique

La culture peut être considérée comme l'ensemble des attitudes et des comportements que les sociétés forgent ou adoptent pour s'adapter et s'associer à leur environnement physique et humain. Et comme les défis et les réalités changent, il est normal que les sociétés adaptent leurs actions ou réadaptent leurs attitudes. Les sociétés évoluent dans le temps et l'espace. Les nouveaux besoins qui se créent dans la société imposent des transformations, donc de nouveaux procédés culturels. Si l'institution politique doit toujours avoir un ancrage culturel, il faut donc tenir compte de la nécessité de réviser les contenus épistémologiques de la culture. Le fonds culturel demeure toujours aux moyens d'une réinvention permanente que nécessitent les adaptations permanentes aux besoins et aux mutations sociales, économiques et politiques.

Dans *Une Théorie scientifique de la culture* (1941) Malinowsky définit la culture les dynamiques et les mécanismes qui commandent son évolution ou les changements qui s'y opèrent. Tous les mécanismes d'évolution ou de diffusion, dit-il, se manifestent avant tout sous la forme de transformations institutionnelles, soit par invention, soit par diffusion. Ainsi, le nouveau procédé technique s'incruste, ajoute-t-il, dans un système de comportement organisé préexistant, et entraîne progressivement une refonte complète de l'institution.

> Il ne peut y avoir d'invention, de révolution, de transformation intellectuelle ou sociale tant que ne se créent pas de nouveaux besoins, et c'est ainsi que les nouveaux procédés techniques, les nouveaux systèmes de savoir et de croyances s'adaptent au procès culturel ou à une institution.[95]

Malinowsky envisage ainsi la culture dans ses différentes manifestations comme une totalité dynamique. Par totalité, il énumère les ustensiles et les biens de consommation, les chartes organiques réglant les divers groupements sociaux, les idées et les arts, les croyances et les coutumes.

[94] Bertrand Badie, Op. cit. pp. 148-149.

[95] S. Malinowsky, *Une théorie scientifique de la culture*. Op. cit. p. 29.

> Que l'on envisage une culture très simple ou très primitive, ou bien au contraire une culture complexe très évoluée, on a affaire à un vaste appareil, pour une part, matériel, pour une part, humain, et pour une autre, encore spirituel, qui permet à l'homme d'affronter les problèmes concrets et précis qui se posent à lui. Les problèmes sont dus au fait que le corps humain est l'esclave de divers besoins organiques et qu'il vit dans un milieu qui est à la fois son meilleur allié, puisqu'il fournit les matières premières de son travail manuel, et son pire ennemi, puisqu'il fourmille de forces hostiles.[96]

Parce que le besoin et l'environnement toujours changeants commandent les attitudes et les comportements, il va de soi que la culture entendue au sens de l'ensemble complexe des réactions d'adaptation sur le plan organisationnel et institutionnel. Et comme les problèmes posés par les besoins nouveaux de tous ordres, de la nutrition, de la reproduction, de la santé, de la sécurité ou des libertés et des droits, doivent être résolus, ils le seront par la création ou l'invention d'attitudes nouvelles. Ainsi la culture qui doit être dynamique, selon Malinowsky, doit être « perpétuellement reproduite », « entretenue », et « gouvernée ».

> Il se crée donc, dit-il, ce qu'on pourrait appeler très généralement un nouveau niveau de vie, qui dépend du niveau culturel de la communauté, du milieu, et du rendement utile du groupe. Un niveau de vie culturel, toutefois, implique que de nouveaux besoins se font jour, et que de nouveaux impératifs ou de nouveaux déterminants s'imposent à la conduite humaine. Fort évidemment, la tradition culturelle doit se transmettre d'une génération à l'autre. Chaque culture doit avoir ses méthodes et ses mécanismes éducatifs. L'ordre public doit régner, puisque la coopération appartient à l'essence même de toute œuvre culturelle. Dans toute communauté, il doit exister des dispositifs destinés à sanctionner la loi, l'éthique, et la coutume. Le substrat matériel de la culture doit se renouveler, il doit être entretenu en bon état de marche ».

La culture est ainsi, par essence, dynamique et évolutive. « Les codes culturels » ne peuvent être un « eidos mystique, un sésame pour ouvrir toutes les portes »[97]. Autrement dit, servir de solution ou de réponse à tous les besoins ou problèmes en tous les temps et espace comme dans un système clos et fermé. Les systèmes culturels doivent être toujours ouverts et s'enrichir ou se renforcer d'éléments nouveaux, c'est la condition de leur continuité. Autrement dit, s'ils restent clos, ils deviennent des musées, donc des objets de mémoire et non des réponses aux besoins et aux dynamiques de la société. Pour Malinowsky, toute organisation est fondée sur des « entours matériels » et leur est intimement liée. Une institution n'est jamais « suspendue entre ciel et terre », elle repose nécessairement sur des « assises matérielles.[98] »

[96] Branislav Malinowsky, ibid., p. 27.
[97] Malinowsky, op. cit. p.36.
[98] Op. cit. p.35

On peut donc dire que l'institutionnalisation politique nécessite toujours une anthropologie scientifique sous la forme d'une théorie des institutions, qui selon Malinowski est une analyse concrète des cellules types d'une organisation. L'anthropologie scientifique est une théorie des besoins élémentaires, elle fournit l'analyse fonctionnelle et organisationnelle de la société qui permet de définir la forme et le contenu d'une idée ou d'un dispositif institutionnel. Les besoins nouveaux et les contextes changeants obligent à de nouvelles inventions, de nouveaux contrats sociaux, des révolutions ou des transformations. L'analyse anthropologique de la culture permet de rechercher « les systèmes d'attitudes (…) tenus pour universalisables, capables d'assurer le maximum de stabilité et d'intégration au modèle de gouvernement moderne ». L'institutionnalisation exige ainsi une analyse fonctionnelle et organisationnelle non portée en soi uniquement sur une intelligence des fondements culturels pour eux-mêmes mais comme le dit Bertrand Badie dans l'État Importé, pour « établir les contours du système d'attitudes le plus apte à assurer la stabilité des institutions démocratiques. »[99] Sur cette base, une institution ne se construit jamais ex nihilo, elle est le fruit de l'autoréflexion de la société sur elle-même, pour extraire de son histoire, les éléments universalisables dans le temps et qui, au prix de nouvelles adaptations aux systèmes de besoins nouveaux, font des institutions et du système de gouvernance les filles de leur temps. Cette idée est fondamentale dans la construction des systèmes politiques, elle est l'unique gage de leur stabilité et de leur résilience. Elle permet aux institutions de ne pas être une hypostase au-dessus de la société mais de faire corps avec la société et son système de besoins et de valeurs. Les normes d'une institution, dit encore Malinowsky, sont les acquisitions d'ordre technique dont les savoir-faire, les habitudes, les normes juridiques, et les leurs injonctions morales.[100]

> Aucun élément, aucun « trait » culturel, aucune idée ne saurait se définir en dehors de leur contexte institutionnel réel et pertinent. Nous affirmons par là non seulement que l'analyse des institutions est possible mais qu'elle est indispensable. Nous disons hautement que l'institution est le véritable isolat de l'analyse culturelle. Nous déclarons en outre que toute discussion ou démonstration qui s'appuierait sur les traits isolés ou les complexes de trait sans passer d'abord par l'intégration institutionnelle, est nécessairement fallacieuse… Toutefois, pour démontrer avec toute la force désirable que la structure institutionnelle imprègne toutes les cultures et toutes les manifestations culturelles, il convient d'ajouter une autre généralisation, dont l'ampleur égale l'importance, je pose en principe que si les institutions comme la famille, l'État, le groupe d'âge et l'ordre religieux varie d'une culture à l'autre et parfois au sein d'une même culture.[101]

En conclusion, on peut dire que le développement politique doit toujours reposer sur la prise en compte d'une culture ouverte en perpétuelle mutation pour prendre en compte

[99] Ibid.
[100] Ibid.
[101] Malinowsky. Op.cit. p.36.

les besoins évolutifs des sociétés elles-mêmes en perpétuelle mutation. Quand Malinowski développe une théorie scientifique de la culture, autrement une anthropologie de la culture comme fondement du système politique, Bertrand Badie, le rejoint, en s'appuyant sur une construction sociologique de la culture pour asseoir les bases du développement politique. C'est également sur cette approche de l'ancrage culturelle que repose également ce que Benjamin Barber appelle la « Démocratie Forte ». Selon Barber, les théories politiques se nourrissent toujours de leur contexte, *« elles ne naissent pas du vide, mais se fondent sur des prémisses qui sont d'une manière ou d'une autre des « attendus ».*[102] C'est cette « analyse culturelle des systèmes politiques » qui doit orienter le développement politique. Elle consiste en la mise en évidence des codes culturels, c'est-à dire des systèmes de significations formés dans l'histoire, et accomplissant une fonction de contrôle sur la transformation des processus sociaux et politiques. La prise en compte de ces codes culturels doit permettre ensuite de définir le contenu et les orientations des différents objets sociaux qui singularisent chaque espace culturel significatif. Elle doit ainsi aider à rendre compte du profil propre à chaque système politique et des innovations qui le caractérisent.[103]

[102] Benjamin Barber. *Démocratie Forte*, Éditions Desclée Brouwer, 1997, p. 48

[103] Bertrand Badie, *Culture et politique*, op. cit. p. 85.

Chapitre 2 : Les critères de l'institutionnalisation comme cadre raisonné du développement politique chez Samuel Huntington

2.1. Définitions

La question du développement politique auquel Bertrand Badie consacre un long développement dans *Le développement politique* publié aux Éditions Economica en 1988, peut être comprise comme la construction des institutions politiques à même d'organiser la vie des communautés. Elle est au cœur de tout système politique et de toutes les sociétés traditionnelles ou modernes. Et le concept qui semble le mieux porter cet effort de construction ou de conceptualisation est celui de l'institutionnalisation politique à laquelle Samuel Huntington consacre une œuvre majeure intitulée *Political order in changing societies*[104]. Ce texte vieux d'un plus d'un demi-siècle reste sur le plan épistémologique politique, d'une brûlante actualité au regard des changements en cours dans un monde qui connaît des mutations profondes. Les concepts clés qu'il élabore peuvent servir à construire un cadre raisonné pour l'institutionnalisation de la démocratie tout comme des critères d'évaluation de la pertinence et de la force de toute structure politique. Les crises politiques et institutionnelles en cours, en particulier en Afrique, ont révélé une certitude : la faiblesse des États ou des institutions politiques. Les concepts d'« États faibles » ou d' « États faillis » (failed states), quoique, avec des connotations et un contenu normatif différents), peuvent être utilisés pour décrire la fragilité des institutions politiques. Le concept « États fragiles » a été utilisé pour décrire ainsi la situation des États incapables d'assurer la sécurité, le maintien de l'État de droit et de la justice, ou de fournir des services de base et des opportunités économiques à leurs citoyens. Deux institutions se sont essayées à donner une définition. Selon le Comité d'Aide au Développement de l'OCDE, un État fragile est « un État qui n'a qu'une faible capacité à effectuer les fonctions essentielles consistant à gouverner une population et

[104] L'ouvrage paraît en 1968, donc au lendemain des indépendances africaines. Il peut être considéré comme un classique de l'analyse du développement des institutions politiques viables et résilientes dans les nouvelles nations émergentes. Ce texte permet aujourd'hui à la fois d'évaluer les développements politiques intervenues dans l'histoire depuis sa parution, mais en plus, les quatre (4) principes de l'institutionnalisation politique permettent de contribuer à des réformes profondes à mesure de refonder le contrat social et de mettre en place des institutions fortes, en particulier pour les nations africaines engagés dans un processus de reconstruction parsemé de crises politiques et institutionnelles diverses depuis les années 1992 ayant consacré l'ouverture démocratique.

son territoire, et n'a pas la capacité ou la volonté politique de développer des relations constructives et renforcées avec la société ». Le *Department For International Development* (DFID) considère les États fragiles comme « ceux où le gouvernement ne peut pas ou ne veut pas assurer les fonctions de base pour la majorité de ses habitants ». Cependant le concept d'« État failli » (« failed state » en anglais), se caractérise par l'effondrement ou l'incapacité de l'autorité du gouvernement central à imposer l'ordre, ce qui entraîne une perte de contrôle physique du territoire. Dans les deux cas de figure, il y a une rupture du contrat social, il y a un manque ou une absence d'État dont la cause profonde s'explique par des institutions inadaptées et non résilientes. Le processus de l'institutionnalisation politique tel que développé par Huntington peut être réinvesti au cœur du débat actuel sur les institutions politiques fortes dans un contexte de fragilités de la démocratie. Pour Huntington, un système politique n'est stable, viable et efficace que s'il est marqué par un fort degré d'institutionnalisation. L'institutionnalisation est définie par Huntington comme la propriété commune à l'ensemble des processus de développement politique. Elle vise à doter, dès lors, tout système politique, d'institutions stables, adaptées, complexes, autonomes et cohérentes :

> L'institutionnalisation est le processus par lequel les organisations et les procédures acquièrent de la valeur et de la stabilité. Le niveau d'institutionnalisation de tout système politique peut être défini par l'adaptabilité, la complexité, l'autonomie et la cohérence de ses organisations et procédures. De même, le niveau d'institutionnalisation d'une organisation ou d'une procédure particulière peut être mesuré par son adaptabilité, sa complexité, son autonomie et sa cohérence. Si ces critères peuvent être identifiés et mesurés, les systèmes politiques pourront être comparés en fonction de leur niveau d'institutionnalisation. Et il sera également possible de mesurer les progrès et les regressions de l'institutionnalisation des organisations et procédures particulières au sein d'un système politique.[105]

Examinons successivement ces quatre critères :

2.2. Les quatre critères de l'institutionnalisation chez Huntington

L'institutionnalisation est une exigence de formalisation des organisations tant sociales que politiques. Elle dote le système de règles, de normes dont la société entière participe à l'élaboration et à l'adoption, elle permet au système de sortir des aléas de l'informel, de la personnalisation, de l'instrumentalisation par les individus ou les groupes particuliers ou encore de la puissance de l'argent. Elle peut contribuer à construire une société stable, résiliente, inclusive et la met à l'abri des crises parce que ses règles ou préviennent les crises ou les régulent quand elles surviennent. Pour Huntington, plus un système est adapté, autonome, cohérent et complexe, plus il est institutionnalisé et par

[105] Huntington, *Political Order in changing societies*. p. 12.

conséquent stable, efficace et durable avec une forte capacité de s'inscrire durablement dans le temps.

2.2.1. Le critère de l'adaptabilité versus rigidité

Le premier critère ou baromètre décrit par Huntington, est celui de l'adaptabilité qu'il oppose à la rigidité. L'adaptabilité est ainsi définie :

> Plus une organisation ou une procédure est adaptable, plus elle est fortement institutionnalisée ; moins elle est adaptable et plus elle est rigide, plus son niveau d'institutionnalisation est faible. L'adaptabilité est une caractéristique organisationnelle acquise. Elle est, en gros, une fonction des défis environnementaux et de l'âge. Plus l'organisation a été confrontée à des défis dans son environnement et plus elle est âgée, plus elle est adaptable. La rigidité est plus caractéristique des jeunes organisations que des anciennes. En revanche, les organisations et les procédures anciennes ne sont pas nécessairement adaptables si elles ont existé dans un environnement statique.[106]

Selon Huntington, cette adaptabilité est une caractéristique acquise, cela veut dire qu'elle s'acquiert avec le temps, suivant le dynamisme qu'elle met à s'adapter aux défis de son environnement. Le temps ou la durée est une condition de son renforcement, on pourrait la comparer à l'expérience chez John Dewey. Un système organisationnel adapté est dès lors celui qui intègre harmonieusement, les nouvelles dynamiques, comme le changement d'environnement ou de contexte, les changements de personnel politique ou de cadres. Ces changements sont inhérents à la vie de toute organisation sociale ou politique, un parti politique, une institution politique ou une association quelconque. Huntington ajoute même que certains changements peuvent être produits par l'organisation elle-même. La capacité d'adaptation du système est ainsi sa capacité d'absorption de l'ensemble de ces mutations ou changements variés, sur le double plan environnemental interne et externe.

Et comme les environnements présentent des défis différents en fonction de l'espace et du temps, les adaptations seront aussi dynamiques. Huntington dira que « la capacité d'adaptation d'une organisation peut être mesurée par son âge, et son âge, à son tour, peut être mesuré de trois façons :

> La première est simplement chronologique : plus une organisation ou une procédure existe depuis longtemps, plus le niveau d'institutionnalisation est élevé. Plus une organisation est ancienne, plus il est probable qu'elle continuera d'exister pendant une période donnée. On peut supposer que la probabilité qu'une organisation vieille de cent ans survive une année supplémentaire est peut-être cent fois plus grande que la probabilité qu'une organisation vieille d'un an survive une année supplémentaire. Le développement politique, en ce sens, est lent, surtout si on le compare au rythme apparemment beaucoup plus rapide du développement des

[106] Huntington, ibid, p. 13

> économies. Dans certains cas, des types particuliers d'expérience peuvent remplacer le temps : un conflit violent ou d'autres défis sérieux peuvent transformer des organisations en institutions beaucoup plus rapidement que dans des circonstances normales.[107]

Ainsi, la capacité d'adaptation est aussi un processus de maturation de l'organisation, de consolidation de ses bases et de ses mécanismes. Dire qu'elle dépend de l'âge veut dire que l'organisation doit faire ses preuves, doit faire son expérience. Et si l'on l'analyse sous l'angle politique, cela veut dire que le développement politique s'inscrit aussi dans le temps, c'est une expérience qui se mûrit de ses essais et erreurs. Elle est une course d'étapes, de maturation, elle s'expérimente pour se renforcer, pour se consolider. Elle peut aussi se nourrir de ses propres crises s'il y a un investissement pour en tirer les meilleures leçons et enseignements.

> Un deuxième baromètre de l'adaptabilité est l'âge générationnel. Tant qu'une organisation a encore son premier groupe de dirigeants, tant qu'une procédure est encore exécutée par ceux qui l'ont exécutée en premier, son adaptabilité est encore douteuse. Souvent, plus l'organisation a surmonté le problème de la succession pacifique et remplacé une série de dirigeants par une autre, plus elle est fortement institutionnalisée. Dans une large mesure, bien sûr, l'âge générationnel est fonction de l'âge chronologique. Mais les partis politiques et les gouvernements peuvent se maintenir pendant des décennies sous la direction d'une seule génération. Les fondateurs des organisations, qu'il s'agisse de partis, de gouvernements ou de sociétés commerciales, sont souvent jeunes. L'écart entre l'âge chronologique et l'âge générationnel est donc susceptible d'être plus important au début de l'histoire d'une organisation que plus tard dans sa carrière. Ce décalage engendre des tensions entre les premiers dirigeants de l'organisation et la génération qui les suit immédiatement, qui peut s'attendre à passer sa vie dans l'ombre de la première génération.[108]

Les organisations ou les systèmes politiques seront encore davantage résilients s'ils sont capables de survivre à ce que Huntington appelle l'âge générationnel, autrement dit, s'ils sont capables de survivre sur le plan organisationnel ou institutionnel au mouvement de personnel politique, d'une équipe dirigeante à l'autre. Les organisations ou les systèmes connaissent leurs premières grandes crises de développement quand la génération des fondateurs passe le témoin à de nouveaux dirigeants. La capacité d'adaptation dépendra des règles et des procédures qui permettent un passage pacifié, ouvert, transparent dans l'intérêt de l'institution et non des clans que les générations successibles avides de conserver leurs pouvoirs ou leurs positions pourraient créer. Qu'il s'agisse du fonctionnement de l'État ou des partis politiques, des organisations communautaires ou des organisations de la société, les crises de succession sont le plus grand défi auquel font toujours face tous les systèmes organisationnels. Et plus les

[107] Huntington, ibid, . 13-14

[108] Huntington, ibid, p.14

organisations se dotent des mécanismes de succession ouverts, démocratiques et pacifiques, plus leur capacité d'adaptation est élevé, plus ils révèlent un degré supérieur d'institutionnalisation. Une organisation peut changer de direction, insiste encore Huntington, sans changer de génération de dirigeants, il est toujours possible de connaître des crises internes pouvant menacer sa survie. Cependant, l'adaptabilité institutionnelle rencontre ses plus grands défis ou son défi le plus complexe quand le système politique connaît un changement de génération de dirigeants. C'est « le remplacement d'une série de dirigeants par une autre série ayant une expérience organisationnelle sensiblement différente. » La succession « intra-générationnelle » et la succession « intergénérationnelle » ne présentent pas les mêmes niveaux de défis à cause des expériences formatrices différentes, de la culture institutionnelle ou des défis environnementaux auxquels l'organisation doit faire face.

> Troisièmement, l'adaptabilité organisationnelle peut être mesurée en termes fonctionnels. Les fonctions d'une organisation peuvent, bien entendu, être définies d'un nombre de façons presque infini. (C'est un attrait majeur et une limite majeure de l'approche fonctionnelle des organisations). En général, une organisation est créée pour remplir une fonction particulière. Lorsque cette fonction n'est plus nécessaire, l'organisation est confrontée à une crise majeure : soit elle trouve une nouvelle fonction, soit elle se réconcilie avec une mort lente. Une organisation qui s'est adaptée aux changements de son environnement et qui a survécu à un ou plusieurs changements de ses fonctions principales est plus fortement institutionnalisée qu'une autre qui ne l'est pas. L'adaptabilité fonctionnelle, et non la spécificité fonctionnelle, est le véritable baromètre d'une organisation hautement développée. L'institutionnalisation fait de l'organisation plus qu'un simple instrument pour atteindre certains objectifs. Au contraire, ses dirigeants et ses membres en viennent à l'apprécier pour elle-même, et elle développe une vie propre, indépendamment des fonctions spécifiques qu'elle peut remplir à un moment donné. L'organisation triomphe de sa fonction.[109]

Parce que les organisations naissent pour remplir une fonction, leur but est l'atteinte des résultats liés à cette fonction. Seuls les systèmes dotés d'un fort degré d'institutionnalisation peuvent être résilients par rapport leurs fonctions spécifiques statutaires de départ. En plus, l'engagement envers les fonctions originales doit libérer des espaces qui prennent en compte les mutations dans les dynamiques sociales et les besoins qu'elles impliquent. Ce qui permet à l'organisation ou au système politique de se renforcer, de mûrir, de forger une capacité d'adaptation fonctionnelle et comme dit Huntington, « au fur et à mesure que l'organisation mûrit, elle devient "non fixée" dans ses habitudes ».[110] Le mandat ou les fonctions statutaires sont toujours importants, elles font la raison d'être du système organisationnel mis en place, ils permettent d'agir dans le présent, pour le présent mais également de regarder vers le futur. Mais comme le futur

[109] Ibid. p.15

[110] Huntington, Ibid., p.16

est aussi synonyme de changement, de nouveaux défis, l'organisation ne doit pas être statique dans ses habitudes. Utilisant la métaphore du marché, il dira qu'une organisation qui a plusieurs objectifs est mieux, et à même de s'adapter à la perte de l'un d'entre eux qu'une organisation qui n'a qu'un seul objectif. Ainsi, une entreprise diversifiée moins vulnérable que celle qui fabrique un seul produit pour un seul marché. Dans ses principes, tout comme dans ses mécanismes de fonctionnement et ses buts ou fonctions, le système politique doit être capable de s'adapter aux changements de l'environnement et de faire face aux nouveaux problèmes politiques.

2.2.2. Le critère de la complexité

Il s'y ajoute ensuite un second critère dans le processus d'institutionnalisation politique. Il s'agit de la complexité. Ainsi, plus une organisation est complexe, plus elle est fortement institutionnalisée. Et on peut dire que plus elle est complexe, plus elle est résiliente et donc résiste à la manipulation et l'instrumentalisation par un individu, des individus ou des groupes de pression. Le système politique le plus simple, explique Huntington, est celui qui dépend d'un seul individu mais c'est aussi le moins stable. Il définit ainsi le critère de la complexité :

> La complexité peut impliquer à la fois la multiplication des sous-unités organisationnelles, sur le plan hiérarchique et fonctionnel, et la différenciation de types distincts de sous-unités organisationnelles. Plus le nombre et la variété des sous-unités sont importants, plus l'organisation est en mesure d'obtenir et de conserver la loyauté de ses membres. La différenciation des sous-unités au sein d'une organisation peut se faire ou non selon des critères fonctionnels. Si elle est de nature fonctionnelle, les sous-unités elles-mêmes sont moins fortement institutionnalisées que l'ensemble dont elles font partie. Les changements dans les fonctions de l'ensemble, cependant, sont assez facilement reflétés par des changements dans le pouvoir et les règles de ses sous-unités. Si les sous-unités sont multifonctionnelles, elles ont une plus grande force institutionnelle, mais elles peuvent aussi, pour cette même raison, apporter moins de flexibilité à l'organisation dans son ensemble.[111]

Ainsi, l'organisation élabore des critères fonctionnels à la fois pour le grand ensemble et ses sous-unités de nature à assurer la force institutionnelle et la flexibilité pouvant garantir un ensemble cohérent et fonctionnel. Huntington pense cependant que le système politique comportant plusieurs institutions politiques différentes est beaucoup plus susceptible de s'adapter. Les besoins d'une époque peuvent être satisfaits par un ensemble d'institutions, ceux de l'époque suivante par un autre ensemble. Le système possède en lui-même les moyens de son propre renouvellement et de son adaptation.[112] Il cite les cas du système américain composé du président, du sénat, de la Chambre des

[111] Huntington, p.18

[112] Huntington, p.18

représentants, de la Cour suprême et des gouvernements des États. Les institutions fédérales, les gouvernements des États peuvent tous être considérés comme des unités ayant également des niveaux de complexité interne qui leur permet de fonctionner comme un ensemble autonome même en faisant tous partie de la grande Union[113]. Le critère de la complexité de Huntington appelle à un retour à Montesquieu. *L'esprit des Lois* de Montesquieu est l'œuvre majeure en science politique en ce qui concerne la question de l'indépendance des institutions politiques. Le principe de la séparation des pouvoirs indique avec force l'importance du principe *hungtonnien* de la complexité dans l'institutionnalisation politique. Il donne ici les raisons de la limitation du pouvoir pour préserver la liberté et les droits individuels et collectifs :

> La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les états modérés. Elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir : mais c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.[114]

Par la « disposition des choses », le pouvoir doit arrêter le pouvoir. Cela n'est possible quand les organes et les mécanismes sont organisés et disposés de telle qu'aucun n'empiète sur le champ et les pouvoirs de l'autre, y compris ainsi les hommes qui les dirigent. Les deux ne font qu'un. Montesquieu poursuit :

> La liberté politique, en un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même Sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement.
>
> Il n'y a point encore de liberté, si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la

[113] Huntington compare la force et la résilience des institutions américaines au système français des Troisième et Quatrième Républiques qui est centré sur l'autorité sur l'Assemblée nationale et la bureaucratie nationale. « Si, comme c'était souvent le cas, l'Assemblée était trop divisée pour agir et que la bureaucratie n'avait pas l'autorité nécessaire pour agir, le système était incapable de s'adapter aux changements de l'environnement et de faire face aux nouveaux problèmes politiques. Lorsque, dans les années 1950, l'Assemblée n'a pas été en mesure de faire face à la dissolution de l'empire français, aucune autre institution, telle qu'un exécutif indépendant, n'était en mesure de prendre le relais. Par conséquent, une force extraconstitutionnelle, l'armée, est intervenue dans la politique, et en temps voulu, une nouvelle institution, la présidence de Gaulle, a été créée, capable de gérer le problème. "Un État qui n'a pas les moyens de changer quelque chose", observait Burke à propos d'une crise française antérieure, "n'a pas les moyens de se conserver » in *Political order in changing societies*, p. 18.

[114] Montesquieu. *L'Esprit des Lois*. Tome I. Livre XI Chapitre IV. p. 293.

> puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.[115]

L'équilibre des pouvoirs à l'intérieur du système politique comme dans ses « sous-unités » est la garantie de la stabilité. Il faut éviter, comme cela se voit souvent en Afrique, qu'une institution centralise et caporalise, en ses seules mains, un pouvoir qui le met au-dessus de tous les autres pouvoirs. Ainsi même dans un système complexe, le principe de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs est vital pour l'institutionnalisation politique. Et si l'élaboration de la constitution est le cadre de la distribution des pouvoirs et de la création des institutions, c'est un moment important pour le peuple souverain ou les communautés législatrices pour construire des institutions politiques fortes et indépendantes. C'est la construction d'un juste équilibre fonctionnel qui empêche la domination de tout du tout par une sous-unité. C'est cela le principe de la séparation des pouvoirs chez Montesquieu dans lequel le pouvoir limite le pouvoir, dans une relation fonctionnelle entre les sous-unités. Il s'agit de liens fonctionnels interdépendants qui à la fois lient et rendent autonomes. Les sous-unités doivent être autonomes mais parce qu'elles sont des sous-unités, elles restent liées au système.

> Toute organisation constitutionnelle permettant d'équilibrer la faculté de statuer par une faculté d'empêcher tend à favoriser la modération dès lors qu'elle rend nécessaire la coopération de deux ou plusieurs organes à la prise de décision. Le bicaméralisme (égalitaire), l'attribution au Congrès américain du pouvoir d'élaborer la loi (faculté de statuer) et au Président d'un droit de véto sur cette décision (faculté d'empêcher) ou encore sur un plan plus large, le fédéralisme, sont de bons exemples de ces balances.[116]

La séparation des pouvoirs ne signifie surtout pas l'antagonisme, comme cela se constate régulièrement dans les crises politiques et institutionnelles. Elle n'implique pas une collaboration mais une coopération institutionnelle dans l'attelage du fonctionnement normal d'un État. Le principe *hungtonnien* de la cohérence rendra possible la relation fonctionnelle entre les institutions. Il s'agit d'une coopération, ce, au sens d'une complémentarité fonctionnelle qui seule permet à chacun des membres de l'architecture étatique ou politique d'exercer pleinement son mandat et ses fonctions essentielles. Montesquieu parle même de « concert » entre les institutions.

> Tout ce qui va dans le sens d'une distinction des domaines (la laïcité), d'une répartition respectée et sanctionnée des compétences (ainsi des

[115] Montesquieu. Op. cit. Tome I. Livre XI. Chapitre VI. p. 294-295.

[116] Armel le Divelllec, Michel de Villiers. *Dictionnaire du droit constitutionnel*. Éditions Sirey. 11ème édition 2017. p. 40.

> réalisations de l'État de droit), des institutions et des procédures qui permettent l'alternance au pouvoir est conforme à la doctrine de la séparation. Et à l'inverse, tous les phénomènes de cumul en sont la négation[117]

La doctrine de la séparation des pouvoirs a ainsi marqué un progrès dans l'institutionnalisation politique, et donc dans l'organisation des sociétés moderne. Elle est un pilier de l'État de droit, de manière générale et des progrès dans la réalisation des droits individuels et collectifs dans les sociétés démocratiques.

> La séparation des pouvoirs consiste uniquement à affirmer que, quelles qu'en soient les modalités retenues à cette fin, une même autorité ne doit pas pouvoir cumuler tous les pouvoirs, faute de quoi, le despotisme serait assuré. Que la séparation soit « souple » ou « rigide », qu'elle conduise à une balance des pouvoirs des différentes autorités, entre lesquelles la faculté de faire la loi est distribuée, ou à une spécialisation fonctionnelle assurant la prédominance de l'organe législatif sur l'organe exécutif, qu'elle s'appuie sur une indépendance organique totale entre deux organes, dans laquelle la composition et la persistance des uns sont totalement hors de portée des autres, ou au contraire sur l'existence de moyens d'action réciproques (dissolution, responsabilité politique, etc..), des uns sur les autres, s'avèrent finalement une question secondaire, qui relève de l'ingénierie constitutionnelle.

La trilogie des pouvoirs, exécutif, législatif et judiciaire a été pensée pour assurer la séparation et l'indépendance des pouvoirs, comme dans les cas des Constitutions américaine ou française, ou la majorité des constitutions en Afrique, mais le dispositif peut être divers, car, d'autres modèles vont au-delà de cette trilogie. Guillaume Tusseau donne l'exemple de la Constitution bolivarienne du Venezuela à travers les articles 136, 273 et 274 qui disposent :

Art. 136 :

> Le pouvoir public se distribue entre le pouvoir municipal, le pouvoir étatique et pouvoir national. Le pouvoir public se divise en législatif, exécutif, judiciaire citoyen et électoral. Chaque branche du pouvoir public possède ses propres fonctions, mais les organes à qui incombe son exercice collaboreront dans la réalisation des objectifs de l'État.

Les notions de « distribution », de « division », de « branche de pouvoirs », de « propres fonctions », ici employés rendent compte de l'idée de structures et sous-structures caractérisant le critère de la complexité chez Huntington, pour assurer l'indépendance des institutions et la séparation des pouvoirs, conditions de leur stabilité et de leur résilience.

Article 273 :

[117] Armel le Divelllec, ibid, p. 344.

> Le pouvoir citoyen s'exerce par l'intermédiaire du Conseil Moral Républicain regroupant le Défenseur ou la Défenseure du peuple, le Procureur ou la Procureure Générale de la république et l'inspecteur ou l'Inspectrice Général(e) de la République. Les organes du Pouvoir Citoyen sont la Défense du Peuple, le Ministère Public et l'Inspection Générale de la République, un ou une parmi les titulaires sera désigné(e) par le Conseil Moral Républicain comme Président ou Présidente par période d'un an renouvelable. Le Pouvoir Citoyen est indépendant et ses organes jouissent d'une autonomie fonctionnelle, financière et administrative. À cet effet, dans le budget général de l'État, lui sera assignée une partie annuelle variable. Son organisation explique les répartitions entre les responsabilités

En ce qui concerne, le Pouvoir Citoyen, selon l'article 274 de la Constitution, sa mission est essentiellement :

> de rechercher et sanctionner les faits qui portent atteinte à l'éthique publique et à la morale administrative : de veiller à la bonne gestion et la légalité de l'utilisation du patrimoine public, l'accomplissement et l'application du principe de la légalité dans l'ensemble des activités administratives de l'État, et également, de promouvoir l'éducation comme la solidarité, la liberté, la démocratie, la responsabilité sociale et le travail.

Tusseau cite encore un autre cas ne suivant pas la trilogie classique de la séparation des pouvoirs. Il s'agit du constitutionnalisme chinois de Taïwan. Aux trois pouvoirs de Montesquieu, il ajoute notamment un pouvoir d'examen et un pouvoir de contrôle.

> Le Yuan d'examen est compétent pour décider les questions d'examen, de recrutement, d'évaluation, de promotion et de carrière des agents publics et des professions spécialisées. Le Yuan de contrôle a pour fonction de consentir à des mesures (notamment de nomination), de destituer certaines autorités en cas de mauvaise conduite et de procéder à des audits, notamment de l'action publique.[118]

La subdivision du Parlement en deux chambres par exemple, entre l'Assemblée Nationale et le sénat rend la pondération et la coopération nécessaires et est une source importante de légitimation du pouvoir politique parce qu'elle permet de représenter de larges pans de la société ou dans le travail législatif ou de manière générale, dans la vie politique. Le fédéralisme dans toutes ses formes historiques et expériences, notamment américaine, suisse, belge, allemande, canadienne, espagnole, russe, indienne, brésilienne, mexicaine, australienne, tchèque, marocaine, nigériane, entre autres, est également un régime politique pondérateur. Il renforce les pouvoirs locaux ou régionaux et réduit la fracture politique et sociale entre l'État central et le local, entre le gouvernement central et les communautés à la base d'une part, et le renforcement de l'autogouvernement d'autre part. La subdivision se laisse distinguer par le niveau et le degré de centralisation

[118] Tusseau, op. cit. p. 994.

/ décentralisation / régionalisation / autonomisation des pouvoirs et des compétences dans l'organisation et les mandats et les moyens d'action.

Les concepts de déconcentration, de décentralisation, de régionalisation ou de fédéralisme peuvent être aussi pensés comme des outils pour réaliser de manière concrète la complexité indispensable au renforcement des institutions dans le sens de réduire la centralisation du pouvoir et l'hyper-présidentialisme, sources du pouvoir personnel. Ils procèdent, tous, de l'esprit de la complexité et visent à contrecarrer toute forme de centralisation et de caporalisation du pouvoir de décision ou de la gouvernance en général. Des institutions interdépendantes mais indépendantes sur le plan fonctionnel, des mandats et des compétences, sont gages de solidité et de résilience du système démocratique. Armel le Divelllec et Michel de Villiers diront ceci sur le fédéralisme :

> Un premier trait marquant des fédérations est que les États membres possèdent une autonomie législative, c'est-à-dire la possibilité d'édicter des normes de caractère législatif qui ne sont pas inférieures en rang aux lois nationales. Les conflits de norme ne sont pas résolus sur base d'un principe hiérarchique mais en fonction du partage des domaines d'action entre les deux niveaux.

Ce partage des attributions se fait le plus souvent par une énumération dans le texte constitutionnel des compétences fédérales (ainsi aux États-Unis, en Allemagne et en Suisse), ce qui a pour corollaire que les matières non énumérées sont de la compétence des États membres. La constitution canadienne énumère à la fois des compétences fédérales et celles des provinces, et opère donc un partage qui se veut exhaustif (…). Aux États-Unis, les compétences fédérales sont peu nombreuses, mais formulées de façon si générale, qu'elles ont permis une expansion continue des pouvoirs centraux. Ensuite, la plupart des constitutions prévoient l'existence de compétences concurrentes qui relèvent des États membres pour autant que l'État central n'intervienne pas. Enfin, un partage net des compétences est difficile à opérer dans la pratique (…)

En effet, il n'existe pas en principe de hiérarchie entre lois fédérales et lois de l'État membre, mais un partage de compétences déterminé par la constitution fédérale et garanti par un organe juridictionnel chargé de trancher les conflits (…) Le fonctionnement d'un système fédéral et les rapports entre ses niveaux institutionnels dépendent d'autres facteurs encore, facteurs institutionnels tels que les règles sur la répartition des ressources financières, facteurs politiques tels que le système des partis, centralisé ou non, ou l'existence ou non de forts clivages culturels. De manière plus générale encore, ce qui importe aussi est l'existence d'un esprit fédéral et d'un sentiment de solidarité sans quoi le système institutionnel, pour sophistiquer qu'il soit, ne peut fonctionner adéquatement.[119]

[119] Armel le Divelllec, Michel de Villiers. Dictionnaire du droit constitutionnel. Éditions Sirey. 11ème éditon 201. pp. 435-436

2.2.3. Le critère de l'autonomie versus subordination

Le troisième baromètre de l'institutionnalisation, celui de l'autonomie, est défini comme la capacité du système à s'organiser et à fonctionner suivant ses propres règles en toute autonomie, intégrité et indépendance de toute influence extérieure :

> À son niveau le plus concret, l'autonomie implique les relations entre les forces sociales, d'une part, et les organisations politiques, d'autre part. L'institutionnalisation politique, au sens de l'autonomie, signifie le développement d'organisations et de procédures politiques qui ne sont pas simplement l'expression des intérêts de groupes sociaux particuliers. Une organisation politique qui est l'instrument d'un groupe social-famille, clan, classe-manque d'autonomie et d'institutionnalisation. Si l'État, selon la revendication marxiste traditionnelle, est vraiment le "comité exécutif de la bourgeoisie", alors il n'est pas vraiment une institution[120]

Qu'il s'agisse du système judiciaire, exemple utilisé par Huntington ou de toutes les autres institutions constitutionnelles ou non, tels que le Président de la République, la Cour constitutionnelle, la Cour des comptes, le Conseil supérieur de la magistrature, le Conseil National de sécurité, ou encore des autorités administratives dites indépendantes, l'autonomie des institutions politiques se mesure par leur indépendance de tous les intérêts privés ou de groupes particuliers internes ou de puissances extérieures. C'est ainsi seulement qu'elles pourront incarner la volonté générale et le bien collectif de manière inclusive et endogène.

L'autonomie est ensuite renforcée par une indépendance des institutions les unes par rapport aux autres, indépendance que le principe de la complexité permet d'assurer comme démontré précédemment. Ainsi les organisations et procédures politiques doivent avoir la capacité de résister aux influences non politiques de l'intérieur et de l'extérieur de la société, de résister à l'influence des acteurs, notamment des groupes et des idées provenant de l'extérieur du système politique. La mise en œuvre des critères de complexité et de cohérence n'est pas aisée. Elle nécessite un long effort de construction et d'élaboration pour asseoir des fondements doublement complexes tout en étant cohérents.

2.2.4. Le critère de la cohérence versus désunion

Il y a enfin le critère de cohérence qui est le dernier baromètre dans le processus d'institutionnalisation ou de développement politique. Plus une organisation est unifiée et cohérente, plus elle est fortement institutionnalisée ; plus l'organisation est désunie, moins elle est institutionnalisée. Et la cohérence exige un minimum de consensus qui lui permet de fonctionner comme un ensemble, comme un système organisé et orienté vers des buts, des fonctions ou des objectifs. Le consensus est nécessaire pour toute

[120] Huntington, op. cit. p. 20

organisation. Le consensus sur les limites fonctionnelles de l'institution et sur les procédures de résolution des conflits survenant à l'intérieur de ces limites.

Pour Huntington, en théorie, un système peut être autonome sans être cohérente et cohérente sans être autonome. Mais dans la réalité, les deux sont souvent étroitement liés. L'autonomie devient un moyen de cohérence permettant à l'organisation de développer un esprit et un style qui deviennent des marques distinctives de son comportement. L'autonomie empêche également l'intrusion de forces extérieures perturbatrices, même si, bien sûr, l'autonomie ne protège pas contre les perturbations d'origine interne[121]. Mais la stabilité est assurée quand les principes de la complexité et de la cohérence permettent d'instaurer une interdépendance et une coopération fonctionnelle. C'est dans les conditions d'autonomie, d'adaptabilité, de complexité et de cohérence seules, que la séparation et l'indépendance des institutions démocratiques peuvent être garanties, suivant l'esprit de Montesquieu. La cohérence dans le mandat et le fonctionnement des institutions en dernier ressort, est le pilier majeur de la stabilité institutionnelle même si son effectivité suppose les trois autres principes, ceux de l'autonomie, de l'adaptabilité et de la complexité. La cohérence institutionnelle traduit l'esprit du « checks and balances », autrement dit, « la balance des pouvoirs » qui, dans la pensée anglo-saxonne, permet de limiter les pouvoirs de l'un par l'autre afin de garantir la modération ou la « pondération » du pouvoir dont parle également Alexis de Tocqueville.

La question de la cohérence est en partie liée avec la problématique de la délimitation de la sphère des compétences et des fonctions. Comme l'indique le tableau ci-dessous utilisé par Huntington.[122]

Si les mandats, les buts et les fonctions chevauchent comme cela arrive dans le fonctionnement des institutions publiques, il y a, à n'en pas douter un vrai problème de cohérence qui affaiblira le fonctionnement global des institutions politiques démocratiques. La réorganisation gouvernementale est assez fréquente quand les régimes changent ou après les élections. D'où une instabilité permanente. Des domaines entiers changeront de département ministériel, à intervalle régulier, quand ce n'est pas la Présidence de la Républiques qui crée des domaines d'intervention au risque réel de concurrencer les départements gouvernementaux.

En conclusion, c'est dans ces conditions d'institutionnalisations seules que les institutions politiques sont en mesure d'assurer la stabilité et la résilience institutionnelle d'une part, d'assurer les fonctions essentielles qui structurent, et que commande leur mandat constitutionnel. D'autre part, Huntington classe en trois grandes catégories : les fonctions minimales, les fonctions intermédiaires et les fonctions dites actives.

[121] Huntington, op. cit p. 22

[122] Huntington, op. cit p.

Chapitre 3 : Le cadre normatif de la participation : une condition de l'institutionnalisation politique

La question de la participation est au cœur de tout système ou organisation, en particulier politique. Ainsi, comme l'indique le schéma ci-dessous, le niveau d'institutionnalisation politique est toujours à la mesure du niveau de participation politique. Plus le niveau de participation est bas, plus le niveau d'institutionnalisation ne remplira pas l'ensemble des critères développés ci-haut, donc l'institutionnalisation sera faible. Une institutionnalisation faible produit des institutions faibles, non résilientes, donc peu stables, en participer dans le domaine du fonctionnement des régimes démocratiques.

C'est également la participation qui est le meilleur procédé légitimant, c'est-à-dire de légitimation des processus, des politiques et des institutions. C'est elle qui permet l'inclusion, la non-discrimination, la diversité, l'égalité, l'équité, la justice et rend ainsi les institutions stables et au service des citoyens et des communautés. Dans *The Civic Culture : Political attitudes and democracy in Five Nations*, publiée en 1963, Almond et Verba annonçait déjà que s'il y a une révolution à venir au niveau mondial, elle sera celle de l'implosion/explosion de la participation[123]. Les citoyens et les communautés demanderont de plus en plus des comptes, de plus en plus à être impliqués dans les systèmes et les processus politiques. L'expansion démocratique des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles est caractéristique de cette forte demande de participation et de l'engagement des citoyens à influencer les politiques et les processus politiques. Les systèmes politiques autoritaires ou totalitaires seront condamnés à s'ouvrir pour répondre à cette demande pressante de participation citoyenne. On peut donc considérer les principes ou critères de l'institutionnalisation comme les baromètres-clés de tout processus de construction politique stable et durable. Cependant, dans le domaine politique, en particulier dans un régime démocratique, ils doivent reposer sur l'adhésion, l'implication et l'engagement des citoyens entendus comme sujets acteurs sociaux et politiques. Sans leur participation éclairée et intéressée fondée sur le contrat social et le système de besoins, tout système politique démocratique s'effondre. Le philosophe Joëlle Zask a bien conceptualisé les fondements d'une participation authentique, au-delà de ses formes superficielles et manipulatrices. Il explore les trois formes authentiques de la participation dont « prendre part », « contribuer » et « bénéficier ». Ce concept de la participation chez Joëlle Zask, est de la plus grande importance pour toute réflexion sur la démocratie. Il donne sens et contenu à l'autonomie, à l'auto-législation et à l'absence de toute rationalité extrinsèque

[123] Almond et Verba, *The Civic Culture : Political attitudes and democracy in five Nations*, publiée en 1963.

telles que développées chez Benjamin Barber. Comment, peut-on assurer l'adaptabilité, l'autonomie de la loi, dans l'institutionnalisation de la démocratie si le citoyen n'y participe pas ou si la norme est extérieure, ou ce qui veut dire la même chose, si la loi n'est pas le produit d'une « auto-législation » selon Barber. C'est la participation qui fonde l'auto-législation sans lesquels les principes de l'institutionnalisation ne peuvent pas être fonctionnels. Nous allons examiner successivement ces conditions normatives de la participation chez Joëlle Zask.

3.1. Les trois dimensions normatives de la participation chez Joëlle Zask

Selon Joëlle Zask, c'est par la participation à la vie des groupes auxquels ils sont liés de facto, que les individus s'engagent et s'investissent dans des activités dont les conséquences sont à la fois personnelles, au sens où elles modifient, ou contribuent à modifier le cours et la nature de leur association, et reconnues, au sens où la communauté les authentifie et en tient compte. L'ouvrage intitulé *Participer*. *Essai sur les formes démocratiques de la participation* meilleure description du contenu normatif de la participation dans le système démocratique. Les conditions et les étapes sont les suivantes :

3.1.1. « Prendre part » :

« Participer » signifie d'abord, « prendre part », comme à un jeu, à un voyage ou à un repas. Là, on est de la partie, on est le membre d'un groupe dont la raison d'être est d'organiser une activité en commun ».[124] La participation authentique et pleine est aux antipodes de ses figures manipulatrices dans lesquelles le participant n'a aucun choix et n'est sollicité que pour valider des processus et des contenus auxquels ils sont étrangers. Zask dira qu'« une participation bornée à ce que les participants s'engagent dans une entreprise dont la forme et la nature n'ont pas été préalablement définies par eux-mêmes ne peut être qu'une forme illusoire de participation. »[125] Quand le participant fait juste figure, quand le dispositif n'est pas son choix libre, quand les finalités ne sont pas les siennes, Zask dira qu'« il faudrait mieux utiliser un autre terme ».[126] En plus, tant que la participation n'est pas volontaire et éclairée, elle reste instrumentale et perd toute influence sur les conditions de vie de l'acteur. L'agenda n'est pas le sien et obéit à des intérêts autres que les siens.

> Ce qui donne un signe distinctif à la démocratie libérale, ce en quoi une société est libre, ce au nom de quoi les injonctions à participer sont officiellement faites, c'est que les individus exercent réellement une influence sur les conditions qui les affectent, qu'ils définissent leurs intérêts, qu'ils influent sur l'agenda de leur gouvernement, qu'ils

[124] J. Zask, Participer. Op.cit., p.17
[125] Ibidem. p. 9
[126] Ibidem. p. 9

> contribuent à fixer les conditions de leur propre vie, bref qu'ils soient non des performeurs, mais des participants, au sens fort du terme.[127]
>
> « Prendre part » suppose un jeu d'interactions réciproques entre les acteurs, soit à la poursuite d'un « but commun », « pour prendre plaisir » ou « pour échapper à la solitude » selon ces expressions de Zask[128].
>
> Toute communauté repose sur un sens de la communauté qui inclut à la fois un engagement personnel et le constat (ou la conviction) que l'influence du groupe sur le sujet n'élimine pas l'influence du sujet sur le groupe. Parmi les autres « principes », figure également l'idée que l'intégration de l'individu dans le groupe doit satisfaire les attentes et besoins, par conséquent, de ce dernier que la nature et la durée de cette intégration dépendent du degré auquel elle est satisfaite à l'égard des attentes individuelles.[129]

Pour donner la meilleure illustration de ce qu'est une participation engagée et authentique Zask s'appuie sur une idée de Jefferson selon laquelle c'est quand on subdivise la république, du niveau national aux plus petites unités, y compris le niveau où « chacun administre lui-même sa ferme et ses affaires » ou encore quand on place « sous la responsabilité de chacun ce que son œil peut superviser, que tout sera fait pour le mieux ».

> Lorsqu'un homme prend part à la direction de sa petite république, ou à celles des plus élevées, et sent qu'il est un participant dans le gouvernement des affaires, pas seulement le jour du vote une fois par an, mais chaque jour ; quand il n'y a aura pas un seul homme dans l'État qui ne sera membre d'un de ses conseils, grand ou petit, il se laissera déchirer le cœur hors de son corps plus volontiers qu'il ne laissera son pouvoir lui être arraché par un César ou un Bonaparte.[130]

En définitive, ce sont les conditions d'un engagement éclairé et responsable qui donnent au « prendre part » son sens véritable et par voie de conséquence construisent les formes de participation dans son sens véritable et la prémunissent contre toutes ses formes idéologiques manipulatrices ou instrumentales. Cette question est importante en démocratie. Si le citoyen est au centre de l'animation de la vie démocratique, en tant qu'acteur et bénéficiaire ultime de l'action ou de la politique publique, comment, se peut-il que les conditions ne soient pas créées pour une participation engagée, éclairée centrée sur ses priorités et ses besoins. C'est qui donne au contrat social et à la citoyenneté active son sens véritable.

---

[127] op.cit. pp. 9-10
[128] op.cit. p. 24
[129] op.cit. p. 61
[130] Op.cit. p. 78. in Thomas Jefferson to Joseph Carrington Cabell, Monticello, 2 Février 1816

3.1.2. « Contribuer »

Cependant, participer, c'est aussi apporter, contribuer. On peut bien prendre part sans participer activement. C'est la deuxième dimension normative de la participation. Elle est aussi essentielle pour l'institutionnalisation de la démocratie. Zask la définit comme suit :

> Apporter une part » est un complément indispensable de « prendre part » -ce qui a été sous-entendu à de nombreuses reprises, notamment au sujet des conditions d'émergence du commun et de l'individualité. Prendre part implique d'autant plus l'individu que celui-ci apporte au groupe une part personnelle. Réciproquement, un groupe forme d'autant mieux une communauté que les contributions de ses membres sont personnelles (…) La dimension de la contribution (…) permet de se concentrer non plus sur la socialisation des individus et sur la formation de leur esprit public, mais sur la « démocratisation » des groupes organisés ; elle dirige l'attention sur les forces de renouvellement qui entraînent une transformation des groupes constitués par la participation au premier sens du terme.[131]

Ainsi, la contribution donne un sens à la participation, parce qu'elle donne un sens au commun, à la communauté d'intérêts, elle humanise la présence de l'individu au groupe parce que celui-ci n'est plus considéré comme un figurant instrumental, un spectateur, ou un simple bénéficiaire opportuniste. Elle fait de l'intérêt général un bien public construit par les efforts de tous. Elle crée les conditions de la défense des intérêts communs. Elle montre que le bien public est le produit de la contribution de tous. Elle donne un sens véritable aux vrais fondements d'une citoyenneté participative. Que devient la citoyenneté si les citoyens ne contribuaient pas. Elle n'aurait pas de sens. Et la société ne sera pas à même de créer les richesses à répartir, à distribuer. Ainsi, pour Zask, la conception démocratique de la contribution crédite chaque individu, en droit et en fait, quelles que soient ses caractéristiques, « du pouvoir d'apporter une part au commun auquel il prend part. Cette conviction en politique démocratique est exprimée dans les termes de l'injonction : « Que chacun compte pour un » ; la règle « one person on vote » en provient. »[132] Selon Zask, la contribution est toujours diverse, elle varie d'un individu à un autre, elle dépend du potentiel de chacun :

> La contribution peut être variable d'un individu à un autre, mais étant donné tel groupe, elle est limitée par les facultés communes aux personnes concernées. Afin qu'elle soit effective, elle doit être sélectionnée en fonction de leur potentiel réellement activable par l'intermédiaire de leur participation au groupe. Dans la mesure où la participation est personnelle, et non individuelle, elle repose en effet moins sur les facultés antécédentes et savoir-faire de chacun, que sur les capacités qu'ils acquièrent quand ce qu'ils savent déjà faire se combine

[131] Op. cit. p 117
[132] Op.cit. p.135

> aux autres tâches issues de leur participation à un groupe constitué autour d'un certain type de conduite et de compétences.[133]

Ainsi, la force collective issue des potentiels individuels combinés devient la marque personnelle de chacun et de tous. « La part personnelle qu'apporte une personne est une part qui compte, qui influe sur la situation (…) à alimenter aussi bien l'association que l'individuation. » [134] dira Zask. Il en est ainsi de la vie communautaire ou de la cité, c'est une communauté de production des biens et des services, donc une communauté de développement. Sans la combinaison des efforts de chacun et de tous, aucune communauté ne peut se développer, ni aucune individuation n'est possible. L'effort personnel de participation qui réside dans la contribution est source de développement personne, d'individuation, de réalisation de soi. C'est aussi la condition du développement de la communauté entière.

3.1.3. « Bénéficier » :

Quel est le bénéfice de la participation politique ? On pourrait même parler de dividende au sens du retour de l'investissement, pour utiliser un terme propre à l'économie. Sans doute, réaliser le bien collectif ou le bonheur au sein de la cité. C'est cela la finalité du contrat social. Pour Joëlle Zask, « prendre part » et « contribuer » seraient à la fois banals sans « le bénéficier », c'est-à-dire sans le « recevoir ». Sans le « recevoir », « les conditions sociales propices à l'individuation des êtres humains sont trop rarement réunies ».

> On appellera « bénéfice », dit Zask, la part que les individus reçoivent de leur environnement et qui est indispensable à leur participation en termes de prendre part et de contribuer. Afin de se réaliser eux-mêmes, de développer leur individualité ou même de parvenir à une stature humaine, les individus ont besoin qu'un certain nombre de moyens leur soient procurés ; ils ont besoin de recevoir une part des accomplissements que la communauté a peu à peu réalisée, ou encore de bénéficier des ressources de l'environnement qui se trouve être le leur.[135]

Si c'est le bénéfice qui vient confirmer et donner un sens à la participation, qu'est-ce que la réalité enseigne ou donne à voir ? On constate régulièrement, y compris dans les sociétés démocratiques, de vraies disparités dans l'effectivité de la participation, tant les trois critères sont rarement présents concomitamment dans les modes d'organisation et de gouvernance de la société. Il arrive assez souvent que le participant soit un simple figurant. Si le « prendre part » est effectif, souvent les conditions et les compétences nécessaires à la contribution sont absentes. Quand les deux premiers sont inopérants ou insuffisants, le bénéfice n'est pas au rendez-vous.

> La distinction entre ces trois aspects de la participation correspond, dira Zask, à une séparation réellement existante que nous constatons de

[133] Op. cit. p. 139
[134] Ibidem.
[135] Op. cit. p. 224

> toutes parts. Il est rare en effet qu'ils soient combinés et équilibrés. Certains, que nous appelons par exemple des professeurs, des voleurs ou des exploiteurs, bénéficient des ressources communes sans contribuer, d'autres à l'inverse, comme les exploités, contribuent et ne reçoivent rien, ou pas grand-chose en échange. De même, ceux qui sont méprisés, considérés comme superflus, « jetables », interchangeables, font partie de ces masses de gens privés du bénéfice de la reconnaissance de la part de la majorité. D'autres encore ne prennent part à aucune forme de vie sociale. Ce sont les « laissés – pour - compte », les « exclus », les « désaffiliés », les marginaux. Certains sont tellement privés d'opportunités de prendre part qu'ils ne peuvent plus apporter la moindre part que ce soit. Ce sont les vagabonds, les psychotiques vivant sur les trottoirs, les gens profondément isolés qui tiennent une conversation normale, en moyenne trois fois par an, et qui seraient cinq millions en France. »[136]

C'est là un diagnostic sans complaisance de la réalité et de l'expérience de la participation dans nos sociétés modernes. L'histoire donne assez d'exemples qui prouvent que les êtres humains n'ont pas le bénéfice de leur contribution à l'effort commun, tant les discriminations sociales et les exclusions sont nombreuses dans le monde. Le manque d'opportunité et l'ineffectivité des droits sociaux et économiques, tout comme des droits civils et politiques dans les régimes autoritaires ou même ceux qui se réclament démocratiques, sont la manifestation concrète. « Un très grand nombre de gens se trouvèrent privés des opportunités rendant possible leur participation, pour des raisons qui peuvent être économiques (extrême pauvreté), politique (terreur), psychologiques (mépris, discrimination, humiliation), sociales (absence de liens sociaux, désaffiliation), ou encore historiques et culturelles (déculturation, destruction de la culture de référence). »[137] Ces privations sont les conditions générales des peuples colonisés, indépendants ayant ensuite subi les privations de la liberté durant trente années de système politique autoritaire. Dans ces conditions, on peut comprendre l'absence de capacité dans les efforts que nécessitaient l'institutionnalisation de la démocratie à travers le laborieux processus autour des années quatre-vingt-dix.

L'apport du philosophe Zask, complète et renforce les principes de l'institutionnalisation, tels que développés par Huntington. Nul, mieux que les ouvrages ***Participer*** et *La Démocratie aux champs* n'ont analysé avec autant de rigueur et de profondeur, les formes et les conditions d'une démocratie participative. Le potentiel existe chez tous les individus si les conditions de participation, c'est-à-dire les opportunités, sont offertes. *La Démocratie aux champs* de Joëlle Zask, explique bien l'existence de ce potentiel. Ce potentiel n'est pas la spécificité de la culture occidentale, comme démontré dans les chapitres précédents. Le monde de l'agriculture à travers le

[136] ZASK, Participer, op. cit. pp. 13-14).

[137] Op. cit. pp 223-224

champ et le jardin potager lui sert de matière pour la démonstration de ce potentiel qui existe universellement dans toutes les sociétés.

> Du champ au jardin potager, l'agriculture partagée dépend des pratiques de citoyenneté autant qu'elle les consolide (…) Ce terrain commun divisé en lots individuels, dont l'existence est si fréquente qu'elle pourrait sembler universelle, est une forme d'une grande efficacité pour promouvoir l'ensemble des valeurs démocratiques : développer son individualité, conduire des expériences de A à Z, éprouver physiquement et intellectuellement l'indépendance des phénomènes naturels, mais aussi mutualiser des ressources, des outils, du travail, échanger des connaissances, transmettre, éduquer, accueillir les étrangers. Aucun des éléments constitutifs d'une culture démocratique n'est étranger aux jardins partagés. Cette forme n'est ni naturelle ni artificielle ; elle varie en fonction des conditions physiques, des espaces disponibles et des habitudes dominantes. Elle peut se réduire à quelques mètres carrés comme s'étendre à l'échelle d'une région. Elle est « environnementale », au sens où elle naît de l'aménagement d'une zone de contact entre les phénomènes naturels, la culture humaine et les individus entre eux. On voit les paysans mener le dialogue avec la nature tout en s'organisant et en orchestrant leurs interactions avec le voisinage et les espèces qu'ils sélectionnent. Chaque niveau d'interaction est en lien avec les autres : sitôt qu'il se produit un déséquilibre à un niveau, tous les autres sont affectés. L'avantage de cette forme est aussi d'offrir des mécanismes de compensation rapide : la solidarité des paysans pallie les accidents climatiques, la propagation de semences et de plants adaptés renforce les cultures, la science agricole perfectionne les savoir-faire, et réciproquement, les praticiens sont aussi des théoriciens, la complémentarité et la relocalisation des cultures permettent aux paysans d'échapper aux règles du marché international des denrées alimentaires qui les écrasent, etc.[138]

Ce passage de *La Démocratie aux champs* donne une idée de l'expérience concrète du « prendre part », du « contribuer » et du bénéficier » tels qu'exposés dans Participer. Elle donne la parfaite illustration d'un fonctionnement démocratique de la société ou de la communauté centré sur l'égalité et une citoyenneté active.

3.2. Les conditions du politique ou de la « démocratie forte » chez Benjamin Barber

Le politologue américain consacre une réflexion majeure sur le concept de *Démocratie Forte (*1997), traduction française du titre original *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Age* publié en 1984, permet de comprendre le contenu normatif d'une institution forte. Les deux notions démocratie forte et institution forte sont inséparables.

[138] Op. cit. 207-208

Alors, qu'est-ce qu'une institution et comment assurer une meilleure institutionnalisation ou culturation de la démocratie. Pour Benjamin R. Barber la démocratie forte repose sur le gouvernement direct du peuple et de l'engagement des citoyens. Elle a besoin d'institutions qui les impliquent tant au niveau local qu'au niveau national, qui favorisent leur jugement politique et les entraînent au processus commun de décision, de délibération et d'action.

Les conditions épistémologiques esquissées par Barber dans *Démocratie Forte* peuvent aider à identifier les conditions de renforcement des institutions démocratiques. Il y décrit d'abord ce qu'il appelle « les conditions essentielles du politique » avant d'examiner en quoi seule une démocratie forte est capable de les incarner. Barber pose la question suivante :

> Que faire lorsqu'il est nécessaire de faire quelque chose qui affecte tout le monde, que nous souhaitons être raisonnables, que nous ne sommes pas du même avis tant sur les moyens que sur les fins, et que de plus nous ne disposons pas de critères neutres et indépendants pour établir un choix ?[139]

Benjamin Barber esquisse les conditions épistémologiques de la possibilité d'une politique à même d'asseoir les bases d'une démocratie forte ou, ce qui veut dire la même chose, des institutions fortes. Il énumère et développe quatre conditions essentielles dont la nécessité d'une action publique, par conséquent d'un choix public raisonnable, face à d'inévitables conflits, en l'absence de toute rationalité extrinsèque, la citoyenneté active, la participation et le dialogue politique.[140]

Elles sont les fondements de toute politique, en particulier d'une « démocratie forte ». Tout système démocratique doit pouvoir répondre à ces conditions pour être résiliente et forte. Nous allons les examiner successivement.

3.2.1. La nécessité d'une action publique :

L'action publique est comprise ici comme une action concrète orientée vers les besoins concrets des êtres humains. Elle ne peut être une réalité abstraite ; elle doit toucher les vies réelles. L'action publique ou politique est « le domaine humain de l'action »[141]. Barber donne les exemples de « la construction ou la fermeture d'un hôpital », « la déclaration d'une guerre ou d'un armistice », « la création ou l'ajournement d'un programme social »[142]. L'action politique ou publique est donc une action qui associe la liberté et la responsabilité. Là où il n'y a pas d'action (y compris ne pas agir est agir) ou de conséquence, il n'est pas de politique dit Barber. Ainsi l'action politique est une action libre et responsable. Par conséquent, pour Barber, être politique est donc être libre, et dans le sens le plus exigeant du terme : sans norme ou direction préalable, mais dans l'obligation absolue d'agir de façon responsable et délibérée. Il s'agit ici d'une conception

[139] Benjamin Barber, Démocratie Forte. Éditions Desclée Brouwer, 1997. p.139.

[140] Ibidem.

[141] Op. cit. p. 141.

[142] Ibidem.

de la politique ou de l'action politique, comme l'action dirigée de manière concrète vers les besoins de la société avec la capacité d'influer sur le comportement humain et l'environnent immédiat ou global.

> L'identification action/politique semble peut-être évidente, cependant du point de vue libéral on constate une tendance à voir la politique comme une chose en place ou une série d'institutions-mieux comme quelque chose fait par les autres (politiciens, bureaucrates, responsables des partis, électeurs) et à sous-évaluer la mesure dans laquelle l'action englobe l'organisation, l'énergie, le travail et la participation.[143]

La politique réside ainsi dans les actions combinées des pouvoirs publics et des citoyens. Elle est à l'opposé de la passivité des dirigeants ou même des citoyens. Lorsqu'ils se contentent de regarder sans rien faire, comme des spectateurs normaux, dit Barber, ils ont tendance à s'endormir. Sans la veille permanente des citoyens sur l'ensemble des sujets qui concernent la vie de la communauté ou sur le fonctionnement des institutions politiques et publiques la souveraineté restera un vain mot. En cela, on peut dire que la participation citoyenne dans sa triple dimension zaskienne, dans le cadre démocratique, le modèle et la forme la plus appropriée de l'action politique orientée vers le bien commun. D'où un choix public raisonnable comme deuxième condition épistémologique de possibilité du politique chez Barber.

3.2.2. Un choix public raisonnable

Si comme précédemment démontré, la politique se définit comme une action publique, comment cette dernière est-elle choisie ? Barber parle de « choix public raisonnable ». Cette notion recouvre plusieurs dimensions. Et elle conduit Barber à faire de l'action politique une action publique, car dit-il toute action n'est pas politique.

> Il serait, dit-il, plus adapté de la restreindre à l'action publique et dans une perspective publique. La politique est le domaine du nous. Par exemple, la question de déterminer si l'on veut-personnellement- une couronne en acier ou en or pour une dent condamnée est un choix et une action privés, qui concernent un groupe privé, en l'occurrence un dentiste et son client. Mais celle de savoir si l'or est une valeur refuge acceptable pour la monnaie, est un choix et une action publique, aux conséquences publiques évidentes, et qui doivent incomber à une autorité publique constituée et légale[144]

Ainsi, l'action publique étant toujours politique, comment s'opère le choix ? Le choix doit être raisonnable dit Barber. Elle suppose ainsi la délibération des actions privées qui ont des conséquences publiques. En plus, la délibération suppose des citoyens libres pour que le choix soit volontaire. Cependant, la raison n'est pas le seul caractère distinctif du choix et de l'action politiques selon Barber.

---

143 Op. cit. p. 141.

144 Op. cit. p. 142.

> Un choix ou un arrangement raisonnables ne sont pas forcément rationnels, mais ils devront être perçus comme délibérés, non aléatoires, non contraignants, et de façon pratique (….) Les choix raisonnables sont en général des choix publics. Ce sont des choix qui ont été instruits par une perspective plus vaste, par la reformulation de certains intérêts privés dans le cadre d'objectifs publics. Être raisonnable n'est pas se renier soi-même, mais replacer le soi dans le contexte de l'autre, l'instruire et l'éclairer dans une perspective civile d'interdépendance.[145]

C'est dans les conditions de la délibération publique que les choix répondent à la nécessité et peuvent contribuer à résoudre les conflits qui naissent au sein de la communauté. La nécessité est sociale et est la résultante des besoins collectifs qui incluent eux-mêmes la préservation des individus. Le choix raisonnable, délibéré permet de cerner les conflits et leurs contours, de les limiter et d'asseoir les bases d'un contrat social acceptable. La délibération sera possible dans les conditions d'une pleine participation dans la perspective développée par Joëlle Zask dans les paragraphes précédents. Sans participation, la délibération ne peut produire un choix public. Ou bien le choix issu de la délibération ne sera pas consensuel. Le conflit restera alors à l'état latent d'un choix non voulu, non accepté. En d'autres termes, c'est par le débat public que le choix peut être raisonnable et bénéficier de la légitimité nécessaire à l'action politique. Dans *La Démocratie des autres*, le prix Nobel, Amartya[146] Sen insiste sur le débat public nécessaire dans la détermination des politiques publiques dans tous les domaines. Le débat public apporte les solutions à tous les conflits ou crises.

3.2.3. L'absence de toute rationalité extrinsèque grâce au dialogue politique démocratique :

Il y a ensuite l'absence de toute rationalité externe, comme condition du politique. Barber rejoint ici ainsi l'un des quatre principes de l'autonomie comme déjà étudié chez Huntington, à savoir l'autonomie. L'auteur de *Démocratie Forte* considère l'absence de toute rationalité extrinsèque comme étant « le plus novateur et le plus central de tous les constituants de base de la condition politique »[147], « la plus grande vertu de la démocratie forte et qui la rend unique et lui donne les moyens d'une politique réellement autonome »[148]. Il assure et garantit la souveraineté de l'action politique dont les influences extérieures à la volonté des citoyens et à leurs besoins réels. Une notion clé est utilisée ici par Barber. Il s'agit de l'auto-législation sans laquelle toute action politique reste éphémère parce que sans base, sans légitimité. Elle n'est pas le produit d'un libre choix, du jugement des citoyens eux-mêmes. Et qu'entend-il par auto-législation ?

> Les procédures d'auto-législation et de création communautaires qui sont les siennes la rendent apte à se corriger elle-même, à intégrer le

[145] Op. cit. pp. 147-148

[146] Amarsya Sen. La démocratie des autres.

[147] Op. cit. p. 149

[148] Op. cit. p. 156.

> changement d'une façon entièrement indépendante de toute norme extérieure (…) Une politique démocratique forte doit prendre en compte un monde où différentes valeurs et vérités sont revendiquées et où les participants politiques ont d'évidence leurs propres idées en matière de droit, d'intérêts et de vérité. Ce n'est pas une politique « hors valeurs » selon la définition positiviste. Mais l'autonomie du processus démocratique fort fait une péréquation des valeurs revendiquées. Il confère aux convictions des différents individus un point initial égal et légitime ensuite leur transformation, grâce au dialogue et à l'action publics, sans recourir à un statut épistémologique. La légitimité d'une valeur devient alors fonction de son poids collectif, de son affinement et de son évolution, tels qu'ils interviennent lorsque leur valeur est confrontée à un collectif, à une norme publique, que la communauté a auparavant entériné par le processus politique. La politique participative ne choisit ni ne ratifie une valeur avant que sa légitimité ne soit établie. Mais elle permet aux préférences et aux opinions de gagner une légitimité par le biais de la délibération et du jugement publics. Un procédé qui n'a pas pour but unique de les ratifier purement et simplement, il cherche aussi à la transformer par l'épreuve.[149]

Les opinions, les idées, les intérêts ont une valeur initiale égale en attendant leur légitimation par le truchement d'une politique participative qui leur donne un poids politique au sens où ils se confirment comme représentatifs de l'intérêt général, du bien commun. Ainsi comprise, la politique démocratique doit être une action de transformation, elle n'est ni le « marchandage », ni un « échange », encore moins « une sélection entre différentes opinions », selon ces expressions de Barber. Il n'est pas question de choix mais de jugement, de délibération collective qui permettent d'élargir le champ de vision dans une perspective publique. Toute action politique doit donc être la résultante d'une délibération publique. Barber dira que toute décision prise sans dialogue public pêche toujours par manque de réflexion, qu'elle ne peut servir de fondement à une politique démocratique forte. Toute politique démocratique a donc besoin de ce que Barber appelle le test de la légitimité qui consiste, selon lui, « à savoir si une valeur individuelle a pu être transformée de manière significative afin d'incorporer un point de vue largement public. Lorsqu'une valeur sort parfaitement inchangée de ce test politique, c'est que : soit elle reste une valeur privée déguisée en norme publique, soit elle révèle un consensus préalable au test. Dans ces deux cas, la politique de participation n'a pas accompli son œuvre de légitimation »[150]. La participation à l'exercice de légitimation est une véritable délibération publique à travers laquelle chaque participant réévalue ou réexamine ses valeurs et ses intérêts à la lumière de ceux des autres. Cette délibération est le fondement de toute communauté politique et de tout projet collectif. Ainsi la capacité d'inventer sa propre législation par « la délibération », « le jugement public », par des « choix sensés et autonomes », « raisonnables », assure et garantit contre toute

[149] Op. cit. pp. 156-157.

[150] Barber, op. cit. pp. 157-158

rationalité extrinsèque, c'est-à-dire imposée du dehors. Ainsi par le dialogue public ou encore le dialogue constitutionnel, par la participation de tous, une valeur devient légitime.

On peut donc dire que l'auto-législation qui prémunit de toute rationalité extrinsèque quelconque est le produit du produit du dialogue démocratique, auquel Barber accorde la plus grande importance, comme étant le fondement de toute politique démocratique qui engage « l'incontournable communauté » selon sa propre expression.

3.2.4. Citoyenneté, participation et dialogue politique :

Si la participation comme nous l'avons vue chez Joëlle Zask, est le ferment de la démocratie, elle donne un contenu et de la substance à la citoyenneté et structure et dynamise le dialogue politique essentiel à la vie démocratique. Et on peut dire ainsi que la citoyenneté, la participation et le dialogue politique sont les trois paramètres qui consolident la légitimité et la stabilité des institutions politiques démocratiques. Dans *Démocratie forte*, Benjamin Barber dresse une typologie de la citoyenneté en fonction de ce qu'il a appelé les « trois genres de démocraties modernes », à savoir « représentatif », « unitaire » et « fort ».

> « La démocratie faible, représentative, voit dans le lien civique le contrat initial par lequel un souverain est autorisé à régir des individus, en leur nom et avec leur accord. Ce type de citoyenne est fonction d'une qualité antérieure et abstraite du régime, qui confère à celui-ci un statut de gardien. C'est pourquoi la citoyenneté est ici plus volontiers passive qu'active, plus potentielle que réelle ».
>
> « La démocratie unitaire dédaigne la personne légale (..) Son idée de la citoyenneté se base sur le droit du sang : les citoyens sont des frères unis par un consensus génétique (et non universel), associés les unes aux autres de façon quasi « surnaturelle » : ni par la volonté, ni par le choix »
>
> « La démocratie forte fait du processus démocratique la définition même de la citoyenneté. Dans cette perspective la volonté et le plein gré deviennent les fonctions permanentes d'une politique essentielle au lien civique. Hors de tout contrat, les ou tout lien de sang, les citoyens sont des voisins associés les unes aux autres par leurs soucis, leurs préoccupations, par leur participation mutuelle à une quête de solutions communes à des confits communs ».

Le lien civique comme fondement de la citoyenneté participative :

La qualité du lien civique distingue les trois types de démocratie représentative, unitaire et forte :

> Dans les démocraties représentatives, les citoyens se définissent comme des personnes légales, parties autonomes d'un ensemble souverain. Le citoyen n'est citoyen qu'en vertu de ce lien à l'État dont il est à la fois promoteur et attributeur. Pas de liens communautaires entre les citoyens. La vertu civique fonctionne comme un « jeu de contrôles réciproques, p.

> 233 la redevabilité. L'État est responsable devant et envers le corps des citoyens, sans faire en aucun cas partie de celui-ci/ L'instrument de cette redevabilité est la représentation, une institution qui permette aux chiens de garde » public de consacrer l'essentiel de son temps à ses affaires privées, tandis que les fonctionnaires, délégués et représentants s'occupent de la République. P. 234

La démocratie unitaire présente des caractéristiques bien différentes. Elle parvient à pallier (ou à éviter) un grand nombre des insuffisances de la démocratie faible, mais sa vision de la citoyenneté induit d'autres problèmes plus alarmants. Ses citoyens étant associés les uns aux autres par de « puissants » liens personnels, voire « sanguins », ils ne voient en leur citoyenneté qu'une fonction de relations interpersonnelles.

Il s'agit de façonner un ensemble unique, organique, qui réunisse toutes personnes. Il portera le nom de nation, de peuple, ou de volonté collective p. 235

Dans l'idéal, la fraternité est facteur d'amour et de respect mutuel ; en revanche, dans une société de masse ou totalitaire, cette fraternité repose sur la crainte, associée à un style politique distinct, une forme d'obligation civique, proche de l'abnégation.

On ne cherchera pas ici de dialectique rousseauiste, selon laquelle nous n'obérions qu'à nous-mêmes en obéissant aux autres : l'autonomie étant sublimée, le mode politique résultant est celui du sacrifice. p. 235

Le citoyen d'un régime unitaire n'a pas à craindre la langueur civique d'une démocratie faible ; ils sont toutefois confrontés aux dangers plus menaçants de l'activisme totalitaire.

La politique démocratique forte « place la citoyenneté dans le domaine public, en instaurant une relation dynamique et la recherche d'un consensus créatif, un accord obtenu grâce au dialogue, à la prise de décision et au travail en commun, fondé sur la participation active et permanente des citoyens fondé sur le jugement politique.

La participation citoyenne et le propre jugement politique du citoyen inscrit, dans un dialogue politique ouvert, consolident les institutions démocratiques. Les institutions sont ainsi fortes, c'est-à-dire résilientes, quand elles intègrent la participation et une politique de la citoyenneté dans leur fondation, dans leur fonctionnement et dans leur finalité. Autrement dit, c'est la participation et la citoyenneté qui font leur force, leur résilience.

> La démocratie forte sera définie formellement comme une politique de participation où le conflit est résolu en l'absence de toute rationalité extrinsèque, grâce à une auto-législation continue, une participation constante et la création d'une communauté politique capable de transformer les individus « privés » et indépendants en citoyens libres, ainsi que les intérêts privés, partiaux, en biens communs.[151]

La participation constante est le baromètre d'une citoyenneté active. Elles garantissent et préservent le système démocratique contre l'influence de toutes les formes de rationalité extrinsèque. Elle conditionne l'auto-législation et nourrit le dialogue démocratique ou constitutionnelle. Et pour ce faire, elle ne doit pas être un faire semblant

[151] Op. cit. p. 152.

théâtral et instrumental, comme cela s'observe le plus souvent aujourd'hui. Il faut absolument revenir au triptyque de la participation chez Zask : prendre part, contribuer et bénéficier. Sans ces conditions, toute forme de participation devient illusoire et les résultats, précaires. La participation rend la communauté capable d'inventer ses propres normes. Elle crée l'espace du sujet politique qui est le citoyen. Elle valorise les personnes qui inventent collectivement un processus social ou politique dont ils deviennent les actrices principales et les bénéficiaires exclusifs et ultimes.

> Voici sans doute la plus grande vertu de la démocratie forte, celle qui la rend unique et lui donne les moyens d'une politique réellement autonome. Les procédures d'auto-législation et de création communautaire qui sont les siennes la rendent apte à se corriger d'elle-même, à intégrer le changement d'une manière entièrement indépendance de toute norme extérieure, de « toute vérité » politique et de tout concept de droits naturels. Bien sûr, une politique démocratique forte doit prendre en compte un monde où différentes valeurs et vérités sont revendiquées et où les différents participants ont d'évidence leurs propres idées en matière de droit, d'intérêts et de vérité.[152]

On peut comprendre que la capacité d'inventer sa propre législation par « la délibération », « le jugement public », par des « choix sensés et autonomes », « raisonnables », assure et garantit contre toute rationalité extrinsèque, c'est-à-dire imposée du dehors. Ainsi, par le dialogue public ou encore le dialogue constitutionnel, par la participation de tous, une valeur devient légitime. Les convictions des différents individus ont au départ un poids initial égal et légitime, ensuite leur transformation grâce au dialogue et à l'action publics, par « un système de péréquation » des valeurs individuelles revendiquées, établit leur légitimité. De tout ce qui précède, la conséquence logique est la participation comme source d'une démocratie forte, c'est-à-dire, une citoyenneté active.

> Le futur de la démocratie repose sur une démocratie forte — sur la revitalisation d'une forme de communauté qui ne soit pas collectiviste, sur un raisonnement qui n'emprunte pas au conformisme et sur une série d'institutions civiques compatibles avec la société moderne. La démocratie forte se définit par une politique de la participation : c'est une société gouvernée par ses citoyens, non par le gouvernement qui les représente. Les citoyens actifs se dirigent ici eux-mêmes, sans intermédiaire, peut-être pas à tous les échelons ni à toutes les instances, mais avec la fréquence nécessaire-particulièrement lorsqu'il s'agit de prendre les vraies décisions politiques et dès lors qu'un pouvoir réel doit être exercé. L'auto-direction est permise par des institutions conçues pour favoriser une participation civique constante en matière de

[152] Op. cit. p. 156.

> programmes et d'ordres du jour, de délibérations, de législation, et pour la mise en œuvre de projets politiques.[153]

Barber illustre cette thèse avec l'exemple de l'agenda politique, caractéristique à la fois de l'autonomie, de l'auto-législation, de la participation et de la citoyenneté. Être co-auteur de l'agenda politique, participer à son élaboration, à sa définition, à son adoption, est le fondement de l'auto-législation et de la souveraineté.

> Un peuple qui n'établit pas lui-même son propre programme, au moyen du dialogue, de l'échange politique direct, renonce non seulement à un pouvoir vital de direction, mais expose ses autres pouvoirs-délibération et prise de décision- à une subversion dangereuse. Ce que l'on désigne sous les termes de « question », de « problème », « d'ordre du jour », et la formulation de ceux-ci, prédéterminent parfois largement les décisions qui seront prises (…) Qui contrôle l'agenda- et la formulation des ordres du jour-contrôle les réponses (…) Dans une véritable démocratie, l'échéancier des ordres du jour ne peut pas précéder le dialogue, la délibération et une décision préliminaire, Au contraire, il doit être conçu comme une fonction permanente du dialogue lui-même. Reléguer l'établissement de l'agenda à une élite ou à quelque procédé prétendument « naturel » équivaut à renoncer à ses droits et à ses responsabilités (…) Pour toutes ces raisons, le dialogue démocratique fort veut que l'établissement de l'agenda précède la politique et ne commence pas simplement avec elle. L'agenda doit procéder d'un examen continuel des problèmes et de leurs éventuelles redéfinitions. Il a pour vocation d'étudier le non-dit, de chercher dans le silence la présence de questions non formulées- celles des victimes et des protestataires encore muets. L'agenda d'une communauté permet à cette communauté de comprendre ce qu'elle est et où elle en est. Il définit la mutualité d'une communauté et ses limites. C'est lui qui permet de reconnaître si le passé doit être institutionnalisé ou dénoncé, comme d'éviter ou de prôner un type d'avenir. Plus qu'un simple préliminaire de la vie démocratique, l'agenda est une de ses fonctions essentielles ».*[154]*

À expliquer : la crise de la représentation et de la légitimité. Les citoyens sont exclus de la prise de décision. La politique apparaît comme une hypostase qui plane au-dessus de la tête des individus et des communautés. La référence au contrat n'a lieu qu'en l'espace-temps des processus électoraux.

[153] Op. cit.,, p. 170-171
[154] Op. cit. pp. 202-204.

3.3. La question de l'habilitation ou des compétences nécessaires à la participation : une vieille question récurrente :

L'idée du « philosophe roi » dans le Livre V de la République de Platon a traversé toute l'histoire des théories politiques. Joëlle Zask y revient dans *Participer*. Elle évoque la grande actualité de la participation ou du besoin de participer dans les sociétés démocratiques : l'art contemporain, le théâtre, l'école, la politique. On peut ajouter que la demande de participer est également d'actualité dans les domaines de la consommation des biens culturels ou des biens et services, dans les domaines dans la santé, de l'assainissement, de la sécurité (la participation des citoyens à leur propre sécurité), de la réflexion sur des stratégies de développement ou de réduction de la pauvreté, de la coopération au développement à l'exemple des principes de Paris et le concept de l'appropriation par les pays bénéficiaires, la participation des citoyens aux citoyens. Zask fait cependant le constat suivant : « il n'est pas rare que les assemblées auxquelles les citoyens sont convoqués pour donner leur avis soient désertées »[155] et quand « la forme et la nature n'ont pas été préalablement définies par eux-mêmes » dit-elle, la participation « ne peut être qu'une forme illusoire de participation », c'est du « faire croire à la participation »[156] de l' « instrumentalisation « ou de la « manipulation **»** pure et simple selon les formules des théoriciens de l'École de Francfort, Adorno et Marcuse. Il est facile de constater beaucoup de fora citoyens ou politiques, ou encore concertations populaires, à l'exemple des consultations électorales ou des réformes politiques et institutionnelles, procèdent plutôt d'une instrumentalisation ou de stratégies manipulatrices de l'opinion, des citoyens ou souvent des institutions publiques, au nom de la démocratie ou de la démocratie participative.

La question principale est la suivante : Quelles sont les compétences nécessaires pour participer ? C'est cela l'équation posée par Zask sur la question des compétences, notamment entre les droits à la participation et les aptitudes au jugement politique, autrement dit, il s'agit de la compétence du citoyen ordinaire appelé à être engagé dans les processus politiques, dans le dialogue constitutionnel ou politique, appelé à participer au sens du philosophe Zask, à savoir « prendre part », « contribuer » et bénéficier » comme déjà développé ci-haut. L'ignorance et les passions versus raison, sont de vrais obstacles à la participation, suivant les formules de Montesquieu et Madison, cités par Joëlle Zask. Elle cite également Diderot, Jefferson et Tocqueville, pour évaluer les deux argumentations dichotomiques :

[155] J. Zask, Participer. Op. cit. p. 7

[156] Zask, op. cit p. 9.

> « Aucun homme n'a reçu de la nature, le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison.[157] »
>
> Nous considérions ces vérités comme évidentes ; que tous les hommes sont créés égaux ; qu'ils sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables (…) que, pour assurer ces droits, des gouvernements sont institués parmi les hommes et dérivent la légitimité de leurs pouvoirs du consentement des gouvernés.[158]
>
> On peut dire que l'organisation de la commune et du comté, aux États-Unis, repose sur cette même idée : que chacun est le meilleur juge de ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et le plus en état de pourvoir à ses besoins particuliers.[159]

Qu'il s'agisse des processus politiques, du fonctionnement des institutions politiques démocratiques, de la médiation politique en période de crise institutionnelle ou encore des accords de paix dans le cadre des conflits, l'exigence est la même. Il faut une habilitation des acteurs. L'habilitation est l'acquisition des compétences sur les sujets à débattre, condition d'une participation éclairée. Il est nécessaire de se former ou de s'informer. Cependant, si les personnes et les communautés interviennent dans les processus avec des idées reçues et arrêtées à l'avance, si des concertations préalables décident à l'avance, le processus est biaisé ; il n'est pas le produit d'un débat public et ouvert. Et comme résultat, ce qui apparaîtra comme un accord ou « un consensus créatif » au sens où Barber utilise cette expression, est plutôt un malentendu doublement entendu, autrement dit un accord sur des désaccords. Joëlle Zask tente de résoudre la question. D'abord dans Participer, elle relève que *« la compétence dont l'acquisition est la finalité de la participation repose sur l'entraînement et l'expérience »*[160]. Mais la question sera reprise dans la Démocratie aux champs, à travers l'expérience du « jardin potager », en ces termes :

> L'ouverture des jardins partagés est inséparable du principe d'égalité qui s'applique non à des êtres identiques, mais à des différences et à des relations de complémentarité. Ce principe s'applique d'abord à la très sensible question en démocratie, des compétences individuelles, très sensible, car, historiquement, la compétence est le critère à partir duquel la citoyenneté et les droits politiques ont été et sont pensés. Bien sûr, les critères évoluent ; dans le passé, la compétence pouvait être déterminée par la naissance, la fortune, la race, la croyance religieuse, la classe sociale ; aujourd'hui, c'est plutôt le « niveau d'études », le parcours universitaire, parfois la religion et l'ethnicité qui sont prises en compte. La distinction entre sachants et ignorants, entre experts et « hommes de

[157] Participer. Op. cit. in D. Diderot, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751-1772, article « autorité politique ».

[158] JZ/P/ in La Déclaration d'indépendance rédigée par Jefferson en 1776 :

[159] JZ/P/ in Tocqueville Tome 1, 1ère partie, chapitre 5, §8

[160] JZ/P/83/2011

> la rue », entre élite et gens « ordinaires » est aussi fortement marquée aujourd'hui qu'elle l'était hier. La vocation des jardins partagés est de l'estomper. Le moyen utilisé n'est pas seulement l'abstrait principe de la considération égale de tous. Il est l'égalisation des conditions que seules assurent la formation, l'éducation, l'initiation, bref la transmission systématique des compétences acquises, parfois depuis des générations et la lutte contre leur érosion par l'oubli, l'éradication ou l'imposition autoritaire de méthodes ou, dans un ordre d'idée analogue, de semences étrangères.[161]

On peut donc dire que les notions de race, de religion ou de classes sociales subsistent toujours dans toutes les sociétés. Sans les nier ou les dépasser, l'égalisation des conditions prend d'abord la forme de la formation ; elle procède aussi de la création des conditions et des opportunités de capacitation ou d'habilitation qui portent les personnes et les communautés à se sentir impliquées, incluses ou prises en compte. Et comme tel, elle prend la forme des formations qui seules peuvent donner les compétences aux individus et aux communautés nationales, à comprendre les processus et les enjeux et à participer suivant la trilogie de la participation de Zask.

Cette question des compétences ou de l'habilitation a été également abordé dans *The Civic Culture : Political attitudes and democracy in five Nations*, publiée en 1963. Almond et Verba développent la notion de « Citizen competence » [162] ou "compétence du citoyen ". "Le citoyen compétent a un rôle dans la formation de la politique générale. De plus, il joue un rôle influent dans ce processus de décision : il y participe en menaçant explicitement ou implicitement d'une forme de sanction si le fonctionnaire ne se conforme pas à sa demande ". Les auteurs parlent encore "polical socialization and civic competence"[163] "socialisation politique » et « compétence civique". Ces deux concepts indiquent bien que l'engagement politique a besoin à la fois d'expérimentation ou d'expérience, comme nous l'avons déjà vu chez Dewey et chemin faisant de compétences. La notion de compétence apparaît sous la plume d'employé Susanna Wing dans le champ des réformes politiques et institutionnelles. Elle parle de « compétence constitutionnelle »[164] qu'elle définit comme « la compréhension chez les citoyens des responsabilités de l'État vis-à-vis d'eux ainsi que de leurs droits et devoirs. »[165] Il reste à examiner une question clé, à savoir comment elle s'acquiert ? Joëlle Zask en donne la direction qui est celle des « dispositifs d'acquisition des compétences requises, par exemple, dit-elle, en refondant les programmes d'enseignement public dans ce sens, en constituant des conseils de jeunes, d'enfants, en créant des postes de service civil, en finançant les associations dont on sait qu'elles forment l'esprit public, ou encore en

[161] Zask, La démocratie aux champs, op. cit. p.108

[162] Almond et Verba, The Civic Culture : Political attitudes and democracy in five Nations. 1963. P. 168

[163] Op.cit. p. 266)

[164] Susanna Wing, Démocratie malienne et dialogue constitutionnel. La quête d'un État de droit.

[165] Op.cit pp. 19-20

inventant des dispositifs comme les jeunes citoyens qui s'inspirent des jurys d'assises, les sondages délibératifs, les conférences des citoyens, ainsi de suite ».[166]

3.4. Éducation et démocratie

Si les compétences et l'expérience sont nécessaires pour l'inculturation ou la « culturation » des valeurs et des attitudes démocratiques, on pourrait alors inscrire la question de l'éducation au cœur de l'institutionnalisation politique. La cité idéale ou l'État, ou encore un système politique au service des « intérêts publics » (concepts chers à Huntington et John Dewey) comme attachement aux institutions est le produit de l'éducation. Ce qui fait dire à Montesquieu que les lois de l'éducation doivent être relatives aux principes du gouvernement. Les lois de l'éducation seront ainsi fonction des systèmes de gouvernement. Dans les monarchies, dit Montesquieu, elles auront pour objet l'honneur, dans les républiques, la vertu et dans le despotisme, la crainte.[167] Des différents types de régime, il dira que le gouvernement républicain a besoin de la puissance de l'éducation.

> C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments ; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions qui les favorisent à leur tour : mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde ; pour le conserver, il faut l'aimer. On n'a jamais ouï dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme. Tout dépend donc d'établir, dans la république, cet amour ; et c'est à l'inspirer, que l'éducation doit être attentive. Mais, pour que les enfants puissent l'avoir, il y a un moyen sûr ; c'est que les pères l'aient eux-mêmes. On est ordinairement le maître de donner à ses enfants ses connaissances ; on l'est encore plus de leur donner ses passions. Si cela n'arrive pas, c'est que ce qui a été fait dans la maison paternelle est détruit par les impressions du dehors. Ce n'est point le peuple naissant qui dégénère ; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus.[168]

L'éducation et la vertu de l'amour de la République feront de chaque citoyen un défenseur de l'intérêt général. On peut donc dire que le système démocratique a besoin d'une éducation à la démocratie, à même de construire, chez le citoyen, les valeurs et les attitudes

[166] Zask, Participer. Op. cit. p. 205

[167] Montesquieu, De l'esprit des Lois, Tome 1. Paris : Flammarion. 1979, p.

[168] Montesquieu, op.cit. p. 161.

démocratiques, autrement dit, l'amour du système de gouvernement démocratique. L'attachement des citoyens aux institutions démocratiques représentatives de leurs intérêts, est une condition de la résilience de ces dernières. Des institutions démocratiques qui ne reposent pas sur l'adhésion des citoyens restent fragiles. C'est ainsi le rôle de l'éducation de former à la citoyenneté :

> L'école ne doit pas être coupée du monde -une telle école serait, pour Dewey, « futile » -, et ceci dans deux dimensions, sociale et temporelle, Une expérience éducative présente évidemment des caractéristiques propres, mais elle n'a de sens que par les liens qu'elle entretient avec les différentes formes du social puisque son objectif est de permettre aux individus de vivre des expériences sociales plus complexes et plus riches. La responsabilité morale de l'école est de permettre à l'enfant de comprendre et de respecter l'ensemble de ses relations sociales. Ce n'est pas seulement un futur citoyen, mais un futur parent, un futur travailleur, un futur membre de la communauté. L'école doit mimer le monde qui l'entoure. Ainsi, même à l'école, c'est du monde que l'élève apprend via le maître. Au point de vue temporel, il n'y a pas de coupure entre le moment où l'école essaye d'inculquer aux élèves une culture de haut niveau, des valeurs élevées et celui où la société tentera de les attirer vers tout le contraire, de fausses valeurs et une fausse culture. Au contraire, le propre d'une expérience éducative est qu'elle permet de mieux tirer profit, de mieux apprendre, d'expériences ultérieures, scolaires ou sociales. L'école doit donner à l'élève la capacité et l'envie de continuer à apprendre.[169]

Ce passage de Démocratie et Éducation reprend la grande question de la relation dialectique entre l'éducation et la société démocratique. Il explique bien ce que doit être l'éducation démocratique ou « les fondements politiques de l'éducation démocratique » selon l'expression de Denis Muret, d'une part, ensuite la démocratisation comme une « expérimentation », « l'expérience comme méthode démocratique »[170] pour reprendre l'expression de Joëlle Zask, d'autre part.

> Dire que l'éducation est une fonction sociale, qui assure la direction et le développement des êtres non encore parvenus à maturité en les faisant participer à la vie du groupe auquel ils appartiennent, c'est dire, en effet, que l'éducation variera suivant le genre de vie qui prévaut dans un groupe. En particulier, il est vrai qu'une société qui, non seulement change, mais dont l'idéal est le changement pour le progrès, aura des idéaux et des méthodes d'éducation qui différeront de ceux d'une société qui vise simplement à perpétuer ses propres coutumes.[171]
>
> Le dévouement de la démocratie à l'éducation est un fait bien connu. L'explication superficielle consiste à dire qu'un gouvernement reposant sur le suffrage populaire ne peut réussir que si ceux qui élisent les gouvernants et qui

[169] John Dewey, op.cit. pp. 14-15

[170] Joëlle Zask L'expérience comme méthode démocratique in John Dewey, op. cit. pp. 29-45.

[171] Op. cit.. 163.

leur obéissent sont éduqués. Puisqu'une société démocratique rejette le principe de l'autorité externe, il lui faut trouver un substitut à cette autorité dans la disposition et l'intérêt volontaire ; ceux-ci ne peuvent être créés que par l'éducation. Mais il y a une explication plus profonde. Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement. Elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées. L'extension dans l'espace du nombre des individus qui participent à une entreprise, de sorte que chacun doit rapporter son action à celle des autres et tenir compte de l'action des autres pour donner une direction à la sienne, équivaut à briser ces barrières de classe, de race et de territoire national qui empêchaient les hommes de percevoir la portée entière de leur activité. Ces points de contacts plus nombreux et plus variés dénotent une plus grande diversité des stimuli auxquels un individu doit réagir ; ils confèrent par conséquent une valeur particulière aux variations de son action. Ils assurent la libération des capacités qui restent inexprimées aussi longtemps que les incitations à l'action sont partielles, comme elles doivent l'être dans un groupe qui, parce qu'il est fermé sur lui-même, limite de propos délibéré le nombre de ses intérêts.[172]

L'élargissement du champ des activités partagées et la libération d'une plus grande diversité de capacités personnelles, ne sont pas, bien entendu, le produit d'une délibération ou d'un effort conscient. Au contraire, ils ont pour cause, le développement de l'industrie, du commerce, des voyages, des migrations et de tous les modes de communication, qui s'est produit aussitôt que la science a maîtrisé les énergies naturelles. Mais une fois qu'existent une plus grande individualisation, d'une part, et une communauté d'intérêts plus large, d'autre part, il faut un effort délibéré pour les soutenir et les étendre. Il est évident qu'une société pour laquelle la stratification en classes séparées serait fatale doit faire en sorte que tous ses membres aient les mêmes chances intellectuelles sur un pied de stricte égalité. Une société divisée en classes doit être particulièrement attentive à n'éduquer que les seuls éléments dirigeants. Une société qui est mobile et où le changement passe par mille canaux et se produit n'importe où, doit faire en sorte que ses membres soient formés, par l'éducation, à l'initiative et à l'adaptabilité personnelle. Sans quoi, ils seront écrasés par les changements dans lesquels ils sont pris et dont ils ne perçoivent ni la portée ni les rapports. Le résultat sera une confusion dans laquelle quelques-uns s'approprieront pour eux-mêmes les résultats des activités des autres, activités aveugles et dirigées de l'extérieur.[173]

[172] Op. cit. 169.

[173] Op. cit pp. 169-170.

Deuxième partie : Regards critiques sur le processus d'institutionnalisation de la démocratie en Afrique

Dans une approche institutionnelle inspirée de cadre conceptuel développé ci-haut sous l'angle des principes de l'institutionnalisation politique de Huntington, de la théorie de la participation démocratique de Joëlle Zask et des conditions de possibilité de la « démocratie forte » chez Benjamin Barber, il est ici présenté une analyse de la théorie et de la pratique démocratique dans la longue histoire postindépendance pour construire un État-nation démocratique. Cette approche par l'analyse institutionnelle est appelée de tous ses vœux par Fabien Eboussi Boulaga qui l'inscrit dans la perspective de la pensée critique ou du travail philosophique de déconstruction et de reconstruction pour créer les conditions de la liberté en Afrique. Ainsi, s'il en appelle à la pensée critique sans laquelle, la liberté est illusoire, Boulaga invite à faire le suivi à l'aide de ce qu'il appelle « une approche institutionnelle » dans l'évaluation de la démocratisation issue des Conférences Nationales Souveraines des années 1990. Cette approche qui rappelle le concept de l'institutionnalisation politique chez Huntington, est expliquée dans La *Démocratie de transit au Cameroun.* Il présente cette approche institutionnelle sous la forme d'un « impératif hypothétique » formulé comme suit :

> Puisque la « démocratie » a été adoptée en principe et par principe, comme visée, comme critère de jugement et condition de validation des actions publiques, il faut présenter les faits et gestes de ce laps de temps à la lumière de ses valeurs et de ses exigences, de son développement et des obstacles qui la contrarient, dans sa lettre tempérée par son esprit. C'est poser que la démocratie n'est pas une nébuleuse, mais une idée régulatrice qui indique une direction connue et connaissable ne serait-ce que de manière formelle et négative. Elle permet à tout le moins d'écarter ce qui, en aucun cas, ne saurait se prévaloir d'être une manifestation, un comportement « démocratiques », même si on leur trouve des circonstances atténuantes, des excuses valables. C'est son champ d'attraction qui sélectionne et profile les faits pertinents selon la dynamique de la fin à poursuivre et du résultat à obtenir.[174]

Selon l'approche de l'analyse institutionnelle, telle que la présente Boulaga, il n'est pas requis de supposer à la démocratie des « antécédents » que l'on pourrait considérer comme « les conditions nécessaires et suffisantes, positives ou négatives » qui puissent expliquer son développement politique, ses succès et ses échecs, antérieurement ou indépendamment des dispositifs institutionnels qui l'instaurent ou la mettent en place. La démocratie est, en effet, une création de « l'action consciente de ses fins, de ses moyens et de ses conditionnements ». Celle-ci est un dynamisme intégrateur qui enveloppe les conditions de sa propre émergence et a pour tâche de se réapproprier progressivement, dans son déploiement effectif, la totalité de ses conditions. C'est à l'intérieur des structures opérationnelles que se développe un ethos civique qui reprend et recompose les mentalités, la culture, les traditions, les historicités comme ses conditions nécessaires mais non suffisantes. Hors de ce cadre, ces éléments prennent les allures d'hypostases, d'entités métaphysiques, transcendantes. Elles se muent, sur le plan de la compréhension

[174] Fabien Eboussi Boulaga. La démocratie de transit au Cameroun. Op. cit. p. 7.

en catégories contemplatives qui conduisent au renoncement et à la résignation face à ce qui ne dépend pas de notre action. Le plus souvent, leur défaitisme se camoufle sous le gradualisme d'un long terme indéfini du changement de mentalités grâce à la prédication morale et aux techniques d'influence et de « sensibilisation » ou à la « longue durée » propre aux changements des civilisations matérielles. L'erreur est une fois de plus de « confondre les conditions aux causes ou avec le fondement, de parler de substance là où il est question de règles, de procédures, de dispositifs et d'arrangements institutionnels. »[175]

Si la pratique institutionnelle est le meilleur critérium, quel est l'état de maturité institutionnelle des systèmes politiques mis en place dans le processus d'édification d'un État de droit démocratique, au lendemain des indépendances et à la suite des Conférences Nationales Souveraines ?

> Les conférences nationales ont ouvert une brèche. Elles ont l'indéfinissable grandeur des commencements, dira Fabien Eboussi Boulaga. Car comme le tient le bon sens, en toutes choses, c'est le point de départ qui est le principal et, partant, le plus difficile. Il est ensuite plus facile d'ajouter et de développer, voire d'améliorer, quand on a compris l'originalité en même temps que la fragilité du commencement.[176]

Il y a eu des systèmes politiques structurés en Afrique. Les anciens empires étaient des entités politiques et économiques structurées. Mais comme pour toutes les autres civilisations, le progrès dans la réalisation du droit et de la liberté, d'« un régime de la liberté » comme dirait Boulaga, se laisse mesurer à l'aune de l'évolution de l'institutionnalisation politique dans la marche en avant pour le progrès social.

[175] Fabien Eboussi Boulaga. La Démocratie de transit au Cameroun, op. cit. p. 10.

[176] Fabien Eboussi Boulaga. Les Conférences Nationales souveraines en Afrique Noire. Une affaire à suivre. Karthala. 2009. p. 173.

Chapitre 1 : Examen du processus de démocratisation à l'épreuve des quatre critères de l'institutionnalisation politique de Huntington

1.1. Un système politique non adapté : la méconnaissance de l'infrastructure sociale et culturelle

Examinons si le critère de l'adaptabilité est fonctionnel dans le système politique en Afrique durant les deux périodes de transition politique, notamment, la période postindépendance, que nous pouvons considérer comme la première période de transition succédant au système colonial, ensuite la période dite des Conférences Nationales Souveraines des années 1990, dite de l'ouverture démocratique. Pour ce faire, on peut faire un rappel de la définition normative du critère de l'adaptabilité, premier baromètre de l'institutionnalisation chez Huntington :

> Plus une organisation ou une procédure est adaptable, plus elle est fortement institutionnalisée ; moins elle est adaptable et plus elle est rigide, plus son niveau d'institutionnalisation est faible. L'adaptabilité est une caractéristique organisationnelle acquise. Elle est, en gros, une fonction des défis environnementaux et de l'âge. Plus l'organisation a été confrontée à des défis dans son environnement et plus elle est âgée, plus elle est adaptable. La rigidité est plus caractéristique des jeunes organisations que des anciennes. En revanche, les organisations et les procédures anciennes ne sont pas nécessairement adaptables si elles ont existé dans un environnement statique (…) De plus, certains changements d'environnement, comme les changements de personnel, sont inévitables pour toutes les organisations. D'autres changements d'environnement peuvent être produits par l'organisation elle-même, par exemple, si elle accomplit avec succès la tâche pour laquelle elle a été créée à l'origine. Tant que l'on reconnaît que les environnements peuvent différer dans les défis qu'ils posent aux organisations, la capacité d'adaptation d'une

> organisation peut, dans un sens, être mesurée par son âge. Son âge, à son tour, peut être mesuré de trois façons. »[177]

Les défis environnementaux ainsi que ceux liés au changement du personnel relèvent ici du contexte de l'avènement du système politique issu du nouvel État indépendant, on pourrait dire et système politique monolithique à des partis des années 1969 et du multipartisme des années 1992, post-Conférences Nationales Souveraines. Il y a donc une succession de deux modèles politiques qui se sont superposés successivement aux systèmes endogènes de gestion des communautés.

S'il y a un mot pour caractériser les systèmes politiques mis en place au sortir des indépendances dites nominales, c'est le mot mimétisme. C'est le mimétisme politique ou institutionnel qui a caractérisé toutes les premières tentatives de construction des États-nation naissants, nouvellement indépendants. *L'Etat importé. Essai d'occidentalisation de l'ordre politique,* tel fut le titre retentissant de l'ouvrage de Bertrand Badie. L'État-africain nouvellement indépendant est le produit d'un « mimétisme constitutionnel forcé »[178] ou d'un « conformisme constitutionnel »[179]. La dynamique du mimétisme politique est « le signe de l'attraction culturelle » qu'exercent les modèles politiques institutionnels issus de l'Occident, et comme révélatrice d'une stratégie d'acteurs des élites des sociétés dominées qui tirent avantage et utilités de leur fonction d'importateurs de biens symboliques et institutionnels venant des États dominants. Ils les décrivent comme deux propriétés solidaires : d'une part, la prétention universaliste du modèle occidental du gouvernement, qui resterait formelle, d'autre part, si elle ne recevait pas un écho remarquable auprès des élites du Sud. De même « la stratégie importatrice » du Sud n'atteindrait jamais son niveau d'assise locale si elle n'était pas renforcée par le contenu des produits importés.[180] Ainsi, le système caractérisé par la double fonction exportation-importation de modèles, par le *« jeu politique importé »*[181] est une forme d'extraversion politique par les *« décalages »* qu'il provoque. Un système politique bâti dans ces conditions ne peut traduire ni en théorie encore moins en pratique, le critère de l'adaptation qui est l'une des conditions de résilience de l'État ou du système politique démocratique.

Ainsi, les « décalages » que le système produit sont symptomatiques d'une construction politique inadaptée et « hors sol ». La naissance de l'État-nation en Afrique, celui qui a succédé aux empires, après la colonisation et les indépendances, parce que fondé sur les cendres des empires disloqués par un jeu de regroupement, de recomposition, de découpage ou de partage entre les anciennes puissances coloniales est la caractéristique d'un système politique non adapté. Ce jeu de découpage n'a pas tenu compte des systèmes politiques en place et des contextes socio-culturels et géographiques qui auraient pu jouer « la fonction de catalyseur » pour reprendre l'expression de Habermas. Il a morcelé des entités géographiquement homogènes sur le

[177] Huntingtin, op. cit. p.13

[178] Bertrand Badie, L'Etat importé, Op. cit. p. 39

[179] Bertrand Badie, L'Etat importé, Op. cit. p 66

[180] Bertrand Badie, L'Etat importé, Op. cit. p.p. 66-67

[181] Bertrand Badie, L'Etat importé, Op. cit. p 177

plan historique, linguistique, culturel et sociologique, et d'autre part, n'a jamais demandé l'avis, le consentement ou le plébiscite des peuples au travers d'un processus contractuel qui met la volonté ou l'aspiration à une citoyenneté nationale, des différentes communautés au centre de la décision. Ainsi, l'État-nation s'est construit en Afrique dans la perspective de l'occidentalisation de l'ordre politique mondial, ainsi expliqué dans L'État importé :

> Depuis deux siècles au moins, pensées, institutions et pratiques politiques, codes de droit et formules économiques quittent les rivages de l'Europe et de l'Amérique du Nord, en direction du sud et de l'Est. La colonisation ou la conquête ont souvent servi de vecteurs, mais pas toujours, loin de là, comme le révèlent les exemples de l'empire ottoman, de la Chine, ou du Japon : l'exportation la plus efficace a souvent été la plus diffuse, portée par la configuration du pouvoir qui structure un ordre international mondialisé jusqu'à la fin du XVII^{ème} siècle, activée et réactivée aussi par la prétention universaliste dont se pare la construction occidentale du politique[182].

Cette prétention universaliste du modèle occidental a comme effet, une modélisation homogénéisante de l'ordre politique de tous les pays, qui repose dans la non prise en compte des contextes historiques et culturels. Et si comme l'explique le culturalisme, l'invention politique doit être fondée à partir des réalités endogènes, on peut comprendre pourquoi les sociétés africaines arrimées à un ordre politique extérieur, sans support culturel et matériel, restent si instables, plus de soixante ans après les indépendances. L'Afrique a ainsi vacillé entre deux logiques perverses, d'une part, « l'exportation des modèles politiques », d'autre part, « l'importation des modèles politiques » tels les deux logiques interdépendantes, à tous points de vue, contraires à la dynamique de construction d'un système politique adapté. L'acte d'importation fonctionne comme :

> le transfert, au sein d'une société donnée, d'un modèle ou d'une pratique de nature politique, économique et sociale, forgé et inventé dans une histoire qui lui est étrangère et qui relève d'un ordre social fondamentalement différent. En ce sens, l'acuité des dissonances culturelles devient naturellement l'élément de cristallisation des dysfonctions qui accompagnent ce processus ; elle n'en est pas cependant l'élément fondateur. Même si elles revendiquent leur appartenance à l'Occident, les sociétés latino-américaines vivent au quotidien cette logique de l'emprunt, cette tension entre leur histoire et celle des sociétés exportatrices, tout comme elles subissent les effets de l'internationalisation forcée de leur développement et ceux des stratégies importatrices qui les gouvernent. Ce sont essentiellement ces données qui composent les dynamiques d'importation et qui sont porteuses de contraintes et de revers[183].

[182] Bertrand Badié, op.cit. p. 15.

[183] B. Badie, op.cit. p. 126.

Les « actes » d'importation et d'exportation sont commandés ainsi par la « logique de la dépendance » et la « prétention universaliste » du modèle occidental. Mais quand bien même les emprunts culturels participent du dialogue des cultures et des civilisations à travers l'histoire de l'humanité, ils ne restent pas sans entretenir les sociétés dans la dépendance, réduisant ainsi les chances d'un développement politique autonome. En plus, « l'exportation » et « l'importation » suscitent des tensions, mettent en évidence des décalages, crée des frustrations : elle tend pourtant à s'accomplir, et même, de certains points de vue, à s'amplifier. Les décalages, dus à un système inadapté, sont source de violences comme l'explique Fabien Eboussi Boulaga. Il décrit L'État africain comme « un État fétichiste sans prise sur la réalité », caractérisé par le « mensonge » et une « violence meurtrière »

> L'État postcolonial s'est installé dans le fétichisme institutionnel en prenant les formes qui sont sa mise en œuvre, la manifestation qui lui donne corps pour le principe ou la puissance politique. Il a par-là créé un monde politique renversé où la puissance qui est principe procède du pouvoir qui est forme ou dérivé, où c'est le pouvoir dans ses formes qui limite désormais la puissance originaire du politique…Il scinde l'état de la communauté historique dont il est l'organisation, la constitution de l'opération ou de l'action collective qui la produit comme résultat. Il se contente d'aller recopier, en les réaménageant, des textes qui sont la trace d'un travail accompli sur eux-mêmes par d'autres peuples en d'autres temps.[184]

L'institutionnalisation politique rate ainsi un de ces caractères essentiels qui est l'adaptabilité. Les textes constitutifs restent de pâles copies d'un travail conceptuel fait ailleurs en un autre temps, il n'est pas le fruit d'une invention personnelle, d'une production intellectuelle endogène de nos sociétés mais bien plutôt « un travail accompli sur eux-mêmes par d'autres peuples en d'autres temps ». Cette expression de Boulaga traduit doublement l'inadaptation du système. Les notions de « décalages », de « discordance » entre la prétention légitime de construire un système politique africain et la réalité politique en sont les caractéristiques. L'extériorité du système est lisible dans le texte et dans la réalité du fonctionnement des institutions politiques. C'est la caractéristique d'un système inadapté. Et parce qu'il est inadapté, il ne peut pas être stable et résilient. Il est construit en mode de superposition d'avec les structures politiques et sociales traditionnelles et leur mode de fonctionnement, il est en décalage avec les réalités socio-culturelles et la vie réelle des communautés et des citoyens.

1.2. Un système politique non complexe : un monolithisme unitaire et autocratique

Le critère de la cohérence est le second baromètre de l'institutionnalisation politique chez Huntington. Selon lui, plus une organisation, ici, un système politique, est cohérent,

184 Eboussi Boulaga. Les Conférences nationales Souveraines, Op. cit. p.102

plus, il est institutionnalisé, et plus, il est stable. On peut revenir à la définition normative que Huntington donne au critère de la complexité :

> La complexité peut impliquer à la fois la multiplication des sous-unités organisationnelles, sur le plan hiérarchique et fonctionnel, et la différenciation de types distincts de sous-unités organisationnelles. Plus le nombre et la variété des sous-unités sont importants, plus l'organisation est en mesure d'obtenir et de conserver la loyauté de ses membres. En outre, une organisation qui a plusieurs objectifs est mieux à même de s'adapter à la perte de l'un d'entre eux qu'une organisation qui n'a qu'un seul objectif. Une entreprise diversifiée est évidemment moins vulnérable que celle qui fabrique un seul produit pour un seul marché. La différenciation des sous-unités au sein d'une organisation peut se faire ou non selon des critères fonctionnels. Si elle est de nature fonctionnelle, les sous-unités elles-mêmes sont moins fortement institutionnalisées que l'ensemble dont elles font partie. Les changements dans les fonctions de l'ensemble, cependant, sont assez facilement reflétés par des changements dans le pouvoir et les règles de ses sous-unités. Si les sous-unités sont multifonctionnelles, elles ont une plus grande force institutionnelle, mais elles peuvent aussi, pour cette même raison, apporter moins de flexibilité à l'organisation dans son ensemble. »[185]

Transposé sur le plan politique, on peut retenir plusieurs dimensions dont le principe de la séparation des pouvoirs et la création des « sous unités institutionnelles » qui en complexifiant le système au sens de la diversification des pôles de redevabilité et de prise de décision, renforce les contre-pouvoirs. Le dispositif assure l'obligation de rendre compte dans le fonctionnement global de l'institution et en même temps renforce la limitation et la séparation des pouvoirs des sous-unités ou des sous-ensembles entendus comme les différentes chambres institutionnelles au sein d'un grand ensemble institutionnel, comme le gouvernement, l'institution judiciaire ou le parlement composé de commissions parlementaires, de groupes parlementaires et du sénat, ou encore les différentes structures de l'institution que constitue le Président de la République. Chaque sous-unité ou sous-ensemble fonctionnerait comme un contre-pouvoir limitant et redevable dans l'institution principale et par rapport à l'État lui-même. Dans un tel dispositif, les abus et la personnalisation du pouvoir s'avèrent impossibles. Pour faire en sorte, comme le dit Montesquieu, « qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir ». Pour Huntington, « le système politique le plus simple est celui qui dépend d'un seul individu. C'est aussi le moins stable »[186]. D'où la nécessité de « la multiplication des sous-unités organisationnelles », la « différenciation de types distincts de sous-unités organisationnelles » sur le plan hiérarchique et fonctionnel. Ainsi, la proclamation d'intention de la séparation constitutionnelle des pouvoirs exécutifs, législatifs et judiciaires pourrait être fonctionnelle.

[185] S. Huntington, op. cit. p. 18

[186] Ibidem.

À l'analyse de la réalité, l'inadaptation du système pensé du dehors, est un premier obstacle au critère de la complexité ainsi attendue des institutions politiques indépendantes. Issues du modèle de la Vème République française, en Afrique francophone, les institutions politiques ou publiques sont sous l'emprise ou l'omniprésence du Président de la République. Ce qui a fait dire que « le présidentialisme africain n'est pas marqué seulement par la concentration du pouvoir exécutif aux mains du président de la république. Il est aussi l'expression d'un « pouvoir personnifié et personnalisé »[187]. Au lieu d'un pouvoir partagé et contrôlé, les constitutions africaines organisent certes une séparation formalisée des institutions, mais dont l'indépendance vis-à-vis du président de la république reste problématique »[188]. L'instabilité et la dégénérescence ne peuvent être évitées qu'en combinant des éléments de toutes les bonnes formes dans un État mixte à l'exemple du système américain, par comparaison avec le système français, décrit par Huntington en ces termes :

> Dans le système américain, par exemple, le président, le Sénat, la Chambre des représentants, la Cour suprême et les gouvernements des États ont joué des rôles différents à différents moments de l'histoire. Lorsque de nouveaux problèmes apparaissent, l'initiative de les traiter peut-être prise d'abord par une institution, puis par une autre. En revanche, le système français des Troisième et Quatrième Républiques centrait l'autorité sur l'Assemblée nationale et la bureaucratie nationale. Si, comme c'était souvent le cas, l'Assemblée était trop divisée pour agir et que la bureaucratie n'avait pas l'autorité nécessaire pour agir, le système était incapable de s'adapter aux changements de l'environnement et de faire face aux nouveaux problèmes politiques. Lorsque, dans les années 1950, l'Assemblée n'a pas été en mesure de faire face à la dissolution de l'empire français, aucune autre institution, telle qu'un exécutif indépendant, n'était en mesure de prendre le relais. Par conséquent, une force extra-constitutionnelle, l'armée, est intervenue dans la politique, et en temps voulu, une nouvelle institution, la présidence de Gaulle, a été créée, capable de gérer le problème.[189]

Quand le Président de la République est en même temps Président du Conseil Supérieur de la magistrature et nomme les membres de l'ensemble des institutions de contrôle et les institutions judiciaires, nomme les membres du Bureau de l'Assemblée Nationale et les membres du Sénat, le principe de la séparation des pouvoirs des pouvoirs devient une fiction comme on l'observe dans la plupart des États africains.

[187] Frédéric Joël Aivo. Le Président de la République en Afrique Noire Francophone. Genèse, mutations et avenir de la fonction. Paris : L'Harmattan. 2007, p. 170.

[188] Ibidem.

[189] Huntington, op. cit. p.18

1.3. Un système politique non autonome : une rationalité extrinsèque

Il faut ensuite analyser le degré d'autonomie des systèmes politiques entendu comme le niveau de représentativité de la volonté générale à l'abri ainsi des positions et des intérêts des groupes particuliers d'une part, et dans quelle mesure la sphère politique est-elle différenciée des autres sphères, dont l'économique, le social, le religieux, et bien d'autres, autrement dit dans quelles mesures, elle est isolée de l'impact des groupes et des procédures non politiques, dans quelle mesure enfin, son autonomie ou son intégrité empêche également l'intrusion de forces extérieures perturbatrices, même si, selon Huntington, l'autonomie ne protège toujours pas contre les perturbations d'origine interne. À titre d'exemple, un système judiciaire est indépendant dans la mesure où, dit Huntington, il adhère à des normes judiciaires distinctes et dans la mesure où ses perspectives et son comportement sont indépendants de ceux des autres institutions politiques et des groupes sociaux. Comme pour le pouvoir judiciaire, l'autonomie des institutions politiques se mesure par l'ampleur des intérêts et des valeurs propres qu'elles ont et qui se distinguent de ceux des autres institutions et forces sociales. Comme dans le cas du pouvoir judiciaire, l'autonomie des institutions politiques est susceptible d'être le résultat de la concurrence entre les forces sociales. Un parti politique, par exemple, qui exprime les intérêts d'un seul groupe de la société, qu'il s'agisse des travailleurs, des entreprises ou des agriculteurs, est moins autonome qu'un parti qui articule et regroupe les intérêts de plusieurs groupes sociaux. Ce dernier type de parti a une existence clairement définie en dehors des forces sociales particulières. Il en va de même pour les législatures, les exécutifs et les bureaucraties.[190]

Parce que l'Afrique a ainsi vacillé et s'est retrouvée entre les rets de deux logiques perverses de « l'importation » et de « l'exportation » de modèles politiques (Bertrand Badié), somme toute contraires à l'institutionnalisation politique comme logique politique autonome (Huntington), que Eboussi Boulaga dira que les indépendances africaines ont été la ratification et la reconduction d'un régime d'hétéronomie.

> Dans la mise en place des institutions, l'unique préoccupation fut d'avoir l'aval de la « communauté internationale », en se dotant pour la forme de l'ensemble des appareils et des symboles des « États modernes ». On recopia les constitutions, les organisations administratives, juridiques, législatives et militaires de l'un ou l'autre pays « avancé ». Le mode d'approuver ces produits et d'y acquiescer fut prescrit. À la tête de cette machinerie importée, pour la faire marcher on plaça ceux qui, par leur formation se rapprochaient du maître, ceux qui étaient jugés dignes de lui succéder et de sauvegarder les idéaux et les intérêts de la « civilisation universelle ». Se sentant novices dans les arcanes de la rationalité et de la modernité, les princes africains s'entourèrent de cautions, sous la forme d'accords en tous les domaines et d'experts, de conseillers. Vis-à-vis de

[190] Huntington, op. cit. p. 20

> leurs administrés, l'attitude de base est inchangée : ils doivent être instruits, éduqués, voire dressés. Des populations arriérées, ignorantes, engluées dans des croyances et des pratiques qui sont autant d'obstacles au progrès, sont promptes à la violence irrationnelle. Leur faible entendement ne comprend que le langage de la contrainte et ne « respecte » que la force, le prestige qui en impose, le chef qui commande sans appel, tout seul et qui châtie lourdement. Elles n'ont pour rôle que d'aider les hommes d'autorité à réaliser leur noble et exaltante mission qu'est le développement ou la construction nationale. Les administrés sont au service de l'administration, de la rationalité en acte que constitue l'ensemble des institutions politiques, et l'irrationnel à extirper est entièrement du côté de la société africaine et de ses indigènes. Les méthodes de coercition seront donc maintenues et indéfiniment aggravées »[191].

Ce tableau décrit bien la réalité d'un système politique non autonome au double d'un système politique extraverti et qui pour cette raison ne rencontre pas ou ne répond pas aux besoins des communautés. Les systèmes politiques ont reproduit exactement les formes et les appareils des administrations, des gouvernements et des États dont l'expérience et les réalités socio historiques sont différentes.

> En les apposant sur des territoires constitués du dehors par des puissances impériales, on croit à leur changement qualitatif, à une différence de nature entre hier et aujourd'hui. La parole qui proclame l'indépendance, dans les formes et selon les rites, accomplit le miracle de la transsubstantiation, l'incarnation d'une réalité d'un ordre supérieur, intemporel, invisible dans une nature inférieure, visible, temporelle, qui conserve toujours ses apparences intactes. Tel est le geste inaugural d'aliénation fondatrice qui élève des formes, historiquement « devenues » ou développées en vue de résoudre des problèmes et d'affirmer une exigence, à la transcendance de principes intemporels situés au-dessus et hors de soi et qui, cependant, sont ou doivent être constitutifs de soi. Il ouvre le champ à un régime de dualisme axiologique aux contradictions insurmontables ainsi qu'aux paradoxes de ce qui est faux ou irréel, quand il est vrai ou réel, et de ce qui vrai est et réel quand il est ou se croit faux et irréel. Dans la pratique, ce geste entraîne une violence sans fin, induite par la nécessité de se faire ou de se construire du dehors, avec pour norme le fait accompli ailleurs de ce qu'on doit devenir encore, de son idéal. Une caractérisation même schématique de cette idéologie doit être orientée par la question hébétée, initiale, de savoir comment elle a autorisé, justifié, rendu possible par sa puissance d'aveuglement la faillite humaine sans nom que nous expérimentons. Cette définition doit présenter les « postulats du mode gouverner ou de politiser africain ». Le monde « fantastique » qu'ils déploient et constituent accueille les Africains, dès qu'ils adoptent le dispositif institutionnel formel de la société et des États

[191] Boulaga. *Les Conférences Nationales*, op. cit. . pp. 96-97.

> nationaux de l'Occident. Ils s'approprient fictivement, dans l'imaginaire, la civilisation entendue comme la rationalité en acte. Elle se livre à eux comme une seconde nature, « une totalité de lois, de règles, de modèles ou de structures, de processus ou de procédures, d'institutions qui la constituent en un vaste programme codé, ou une immense combinatoire ou une énorme machine aux fonctions et aux possibilités multiples : c'est la rationalité en acte, elle existe.[192]

Un tel système construit sur une rationalité extérieure qui n'a pas été le produit des sociétés africaines ne peut être autonome au sens de l'institutionnalisation politique, c'est-à-dire vécu et pensée par la société elle-même comme reflétant ses réalités et ses besoins. Boulaga dira qu'il n'est pas le fait du peuple, qu'il est une abstraction et s'inscrit dans la méconnaissance de l'infrastructure sociale.

> En se constituant en un appareil symbolique dans l'abstraction et la méconnaissance de l'infrastructure des relations effectives des hommes entre eux, dans le conflit, la compétition ou la coopération pour la production des biens, l'acquisition et la transmission du savoir, des emblèmes du pouvoir, l'État postcolonial s'institue dans une discordance entre ses prétentions et son être véritable. Il n'est pas le fait du peuple dans sa réalité et son hétérogénéité historique concrètes, mais un bloc erratique, absolu, sans références ni ancrage dans la substance éthique et culturelle. Il est de la sorte un monde à la fois irréel et arbitraire, rêvé, qui résout ses contradictions au moyen de fictions. L'une de celles-ci est le chef totémiste. Il a les apparences d'un être réel, concret, empirique. En fait, c'est un personnage truqué, exilé dans la plus grande séparation de ce qu'il est censé représenter. Concentration de l'arbitraire et de l'extériorité, il est l'extérieur de l'extérieur, le rêve d'un rêve, avant de devenir dans la débâcle du système, « l'homme en trop », « le parasite, le nuiseur numéro un ».[193]

Pour corriger cette extraversion, les Conférences Nationales souveraines se sont inscrites dans la perspective de la réappropriation, par les sociétés africaines, de leur propre histoire. Boulaga démontre ainsi leur justification. Elles n'ont pas comme objet de prendre des décisions, comme il dit, ou de mettre fin à la pauvreté immédiatement. Leur finalité, c'est jeter les bases et les fondements d'un développement politique pouvant fonder un régime de la liberté, seul à même de libérer de la faim et de la peur. « La conférence nationale n'a pas à libérer de la pauvreté, de la misère ; elle n'a pas à répondre à celles-ci par la mise en place d'une société de bienfaisance générale, d'un État de providence. Elle veut fonder la liberté comme mode de vie ; elle ne peut esquiver l'obligation de poser les conditions d'une économie politique de la liberté ».[194] Contre la déchéance et la décadence de l'État africain, « il ne faut pas moins qu'une totale inversion du cours actuel, une manière de 'révolution copernicienne' mentale et pratique ». Les

[192] Op. cit. p.p. 98-99.

[193] Fabien Eboussi Boulaga. Les Conférences nationales Souveraines, Op. cit. pp.104-105.

[194] Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences Nationales*. Op. cit. p. 146

Conférences Nationales avaient pour but d'amorcer le développement politique à même d'asseoir « une économie de la liberté ».

1.4. Un système politique non cohérent : le dualisme axiologique

Plus un système est unifié et cohérent, plus il est fortement institutionnalisé et résilient. Selon Bertrand Badie, « les États-clients des démocraties occidentales s'ornent d'institutions parlementaires le plus souvent artificielles, intègrent dans leur représentation les principes qui fondent la séparation des pouvoirs et cultivent les marques symboliques issues de la puissance tutélaire.[195] Le conformisme ou le mimétisme institutionnel ou constitutionnel apparaît d'abord comme formel avant de se révéler irréel, inadapté et non autonome. La notion de consensus prend ici une place prépondérante. Il s'agit ici d'un consensus substantiel au sein de la communauté sur les différentes normes et les procédures, autrement dit des règles collectivement entendues au sein du groupe. Du point de vue de l'institutionnalisation politique en Afrique, d'abord parce que les normes ou les lois ne sont pas le résultat d'une production collective, on ne saurait parler de consensus. Le citoyen est appelé à obéir ou à appliquer des normes auxquelles il reste étranger. Un premier niveau de la non-cohérence du système se situe alors dans l'absence de consensus. Le consensus comme valeur cardinale caractéristique propre aux sociétés africaines traditionnelles, n'a pas été réinvesti dans l'institutionnalisation politique en Afrique. Les textes sont élaborés par le haut et imposés au bas, sans l'implication et la participation des communautés. Un deuxième niveau où apparaît nettement l'absence de cohérence, est la superposition des systèmes et des valeurs. Les institutions politiques modernes ne sont pas compénétrées avec les valeurs et les systèmes de gestion traditionnelle des sociétés. Si le régime démocratique repose sur la souveraineté du peuple, il est donc nécessaire de tenir compte des réalités politiques et sociales des communautés. Mais comme déjà développé dans la première partie de ce travail, il ne s'agit pas de reproduire et reverser tous les « codes culturels » du passé, mais de procéder à une harmonisation cohérente, avec les valeurs et les exigences du temps et du progrès de la modernité, en vue de construire « un régime de libertés » (Boulaga) en mesure de répondre aux besoins actuels et futurs des citoyens.

La non cohérence du système est due à plusieurs facteurs. D'abord les pouvoirs traditionnels et les structures traditionnelles de la société n'ont pas été pris en compte dans le nouveau dispositif politique et institutionnel, sous tous les angles de la gouvernance, dont les formes de la justice traditionnelle, le mode de dévolution traditionnel de pouvoir, la gouvernance locale, les modes de participation citoyenne au niveau national et local. Le résultat est donc une superposition hybride et non homogène des systèmes et de valeurs. Cela produit deux mondes, deux dynamiques politiques et sociales concomitantes et sans lien. Donc cette dichotomie entre les pouvoirs traditionnels et les institutions politiques modernes appelés « pouvoirs d'État » par

[195] Bertrand Badie, op. cit. p. 66

Sophia Mappa[196] produit une société clivée. Le système politique colonial tout comme les systèmes politiques issus des indépendances procèdent d'une non prise en compte du socle culturel auquel ils étaient censés s'appliquer, sous le mode même d'une pacification des sociétés.

> Les voies et méthodes de développement choisies par l'Afrique étant foncièrement alignées sur des données extérieures à l'Afrique ne sont pas significatives des réalités africaines. Non seulement, elles projettent les sociétés africaines dans un monde mythique occidental, perturbent les modes de vie sans pouvoir les remplacer, en outre, créent des frustrations et un vide culturel difficilement réparable mais aussi ces sociétés sont inefficientes dans la mesure où les innovations excentriques se situent généralement hors de l'expérience vécue de ces sociétés et rentrent difficilement dans le champ opérationnel de leurs préoccupations et activités. Il n'y a donc pas de liens ni de rapports dialectiques entre le traditionnel et le moderne, ce qui fait que l'imposition de nouvelles voies et méthodes porte en elle visiblement la tendance à faire des sociétés africaines plutôt l'objet que le sujet du développement.[197]

L'État de type moderne transféré dans les autres aires socioculturelles « suscite des mouvements non pas d'intégration, mais de désintégration radicale » dira Sophia Mappa, parce qu'il y a « divergence, sinon incompatibilité radicale des valeurs et des significations sociales d'une société à l'autre et que la perception et la pratique de pouvoir ne sont pas les mêmes en Occident et en Afrique »[198]. L'État moderne et démocratique ne s'est pas approprié l'architecture globale de la société qui structure la vie réelle des communautés, à travers les pouvoirs familiaux, les pouvoirs politiques traditionnels et le rôle centralisateur du chef et les pouvoirs religieux d'avec le pouvoir politique d'État. Le droit coutumier existe et est appliqué au sein des communautés en superposition du droit moderne. Sa nature et son fonctionnement sont rarement pris en compte. Dans ces conditions et dans la non intégration de ces structures, l'État démocratique crée les conditions de son échec à travers une gouvernance hybride de valeurs et systèmes qui se superposent sans le minimum d'adaptation et de cohérence.

Ensuite, les systèmes de valeurs liés, à l'exemple de la notion de consensus ou encore la notion de communauté très présente dans le fonctionnement de la cité en Afrique, n'ont pas été reconstruits et réinvestis dans la perspective de la citoyenneté à l'œuvre dans le modèle démocratique. Par exemple, comment concilier les notions de consensus et la loi de la majorité chère au système démocratique. Comment reconstruire l'idée de communauté avec les droits individuels ? L'esprit et la valeur du consensus pourraient être un aliment de renforcement du débat démocratique, du respect de la diversité et de la tolérance. Huntington en précise l'importance :

---

[196] Sophia Mappa. Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste. Paris. Karthala.1998.

[197] Samuel Kodjo. Problèmes de l'acculturation en Afrique. Éditions_ Imprimeries du Mali, 1979. p. 141

[198] Sophia Mappa, Op. cit. p. 11.

> Une certaine mesure de consensus, bien sûr, est une condition préalable à tout groupe social. Une organisation efficace exige, au minimum, un consensus substantiel sur les limites fonctionnelles du groupe et sur les procédures de résolution des conflits qui surviennent à l'intérieur de ces limites.[199]

Enfin, l'incohérence la plus préjudiciable vient d'un autre phénomène. Il s'agit de la forte personnalisation des institutions politiques. Mises en place par les procédures de la démocratie électorale moderne, les acteurs qui animent les institutions, parce que socialisés aux valeurs traditionnelles, liés à la relation au groupe, à la famille, à l'ethnie, au divin, etc., y recourent dans le cadre de l'administration des institutions politiques démocratiques modernes. Dans ces conditions, les institutions personnalisées ne peuvent pas être résilientes et durables parce que traversées par des valeurs et des modes de fonctionnement différents en totale superposition.

> Les hommes politiques qui gèrent l'État sont socialisés avec ces valeurs ethniques, claniques ou tribales et ce sont elles qui orientent, dit Sophia Mappa, leur action politique. La valeur familiale ou groupale forte qui pose l'homme— le chef— comme propriétaire d'hommes, éclaire la passion pour le pouvoir qui est identifiable à tous les niveaux du groupe. En effet, le pouvoir personnel et non médiatisé par les choses, ce qui est pensé comme étant incorporé dans la personne du chef, c'est le pouvoir qui suscite le plus la convoitise des hommes pour l'accaparer. Cette valeur forte des sociétés africaines éclaire la violence des luttes, notamment armées pour conquérir le pouvoir et l'absence, malgré les mimétismes verbaux, d'idéologie, a fortiori de projet politique (…) Tant que cette passion pour le pouvoir n'est pas mise à distance et reconnue, et qu'elle n'est pas problématisée, il est improbable que les processus d'unification, de pacification et de construction d'un État souverain soient mis en œuvre.[200]

En guise de conclusion, il est possible de dire qu'il y a peu d'effort d'adaptation et de mise en cohérence entre l'ancien et le nouveau, entre le moderne et le traditionnel, dans le long et laborieux processus d'institutionnalisation politique. L'institutionnalisation politique est restée formelle sans assise sur le réel, donc ni autonome, ni adapté, non plus cohérent. Ainsi, l'analyse, sous l'angle des critères d'autonomie, d'adaptabilité, de complexité et de cohérence, montre bien les superpositions et les décalages préjudiciables à la stabilité du système démocratique en construction.

[199] Samuel Huntington, op. cit. p. 22.

[200] Sophia Mappa, op. cit. pp. 197-198

Chapitre 2 : Examen des formes de participation à l'épreuve de la théorie de Joëlle Zask

Comme déjà analysé, l'ouvrage, *Participer* de Joëlle Zask, a défini le modèle raisonné de la participation dans une trilogie qui engage le sujet, dans les processus et les espaces, tout comme dans les résultats des processus, en prenant part, en contribuant et en recevant les bénéfices des politiques publiques qui font l'objet de la participation. Dans l'ouvrage *Se réunir*[201] qu'elle publie plus tard, elle revient sur l'importance des processus et des espaces. On comprend ainsi mieux l'importance des processus sur les résultats, ou, mieux encore, en quoi, la qualité et la légitimité des processus ont un impact positif ou négatif sur les résultats. Les modalités du *Se réunir* apporte encore davantage de pertinence et de substance au *Participer.* Pour Zask, se réunir est un objectif social et politique de la plus haute importance. Il est essentiel à la vie démocratique. Elle en définit ainsi les termes :

> Se réunir est un objectif social et politique majeur, essentiel à la vie démocratique. Dès qu'un parti absolutiste arrive au pouvoir, il commence par interdire les réunions publiques, puis privées. Or, se réunir n'est pas s'agréger, former un tas ou une foule-dans une foule, les individus se fondent, dans un tas, ils s'agglutinent. Ce n'est pas non plus former une masse, car dans une masse, les gens sont à la fois agrégés et isolés les uns des autres. Non, se réunir est une action plus qu'un état, laquelle implique une sorte de chorégraphie sociale durant laquelle les partenaires cherchent « leur » place tandis que le groupe qu'ils forment résulte de leur ajustement (…) Il y a une différence notable entre se regrouper (grouping) et un groupe, entre se réunir et une réunion. Se focaliser sur le groupe, donc sur le résultat, relève d'une vision stratégique, synchronique, qui met entre parenthèses le processus qui y a mené[202].

Zask distingue le « se réunir » avec former un groupe, une masse. Un groupe, une masse ou une foule sont des agrégations de personnes à la fois ensemble et isolées. Par contre dans « se réunir », il y a une action, c'est donc une qualité et non un état. Et parce qu'il y a action, « se réunir » est plutôt un processus. Et c'est la qualité du processus qui seule crée les conditions du « prendre part, du « contribuer » et du « bénéficier ». Zask insiste ainsi sur les places, les lieux, autrement dit « les places de la république », les « places publiques », cadre approprié d'une participation voulue, consciente et inclusive. Elle

[201] Joelle Zask, Se réunir. Du rôle des places dans la cité. Éditions Premier Parallèle. 2022. 171 pages.
[202] Zask. Se réunir. Op.cit pp. 9-10

ajoute encore ceci : « le processus qui consiste à se réunir, est quant à lui, une constante. En démocratie, plus on se réunit, plus grandes sont nos libertés, plus les institutions qui les protègent sont fortes. »[203] C'est par la qualité du « se réunir » que la question de la participation renforce et légitime le politique. Le « se réunir » structure et anime les concepts de citoyenneté active et de souveraineté parce que le citoyen doit être au centre de tout système politique ouvert. C'est ce que Alexis de Tocqueville appelle « le dogme de la souveraineté du peuple » considéré comme « la loi des lois », fondatrice de la démocratie américaine :

> Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif, on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible et restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses, tout en sort et tout s'y absorbe.[204]

Ainsi, la notion de participation est le cœur du système démocratique, tant dans l'élaboration que dans la mise en œuvre des politiques publiques. Deux facteurs apparaissent comme les embrayeurs clés de l'analyse des formes de participation : les processus et les espaces. Dans le contexte d'un système non autonome, non adapté, non cohérent, comme démontré ci-haut, les conditions d'une participation citoyenne ou de « la souveraineté populaire » pleine aux différents processus et espaces de construction d'un État de droit démocratique peuvent-elles être effectives ? Au lendemain des indépendances, les institutions politiques mises en place n'ont-elles pas été la reconduction du système de gestion administrative et politique issue de l'époque coloniale ? Quelle a été le mode de participation au travers de la réouverture démocratique des années quatre-vingt-dix ? Ces deux processus politiques n'ont-ils pas été des modèles conçus d'en haut ? C'est ce que ce nous allons analyser sous le prisme de la trilogie de la participation démocratique de Joëlle Zask : « prendre part », « contribuer » et « bénéficier ». Une analyse des processus et des espaces de participation peuvent aider à répondre à la question.

2.1. « Prendre part » aux processus : le citoyen n'est pas au cœur des dispositifs :

> Si un peuple ne participe pas à un dialogue ouvert sur l'élaboration des politiques publiques et l'allocation des ressources, la citoyenneté demeure purement abstraite. Inversement, quand un gouvernement crée des espaces de dialogue et de participation, et que la population a la

[203] Op. cit. p. 10

[204] Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, .Tome 1. P. 109.

> possibilité d'expérimenter les droits et les devoirs des citoyens, le sentiment d'appartenance à la nation, se développent.[205]

Des formes d'organisation politique et de participation ont bien existé dans les systèmes politiques précoloniales, post-indépendance et post-Conférences Nationales. Ces derniers se voulaient ouverts, pluriels et inclusifs au départ. Ces périodes si éloignées, les unes des autres, du point de vue des systèmes de gestion de sociétés africaines, ont un horizon commun : réinventer les libertés individuelles et collectives dans un espace politique ouvert. Mais ils se sont très vite refermés parce que l'institutionnalisation politique avait été construite par le haut. La période précoloniale marquée par l'organisation des sociétés sous les empires n'échappe pas à cette situation. Le sociologue Seydou Badian Kouyaté y revient dans *Les dirigeants africains face à leur peuple :*

> On ne peut pas dire qu'au niveau des États de l'Afrique précoloniale la démocratie ait existé. Certes l'organisation du village était tout imprégnée de démocratie de type égalitaire et de démocratie du type participation. Mais sitôt que l'on s'élevait aux structures verticales, c'était l'absolutisme. Déjà au niveau de certains cantons, amorce de la chefferie de guère, le chef était maître et cela était admis. Le chef pouvait tout. Il décidait, il ordonnait, les populations n'avaient qu'à se conformer à ce qu'il voulait. Les tenants du pouvoir étaient au-dessus de toutes les lois, de toutes les règles auxquelles les autres pouvaient être astreints. Ils avaient tous les droits, ils étaient le Droit. Ils pouvaient être bons ou mauvais, ils étaient au-dessus de la justice. Ce que l'Afrique traditionnelle a toujours exigé, c'est justice et égalité parmi les égaux.[206]

Le système colonial de par sa nature n'est pas un système démocratique à engager les citoyens dans un processus de participation. Il a d'abord procédé par la pacification des sociétés africaines pour s'établir comme système de gestion des communautés, et souvent aux prix de guerres d'occupation. Et si les années 1960 ont été marquées par les indépendances, on peut penser à première vue à un processus de fondation ou de refondation des institutions politiques étatiques modernes en Afrique. Les premières constitutions modernes ont reproduit le modèle occidental au prix de la déconstruction des modes d'organisation de la société. Et dans un système de reproduction, il y avait peu de place à la participation. Les référendums constitutionnels ont juste servi de caution sans un débat participatif préalable réel. Parce que les citoyens et les communautés ont suivi passivement le processus de constitutionnalisation, l'institutionnalisation politique s'est ainsi fragilisée en n'ayant pas, dès le départ assuré un socle social et culturel. Dans les deux systèmes politiques successifs, le jour de vote pour les référendums constitutionnels et les jours de vote ou pour l'élection présidentielle, ou pour les élections législatives, locales, ou encore sénatoriales, ont été les seuls moments pour prendre part aux événements d'ordre politique. Et comme tels, les jours de vote, d'abord sont

[205] Suzanna Wing, op. cit. p. 207

[206] Seydou Badian, Les dirigeants africains face à leur peuple. Présence africaine. Éditions François Maspéro. Collection Cahiers Libres 65. pp. 27-28

l'aboutissement d'un processus auxquels ils sont étrangers, autrement dit, ils ne prennent pas part. Ensuite, si le fait de voter est isolé du processus qui y a conduit, il perd toute portée en tant que résultat. C'est ainsi que les citoyens ont été sollicités beaucoup plus pour entériner des documents déjà élaborés en ce qui concerne les référendums constitutionnels et ou pour jeter un bulletin dans une urne sans débat préalable, donc sans avoir un mot à dire sur le processus électoral et les lois qui y président et les enjeux politiques attachés. En conclusion, ils ne prennent pas part, au sens d'une participation éclairée et engagée dans un processus qui est le sien. La participation des citoyens, au sens du « prendre part » chez Joëlle Zask n'était pas une catégorie politique de ce processus qui se présente comme une hypostase au-dessus du citoyen. « Une participation bornée à ce que les participants s'engagent dans une entreprise dont les formes et la nature n'ont pas été préalablement définies par eux-mêmes ne peut être qu'une forme illusoire de participation (…) dans un dispositif qui n'a en rien été choisi, dont les enjeux nous échappent et dont les finalités ne sont pas les nôtres, il faudra choisir un autre terme »[207] a dit Joëlle Zask.

2.2. « Contribuer » aux processus : le double obstacle du dirigisme et de l'habilitation du citoyen

Si le projet démocratique peut être défini comme un projet de société, les systèmes éducatifs doivent être le terreau de la préparation à la vie démocratique. Tel ne fut pas le cas, ni au début des indépendances, ni à l'ouverture démocratique des années quatre-vingt-dix. Il est facile de constater que les processus ne sont pas accompagnés par un curriculum de capacitation ou d'habilitation des citoyens, à la fois sur les procédures législatives et les procédures démocratiques en général. Le système démocratique est avant tout un corpus politique et juridique. Et en ce qui concerne les développements politiques et institutionnels des nouveaux États indépendants, la mise en place des institutions n'a pas suffisamment tenu compte du rôle du citoyen et des compétences requises dans les différents processus. Les citoyens ont pris les chariots de l'institutionnalisation de la démocratie sans que le processus inclue en soi les conditions épistémologiques, dont l'habilitation des citoyens qui ne doit pas être séparable dudit processus en tant que tel. Et quand en plus, les citoyens ne sont pas partie prenante de l'élaboration et de l'adoption des agendas, il est certain, comme dit ci-haut, qu'ils ne peuvent participer activement et pleinement aux processus politiques au sens du « contribuer » chez Zask. « Contribuer » suppose des conditions minimales de préparation, en termes de maîtrise des contenus épistémologiques de nouvelles normes politiques et juridiques. Il s'agit ici des compétences requises sur les sujets en discussion, sur les textes en élaboration, en particulier sur l'élaboration des nouvelles normes constitutionnelles appelées à régir la société. Elle suppose ensuite les espaces de

[207] Joelle Zask, Particper, op. cit. p. 9

participation, espaces pour l'expression des voix, des opinions, des priorités des citoyens. Une circonstance aggravante fait irruption. Quand, en plus de ces déficits, il n'est pas demandé au citoyen par une forme ou l'autre, au moins ses besoins « traduits en connaissance » pour reprendre cette expression de Gaston Bachelard, les institutions politiques issues de ce processus ne peuvent être ni autonomes, ni adaptées. L'adhésion des citoyens aux institutions démocratiques devient dès lors de la pure fiction.

Que ce soit dans le système politique colonial très dirigiste, ou le système monolithique des années postindépendance, ou encore au cours du nouveau processus de démocratisation ouvert dans les années quatre-vingt-dix, les processus et les espaces se sont limités aux moments électoraux. Si l'ouverture démocratique des années 1992, en particulier, marque l'avènement d'un système politique ouvert, les formes de participation sont restées très formelles, des conférences nationales dites souveraines aux processus électoraux, en passant par la formulation des politiques publiques éducatives, sanitaires, agricoles, environnementales de manière spécifique, de la gouvernance politique et économique, en général. Elles ont très souvent été des moments de validation de documents ou de résultats. Un système conçu par le haut n'offre pas d'espace pour les voix des citoyens non consultés ni sur les agendas ni sur les projets de sociétés. Et par voie de conséquence, ils sont moins préparés à contribuer au rare cas où l'opportunité leur est offerte.

Dans *État et participation citoyenne au Mali. Continuités, ruptures et bifurcations*, Mamadou Diarafa Diallo fait une analyse citoyenne des lieux de participation qu'il juge élitistes[208], voire, « une manipulation par le haut. »[209]

> Les expériences sont nombreuses qui montrent que l'échelon local sert de plate-forme pour de nouvelles formes d'instrumentalisation et que l'exercice du pouvoir local suscite de nouveaux appétits, provoque de nouvelles rivalités ou ranime d'anciennes rivalités, produit des conflits multiples et comporte des risques d'exclusion. Dans certains cas, on a recours à des logiques partisanes ; dans d'autres cas des alliances précaires au gré des conjonctures et des intérêts individuels deviennent monnaie courante (…). Faire de l'individu un citoyen par des mécanismes participatifs, dans un contexte ou l'individu n'existe que par le groupe, devient un défi important de la décentralisation. Ce défi pose la question fondamentale de la démocratie, à savoir l'égalité entre les citoyens. Comment favoriser « une égalité des conditions » (…) dans un contexte de différenciation sociale par âge, sexe, lignage patrilinéaire ou matrilinéaire ? Comment assurer une participation équitable dans une société qui a longtemps fonctionné sur un mode de hiérarchies sociales.[210]

[208] Mamadou Diarafa Diallo, Etat et participation citoyenne au Mali. Continuités, ruptures et bifurcations et bifurcations. Paris: L'Harmattan. 2017. pp. 103-116

[209] Op. cit. pp. 117-154.

[210] M. D. Diallo, op. cit. p. 157.

La participation est le leitmotiv dans tous les discours, elle est annoncée dans toutes les stratégies et processus, ainsi dans la réalité et la pratique du fonctionnement des institutions démocratiques, elle reste ineffective, dans les dispositifs opérationnels. Cet état de fait est renforcé par un mode de vie traditionnel basé sur la primauté du groupe, de l'ethnie, du clan, au détriment d'une réelle inclusion des citoyens et de la totalité sociale.

Ainsi, en plus de la faible habilitation à la participation, en s'appuyant sur des expériences concrètes, l'ouvrage de Diallo examine les circonstances aggravantes que sont les différenciations liées à l'âge, au genre et aux catégories sociales hiérarchisantes qui constituent des obstacles réels qui empêchent les citoyens, dans un contexte de modernité politique, de prendre part et de contribuer. Ces catégories sociales fractionnent les espaces et empêchent de constituer un véritable espace public, comme lieu de participation politique. À cela, il faudra ajouter le consensus et l'unanimisme de commande qui réduit la critique et le débat d'idées dans l'espace public politique. Si la recherche du consensus peut alimenter un débat critique ouvert, elle a conduit souvent à un unanimisme social en l'espace du débat critique. Mieux, en stigmatisant la critique, le nouvel ordre politique se prive de la sève nourricière de tout système démocratique : la critique. C'est toujours le débat critique sur le fonctionnement des institutions qui renforce ces dernières et les rend résilientes.

> La tentation de céder au court-termisme a produit un réflexe d'autorégulation qui maintient le verrou de la participation dans des proportions gérables. Le consensus est venu célébrer la fin de la démocratie, peut-être sans le vouloir, peut-être par crainte de ne pas être à la hauteur des exigences démocratiques. Les différents régimes se sont comportés comme un autocuiseur. À chaque fois que le feu de la participation a commencé à produire une chaleur qui leur devenait insupportable, ils se sont déconnectés de l'alimentation, ont ouvert la valse pour la refroidir et ont arrêté la cuisson. Tant que le feu de la participation reste doux, tant que les citoyens restent polis, gentils et compréhensifs, tant que la réflexion profonde sur les maux de la société est inhibée, la participation était une bonne chose. Elle est à encourager, à initier dans tous les secteurs de la vie publique, à récompenser même. Mais, aussitôt qu'elle met à mal le statu quo, dès qu'elle s'oppose à la corruption et à l'impunité, dès qu'elle va dans le sens contraire de la pensée unique, elle devient alors une menace. Elle doit être étouffée avant que le feu ne brûle toutes les zones de conforts où on se cache dans des discours creux et des mises en scène.[211]

Sur la base d'une enquête concrète sur les processus de participation au Mali, à titre d'exemple, Diallo dira ainsi, qu'une démocratie forte, reprenant ainsi le concept qui fait l'objet du titre de Barber**,** *Démocratie forte***,** doit se traduire par un renforcement de la citoyenneté. « La force d'un État, c'est dans la qualité de l'espace public. »[212] En donnant

[211] M. D. Diallo, op. cit., p. p. 200

[212] Op. cit. p. 220

aux citoyens, dit-il, de meilleures chances et la possibilité plus fréquente de prendre part à leur propre administration, ils passent de la condition d'individus soumis au statut de citoyens investis dans les actions politiques. L'élargissement des possibilités de participation peut de même renforcer la société en ancrant l'action gouvernementale dans le corps social au lieu de le lui imposer, ajoute-t-il. Tout se passe comme si les formes de participations sont illusoires. Le discours de la participation politique reste à l'état de l'annonce et reste toujours dans les limites et le cadre d'une communication verticale.

> En dépit de l'extravagance sémantique mobilisée par les pouvoirs publics pour expliquer le rôle et l'apport de la participation à la vie publique, on remarque sans grande difficulté une absence de mesures concrètes pour faciliter cette même participation. Le discours et la réalité font deux. La rhétorique n'arrive pas à cacher les malaises de plus en plus profonds provoqués par l'exclusion et l'absence de vrais débats. La communication horizontale se fait encore de plus en plus rare pour une communication verticale (quelquefois, un monologue !). Dans ce contexte, la participation devient un alibi. Dans certains cas, elle contribue même à la fabrication ou à la légitimation de mensonges d'État.[213]

Dans le développement politique, la décentralisation a été pensée comme un instrument de démocratisation dont l'objectif est la participation des citoyens au niveau individuel et des communautés au niveau collectif, comme une politique de participation. Ici encore, le processus a montré plusieurs insuffisances. Le schéma de la décentralisation a été rarement un cadre ouvert de participation des communautés à la définition des politiques publiques locales. Quand ils ont été sollicités, c'est à titre informatif ou dans le cadre de l'opérationnalisation d'une superstructure pensée par le haut et appelée à s'appliquer sans débat public. Des campagnes d'information dites de popularisation ont pris la place de l'espace du public du débat sur le nouveau projet de société ou sur les mandats et les statuts des nouvelles institutions politiques. Ce qui doit être « une participation par le bas » dans une communication horizontale se présente plutôt sous la forme d'une « manipulation par le haut » dans une communication verticale, qui reste « une exclusion légitime ».***[214]*** Les initiatives gouvernementales sont régulièrement parachevées par des forums populaires sous la forme d'un verni de légitimation. Y compris la décentralisation, et, malgré les promesses d'inclusion et de participation, n'échappe pas à cette forme de manipulation ou de participation instrumentale des citoyens.

> Dans le contexte de développement d'infrastructures institutionnelles, la réforme de la décentralisation cristallisera beaucoup d'espoirs. Le projet de la décentralisation se fixe comme objectifs, entre autres, de rapprocher les lieux de décisions des citoyens, d'adapter les pratiques démocratiques universelles, de faire adopter (et adapter ?) de nouveaux modes de prise de décisions avec les acteurs d'un territoire donné. La décentralisation

[213] Op. cit. p. 217

[214] Op. cit. » p. 117

> propose en effet une rupture profonde avec les mécanismes traditionnels d'exercice du pouvoir. Or, en dépit du discours normatif qui accompagne cette rupture, le passage d'une forme d'organisation sociopolitique basée essentiellement sur des pratiques coutumières à un système nouveau régi par les principes universels de la démocratie se fait à un rythme assez lent. Ainsi, il existe encore un décalage important entre le contenu des textes et la réalité de leur application, un malaise profond sur le plan du transfert des ressources, une difficulté dans la mobilisation des ressources locales et la difficile cohabitation entre plusieurs légitimités.[215]

Les facteurs économiques viennent quant à elles rendre encore davantage difficiles la participation et l'engagement citoyen. Les expériences confirment, comme dit Diallo, que la pauvreté, les inégalités sociales et les dynamiques d'exclusion sont des facteurs déterminants du niveau d'engagement et de participation des citoyens. Et selon lui, le processus conduit souvent à ce qu'il appelle « une illusion démocratique »[216] qui s'accompagne d' « une dose d'hypnose ».

> La rhétorique sur la démocratie participative, au lieu d'améliorer la participation à travers une plus grande inclusion des groupes jadis exclus, a renforcé les hiérarchies sociales existantes. Ainsi, si la présence des institutions démocratiques et des cadres formels est importante, dans plusieurs contextes, ce sont les institutions informelles et la configuration de l'arène politique locale qui expliquent ce qui se passe et pourquoi. Le parrainage des familles autochtones, le patronage des commerçants ou leaders religieux et l'influence du vestibule dans la légitimation du pouvoir communal sont des expériences courantes qui façonnent la démocratie locale. Les recompositions de l'arène politique ont, dans bien des cas, produit une élite nouvelle qui a su développer des stratégies de captage des ressources locales.[217]

Les processus et les espaces de participation ont également fait l'objet d'une autre recherche empirique conduite par Susanna Wing et intitulée *Démocratie malienne et dialogue constitutionnel (1991-2007) La quête d'État de droit.*[218] Se basant sur des expériences démocratiques concrètes, elle interroge successivement les elle ainsi les notions de consensus et de légitimité dans le cadre de l'institutionnalisation politique, en particulier, l'élaboration de la constitution. En ce qui concerne la recherche du consensus, au lieu d'être l'opportunité de discussions ouvertes pour un meilleur ancrage socio-culturel des institutions politiques et de l'État de droit démocratique, il s'est révélé comme une forme de contournement. Susanna Wing dira, en parlant de l'expérience concrète de la démocratie malienne des années 2010, que la démocratie est plombée dans « un

[215] Op. cit. p. 155

[216] Op.cit. p. 200

[217] Diallo, op. cit. p. 200

[218] Susanna Wing, Démocratie malienne et dialogue constitutionnel (1991-2007) La quête d'État de droit. Karthala 2013

consensus d'impuissance » »[219], « la quête du consensus est érigée en mystique politique »[220] avant de conclure que « le consensus était recherché pour compenser une légitimité mal acquise dans les urnes »[221] tout en ajoutant que cette « recherche atavique de consensus », a eu comme conséquence, ce qu'elle a appelé « une dépolitisation des institutions et de l'espace public, reléguant l'Assemblée Nationale au rang de croupion, dépouillée de son statut d'instance délibérative et de contrôle de l'exécutif »[222].

L'institutionnalisation politique en partie liée avec le processus d'élaboration de la constitution, comme loi fondamentale. Et la nature délibérative du constitutionnalisme impose la participation effective de l'ensemble des citoyens. À la question, qu'est-ce qu'une constitution juste ? Susanne Wing dit ceci :

> une constitution "juste » est une Constitution considérée comme légitime par ceux qui y sont soumis parce qu'elle a été élaborée sur la base de négociations et la reconnaissance de la diversité des intérêts sociaux. La compétence constitutionnelle peut se définir par la compréhension chez les citoyens des responsabilités de l'État vis - à – vis d'eux ainsi que de leurs droits et devoirs »[223].

Et pour qu'une constitution soit légitime, les citoyens doivent pouvoir s'exprimer lors de son élaboration et leurs intérêts doivent être pris en considération. D'où l'importance de l'inclusion et de la délibération dans l'édification de l'État de droit.

Il est facile de constater dès lors que dans le processus d'institutionnalisation politique, de l'indépendance aux années des conférences nationales souveraines, les citoyens n'ont pas été dotés de « la compétence constitutionnelle élémentaire » qui leur permettent d'appréhender, les enjeux, les lois et les règles de procédure. « Si les citoyens ont conscience de leurs droits tels qu'ils sont protégés par la Constitution, ils seront à même de faire le lien avec leur vie quotidienne et ainsi resserrer l'espace entre le « pays légal » et le « pays réel ».[224]

2.3. « Bénéficier » des processus : la part manquée de l'individuation

L'analyse des formes de participation avec les expériences concrètes relatives notamment, aux processus d'élaboration des constitutions, soit après les indépendances des années 1960, soit au cours et après les Conférences Nationales Souveraines, au cours des processus électoraux, ou en ce qui concerne le fonctionnement des institutions politiques et des services publics, des conseils communaux dans le cadre de la

[219] Susanna Wing, p. 9

[220] Susanna Wing, p. 10

[221] Susanna Wing, p. 10

[222] Suzanna Wing, op. cit. p. 11

[223] Wing reprend ici une idée James Tully Strang Multiplicity : Constitutionalism in an Age of diversity. Cambridge University Press. 1995, cité par Win

[224] Op. cit. p. 41.

décentralisation, ou encore la formulation et l'évaluation des politiques publiques, démontre les limites des formes de participation au sens du « prendre part » et du « contribuer » agissent, par voie de conséquence sur « le bénéficier ». Ainsi, on comprend aisément la désaffection des citoyens et des communautés par rapport aux institutions politiques. Joëlle Zask a bien défini le « bénéfice » comme la part que les individus reçoivent de leur environnement parce qu'ils prennent part et contribuent à l'effort collectif, une part qui leur permet de se réaliser eux-mêmes, de développer leur individualité. Et pour Zask, le bénéfice diffère bien du calcul des bénéfices matériels immédiats ou de l'intérêt personnel. « Les dispositifs de participations ont été historiquement destinés à contrecarrer les effets uniques de la règle de la majorité envers les minorités, ainsi que les effets préjudiciables de cette universalité surplombante qui est affirmée par les traditions libérales et républicaines »[225]. Les faits sociaux et économiques qui expliquent l'insatisfaction des citoyens face à des politiques publiques qui ne répondent pas aux désirs d'individuation des personnes pour lesquelles elles sont conçues, et ce, des indépendances au récent processus de démocratisation des années 1990.

Les évaluations du processus politique, sous l'angle de la quête de l'individuation des citoyens, sont nombreuses, tel que le texte de Boulaga sur les Conférences Nationales Souveraines, et maints autres, indiquent avec illustration, l'espoir insatisfait de la gouvernance issue de la démocratisation :

> Le projet collectif pour un mieux vivre ensemble porté par la révolution du 26 Mars 1991, s'est rapidement transformé en projet de carrières personnelles au détriment de l'intérêt général, y compris de l'émergence d'une opinion politique. Le déficit de réflexions, les mises en scènes politiques et électorales, les « adaptations » tronquées des règles du jeu démocratique symbolisées notamment par le régime du consensus, les humiliations et ostracismes infligés à ceux qui paraissent empêcher de tourner en rond… ont vite fait de fragiliser la crédibilité des institutions et des acteurs de la vie publique, et de saper la confiance de beaucoup de citoyens en eux et en la communauté de destin, Les débats et questionnements de fond sur les vrais enjeux de société ont été très souvent escamotés, sinon évacués tout simplement du champ politique, institutionnel, social, médiatique, et, plus grave encore, du champ intellectuel et universitaire »[226].

Ces mots sonnent comme le bilan des processus politiques dont la finalité attendue est l'individuation des personnes que doivent promouvoir lesdits processus auxquels ils sont censés participer et qui plus est, leur est destiné.

[225] J. Zask, *Participer*. Op.cit , p. 206.

[226] Doulaye Konaté (sous la direction de). *Le Mali entre doutes et espoirs. Réflexion sur la Nation à l'épreuve de la crise du Nord.* p. 12.

Chapitre 3 : Réexamen du processus de démocratisation à l'épreuve des cinq critères essentiels du politique et d'une « démocratie forte » chez Benjamin Barber

3.1. Un choix public raisonnable : le citoyen exclu du choix de société

Comme expliqué dans la première partie de ce travail, le choix public est toujours une action politique. Et parce que cette dernière est publique, elle concerne l'ensemble de la communauté. Pour qu'elle soit alors considérée comme une action publique, il faut une délibération publique qui exige une participation éclairée des citoyens. L'élaboration des lois et le constitutionnalisme en général, ont été le fait de l'élite savante dirigeante sans réel processus de discussion et de délibération en mesure de construire un choix public impliquant les citoyens de manière générale. Nous avons déjà vu ci-haut, à quel point les processus participatifs ont été si faibles, sinon inexistants sur beaucoup de matières.

L'institutionnalisation politique à partir des indépendances ainsi que dans le contexte des nouveaux processus de démocratisation, avec les événements majeurs, dont les processus électoraux, les référendums constitutionnels, les réformes politiques et institutionnelles, ont rarement fait l'objet d'une délibération publique, donc d'un choix public. Les constitutions ou les textes de loi sont la production des experts. Et c'est au stade de l'adoption que l'opinion les découvre. Quand des processus se sont ouverts, assez souvent, la représentativité des participants fait toujours l'objet de débats ou de contestation.

Il faut libérer la créativité populaire, renoncer à régenter le peuple, mettre à sa disposition l'information dont il a besoin pour produire lui-même son existence matérielle et spirituelle ».[227] Il faut inventer, pour nous-même, nous devons exister : « Notre avenir n'est pas dans le passé d'autrui », dit-il dans *A contretemps*. Cette phrase fait déjà écho à une autre, quand il revient encore sur le Cameroun, dans La démocratie en transit au Cameroun : « La conscience que les Camerounais ont d'eux-mêmes, de ce qu'ils sont, de ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils devraient être ou ne pas être, s'y déploierait à travers un dialogue à pôles multiples. On devrait dégager l'intentionnalité constituante sous-jacente à ces débats à même l'action, en résistant à l'impatience qui voudrait, au moyen de débris théoriques d'occasion ou de fortune, comprendre les acteurs

[227] Ibidem.

mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes. Peut-être verrait-on alors se dégager peu à peu la sphère normative des motivations et des raisons justificatives historiques et culturelles qui permettent de conférer une effectivité sociale aux règles, aux lois et aux institutions. »[228]

3.2. L'absence de toute rationalité extrinsèque : des modèles importés et sans continuum avec les systèmes endogènes

L'absence de toute rationalité extrinsèque chez Barber signifie la capacité de produire une pensée politique et un système politique autonome. La construction politique ou en d'autres termes, le développement politique autonome par opposition aux formes de rationalités politiques extrinsèques, développées du dehors, suivent chez Barber, un mouvement dynamique autocentré. Ce mouvement est ainsi décrit par l'auteur de *Démocratie Forte*. D'abord, lorsque la politique de participation se fait le terreau du savoir politique, alors le savoir en soi se redéfinit sous les termes mêmes de la politique démocratique. Puis, lorsque la politique se place comme domaine souverain, alors le savoir politique est autonome et indépendant d'une réflexion extrinsèque. Ensuite, lorsque la politique tient compte de l'évolution des consciences et du contexte changeant de l'histoire, alors le savoir politique devient provisionnel et flexible dans le temps. Encore, lorsque la politique est conçue comme le produit de la création et de l'imagination humaines, le savoir politique devient créatif et volontaire - c'est un produit en soi, non pas la conséquence ou la représentation d'autre chose. Enfin, lorsque la politique est le domaine particulier de la chose publique (res-publica), le savoir politique devient commun et consensuel, plutôt que subjectif (soit le fruit d'une raison et d'une « sensation » privées) ou objectif (qui existerait indépendamment des volontés individuelles)[229]

Au regard de ce mouvement profond de construction d'une pensée politique et d'un système politique autonomes, et à l'analyse des dynamiques qui ont caractérisé ou qui caractérisent le développement politique en Afrique, on se rend aisément compte, que ces conditions épistémologiques sont inopérantes dans les différents processus beaucoup plus caractérisés par le couple importation-exportation des modèles politiques tels qu'analysés par Bertrand Badie, dans *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Les expressions « mimétisme constitutionnel forcé »[230] ou « conformisme constitutionnel »[231] sont symptomatiques d'un greffage politique non adhésif.

> Le conformisme institutionnel apparaît d'abord comme formel avant d'être réel : Les États-clients de l'Union Soviétique s'empressaient de se

[228] Boulaga. *La démocratie en transit au Cameroun*, op.cit. p.11.
[229] Benjamin Barber. *Démocratie forte*, op. cit. pp. 189-190.
[230] Bertrand Badie, L'État importé, op. cit. p.39
[231] Op. cit , p. 66

> doter d'un parti unique d'inspiration socialiste, et manipulaient les symboles se référant au marxisme ; les États-clients des démocraties occidentales s'ornent d'institutions parlementaires le plus souvent artificielles, intègrent dans leur représentation les principes qui fondent la séparation des pouvoirs et cultivent les marques symboliques issues de la puissance tutélaire »[232]

La dynamique importation-exportation structure le mimétisme politique ou institutionnel. Pour Bertrand Badie, il est le signe de l'attraction culturelle qu'exercent les modèles institutionnels issus du monde occidental, comme révélatrice d'une stratégie d'acteurs, celles des élites des sociétés dominées qui tirent des utilités de leurs fonctions d'importateurs de biens institutionnels venant des États dominants. Ces deux propriétés sont, selon lui, solidaires, c'est-à-dire, la prétention universaliste du modèle occidental du gouvernement resterait formelle si elle ne prenait un sens particulier et ne recevait un écho remarquable auprès des élites du Sud. Quant à la stratégie importatrice des modèles et systèmes, déployée par celles-ci, elles n'atteindraient pas le même niveau de performance si elle ne se trouvait renforcée par le contenu même des produits importés[233]. La réalité sociale et politique reflète « un jeu politique importé »[234] et « des espaces sociaux vides »[235]. Sans un processus et un dialogue social et constitutionnel, les systèmes s'imposent aux communautés d'une part, marquant l'absence d'un espace public et des choix rationnels et voulus. La meilleure illustration concrète de cette rationalité extrinsèque sous la forme d'une greffe des modèles politiques importés est donnée par le politologue Seydou Badian Kouyaté dans *Les dirigeants africains face à leur peuple*, sur fond de ce qu'il appelle « une indépendance fiction, purement formelle »236. Ce texte écrit aux lendemains des indépendances peint un tableau clinique qui indique clairement que le développement politique est mal parti du fait même des indépendances formelles et fictives. Il dira que

> « pour beaucoup d'États africains, l'indépendance est arrivée comme une pluie dans un ciel d'été. Elle est tombée sans qu'on sache qu'en faire, sans structure d'accueil, et certains responsables ont manipulé la souveraineté comme l'on ferait d'un ballon de basket qu'on reçoit et que l'on renvoie immédiatement : la souveraineté reçue a été retransférée à l'ancienne métropole ou à d'autres puissances, si bien qu'au niveau de ces pays, c'est la même danse qui continue, c'est une tutelle qui demeure ; les peuples sont restés pour la plupart en dehors de la scène, tout au moins en apparence.[237]

La scène désigne ici l'espace politique de l'institution politique et de la construction des nouveaux États africains sur le plan institutionnel. La scène peut également désigner la

[232] . ibidem.
[233] Bertrand Badie, Op. cit., pp. 66-67
[234] Badie, op . cit. p. 177
[235] Op . cit. p. 249
[236] Seydou Badian Kouyaté, *Les dirigeants africains face à leur peuple*. p. 10
[237] Op.cit. pp. 11-12

gouvernance politique et économique. C'est la manifestation concrète de ce que Barber appelle la rationalité extrinsèque qui fonctionne aux antipodes d'un développement politique autocentré et autonome, voulu, pensé et mis en place au niveau endogène. Peut-on même parler de développement politique si le peuple est resté en dehors de la construction des nouvelles institutions politiques. L'autonomie n'est pas compossible avec la tutelle.

Pour Seydou Badian, après l'administration coloniale, l'indépendance ou la souveraineté n'a pas été accompagnée d'un développement politique réel.

> Les structures politiques sont 'celles-là mêmes que le régime colonial avait laissées, l'orientation est la même que celle que le régime colonial avait imprimée. Et le peuple est dans la même situation : ignoré ou trompé. Voilà l'INDEPENDANCE (…) Quand on aborde ces régimes avec une notion créatrice, novatrice de l'indépendance, on ne peut parler le même langage que ceux qui sont en place.[238]

La démocratie de transit au Cameroun de Boulaga donne un cas pratique de l'analyse, le fonctionnement de la justice dans son pays. Il se pose les questions suivantes, entre autres : l'état de la législation, l'organisation de l'institution judiciaire, ou comment la constitution et les lois sont appliquées et deviennent effectives dans les cas particuliers et individuels, « que faire pour que les règles obtiennent force de loi », etc. Il confirme l'affirmation selon laquelle le Cameroun est un État de droit. Elle est « littéralement vraie »[239], dit-il. Mais il ajoute aussitôt :

> Une telle richesse législative et juridique n'est plus de nature à nous impressionner. Nous savons qu'elle n'est pas le résultat d'un travail sur soi, de tractations internes d'un corps politique, gérant ses conflits, ses contradictions, parvenant à des compromis et à des « conventions collectives ». Elle est adoptée ou produite à usage externe pour se faire reconnaître comme État sur le plan international. Au-dedans, ces lois ne sont pas l'objet d'une grande vénération et n'intériorisent ni par la connaissance ni par la pratique[240].

« Le travail sur soi », « les tractations internes d'un corps politique », la gestion interne des « contradictions », les « conventions collectives » sont autant d'expressions caractéristiques d'un espace public ouvert, d'une société ouverte et d'un dialogue constitutionnel permanent sur les réformes et les choix de société. Sans espace public ouvert, c'est-à-dire des espaces de délibération, c'est évident que la loi perd l'adhésion populaire qui fonde sa légitimité. Et s'il s'agit ici de la situation au Cameroun, Eboussi Boulaga, l'utilise comme une exemplification de sa pensée ; sa critique est une évaluation permanente de la situation en Afrique. Il reste toujours tourné vers la réflexion sur les changements que les sociétés africaines doivent impérativement opérer pour « exister ».

---

[238] Op.cit. p. 12.
[239] Boulaga, La démocratie en transit, p. 286.
[240] Op. cit. pp. 286-287

Cette forme d'extranéation des systèmes ou des institutions politiques est plausible dans le domaine des phénomènes religieux également. Ainsi, du fait politique au fait religieux, il ne se trouve point de champs autonomes. Il aborde la question religieuse en Afrique, à laquelle il consacre l'ouvrage *A Contretemps* :

> La vérité n'est pas donnée dans une parole intemporelle, hors des vicissitudes de l'histoire. Elle est à faire pour chacun ici et maintenant, avec les autres, à ses risques et périls. Il faut avoir le courage de poser des questions de fond, sur la nature de l'Église, le sens du christianisme, au lieu de se réfugier dans le psittacisme dogmatique et le biblisme, de se contenter de replâtrages, d'adaptations régionales et superficielles dictées par un centre extérieur.[241]

Boulaga parle de « psittacisme », de « replâtrage » et d'« adaptation superficielle » pour décrire la pratique religieuse dans le contexte africain. Ainsi, l'extranéation du système politique gagne également la sphère religieuse. Elle est présente dans les représentations et dans les pratiques religieuses.

> Les pratiques ou les représentations religieuses des Africains s'hybrident avec celles des autres continents en se les appropriant, ainsi que l'attestent les figures des divinités, indiennes ou de la Vierge Marie dans le culte de la Mami Wata, l'irruption de la technologie industrielle dans l'invisible, la prolifération des sectes asiatiques au sud du Sahara. Rien de neuf sous le soleil des Tropiques. Dans les années 1970, Peter Geschiere repérait déjà la présence de prédicateurs bahï en pays maka, au fin fond du Cameroun. Et le culte ancestral de la Mami Wata, ou en tout cas son imaginaire symbolique, semble né de la rencontre entre les peuples de la côte atlantique et les navigateurs portugais, au XVI^{ème} siècle, pour s'enrichir ensuite des figures du panthéon hindouiste. Aujourd'hui, ce sont les prédicateurs charismatiques américains du Réveil ou pakistanais du Tabligh Jamaat qui font recette. (…) En l'occurrence, il prend désormais la forme des religions « de marché » pour emprunter l'expression pionnière de Patrick Haenni à propos de l'islam, dont les téléprédicateurs égyptiens ou leurs homologues chrétiens de la côte de l'atlantique, les pieux marchands dits « wahabbistes » du Sahel, l'orientation économique néo-libérale des partis islamistes en Tunisie, au Maroc et, pour autant qu'on ait eu le temps de l'observer, en Égypte, ou le Gospel de la Prospérité des pentecôtistes sont des expressions bien connues des anthropologues et des sociologues.[242]
>
> La combinatoire politico-religieuse en Afrique nous amène à reprendre à nouveaux frais la question de la dépendance du continent. Une dépendance économique et politique, sur laquelle il a été beaucoup travaillé, et dont nous savons aujourd'hui qu'elle n'a jamais été soumission univoque, consistant bien au contraire en des stratégies

[241] F. E. Boulaga. *A contretemps*. p.7

[242] Jean-François Bayard. *État et religion en Afrique*. Paris: Karthala., 2018. pp. 7-8

> complexes, ambivalentes, de l'extraversion. La « dépendance religieuse » est à la fois d'ordre épistémique, économique, dans la mesure où les institutions ecclésiales chrétiennes ou leurs pendants islamiques sont tributaires de fonds étrangers occidentaux ou arabes-et politiques-puisque le Vatican, les missions « nord-atlantiques » ou les grands centres musulmans du Proche et du Moyen-Orient maintiennent souvent les autorités spirituelles du continent dans une position subalterne, avec l'approbation de l'Université qui parle volontiers, à son sujet (et à celui de l'Asie), d'islam périphérique ou de christianisme tropical.[243]

3.3. Citoyenneté passive versus citoyenneté active

Peut-on parler de citoyenneté dans les conditions du développement politique décrites ci-haut ? Et s'il en a été le cas, les formes de participation sont loin de répondre aux conditions épistémologiques développées par Zask dans *Participer*. Cela a été également démontré ci-haut. Héritier des systèmes féodaux, les développements politiques post-indépendance n'ont pu s'autonomiser ou trouver les formes d'organisation en mesure d'assurer autonomie, adaptation, complexité et cohérence conformément à l'architectonique institutionnelle de Huntington. Les développements politiques sous l'emprise coloniale, même en réorganisant administrativement les anciens empires, et le plus souvent en les déconstruisant, ont été l'excroissance du système fortement personnalisé. On a ainsi pu parler de la personnalisation du pouvoir politique en Afrique. Si le système politique colonial a renforcé cet état de fait, l'ouverture démocratique a vu le développement des constitutions présidentialistes forts prolongeant et même accentuant la personnalisation du pouvoir politique.

> L'idée d'un pouvoir abstrait st quasi étrangère à l'Afrique. Le pouvoir, c'est une personne, et généralement pas comme les autres. On trouvera dans la vie de celui qui l'exerce, ou dans celle de son ascendance, des éléments de prédestination qui peuvent alimenter l'imagination des masses, et cela quelles que soient les voies par lesquelles cet homme a accédé aux responsabilités : guerrier ayant forgé un empire par les armes, ou simplement homme politique du type moderne élu par ses concitoyens. Le résultat, la personnalisation et la sacralisation, est le même. Le pouvoir abstrait et laïc n'était pas encore installé dans la conscience africaine.[244]

Badian dira que « l'idée d'un pouvoir abstrait est quasi étrangère à l'Afrique ». Le pouvoir, c'est une personne et on trouvera les traits de cette personnalisation, dans la vie de celui qui l'exerce, ou dans celle de son ascendance. La personnalisation et la sacralisation, est le même au détriment du pouvoir abstrait, laïc et de l'opposition qualitative des idées et des visions. Il est certain toutes les sociétés humaines ont connu

[243] Op. cit. pp. 45-46

[244] Seydou Badian, Op. cit. p. 30.

au cours de leur développement politique ce stade politique que vit l'Afrique d'aujourd'hui. L'Europe a eu aussi ses royaumes, ses féodalités. La conversion politique vers les systèmes démocratiques modernes a été le produit d'une lente mutation à travers des adaptations sur le socle des réalités historiques. En Afrique, les révolutions républicaines et démocratiques n'ont pas opéré les adaptations structurelles en la matière. La personnalisation du pouvoir traverse le fonctionnement des institutions démocratiques, avec comme conséquence, une instabilité politique et institutionnelle presque permanente.

> La personnalisation du pouvoir se réalise essentiellement par deux voies. C'est un leader qui, une fois au sommet des responsabilités, fait volontairement le vide autour de lui, brise les structures politiques qui lui ont servi de tremplin, met en avant l'appareil militaire et policier, se trouve finalement seul, enfin seul, face au pays. Une propagande intensive est alors mise en action afin de mobiliser en faveur du surhomme l'imagination des masses (…). La vie de la nation, c'est lui qui l'élabore, l'anime. Ou alors, il s'agit d'un dirigeant qui, de par ses qualités humaines, sa fidélité intransigeante au peuple et aux principes pour lesquels il s'est battu, domine naturellement son entourage et devient par ses mérites d'homme et de militant un espoir vivant pour les masses. L'idée qu'il est le responsable, le guide, rassure (…) Tout l'incite au pouvoir personnel, et très peu de dirigeants ont su résister à cette tentation.[245]

A la notion de personnalisation s'ajoutent d'autres valeurs en opposition avec la citoyenneté et la participation, le rapport au groupe, au temps, à la tribu, « le passéisme ». L'os de la parole de l'historienne Adame Ba Konaré[246], est un essai vivant et authentique de cosmologie du pouvoir politique en Afrique. Dans l'os de la parole. Cosmologie du pouvoir, l'historienne et politologue Adam Bâ Konaré décrit les pouvoirs dont la personnalisation du pouvoir s'investit lui-même. C'est un exceptionnel pamphlet philosophique « J'ai compris », l'historienne et première dame explique la réalité du pouvoir en Afrique dans un classique de la portée du Prince de Machiavel. Quelques extraits de l'Os de la parole :

> À cause de cette énergie débordante, l'homme de pouvoir est crédité de la capacité et de la force de se pencher sur chaque cas individuel, sur chaque dossier individuel, sur chaque état d'âme particulier. D'où cette pression permanente à laquelle il est soumis (…). Chacun veut voir le chef en personne, pour lui soumettre son problème. Il gère le bien-être de tout le monde ; non de la communauté prise dans son ensemble, mais de l'ensemble des individus pris isolément. La réalisation de l'intérêt

[245] Op. cit. p. 31

[246] Mme Adame Ba Konaré , est historienne et enseignant de carrière. Elle est l'épouse du Pr. Alpha Omar Konaré qui a exercé deux mandats constitutionnels successifs au Mali, à l'issue des premières élections démocratiques post-conférences nationales souveraines. L'os de la parole est un essai politique dans laquelle, elle décrit la réalité cruelle du pouvoir en Afrique et sa forte personnalisation. Avec une analyse socio-politique d'une rare rigueur, elle décrit ce qu'elle a vécu et observé auprès de son époux Président. Pendant les 10 ans de gestion de l'État malien.

> collectif, que l'on dit relever de sa responsabilité, est une charge abstraite. Le souci collectif et le bien public sont dans l'imaginaire ; ils ne sauraient être que l'addition mathématique des préoccupations et des intérêts individuels auxquels l'homme de pouvoir doit savoir faire face, grâce à son exceptionnelle force de résistance, c'est-à-dire grâce à son exceptionnelle énergie.[247]
>
> J'ai compris pourquoi il y a toujours des courtisans autour du chef, et pourquoi tous les courtisans veulent lui plaire. J'ai compris que l'on ne veut pas plaire gratuitement au chef. On veut faire plaisir au chef parce qu'on a besoin de lui, comme les planètes qui tourment autour du soleil parce qu'elles ont besoin de sa lumière.
>
> J'en appelle aux vieux sages bamanan : *le pouvoir n'a pas d'amis, teri tè fangala*. Toute relation tissée avec le pouvoir ne saurait être que d'intérêt, et je suis péremptoire. Tous les tenants de pouvoir devraient se convaincre de cette vérité. De surcroît, cet ordre naturel est amplifié par la logique réductrice de l'économie marchande. On croit que pouvoir et richesse matérielle vont de pair. On ne peut fréquenter l'homme de pouvoir qu'en tirant profit de lui. Mais l'homme de pouvoir est lui-même sous la férule du système mondial, c'est-à-dire la tyrannie du tout économique ».
>
> Puisque tout le monde dépend du chef/soleil, la solidarité, ou plutôt l'assistance, est donc un devoir du pouvoir, et un droit pour le peuple. On exige qu'elle s'exerce d'abord et avant tout, dans la famille élargie. Ce groupe qui, en noyau cellulaire, compte trois personnes-père, mère, enfant-peut aller au Mali, jusqu'à mille personnes. C'est une agrégation rigide souvent tyrannique, régie par l'esprit d'une entraide mécanique, qui réserve peu de place à l'intérêt collectif. Le jour où l'homme de pouvoir ne sera plus au pouvoir, c'est elle, la famille, qui sera là, à ses côtés. Elle ne manque pas de le rappeler. On dirait qu'elle prépare le catafalque. L'homme choisi ayant capté l'énergie et la chance de toute une lignée, il a, pense la famille, le devoir moral de les répandre autour de lui.[248]

L'expression même de « l'homme de pouvoir » est assez symptomatique de la forte personnalisation. « L'homme de pouvoir » veut dire le détenteur du pouvoir, Le pouvoir est son essence au sens où il l'incarne. Et si le pouvoir d'État est incarné par l'ensemble des institutions politiques, « l'homme de pouvoir » en est le dépositoire et le propriétaire exclusif pendant que l'influence de la famille sur « l'homme de pouvoir » introduit les liens sociaux, communautaristes et claniques dans le fonctionnement des institutions.

> La limitation de l'individu à sa tribu trouve un peu une de ses bases dans les conceptions mystiques qui ont encore cours dans beaucoup de nos régions. Le culte de l'ancêtre (…) continue de se maintenir dans beaucoup d'esprits. On pourrait même parler « d'ancêtrisme » qui pousse l'individu

[247] Adame Ba Konaré. Paris. Présence Africaine. 2000. pp. 67-68
[248] Adame Ba Konaré, op. cit. pp. 69-70

> à situer toutes ses activités dans le cadre élaboré par l'ancêtre. Cette attitude mentale peut avoir quelques aspects positifs dans la mesure où l'ancêtre représente une morale, pour ne pas dire la Morale ; ainsi l'individu trouve, en naissant, une somme de valeurs à laquelle il est tenu d'adhérer, ce qui peut le mettre à l'abri de certains égarements. Les aspects négatifs cependant ont été assez nombreux. Il n'est pas rare d'entendre par exemple des ruraux vous dire : « Je ne pratiquerai jamais la pêche, parce mon ancêtre n'a pas pêché. Je trouve déshonorant de le faire ». Dans un pays sous-développé, de tels freins psychologiques deviennent mortels. Le règne des ancêtres peut être une bonne chose dans la mesure où il s'agit de créer un climat d'émulation poussant l'individu à un certain point, il conduit nécessairement au passéisme : l'univers est limité à ce qui a été fait, l'élan créateur est exclu du présent. Or il n'est pas possible à l'Afrique de demeurer telle qu'elle était, à moins qu'elle veuille disparaître. Les vertus de dévouement, de courage et l'esprit d'abnégation trouvés dans l'héritage ancestral sont des compagnes précieuses sur le chemin de l'avenir, mais les interdits irrationnels sont de nature à freiner le progrès des peuples[249].

L'ancêtrisme porteur de valeurs du licite et de l'illicite, du permis et de l'interdit et enveloppe l'individu dans le social et dans la communauté, s'incruste dans le corps politique et institutionnel en le surdéterminant.

> Le culte de l'ancêtre est également de nature à compromettre l'unité nationale dont la recherche est vitale pour le progrès du continent. L'exaltation du passé d'un groupe ethnique risque justement de réveiller des sentiments d'hostilité et de conduire à des frictions que personne ne recherche à l'heure actuelle. C'est à ce titre que si l'histoire est intéressante pour redonner à l'Africain le sentiment de dignité dont il avait été frustré par le régime colonial, il faudrait cependant ne jamais perdre de vue que l'idée de l'exaltation d'un certain passé étroit peut conduire à la xénophobie et à la discorde[250].

Malgré l'évolution des structures sociales, les survivances du culte de l'ancêtre ou de l'ancêtrisme sont vivaces et constituent des sources de ralentissement vers l'émergence d'une citoyenneté active et de l'Etat-Nation tant recherché.

> Ainsi, dans le monde communautaire africain, l'individu exprimait son opinion dans les affaires du village par le représentant du groupe familial. IL s'agissait le plus souvent de l'ancien, censé avoir le plus d'expérience. Il était, tant qu'il n'avait pas démérité et tant qu'il demeurait lucide, le représentant permanent du groupe, de la famille étendue qui bien sûr comprenait plusieurs foyers. Chaque fois qu'un problème était posé, il réunissait son petit monde, entendait chacun, ouvrait les débats ; une fois la décision prise, intervenait alors l'essentiel de son rôle, qui était de faire

[249] Seydou Badian Kouyaté, op.cit. pp. 34-35.
[250] op.cit. p.35.

> connaître le point de vue de la parenté sur la question soulevée. Mais il n'abordait jamais les autres avec cet esprit : « ça ou je m'en vais ». Il apportait une idée. « Un homme, une idée, deux hommes, deux idées, cela mis en commun fait vivre le village », disait les Bamabra (Mali).
>
> L'essentiel est la vie, la survie du groupe. Les discussions portent sur la méthode, et la liberté pour chacun est de participer à ce qui intéresse la communauté, d'apporter son idée créatrice à l'ensemble. La liberté pour l'individu, c'est d'être un artisan conscient et écouté de sa propre vie à travers celle du groupe ? (…) Seul le groupe fortement structuré, solide, peut-être pour l'individu cette citadelle qui garantit sa maigre existence (…) Nous retrouvons alors une nouvelle forme de démocratie, la démocratie vitale, existentielle qui ne peut s'accommoder de la liberté anarchie mais qui demande une liberté créatrice, une liberté engagement, une liberté qui, ajoutée à celle des autres, donne naissance au courant qui fonde, améliore la vie et permet à l'individu protégé et aidé de survivre. La démocratie existentielle est faite de lutte, donc de cohésion, d'ordre et de discipline. La liberté ici ne se dégage pas des autres, mais au contraire s'intègre au noyau. La liberté sauvegarde et développe les liens, elle ne les détruit pas. En Afrique, celui qui se met hors de la communauté d'une manière ou d'une autre perd sa qualité d'être humain et devient une sorte de réincarnation de génies malfaisants, mis à l'index et craint de tous, parce que cela ne peut se concevoir.
>
> La démocratie existentielle se fonde sur la participation de tous, elle ne peut vivre que dans l'effort commun, la rencontre de tous les jours, les confrontations fructueuses d'où naissent les idées et les méthodes qu'exigent encore une fois la vie et la survie communes.[251]

On peut donc conclure sur la question de la citoyenneté. Les modes de vie communautariste, la référence permanente au groupe ou à l'ethnie, le culte du pouvoir personnel est beaucoup plus consubstantiel à une citoyenneté passive qu'une citoyenneté active. Ainsi, pour reprendre ces expressions de Bertrand Badie, « la persistance des solidarités communautaires » et « la priorité des identifications primordiales sur l'identification citoyenne »[252] constituent des obstacles à la formation d'une véritable citoyenneté, catégorie politique essentielle de la « démocratie forte » chez Barber.

Pour des sociétés africaines stables et des systèmes politiques résilients, comment réinventer les notions de groupe, du commun, du collectif propres aux sociétés lignagères à espaces réduits, à l'État-nation, corps politique plus large. Cette question sera examinée dans la troisième partie de ce travail.

[251] Seydou Badian Kouyaté, op. cit. pp. 120-122
[252] Bertrand Badie, L'État importé, op. cit. p.p. 24-25

3.4. Monologue politique versus dialogue politique inclusif

Si l'institutionnalisation politique est le produit d'un dialogue politique, Barber a fixé neuf fonctions essentielles audit dialogue, à savoir, la formulation des intérêts, la persuasion, l'établissement de l'agenda politique, la recherche d'une mutualité, la reconnaissance de l'affection, le maintien de l'autonomie, l'écoute et l'expression, la reformulation et la conceptualisation, enfin la construction d'une communauté par la création d'intérêts publics, d'un bien public, et l'institution d'une citoyenneté active.

À examiner de près les différents processus qui ont caractérisé le développement politique dans les sociétés africaines contemporaines, on peut se rendre à l'évidence qu'aucune de ces fonctions essentielles qui permettent à la société globale de déterminer par un dialogue constitutionnel, ses choix politiques, ne sont remplies. Les raisons sont multiples, entre autres, d'ordre socio-culturels bien analysés par Daniel Etounga Manguelle dans *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel*.

> De Fait, pour établir la typologie des cultures, les anthropologues considèrent généralement que l'examen de quatre éléments suffit : la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude, l'individualisme et la masculinité. Ces concepts recouvrent pleinement : le rapport avec l'autorité, de soi, les dilemmes et les confits originels et les moyens dont use la communauté pour s'en accommoder[253].

Ce texte passe en revue, dans une approche de réévaluation critique, des notions et des valeurs considérées comme le socle culturel de la société africaine, tels que la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude, l'individualisme et la masculinité.

> Les conséquences qu'entraine ce concept, dans la mesure où elles recouvrent toute l'organisation du corps social (systèmes politiques, pratiques religieuses, organisations des entreprises suffiraient presque à en faire un facteur clé du sous-développement. [254]

S'appuyant sur les recherches de Bollinger et Hofstede, Manguelle dira du contrôle de l'incertitude ceci :

> C'est par ce bais que les groupes humains traduisent leur approche collective de l'avenir. Certaines sociétés (…) conditionnent leurs membres à l'acceptation de l'incertitude de l'avenir et pour ne pas en être obsédés, on prend chaque jour comme il vient ; on a peu d'ardeur au travail, on est tolérant vis-à-vis des comportements et opinions des autres parce qu'au fond on se sent en sécurité relative (sociétés faible contrôle de l'incertitude). Dans d'autres sociétés à fort contrôle de l'incertitude, les membres sont éduqués à chercher à vaincre l'avenir d'où une anxiété

[253] Daniel Etounga Manguelle, L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement. *Éditions Nouvelles du sud.* 1993, p.40.

[254] Manguelle, op. cit. p. 41

> élevée, une émotivité et une agressivité fortes qui induisent des institutions orientées vers la recherche de la sécurité et la limitation des risques.[255]

La soumission totale à l'ordre divin se présente comme le respect religieux de l'intangibilité de « ce qui a été fixé une fois pour toutes », « le lien au cosmos et à l'environnement, la sacralisation du passé, le culte des ancêtres »[256]. Quant au refus de la tyrannie de du temps, il se présente sous la forme d'une « une sagesse de la conservation de ce qui est, de la fixité et de l'immuabilité des essences » qui « exclut le nouveau et l'inédit ».[257]

> Parce que l'Africain est persuadé que le futur dépend de Dieu, ou à la rigueur des devins qui interprètent son vouloir, il se refuse à 'l'interroger et s'enferme dans un présent dans lequel le passé lui-même ne joue plus aujourd'hui qu'un rôle passif. Or, sans une perception dynamique du futur, pas de planning, pas de prévision, pas de scenarios ; c'est-à-dire finalement, pas de politique volontariste pour influer sur le cours des choses et des événements.[258]

Manguelle parle des sociétés africaines comme des sociétés stoïques. Le refus de se laisser tyranniser par le temps » pénètre « attitudes » et le « fondement des institutions politiques, il est à la base du stoïcisme africain qui frise l'apathie »[259].

Quant au pouvoir et à l'autorité indivisibles, ils ne laissent pas sans avoir un impact sur l'organisation et la gestion du pouvoir politique moderne. La tendance va jusqu'à assimiler l'autorité politique à une volonté divine. Ensuite, l'effacement de l'individu face à la communauté, malgré les évolutions, continue à ralentir l'émergence d'une réelle citoyenneté.

> S'il ne fallait citer qu'une seule caractéristique de la culture africaine, l'effacement de l'individu face à la communauté constituerait assurément le repère fondamental à ne pas oublier. Que n'a-t-on dit déjà sur la « famille africaine », en particulier sur son extension ? En effet, la pensée africaine oppose une perception essentiellement sociale au concept de personne qui, au sens euraméricain, est un être autonome et responsable, un individu qui occupe un rang social déterminé avec charges et honneurs. La personne négro-africaine est, elle, verticalement enracinée dans sa famille, dans l'ancêtre primordial sinon en Dieu; horizontalement, elle est liée à son groupe, à la société, au cosmos (…). Comment dès lors, tout en conservant cette sociabilité qui est l'essence même de l'existence de l'Africain, redonner, à la personne isolée, le degré d'autonomie qui lui

[255] Ibidem.
[256] Manguelle, op. cit., p. 42
[257] Manguelle, op. cit, pp. 45-46
[258] Manguelle, op. cit. p. 46
[259] Manguelle, op. cit. p. 46

> est nécessaire pour son affirmation comme acteur politique, économique et social ? »[260]

Pour Njoh Mouelle, la question de la culture ou des valeurs culturelles, reste une question centrale. Elle est au centre de la modernité politique, des réformes politiques et institutionnelles, des droits de l'homme, de la liberté du citoyen et de l'espace public. De la Médiocrité à l'Excellence se présente comme le texte le plus critique de la culture africaine. Sur les cendres d'une culture, selon lui, périmée parce que statique, il appelle à l'homme critique, à l'excellence sous le modèle du « surhomme » de Nietzsche et le héros bergsonien. C'est le texte qui donne la meilleure définition de la culture qui explique notre problème central :

> Si toute culture est un système fermé d'habitudes, et elle l'est, son rôle est de coder en quelque sorte l'environnement, c'est-à-dire, de donner une signification aux objets qui entourent les hommes. Aussi longtemps que le déchiffrement des significations ainsi distribués s'effectue aisément et de manière quasi automatique, on n'a besoin d'aucune nouveauté, tout se passe comme si l'inventaire des besoins de la société a été fait et que des solutions ont été proposées une fois pour toutes pour satisfaire ces besoins chaque fois qu'ils se renouvellent[261].

Dans les conditions d'une culture communautariste, unanimiste, doublée d'un pouvoir et d'une autorité traditionnelle indivisibles, et ce, malgré la réaffirmation du consensus comme caractéristique de la culture africaine, le dialogue politique, comme débat critique, contradictoire et ouvert, s'avère illusoire.

[260] Op.cit, p. 52
[261] Op.cit, p. 35.

Troisième partie : Pour une théorie de l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique : vers une nouvelle épistémologie politique

> « La seule constitution politique stable est celle où la loi commande par elle-même et ne dépend d'aucune personne particulière » *(Kant, Doctrine du Droit, § 52)*

> « L'institutionnalisation est le processus par lequel les organisations et les procédures acquièrent de la valeur et de la stabilité. Le niveau d'institutionnalisation de tout système politique peut être défini par l'adaptabilité, la complexité, l'autonomie et la cohérence de ses organisations et procédures. De même, le niveau d'institutionnalisation d'une organisation ou d'une procédure particulière peut être mesuré par son adaptabilité, sa complexité, son autonomie et sa cohérence. Si ces critères peuvent être identifiés et mesurés, les systèmes politiques pourront être comparés en fonction de leur niveau d'institutionnalisation. Et il sera également possible de mesurer les progrès et les régressions de l'institutionnalisation des organisations et procédures particulières au sein d'un système politique » Huntington

> « Pour guérir une démocratie souffrante, il faut plus de démocratie. (…) Un grand nombre de difficultés que traversent les nations démocratiques ont pour origines leurs insuffisances démocratiques – soit notre dépendance historique à des institutions représentatives rigides, souvent synonymes d'aliénation civique et fréquemment coupées de leurs électeurs. Les citoyens d'une démocratie représentative ont parfois toutes les raisons de ne se sentir libres que le jour des élections. » Thomas Jefferson.

Dans le Chapitre II du *Léviathan* que Hobbes intitule *De l'État*, il est traité des causes de l'affaiblissement de l'État ou de sa disparition **:** « Au nombre des infirmités d'un État, je mettrai à la première place, celles qui viennent d'une institution imparfaite, et qui ressemblent à ces maladies d'un corps naturel provenant d'une procréation défectueuse »[262]. Qu'est-ce qu'une institution imparfaite ? Serait-ce une institution non fonctionnelle, instable ou inadaptée ? Est-elle instable ou inadaptée parce qu'elle est le produit d'« une procréation défectueuse » ? Ces notions d'institutions imparfaites issues d'une procréation défectueuse semblent contre-nature parce que dans son essence, une institution est supposée être suffisamment solide, fonctionnelle et pérenne. Cependant, elles caractérisent les structures et les systèmes politiques ou institutionnels précaires parce que non autonomes et non adaptés, donc instables. La métaphore de la « procréation défectueuse est adéquate pour caractériser les développements démocratiques récents sur le continent et les institutions qui en sont issues, tant elles se sont montrées inadaptées et instables. Par opposition, les institutions parfaites seraient celles qui se révèlent autonomes, adaptées, cohérentes et suffisamment complexes pour garantir une indépendance et une durabilité dans le temps. Le politologue américain, comme déjà expliqué, consacre une réflexion majeure sur le concept de Démocratie Forte. Pour Benjamin R. Barber, la démocratie forte repose sur le gouvernement direct du peuple et de l'engagement des citoyens. Elle a besoin d'institutions qui les impliquent tant au niveau local qu'au niveau national, qui favorisent leur jugement politique et les entraînent au processus commun de décision, de délibération et d'action. Barber consacre ainsi le dernier chapitre de *Démocratie Forte* à la définition d'un cadre institutionnel

[262] Thomas Hobbes. *Le Léviathan* ou Matière forme et puissance de l'État chrétien civil. Paris : Gallimard, 2000, p. 477 ;

garantissant des institutions démocratiques fortes. Ce cadre institutionnel recouvre les points suivants[263] qui donnent l'une des rares tentatives de définition complète du concept même des institutions fortes :

a) Les institutions doivent êtres fonctionnels, donc d'un point de vue pratique, elles doivent s'inspirer de l'expérience concrète. Faute de réalisme, une théorie d'institutions idéales et utopiques, ne peut être ni pertinente ni convaincante ;
b) Elles doivent prendre en compte les institutions représentatives de la société, s'y adapter et les compléter. Une stratégie réaliste du changement social politique ne peut être assimilée à une révolution, « on ne peut à la fois réformer une société et faire table rase du passé » dit Benjamin Barber ;
c) Elles doivent être à mesure de protéger les individus, les minorités, et de prévenir les abus éventuels d'une majorité gouvernant au nom de la communauté ;
d) Elles doivent apporter une réponse concrète aux obstacles que la modernité place sur le chemin de la participation, dont « les problèmes d'échelle et de dimension, la technologie, la complexité structurelle et l'esprit de clocher (en vertu desquels une participation au niveau local est susceptible de saper l'identité nationale ; inversement l'exercice centralisé du pouvoir est de nature à bloquer la participation) »
e) Elles doivent enfin, incarner la théorie propre de la démocratie forte, à savoir le dialogue démocratique, le jugement, la délibération, la vision publics, en offrant des alternatives à la représentation, au vote ponctuel et au diktat des bureaucrates et des experts. Il s'agit d'un gouvernement des citoyens qui remplace l'État des professionnels.

Si les institutions démocratiques fortes se définissent comme telles, il faut à présent, envisager le cadre théorique et pratique de leur édification. C'est cette question qui est abordée dans cette troisième partie du travail. Susanna Wing donne d'excellentes pistes de construction théorique de l'État de droit, à travers ce qu'il appelle le dialogue constitutionnel. Le dialogue constitutionnel est un moyen d'impliquer le peuple dans le processus de démocratisation, et dans la perspective de ce que nous appelons l'institutionnalisation de la démocratie. Dans son ouvrage intitulé *Démocratie et dialogue constitutionnel (1991-2007). La quête d'un État de droit,* il s'appuie sur l'exemple concret du processus démocratique au Mali. Pour traiter de deux questions majeures, l'élaboration d'une constitution « juste » en Afrique et les rapports entre le constitutionnalisme, l'universalisme et les droits traditionnels. Elle fait le constat suivant :

> Depuis qu'en 1989, la « troisième vague démocratique » a commencé à balayer l'Afrique, cinquante-sept nouvelles constitutions ont été adoptées dans quarante et un pays africains. Une poignée d'entre elles seulement, a permis de jeter les bases d'États réellement plus démocratique. Cette statistique brutale entraîne immédiatement une question : quelles sont

[263] Benjamin R. Barber, Démocratie Forte. Éditions Descléee Brouwer, 1997. pp. 276 -277

> les raisons de cet échec persistant du constitutionnalisme africain ? Il semble que la réponse soit à rechercher dans le fait que le succès des transitions démocratiques ne tient pas seulement à la transformation des règles de la gouvernance sociétale, objet de l'écriture de nouvelles Constitutions, mais aussi au renforcement de la légitimité des gouvernements et des institutions. Après des années de pouvoir excessif et centralisé, la construction d'États postcoloniaux légitimes demeure un immense défi.[264]

Face à la forte personnalisation[265] des institutions politiques en Afrique, dont les meilleures illustrations sont la figure dominante de l'institution du Président de la République sur l'ensemble des autres institutions constitutionnelles et qui fonctionne à l'image du prince régnant sur partie et tout, donc la prédominance de l'institution du Président de la république sur l'ensemble des autres pouvoirs, et par voie de conséquence, le faible degré de séparation des pouvoirs, la distance entre les institutions et les citoyens, ou, ce qui veut dire la même chose, des instituions qui ne prévoient pas de mécanisme de participation et d'engagement des citoyens, il importe de revoir la fondation et le « commencement » comme dirait Boulaga, d'inventer un nouveau récit.

Mais une nouvelle épistémologie politique exigera un travail d'exégèse, de pensée critique, de travail du négatif au sens hégélien du terme, voir une autocritique en vue de reconstruire des institutions autonomes et adaptées et indépendantes à l'aide d'un processus d'auto-législation. Ce travail de reconstruction nécessite, selon Benjamin Barber, une nouvelle épistémologie politique :

> La créativité, la capacité de concevoir la nouveauté, de s'entendre soi et les autres, sont les vertus essentielles d'une épistémologie politique fonctionnelle. Car le défi qui nous anime, dit Benjamin Barber, est celui d'une vision de l'avenir, une vision qu'on ne peut soumettre à « l'autre » sans passion ni sans reconnaître « sa » vision. Façonner de nouvelles institutions politiques revient à façonner notre savoir. Écrire une autre constitution revient à définir l'épistémologie d'une autre politique. En la

[264] Susanne Wing, Démocratie et dialogue constitutionnel (1991-2007). La quête d'un État de droit, op.cit. 17).

[265] Seydou Badian aborde déjà en 1964, soit 4 années seulement après les indépendances, la question de la personnalisation du pouvoir qui avait déjà très tôt commencé à gangrener les espoirs postindépendance. « La personnalisation du pouvoir se réalise essentiellement par deux voies. C'est un leader qui, une fois au sommet des responsabilités, fait volontairement le vide autour de lui, brise les structures politiques qui lui ont servi de tremplin, met en avant l'appareil militaire et policier, se trouve finalement seul, enfin seul, face au pays. Une propagande intensive est alors mise en action afin de mobiliser en faveur du surhomme l'imagination des masses. C'est la formule la plus générale. La politique est conçue par le manitou seul. La vie de la nation, c'est lui qui l'élabore, la dirige, l'anime, etc. Ou alors, il s'agit d'un dirigeant qui, de par ses qualités humaines, sa fidélité intransigeante au peuple et aux principes pour lesquels il s'est battu, domine naturellement son entourage et devient par ses mérites d'homme et de militant un espoir vivant pour les masses. L'idée qu'il est le responsable, le guide, rassure ; quelles que soient les difficultés que traverse le pays, on est confiant et on sait que tôt ou tard il en triomphera (…) Ainsi tout le régime est condamné dans la mesure où le leader a démérité ». Les dirigeants africains face à leur peuple. Paris. Maspéro, 1964, p.p. 12-13. Tout indique donc que, bien avant l'acte fondateur des conférences nationales souveraines, l'institution s'efface devant le leader. D'où l'extrême fragilité des systèmes politiques. Les institutions politiques ne survivent pas à leur leader.

> matière, le jugement politique est sans doute notre principale ressource-sinon la seule.[266]

Il s'agit de créer les aventures de la liberté sans exil, sans reniement des expériences du passé et des emprunts extérieurs. Mais sans mimétisme et sans culture-hors-sol. L'Afrique est condamnée à inventer ses savoirs politiques, au risque de se condamner au mimétisme, à reproduire le même ou l'identique extrait du passé sans travail de reconstruction, ou importé de l'extérieur sans adaptation, et chemin faisant, ne pas pouvoir contribuer à l'universel démocratique. C'est cela l'appel du philosophe Dibi Augustin Kouadio dans *L'Afrique et son autre* **:** inventer la liberté sans se réfugier dans la différence.

> D'abord méconnue pour être presque condamnée au reniement de soi et réduite à l'accueil des valeurs venues de l'Europe, désormais l'Afrique, pour ainsi dire, tente de s'éveiller à elle-même, de se ressaisir. Cet éveil qu'il faut saluer comme le matin inaugural d'une aventure de liberté et de vérité, conduit le plus souvent à la recherche et à l'affirmation de la différence seulement posée dans sa différence. Attitude compréhensible de la part d'un peuple qui, contraint historiquement à l'exil de lui-même, au refus douloureux de son propre visage, veut maintenant lever la tête, et, dans le sentiment intime de soi, ne veut plus ressembler à un voyageur sans bagages, l'affirmation de ce qui nous différencie de l'autre, quand elle devient la quête entêtée et jalouse d'un sens propre, n'est-elle pas la meilleure manière de nous exiler non seulement de l'autre, mais de nous-mêmes, puisque désormais nous ne sommes plus qu'une réalité absolument inintelligible dont le destin le plus certain est de s'éteindre peu à peu en sa propre nuit ? De se réfugier en soi-même, dans sa différence comme dans son plus sûr logis, l'Afrique ne court-elle pas le risque de s'interdire à soi toute chance de laisser venir au jour un monde où puissent fleurir, la vérité et la beauté ?[267]

Mais une fois que cela a été dit et accepté par la plupart des études africaines, sur le sujet, il reste à exercer le travail critique de reconstruction à travers l'auto-législation, fruit du débat public et du dialogue constitutionnel, l'auto-législation, le dialogue constitutionnel, seuls à même de décoloniser les systèmes en place issus des traditions passées ou du couple importation-exportation bien décrit dans l'État importé de Bertrand Badie. Et la question est celle de la reconstruction d'un système politique adapté, autonome et cohérent, répondant aux exigences du présent et du futur des sociétés africaines et porté vers la réalisation d'un régime de la liberté. Le penser critique reste la seule arme pour construire sur les acquis passés tout en se libérant de « la pesanteur d'une relation affective avec le passé »[268]. L'Afrique ne pourra connaître une vie de salut, ajoute Dibi Augustin Kouadio, qu'en affrontant son propre présent. Elle doit se savoir

[266] Benjamin Barber. Démocratie forte., op. cit. p. 193

[267] Dibi Kouadio Augustin, L'Afrique et son autre : La différence libérée. Abidjan : Nouvelles Éditions Balafons. Mai 2018. pp. 8-9

[268] Op. cit. 79.

embarquée dans un mouvement qui ne dépend pas tout à fait d'elle, mais qu'il lui faut pourtant assumer. En d'autres termes, elle doit faire de sorte que la nécessité devienne liberté, que son existence soit libre. C'est dans ces seules conditions qu'une rupture épistémologique est possible et permettra d'inventer par soi, donc par l'auto-législation, un système répondant aux exigences de l'universalité de la démocratie ancrée dans le réel. Cette théorie de l'institutionnalisation de la démocratie doit s'appuyer sur ce que nous avons déjà appelé le diagramme de l'institutionnalisation de la démocratie. Ce diagramme se veut une grille d'analyse et d'écriture. Il est constitué des quatre critères de l'institutionnalisation de Samuel Huntington auxquels il faut appliquer la trilogie de la participation démocratique de Joëlle Zask et les conditions de possibilité du politique de Benjamin. Ce diagramme est le cadre conceptuel intégré pour une institutionnalisation de la démocratie assurant la stabilité et la résilience des institutions politiques dans un contexte démocratique. D'abord, la mise en œuvre des critères de l'adaptation, de l'autonomie, de la cohérence et de la complexité ne sont opérantes que dans les conditions d'une participation démocratique authentique dans les dimensions de la trilogie de Joëlle Zask. Comment construire des institutions adaptées, autonomes, cohérentes et complexes si les citoyens ne participent pas, au sens où entend Zask, en tant qu'auto-législateurs dans un dialogue constitutionnel ouvert au jugement politique ? Ensuite, les quatre critères de l'institutionnalisation chez Huntington et la trilogie de la participation de Zask nécessitent tous, la réalisation optimale de l'ensemble des conditions épistémologiques du politique chez Barber, comme déjà vus. C'est à l'aune de cette nouvelle épistémologie politique que nous allons examiner les conditions de résilience de la démocratie en Afrique, ou, ce qui veut dire la même chose, les conditions théoriques d'élaboration des institutions stables, adaptées, autonomes, complexes et cohérentes.

Nous allons examiner comment peut se construire cette théorie de l'institutionnalisation de la démocratie, à la lumière de ce diagramme qui a déjà servi à évaluer l'expérience démocratique en Afrique, dans la deuxième partie de ce travail. A l'issue de cet examen, il s'est révélé qu'aucun des critères du diagramme intégré de l'institutionnalisation de la démocratie n'a été adéquatement pris en compte dans le long développement des institutions politiques. La démocratie est universelle et les formes sont diverses à la mesure des systèmes politiques et des modes d'organisations de toutes les sociétés au Nord et au Sud. Le systèmes politiques en Afrique ont bien secrété des formes de participation démocratique qui ont permis à ces sociétés d'être résilientes dans le temps.

Ainsi, l'institutionnalisation dont il est question ici ne consiste pas en un rejet des formes d'organisation politique du passé. Il part du principe qu'à mesure que le temps change, les sociétés sont en évolution constante, ce qui nécessite de nouvelles justifications en idées, une nouvelle épistémologie répondant aux nouvelles exigences de l'évolution des sociétés et des progrès dans la réalisation de la liberté. Et en ce sens, comment les sociétés africaines au stade de leur évolution actuelle, pourraient-elles secréter des institutions nouvelles à même de construire « un régime de la liberté » comme dirait Boulaga répondant aux aspirations actuelles des peuples ? La quête de la liberté ne doit pas être une négation du passé, ni une reprise servile du passé. Elle part

d'une conscience des valeurs pour s'inscrire dans la nécessité du présent et du futur. Ainsi, comme le dit l'égyptologue Cheikh Anta Diop :

> Les peuples qui ont longtemps vécu dans leur berceau d'origine ont été façonnés d'une manière durable par leur milieu. Il est possible de remonter jusqu'à ce moule primitif en sachant identifier les influences étrangères qui se sont superposées. Il n'est pas indifférent pour un peuple de se livrer à une telle investigation, à une pareille reconnaissance de soi ; car, ce faisant, le peuple en question s'aperçoit de ce qui est solide et valable dans ses propres structures culturelles et sociales, dans sa pensée en général ; il s'aperçoit aussi de ce qu'il y a de faible dans celles-ci et qui par conséquent n'a pas résisté au temps. Il découvre l'ampleur réelle de ses emprunts. Il peut maintenant se définir de façon positive à partir de critères indigènes non imaginés, mais réels. Il a une nouvelle conscience de ses valeurs et peut définir maintenant sa mission culturelle, non passionnément, mais d'une façon objective, car il voit mieux les valeurs culturelles qu'il est le plus adapté, compte tenu de son état d'évolution, à développer et à apporter aux autres peuples »[269].

En un mot, la question centrale est la suivante : comment participer à l'universel à partir du local ? « Travailler sur la culture, dira Bertrand Badie, consiste à rechercher le système d'attitudes tenu pour universalisable, capable d'assurer le maximum de stabilité et d'intégration au modèle de gouvernement moderne (…) établir les contours du système d'attitude le plus apte à assurer la stabilité des institutions démocratiques »[270] Nous examinerons successivement les conditions de l'opérationnalisation du diagramme de l'institution de la démocratie en Afrique : Construire des institutions adaptées, autonomes, cohérentes et complexes en Afrique (chapitre 1), Construire une démocratie participative : habiliter la participation en Afrique (Chapitre 2), Construire les conditions du politique en Afrique (Chapitre III.).

[269] Cheik Anta Diop. L'Unité culturelle de l'Afrique Noire. Présence Africaine. Revue et augmentée. 1982. Pp. 9-10.

[270] Bertrand Badie, l'Etat importé, op. cit. p. 73

Chapitre 1 : Construire des institutions adaptées, autonomes, cohérentes et complexes en Afrique

1.1. Pour un système démocratique adapté

La question de l'adaptabilité est essentielle pour la stabilité d'un système politique. Si pour Huntington, l'adaptabilité est une fonction acquise, cela veut dire qu'elle doit être pensée et construite dans le processus des réformes politiques et institutionnelles. Elle est la capacité d'une organisation ou d'une institution à faire face aux défis environnementaux.

Il s'agit ici d'appliquer les trois (3) baromètres de l'adaptabilité à l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique, auxquels, nous avons jugé d'ajouter un quatrième baromètre.

Huntington explique l'adaptation de la façon suivante, comme déjà expliqué :

- d'abord les changements d'environnement tels que les changements de personnel, ou encore l'atteinte des objectifs qui ont commandé sa création, . Et selon lui, la capacité d'adaptation d'une organisation peut, dans un sens, être mesurée par son âge. Son âge, à son tour, peut être mesuré de trois façons., à savoir la chronologie, ici le temps ou la durée vécue qui est de nature à la consolider, ou encore des conflits ou des crises qu'elle a été capable de surmonter.
- Ensuite à la durée vécue, Huntington ajoute ce qu'il appelle « l'âge générationnel ». Ce deuxième baromètre se mesure à la capacité de l'organisation à survire aux équipes de dirigeants ou générations successives avec les mêmes procédures.
- Enfin, l'adaptabilité fonctionnelle est la capacité à triompher de ses premières pour lesquelles, elle a été créée. L'institutionnalisation fait de l'organisation plus qu'un simple instrument pour atteindre certains objectifs. Au contraire, ses dirigeants et ses membres en viennent à l'apprécier pour elle-même, et elle développe une vie propre, indépendamment des fonctions spécifiques qu'elle peut remplir à un moment donné. L'organisation triomphe de sa fonction.

À ces trois baromètres, nous ajouterons, un quatrième : il s'agit de l'adaptation au contexte culturel endogène versus le couple importation-exportation de modèles. Autrement dit dans quelles mesures, le système est capable d'être authentiquement endogène tout en s'ouvrant au monde extérieur. Ce que nous appellerons le 4e baromètre du critère de l'adaptation.

1.1.1 Du premier baromètre de l'adaptation : la résilience face aux changements d'environnement

Les changements de personnel et l'atteinte des objectifs qui ont commandé la fondation de l'institution sont le premier baromètre. L'adaptabilité est ici la capacité à résister. Si ces deux caractéristiques sont liées à l'âge qui est de nature à la consolider, ou encore à la capacité de résoudre les conflits et d'y survivre, la forte personnalisation du pouvoir, son caractère monarchique issu de l'histoire des sociétés, a démontré que les processus démocratiques n'ont pas pu mettre en place des institutions stables. Ceci a déjà été démontré dans la première partie de ce travail.

Que faire alors pour construire des institutions adaptées. Si les crises politiques et institutionnelles actuelles que traverse le processus démocratique en cours depuis 1992, ont développé un courant de retour au passé, aux traditions, il s'agit là d'une erreur d'analyse et de perspective. Cette crise est plutôt liée à la reconduction du système aristocratique africain qui repose sur la personnalisation du pouvoir politique. L'ouverture démocratique devant poser les bases d'une souveraineté populaire n'a pas pu éviter des régimes autoritaires sous le manteau de la démocratie. L'histoire explique le présent. La personnalisation des institutions politiques dans un contexte démocratique est une figuration lointaine des systèmes monarchiques ou aristocratiques ou dynastiques des anciens empires. Elle ne peut pas être exclusivement due à des emprunts. Parlant des dynastiques du cayor au Sénégal, Cheick Anta Diop avait déjà dit que « la monarchie constitutionnelle fût réalisée dès l'instauration des premières dynasties du Cayor »[271]. Ainsi, avant « les modifications / évolutions ultérieurs dues à l'influence ou de l'islam ou de la colonisation »[272], du 1er au XIXème siècle, était beaucoup plus monarchique et aristocratique que toute autre chose, à l'exemple des constitutions mossi, du Cayor, ou songhaï. Dans L'*Afrique Noire Précoloniale*, Cheick Anta Diop dit ceci de l'organisation politique en Afrique Noire :

> Les Africains n'ont donc jamais vécu l'expérience d'une république laïque, bien que les régimes aient été presque partout démocratiques avec des pouvoirs équilibrés. C'est pour cela que tout Africain est un aristocrate qui s'ignore, comme tout bourgeois français l'était avant la révolution. Les réflexes profonds de l'Africain actuel se rattachent davantage à un régime monarchique qu'à un régime républicain. Le riche comme le pauvre, le paysan comme le citadin, rêve davantage d'être un petit ou grand seigneur plutôt qu'un petit ou grand bourgeois. La qualité des gestes et attitudes, la manière d'aborder les choses, quelle que soit la caste, est seigneuriale, aristocratique, par opposition à la « mesquinerie » bourgeoise. Toute une révolution sépare donc encore la conscience africaine de l'occidentale, quant au comportement instinctif. Ces séquelles d'aristocratisme ne seraient extirpées que si l'Africain, au cours de son histoire avait assumé lui-même son destin dans le cadre d'un

[271] Cheick Anta Diop, Nations Nègres et Cultures. Éditions Africaines, 1954, 1979. pp. 536-537
[272] L'Afrique Noire Précoloniale. Paris. Dakar. Edition revue,1987, p. 49.

> régime républicain. Aussi la colonisation occidentale républicaine n'a pas pu modifier ces données. Ceci explique aussi que beaucoup de nègres s'accommodent parfaitement des usages de l'aristocratie anglaise. Il est difficile de rattacher à cet acteur une certaine manière d'être esthétique du Noir, qui pourtant semble être un trait important du caractère africain[273]

Si selon Cheick Anta Diop, ce jugement est applicable à toute l'Afrique Noire, à des degrés différents, à l'époque précoloniale, en effet, tout le continent était couvert de monarchies et d'empires, aucune entité d'organisation humaine, n'échappait à une autorité monarchique. On peut ainsi dire que les réflexes et attitudes de l'Africain, pauvre, ou riche, citadin comme paysan, sur le plan culturel et politique, se rattachent davantage aux réflexes monarchique ou aristocratique qu'à l'esprit républicain. Les gestes et attitudes, la manière d'aborder les choses, quelle que soit la caste, est seigneuriale, aristocratique. Les systèmes politiques y compris démocratiques du XXe siècle reconduisent le mode de gouvernance aristocratique et monarchique. Il parle de « monarchie tribale » que même « la colonisation occidentale » dite « républicaine » selon les termes qu'il utilise, n'a réussi à modifier.

Et dans la perspective qui est la nôtre, ici, il ne s'agit pas de remplacer le système politique actuel issu du couple exportation-importation pour la remplacer par le système aristocratique ou monarchique d'hier. Les progrès actuels de la liberté individuelle et celle des peuples ne sont plus compatibles avec ce système monarchique héréditaire. Pour Cheick Anta Diop, il faut extirper l'esprit aristocratique et ses séquelles en construisant un cadre républicain et un processus de « détribalisation ».[274] Ainsi, le critérium de révision des textes, d'écriture des textes dans le cadre des réformes politiques et institutionnelles, doit prendre en compte cette question en dépersonnalisant les institutions politiques et administratives, en leur enlevant la coque aristocratique et monarchique qui a été l'héritage du passé.

Il n'y a donc pas d'autres options pour construire des institutions indépendantes et résilientes, des institutions dépersonnalisées et qui agiraient sur la base des critères et

---

[273] Cheick Anta Diop, L'Afrique Noire Précoloniale, op. cit., pp. 74-75

274 Cette question analysée dans l'Afrique Noire Précoloniale. Cheick Anta Diop compare certaines populations périphériques vivant encore dans « une organisation clanique à peine ébranlée et assoupie », alors que les agglomérations des grands centres s'étaient détribalisées, à des empires du Ghana, du Mali et du Songhaï : « On eut opposé, en effet (…), le grouillement citadin de Tombouctou, de Gao, de Ghana, de Djené, de Mali où l'on ne rencontre plus que des individus isolés, à la vie collective qui règne dans les clans périphériques des régions aurifères du Sud-Ouest, situé sur le Haut Sénégal et plus au Sud encore, où la détribalisation était à peine amorcée » in l'Afrique Noire Précoloniale. (pp. 74-75). A en croire, Cheick Anta Diop, ces clans et tributs étaient, en tous points, comparables à ceux qui vivaient sur les frontières de l'empire romain au moment de son déclin, alors que les habitants de Rome s'étaient déjà détribalisés. Telle est la situation politico-sociale au moment où l'Afrique rencontre l'Occident au début des temps modernes (XVIè siècle). Cheick Anta Diop explique que par la suite, « les Africains perdent progressivement la faculté d'assumer leur destin. Le pouvoir fédérateur local est dissous, en tout cas atténué et sans efficacité. L'évolution interne est désaxée en conséquence. Dans les agglomérations où la détribalisation était déjà accomplie, il n'est plus question de revenir en arrière : on continuera à voir des individus unis par les liens sociaux. Mais, là où l'organisation clanique était encore prédominante, où les frontières sociales étaient encore délimitées par l'aire du clan ou de la tribu, il se produira une sorte de repli sur soi, une évolution à rebours, une retribalisation renforcée par le

des mandats non personnalisés. L'esprit républicain se construit. En Afrique, le constituant a donné plus de pouvoir et de force aux dirigeants et aux institutions qu'aux citoyens versus citoyenneté, participation, droit, intérêt public, vertu civique.

> Une société qui centralise le pouvoir au nom de la liberté, au détriment de l'autogestion, et qui maintient une rhétorique de l'individualisme pur et de la liberté absolue sans établir une citoyenneté politique et libre, est une société mûre à la fois pour l'anarchie et la tyrannie. La succession de l'une à l'autre incarne les démocraties faibles et condamnées d'avance de ce siècle bientôt échu.[275]

Comment créer des institutions dépersonnalisées ? C'est la question qui doit être centrale dans l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique si tant il est vrai que l'esprit aristocratique et monarchique a dominé les structures politiques traditionnelles à travers l'histoire, avant la colonisation et a continué après les indépendances au niveau local. Pour Cécile Salcedo, avant la colonisation du continent africain, une majorité de communautés indigènes étaient dirigées par des rois dont découlait toute une hiérarchie de chefs et conseillers. Ces communautés n'étaient certes pas toutes constituées en État, mais il serait faux, selon cet auteur, de dire qu'aucune ne l'était. Le rôle que jouaient ces chefs était multiple. Ils étaient à la fois des chefs politiques, militaires et spirituels. Mais, avant tout, ils étaient les détenteurs des valeurs de la société qu'ils représentaient. Cécile Salcedo explique cependant les grandes transformations que le système traditionnel a subies. Cependant, malgré l'esprit autocratique, ces sociétés étaient réputées comme étant ce qu'on pourrait qualifier aujourd'hui de démocraties participatives. Les décisions importantes qui pouvaient affecter la communauté étaient ainsi prises lors d'assemblées générales. À cette époque, la gouvernance traditionnelle était liée au fait que le chef traditionnel était responsable devant son peuple. Par ailleurs, la coutume, loin d'être figée, était dite « vivante », car en constante évolution. Cécile Salcedo note par ailleurs qu'une profonde mutation allait s'opérer avec l'arrivée des forces coloniales en Afrique du Sud. Les chefs traditionnels sont progressivement devenus des relais d'information puis des agents des autorités coloniales.

> C'est ainsi qu'ils ne devinrent plus responsables devant les membres de leur communauté mais devant le pouvoir colonial. Ils virent alors leur pouvoir s'étendre afin de mieux contrôler la population, pour ce pouvoir dans un premier temps, puis pour le régime d'apartheid. Beaucoup de chefs traditionnels devinrent alors de plus en plus répressifs face à des communautés qui n'avaient souvent pas d'autres choix que de se conformer à leur autorité, principalement du fait de la protection que leur accordait le pouvoir en place. Par ailleurs la nature de l'autorité traditionnelle était complètement faussée durant cette période. L'hérédité et la progéniture masculine ne fondent plus forcément un droit

[275] Barber. Op. cit. p. 123

> à l'accession au pouvoir de chef traditionnel. L'État pouvait décider pour en nommer un qui serait plus conciliant.[276]

On peut donc avancer cette première condition épistémologique à la construction d'institutions adaptées. Dans l'architectonique des textes de loi au cours des réformes, il faut créer les conditions, que le changement d'environnement au sens de changements de personnel, de l'atteinte des objectifs qui ont commandé sa création des institutions démocratiques, ne dépendent pas des personnes mais plutôt des règles, des procédures et des mandats dont le fonctionnement assure la pérennité. Ainsi seulement elles survivront au temps et aux crises ou conflits. La culture de la loi et de l'alternance à considérer comme le meilleur viatique dans le temps en matière de l'effectivité de ce baromètre.

1.1.2. Du second baromètre de l'adaptabilité : la résilience à l'âge générationnel.

Ici, comme déjà démontré, la faiblesse des institutions politiques démocratiques réside dans leur personnalisation et dont la conséquence qu'elles ne survivent pas aux personnes et aux initiateurs. Cette question doit être traitée avec la plus grande rigueur dans le cadre de toutes les réformes consacrées à la vie des institutions et de leur mandat. Si à la durée vécue, Huntington ajoute ce qu'il appelle « l'âge générationnel », ce deuxième baromètre se mesure par la capacité de l'organisation à survivre aux équipes de dirigeantes ou générations successives avec les mêmes procédures, soit à l'intérieur d'une même génération de fondateurs, soit entre la génération de fondateurs et les générations successives.

Une fois que le premier baromètre a été réalisé, le deuxième doit se mettre en place aisément par la capacité de l'institution à établir et à faire respecter les procédures. Dans la perspective institutionnelle, les procédures incluent le fonctionnement dépersonnalisé des organes, des instances et des mandats et une vision pour le futur des communautés.

1.1.3. Du troisième baromètre de l'adaptabilité : l'adaptation fonctionnelle :

Enfin, l'adaptabilité fonctionnelle est la capacité à triompher de ses premières fonctionnelles pour lesquelles, elle a été créée. L'institutionnalisation fait de l'organisation plus qu'un simple instrument pour atteindre certains objectifs. Au contraire, ses dirigeants et ses membres en viennent à l'apprécier pour elle-même, et elle développe une vie propre, indépendamment des fonctions spécifiques qu'elle peut remplir à un moment donné. L'organisation doit triompher de sa fonction initiale, en s'adaptant par exemple aux évolutions et aux besoins du contexte dans lequel il a été fondé. Pour Huntington,

[276] Cecile Salcedo, op. cit. pp. 447-448

> toutes les sociétés ont besoin d'États capables de générer un pouvoir suffisant pour se défendre à l'extérieur et à l'intérieur, et pour faire respecter les lois adoptées d'un commun accord. Toutes les sociétés ont besoin de régulariser l'exercice du pouvoir par le biais de la loi, de s'assurer que la loi s'applique de manière impersonnelle à tous les citoyens et qu'il n'y a pas d'exemptions pour quelques privilégiés.[277]

Ainsi, pour Huntington, il n'y a pas d'alternative à un État moderne et impersonnel comme garant de l'ordre et de la sécurité, et comme source de biens publics nécessaires. L'État de droit est essentiel au développement économique ; en l'absence de droits de propriété clairs et d'application des contrats, il est difficile pour les entreprises de sortir des petits cercles de confiance. En outre, dans la mesure où la loi consacre les droits inaliénables des individus, elle reconnaît leur dignité en tant qu'agents humains et a donc une valeur intrinsèque. Enfin, la participation démocratique est plus qu'un simple contrôle utile des gouvernements abusifs, corrompus ou tyranniques. L'action politique est une fin en soi, l'une des dimensions fondamentales de la liberté qui complète et enrichit la vie d'un individu.

1.1.4. Du quatrième baromètre de l'adaptabilité : l'adaptation aux dynamiques endogènes versus couple exportation-importation de modèles

Ce baromètre ne figure pas parmi ceux retenus par Huntington. IL s'agit d'un quatrième baromètre qui nous semble devoir s'ajouter au processus de l'adaptabilité dans le contexte du développement politique des pays africains colonisés et indépendants dont l'histoire politique a jusqu'ici été rythmée par le couple importation-exportation de modèles politiques dans le cadre de ce que Bertrand Badie a appelé L'État importé ou l'occidentalisation de l'ordre politique. Ce que nous appellerons le 4e baromètre du critère de l'adaptation.

Ce quatrième baromètre ne fait pas partie de la typologie de Huntington, mais il nous semble être de la plus grande importance, en particulier pour les pays du Sud ayant acquis leur indépendance et qui ont dû recommencer à se reconstruire après le système colonial. Il pose la question de l'endogénéité des réformes politiques et institutionnelles devant produire des institutions adaptées, autrement dit dans quelles mesures, le système politique est capable d'être authentiquement endogène et évite les décalages d'ordre social et culturel. Cette approche ne s'oppose pas aux emprunts des acquis et aux progrès universels de l'humanité dans la réalisation des libertés fondamentales mais pose la question de leur congruence, de leur compatibilité ou encore de la compossibilité d'avec les réalités endogènes, en termes de besoins et des formes locales de participation citoyenne. Ici il s'agira en particulier d'éviter l'écueil majeur du constitutionnalisme africain qu'a été le « mimétisme constitutionnel forcé »[278] ou, ce qui veut dire la même

[277] Huntington, op. cit, p. 37
[278] Bertrand Badie, op. cit. p. 39

chose, le « conformisme constitutionnel »[279]. Seul un dialogue constitutionnel libre, ouvert, transparent et inclusif de toutes les couches, sociales, politiques, économiques et culturelles permet. Ce dialogue constitutionnel produit des institutions dont les ultimes législateurs sont les citoyens et par voie conséquence, les mêmes citoyens se reconnaîtront dans lesdites institutions et les défendront contre toutes les formes de déstabilisations que les jeunes démocraties africaines ont jusqu'alors vécues.

Ce quatrième baromètre s'impose par une simple observation empirique des vingt dernières années d'expérimentation du système démocratique et les crises multiples qui les ont émaillées. Les systèmes politiques mis en place étaient presque un échafaudage institutionnel inadapté sous la forme d'une superposition d'avec les réalités socio-culturelles et politiques endogènes. Il s'agit donc bien ici, du critérium faisant de la prise en compte du contexte local comme condition épistémologique de l'institutionnalisation.

Cependant, l'adaptation aux contextes suppose des préalables méthodologiques qui sont les suivants. D'abord, étant donné l'universalité des valeurs démocratiques, il faut considérer l'aspiration à la liberté de tous les pays, où qu'ils se trouvent comme une donnée constante, donc comme un invariable qui doit être le point de mire à rechercher dans l'institutionnalisation politique. Ensuite, il faut considérer le retour à la culture et aux contextes comme exigence scientifique pour rechercher dans le passé, les valeurs invariables qui résistent au temps, en termes de contenu pour l'humanité et pour la liberté.

Enfin, dans le contexte actuel, une réflexion sur les structures existantes sur le plan politique et institutionnel, c'est-à-dire ici les structures traditionnelles existantes et sur le plan des formes de participation citoyenne. Ces dimensions doivent être nécessairement prises en compte au risque de créer ou de mettre en plan des institutions hors-sol, à la fois au niveau national et local. Comment ses structures prennent part, comme elles s'intègrent dans le dispositif institutionnel et politique, en termes d'exigence d'homogénéisation et de cohérence et d'efficacité pour réaliser ce que nous avons déjà appelé à la suite de Boulaga, « un régime de la liberté ». Tout ce qui ne concourt pas à la réalisation du « régime de liberté » pour les citoyens et les communautés, ne contribuera pas à l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique et au progrès social et économique. Cela suppose par conséquent un rapport critique aux traditions et aux valeurs traditionnelles et implique une approche dynamique et non statique de la tradition.

Dans *Political Order an polical Decay*, Francis Fukuyama avertit sur les pièges de l'importation des modèles institutionnels.

> Il faut donc se méfier des étrangers porteurs de cadeaux institutionnels. Les étrangers ont rarement une connaissance suffisante du terrain pour comprendre comment construire des États durables. Lorsque leurs efforts de mise en place d'institutions sont tièdes et manquent de ressources, ils font souvent plus de mal que de bien. Cela ne veut pas dire que les modèles occidentaux de développement ne fonctionnent pas ou

[279] Op. cit. p. 66

> qu'ils n'ont pas un certain degré de validité universelle. Mais chaque société doit les adapter à ses propres conditions et s'appuyer sur les traditions endogènes. Les institutions sont mieux créées par les acteurs sociaux autochtones qui peuvent s'inspirer des pratiques étrangères, mais qui sont également bien conscients des contraintes et des possibilités offertes par leur propre histoire et leurs propres traditions. Certains des cas les plus remarquables de développement institutionnel ont été observés en Asie de l'Est, où les élites locales ont pu s'appuyer sur une longue expérience de l'État et de la nation. Dans de nombreux autres endroits, cependant, ces traditions n'existaient pas et ont dû être créées.[280]

Ainsi, le baromètre de l'adaptabilité au contexte se ramène à deux questions majeures : quels sont les valeurs socio-culturelles et les systèmes politiques traditionnels à intégrer et à prendre en compte et quels sont les acquis universels à intégrer dans la nouvelle architecture constitutionnelle pour un État de droit fonctionnel ? Pour répondre à cette question, examinons successivement les rapports de l'institutionnalisation politique aux valeurs culturelles d'une part, et aux institutions politiques traditionnelles ou endogènes, d'autre part,

1.1.4.1. Le rapport de l'institutionnalisation aux traditions et au passé culturel

Dans *La Crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie*, un essai prémonitoire antérieur aux Conférences Nationales Souveraines, Boulaga avertissait déjà sur les conditions de la liberté et de l'émancipation de l'homme, le Muntu. Il esquisse déjà le projet « vaste » et « déterminé ». Ces mots sont d'Éboussi Boulaga. Qu'est-il le projet du Muntu ? « Être par et pour soi-même, par et dans l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire ». Cette idée est la ligne directrice, de toute l'œuvre d'Éboussi Boulaga, le fil conducteur qui en fait une unité de pensée : produire un système de pensée et un système politique par soi et pour soi, donc adapté et autonome. Et le système ou « l'économie de la liberté », pour reprendre sa propre expression passe aussi par une attitude critique ou un rapport critique par rapport à soi, par rapport au passé, par rapport aux traditions africaines. L'émergence du Muntu, « n'est pas la reconstitution d'un être paléontologique, à partir des restes fossilisés (folklorisés) de ce qu'on nomme sa culture ». Il a une conception dynamique de la culture et de la tradition, en évolution permanente dans le temps et l'espace, donc jamais statique. « La tradition signifie en permanence ce moment dans son exigence : l'être-soi ne peut jamais être abandonné, relégué dans le souvenir des temps immémoriaux. Il est actuel, il doit l'être, si l'on tient à ne pas tomber dans l'incohérence, l'impensable non-sens. Concrètement, la tradition où l'Afrique (tribu, l'ethnie et leur projection agrandie et « prophétique ») est elle-même source de création culturelle, religieuse et technique, quand, directement elle dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions,

[280] Francis Fukuyama, Politial order and political decay. From the industrial revolution o the globalization of democracy. 2014. P. 320-321.

des savoirs faire et des symboles. En ce sens, la tradition symbolise le moment de l'authenticité africaine. L'illusion traditionaliste, selon Boulaga, est d'espérer retrouver ce moment dans le passé, d'espérer même le reconstituer, par la contemplation, de le tenir pour un évènement ou un ensemble d'évènements « historiques » alors qu'il est ce qui fonde une suite d'évènements sensés pour ceux de cette tradition ».

Si la pensée d' Éboussi Boulaga s'inscrit dans la construction d'un système de liberté, d'« une économie de la liberté », Marcien Towa s'inscrit à la même époque, dans la même perspective. Contre l'assimilation qui asservit, il propose une appropriation intégrative. Towa oppose, cependant, assimilation et appropriation, il met en garde contre les risques de l'assimilation au lieu de la capacité d'appropriation. La notion d'appropriation devient opératoire au sens de la prise en compte des valeurs positives universelles. Elle n'est pas « le copier-coller » institutionnel, elle n'est pas une superposition de valeurs et de systèmes, elle n'est pas une greffe, elle s'oppose à « l'occidentalité subie.

Analysant le statut de la culture en Afrique, Njoh Mouelle esquisse, dans *De la médiocrité à l'excellence*, quelques réponses.

> La question, dit-il, qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure les valeurs africaines traditionnelles peuvent nous aider à sortir du sous-développement et à réaliser le progrès, non seulement économique, social, mais moral. Il va de soi que nous ne pouvons fournir une réponse globale et simple à cette question. Car diverses valeurs sont à considérer, les unes positives, les autres négatives. Ce qui signifie que nous devons examiner quelques cas concrets (…) Il y a une valeur dans la tradition en tant que telle. C'est la sauvegarde de l'unité de caractère sans laquelle le peuple tout comme l'individu n'auraient pas de personnalité identifiable. La tradition parle au nom de la continuité et contre la discontinuité. Et, par-delà, les traditions particulières, il y a la tradition universelle d'humanité. D'une étape à une autre de l'existence d'un peuple, on doit pouvoir retrouver véhiculée la même attention, la même préoccupation pour l'humain. Ce qui dans la tradition, devrait être transmis du passé au présent, c'est un certain sens de l'humain par lequel l'humanité se conserverait sinon en tant que fait, du moins tant qu'idéal. La tradition est un appel au souvenir. Il faut se souvenir de soi sous peine de vivre une existence décousue et somnambulique, il faut se souvenir du devoir-être qui est placé tout aussi bien derrière nous que devant nous.[281]

De ce qui a été, il faut saisir l'intemporel, ce qui est extensible dans le temps et aux enjeux et défis du moment. Pour Njoh Mouelle, « se souvenir de soi ne signifie pas revenir sur tout ce qu'on a été, cela signifie vivre ce qui, de nous, ne saurait disparaître sans que nous ne disparaissions du même coup »[282]. Ainsi, pour Njoh Mouelle, la continuité doit être celle que veut assurer le « fondamental » et non « l'accessoire », « l'idéal » et « non

[281] Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*. Op. cit. p. 48-49
[282] Op. cit. p. 49

nécessairement de l'empirique ». En lieu et place d'un inventaire qui serait à ses yeux, fastidieux, il propose des critères de détermination du « fondamental », du « nécessaire ».

> Ce qui importe par-dessus tout c'est la détermination du critère ou des critères d'après lesquels nous pouvons décider que telle valeur mérite conservation, telle autre pas (…) Qu'appelle-t-on généralement « valeurs africaines traditionnelles » ? Ce ne peut être, à notre avis, rien d'abstrait. Les valeurs africaines traditionnelles se résument en des attitudes, des comportements, des représentations que la conscience collective africaine a toujours jugées favorablement. C'est précisément ce jugement qui est remis en cause dans et par la crise. Remettre en cause nos jugements part de l'acte philosophique fondamental. Et, comme Descartes l'a fort bien établi, dans une telle entreprise, il ne s'agit pas de répudier systématiquement le passé, mais de voir ce qui, en lui, peut subir avec succès l'épreuve de la critique. Remettre en cause c'est donc en vue de mieux fonder ce dont les fondations se faisaient branlantes. Que les fondations puissent branler un jour ou l'autre dénonce clairement leur relativité. Si donc les fondements des valeurs africaines sont aujourd'hui branlants cela signifie que ces valeurs, sont, pour la plupart au moins, valeurs relatives. Et ce qui doit nous servir de critère de sélection dans le contexte présent ne saurait être une valeur relative mais plutôt une valeur absolue qui ne transige avec aucune contingence empirique. La modernité n'est pas une valeur absolue en elle-même ; nous avons vu qu'en tant qu'actualité seulement, la modernité se ramène aussi à de la contingence. Rejeter telle ou telle valeur traditionnelle au nom de la modernité serait pur snobisme. Il faudrait encore que la modernité soit, non celle de l'actualité mais celle du perfectionnement et de l'amélioration. Et, puisque ce perfectionnement et cette amélioration doivent avoir un rapport avec le sort de l'homme, nous disons qu'au bout du compte, le critère qui nous permet de valider certaines valeurs traditionnelles et d'invalider certaines autres c'est l'homme en tant qu'il est un être à libérer de toutes les formes de servitudes entravant son épanouissement total. Pour mémoire, nous voudrions simplement rappeler que ces servitudes s'appellent : ignorance, superstition, pauvreté, nature, maladies de toutes sortes. Ce sont ces servitudes que le développement devrait réduire. Une valeur africaine traditionnelle qui repose sur un fond d'ignorance et de superstition n'est pas une valeur. Sa conservation ne peut que contribuer à l'étouffement de l'homme africain. Mais une valeur africaine traditionnelle qui repose sur un fond d'amour, de justice et de vérité ouvre sur une humanité universellement variée et, comme telle, impose sa conservation ».[283]

Dans la perspective de l'adaptation au contexte des valeurs socio-culturelles, ce minutieux examen, sur toutes matières et champs des réformes. Ainsi, il ne s'agit ni de récuser le passé et les valeurs traditionnelles, ni de les considérer toutes comme

[283] Njoh Mouelle, op. cit. p. 50-51

d'actualité. Il s'agit, à travers un examen critique, analyser, évaluer, se saisir de ce qui est fondamental et humain, ce qui est nécessaire et peut contribuer, comme tel, à renforcer les progrès vers « un régime de liberté » selon le concept de Éboussi Boulaga, contre tout ce qui asservit, ce qui rétrécit les droits et les libertés, contre tout ce qui entretient ce que Njoh Mouelle appelle « ignorance », « superstition », « pauvreté ». Le développement politique a pour finalité de réduire ces servitudes dit Njoh Mouelle. Ainsi, toute valeur qui ne contribue pas à réaliser ou à faire progresser l'humain en l'homme, n'est pas une valeur à conserver ou à intégrer dans les normes qui doivent être en progrès constant. Trop souvent, une posture traditionaliste puriste a plaidé pour le retour aux sources sans prendre ces précautions méthodologiques qu'appelle Njoh Mouelle. Ce courant est aujourd'hui de retour dans la perspective dite de refondation des institutions politiques ou de réaffirmation de la souveraineté nationale issues des récentes crises politiques et institutionnelles en Afrique. Njoh Mouelle s'appuie sur quelques exemples de valeurs dites traditionnelles, la notion de la solidarité et la notion du temps, par exemple. À propos de la notion de solidarité ou ce qui est appelé le « sens de la famille », il faut

> « distinguer, dit-il, entre cette conscience honorable des droits et des devoirs au sein d'une communauté et le solidarisme sentimental et négativement romantique, qui fait l'objet d'un chantage à l'individualisme occidental de la part de ceux qui en ont besoin pour survivre. Le sens de la solidarité, déplacé des cercles d'intérêts étroits vers les cercles d'intérêts plus vastes peut contribuer de manière efficace à la résolution de nos problèmes. Mais le solidarisme oublieux des devoirs, conscient des seuls droits est un mal. Un mal qui s'appelle encore irresponsabilité.[284]

Daniel Etounga Manguelle, quant à lui, s'inscrit même dans la perspective d'un ajustement culturel[285], autrement dit, d'une réévaluation de la culture dans le temps, au regard des exigences du présent et du futur.

> De fait, pour établir la typologie des cultures, dit-il, les anthropologues considèrent généralement que l'examen de quatre éléments suffit : la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude, l'individualisme et la masculinité. Ces concepts recouvrent pleinement : le rapport avec l'autorité, la représentation de soi, les dilemmes et les confits originels et les moyens dont use la communauté pour s'en accommoder ».[286]

C'est l'ensemble de ces notions telles que la distance hiérarchique, le rapport à l'autorité, le genre, le consensus et l'unanimité, la communauté, l'ethnie et la famille, la solidarité, le sujet, la liberté, la relation au temps, la stratification sociale, les modes de fonctionnement des institutions traditionnelles locales, qu'il faut examiner et questionner de manière permanente, en vue de mieux ou de les adapter à la modernité aux valeurs et principe de la modernité démocratique, ou d'intégrer celles qui résistent au temps dans

[284] Njoh Mouelle, op. cit. p. 56

[285] Daniel Etounga Manguelle, L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement. *Éditions Nouvelles du sud.* 1993.

[286] Daniel Etounga Manguelle, op. cit. p. 40

l'institutionnalisation politique. De la distance hiérarchique (la distance hiérarchique élevée et la distance hiérarchique courte), Manguelle dira ceci :

> Dans les sociétés, comme la société africaine qui cultivent le pouvoir monarchique, on ignore généralement l'autorité légitime (basée sur les lois) et l'autorité de compétence (ou d'expérience), alors que s'épanouissent à loisir, soit l'autorité de référence (le charisme personnel d'un individu), soit l'autorité de contrainte ou de récompense. Bref, les conséquences qu'entraîne ce concept, dans la mesure où elles recouvrent toute l'organisation du corps social (systèmes politiques, pratiques religieuses, organisations des entreprises suffiraient presque à en faire un facteur clé du sous-développement. [287]

Non prise en compte au risque d'une superposition de valeurs contradictoires, la question de la distance hiérarchique devient un obstacle dans le contexte d'une gouvernance démocratique qui exige le débat public contradictoire, la diversité des opinions. Comment déconstruire la distance hiérarchique en la transformant en une autorité morale garantissant et apportant un soutien à l'autorité légitime fondée sur les lois ?

De ce qu'il appelle, le refus de la tyrannie du temps », Manguelle, le décrit ainsi comme « une sagesse de la conservation de ce qui est, de la fixité et de l'immuabilité des essences » qui « exclut le nouveau et l'inédit ».[288] Ainsi, cette dimension de la vie sociale est peu favorable aux mutations et aux changements.

> Parce que l'Africain est persuadé que le futur dépend de Dieu, ou à la rigueur des devins qui interprètent son vouloir, il se refuse à l'interroger et s'enferme dans un présent dans lequel le passé lui-même ne joue plus aujourd'hui qu'un rôle passif. Or, sans une perception dynamique du futur, pas de planning, pas de prévision, pas de scénarios ; c'est-à-dire finalement, pas de politique volontariste pour influer sur le cours des choses et des événements.[289]

« Le refus de se laisser tyranniser par le temps » selon l'expression de Manguelle, pénètre les « attitudes ». « Dans nos États, dit-il, ce refus est le fondement des institutions politiques, il est à la base du stoïcisme africain qui frise l'apathie. »[290] Ensuite, L'effacement de l'individu face à la communauté est une autre valeur qui est soumise à la critique de Manguelle :

> S'il ne fallait citer qu'une seule caractéristique de la culture africaine, l'effacement de l'individu face à la communauté constituerait assurément le repère fondamental à ne pas oublier. Que n'a-t-on dit déjà sur la « famille africaine », en particulier sur son extension ? En effet, la pensée africaine oppose une perception essentiellement sociale au concept de

[287] Op. cit. p. 41
[288] Op. cit. pp. 45-46
[289] Op. cit. p. 46
[290] Op. cit. p.46

> personne qui, au sens euraméricain, est un être autonome et responsable, un individu qui occupe un rang social déterminé avec charges et honneurs. La personne négro-africaine est, elle, verticalement enracinée dans sa famille, dans l'ancêtre primordial sinon en Dieu ; horizontalement, elle est liée à son groupe, à la société, au cosmos (…) Comment dès lors, tout en conservant cette sociabilité qui est l'essence même de l'existence de l'Africain, redonner à la personne isolée le degré d'autonomie qui lui est nécessaire pour son affirmation comme acteur politique, économique et social ?[291]

Si le sens communautaire est une valeur caractéristique de la culture africaine et un élément clé de la solidarité et de la socialité, son réinvestissement et sa transformation dans la perspective de la citoyenneté démocratique est bien possible. Transférée dans la sphère de la nécessaire fusion de l'individu dans l'État et aux institutions politiques nationales et locales, elle peut être un outil de renforcement et de consolidation de la démocratie, en déconstruisant, chemin faisant, les solidarités ethniques, le communautarisme et le régionalisme qui ont longtemps entravé la construction de véritables États-nation. Les institutions politiques nationales et locales sont les cadres organisationnelles des sociétés modernes et comme tels, elles dépassent le mode communautaire traditionnel. La gouvernance démocratique doit créer les conditions de la fusion du citoyen au sein du nouveau cadre. Si les individus ne s'y retrouvent en termes de cadre vie décent, le repli sur le communautaire deviendra un refuge ou sera utilisé comme instrument de revendication identitaire, voire d'instrumentalisation à des fins personnelles ou régionalistes.

C'est dans une perspective qu'il passe à l'analyse des catégories sociales, telles que « l'indivisibilité » du pouvoir et de l'autorité, « la convivialité excessive et un refus épidermique à tout conflit ouvert », entre autres. Ainsi, toute l'entreprise de l'institutionnalisation de la démocratie nous semble devoir remplir les conditions épistémologiques d'une évaluation critique de ce qui est, pour donner les fondements de la résilience des institutions politiques. Il reste cependant que c'est là une entreprise laborieuse, au point où elle est régulièrement contournée par des réformes paresseuses qui restent à la surface des vrais enjeux de société. Bertrand Badie dira que

> la difficulté peut paraître insurmontable : les cultures communautaires donnent au territoire une signification fondamentalement différente de celle qu'on trouve dans les cultures occidentales. Alors que les premières en ont une représentation en même temps concrète et sacrée, les secondes se distinguent au contraire par une conception pragmatique et institutionnelle. Là où prédomine le lien communautaire, les idées de terre et de territoire se confondent pour désigner d'abord le bien des ancêtres et à ce titre le support spirituel et nourricier de la communauté : indissociable de celle-ci, il ne saurait inclure d'autres collectivités sociales, ni d'autres relations politiques.[292]

[291] Op. cit. p. 52

[292] B. Badie, L'État importé, op. cit. p. 93

En raison cependant de son importance, cet exercice n'a pas de prix et s'impose comme une exigence scientifique et politique, un effort de pensée critique qui ne peut être contournée quelles que soient les urgences. La question de la culture ou des valeurs culturelles, reste une question centrale. Elle est au centre de la modernité politique, des réformes politiques et institutionnelles, des droits de l'homme, de la liberté du citoyen et de l'espace public. De la Médiocrité à l'Excellence se présente comme le texte le plus critique de la culture africaine. Sur les cendres d'une culture selon lui périmée parce que statique, il appelle à l'homme critique, il appelle à l'excellence sous le modèle du « surhomme » de Nietzsche et le héros bergsonien. C'est le texte qui donne la meilleure définition de la culture qui explique notre problème central.

> Si toute culture est un système fermé d'habitudes, et elle l'est, son rôle, dit-il, est de coder en quelque sorte l'environnement, c'est-à-dire, de donner une signification aux objets qui entourent les hommes. Aussi longtemps que le déchiffrement des significations ainsi distribuées s'effectue aisément et de manière quasi automatique, on n'a besoin d'aucune nouveauté, tout se passe comme si l'inventaire des besoins de la société a été fait et que des solutions ont été proposées une fois pour toutes pour satisfaire ces besoins chaque fois qu'ils se renouvellent. La sécurité règne. Chaque individu s'oriente facilement dans son univers. Il sait à chaque moment qui il est et à quel milieu, il appartient. Et le milieu lui-même, par instinct d'autoconservation, le rappelle à l'ordre chaque fois qu'il tente de s'en éloigner. Le devoir apparaît ici comme un devoir de conformité. Il faut toujours agir conformément aux habitudes du groupe. Et l'accomplissement du devoir est la condition de l'intégrité de l'individu. Vu sous cet angle (et qui est le principal), la culture se présente comme un inventaire prétendument complet des problèmes posés une fois pour toutes et définitivement résolus. Il vient cependant un jour où le code se perturbe, où le texte culturel manifeste des lacunes, où les pistes sont brouillées. Il arrive qu'un jour, l'homme placé devant une situation n'ait plus en main les objets pouvant être la réponse à cette situation. C'est que le désir ne trouve plus à se satisfaire, ne peut plus s'aliéner dans l'objet ; alors, on a affaire à une culture en crise, une culture qui se juge et qui est au bord de la faillite, pour ainsi dire, car elle n'a plus réponse à tout. C'est dans cette situation que se trouve aujourd'hui la culture de nos sociétés africaines. Le code a été brisé lors de l'impact avec la civilisation occidentale, brutalement brisé par la colonisation. Et la gravité de la crise vécue aujourd'hui par l'homme africain, est proportionnelle à la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations. La crise se manifeste d'abord comme un manque, une absence. Notre homme égaré en pleine forêt culturelle, cherche une issue. Sa crise est vécue comme une désorientation inopinée. Et la prise de conscience de cette désorientation peut l'exposer à l'angoisse. Que la crise soit vécue comme conscience d'un manque dans la réalité n'est pas douteux ; mais l'occasion est encore bonne de souligner ici que dans notre situation de sous-développement, ce manque a souvent été vu sous l'aspect matériel. Notre crise ne se réduit

> pas à une simple crise de biens de consommation. Nous sommes justement en train de montrer que l'aspect véritablement culturel est autant sinon plus important que l'autre. Par aspect culturel nous entendons l'activité par laquelle l'homme se sépare de la nature-instrument pour lui donner un sens en même temps qu'il donne sens à ses propres entreprises et par là acquiert une personnalité et une dignité propres. Il y a manqué aujourd'hui dans la culture africaine. On ne sait plus toujours avec certitude ce qu'il faut croire, ce qu'il ne faut pas croire[293].

Cette épistémologie politique est une exigence clé pour un nouveau constitutionnalisme africain. Il offrira les lieux et les voix d'un inventaire critique à même de jeter les bases d'une culture de l'État de droit démocratique. Les notions de consensus, la notion d'autorité et de pouvoir, le statut du pouvoir politique traditionnel la relation au temps et au changement, le droit coutumier et la relation de l'individu au groupe, le statut juridique de l'individu et de la famille, les droits de la femme, le communautarisme, la relation de l'individu à l'ethnie et à la région, le statut de la femme dans la société, la relation au divin, la question de la laïcité, le rapport au monde et à l'autre dans le contexte de la mondialisation, la symbolique de l'État dans la conscience collective, sont entre autres, les notions majeures à réexaminer et à reconstruire dans une perspective de renouvellement et de réadaptation de ces valeurs à l'état de droit démocratique. Et comme le dit Éboussi Boulaga

> Il s'agit de parvenir à la maîtrise réflexive de ce qu'on fait, d'être en mesure de se prononcer sur sa valeur et ses limites, de se juger soi-même. La mise en question radicale, la dissolution des croyances, des modes de vie et des institutions ont été faites pratiquement par ce que nous avons appelé le cataclysme africain. Il faut maintenant l'assumer sur le plan de la réflexion, lui donner l'armature conceptuelle et narrative qui les protège de l'insignifiance et qui les rendent disponibles pour la tâche de la reconstruction. Le principe de celle-ci est d'inscrire la liberté dans la nécessité, l'objectivité des institutions, sous la forme de pratiques signifiantes de l'agir quotidien, de la vie ordinaire. Les organisations et les systèmes se voient assigner la vocation de faire apparaître l'initiative et la destination humaine de leurs structures et de leurs procédures, de s'exhiber en forme de parole et de liberté, mais au moyen de dispositifs efficaces, de leur mise en relation exhaustive ».[294]

Éboussi Boulaga ajoute encore :

> « Il est indispensable de mener des discussions et des travaux soutenus qui proposent une critique et une refonte radicales des appareils, de manière que nous ayons un droit de la liberté, une économie de la liberté, une culture et une éducation de la liberté. Une fondation de la liberté n'est qu'à ce prix (…). En fait, le défi à relever est de conjoindre raison et

[293] Mouelle, op.cit. pp : 35-36).
[294] Op. cit., p.174.

> rationalité, liberté et efficacité. Il faut alors reprendre les choses à la racine »[295].
>
> « La machinerie de déshumanisation et de mort, de mal indicible pour le mal » doit être l'horizon de toute pensée et de toute action qui se veut historique et politique, qui veut se mesurer à la réalité du monde tel qu'il est, c'est-à-dire au produit d'une histoire dont la nôtre est exactement le revers. Bien plus, pensée et action doivent entretenir des rapports intrinsèques avec cette abomination. C'est à partir d'elle qu'il faut engager la déconstruction des traditions, des principes, des institutions qui ont subi, entre-temps, un gauchissement systématique. C'est à partir d'elle qu'il faut entreprendre leur reconstruction générale, la reconceptualisation de notre univers mental, la refonte des attitudes et des catégories, tous ensemble.[296]

Ces trois extraits de Boulaga éclairent suffisamment la nouvelle épistémologie qui doit fonder le nouveau constitutionnalisme. Il n'y a de remède que la pensée critique, le travail philosophique préalable.

En conclusion, l'adaptabilité a comme condition un profond travail épistémologique de déconstruction et de reconstruction sans lequel le travail législatif ou encore les réformes politiques et institutionnelles ne peuvent contribuer à associer les bases d'une société stable à travers des institutions fortes et résilientes.

1.1.4.2. Le rapport de l'institutionnalisation aux systèmes politiques traditionnels ou construire un continuum institutionnel

S'il y a une seconde question majeure à traiter sur le critérium de l'adaptabilité, dans le cadre de l'institutionnalisation politique, c'est aussi et surtout celle qui consiste à questionner les systèmes politiques traditionnels, leurs forces et leur vulnérabilité afin d'en tirer les meilleures leçons à intégrer dans la formation de nouvelles institutions politiques modernes. Il n'y a pas d'approche unique d'intégration des systèmes ou institutions politiques traditionnelles, même si de plus en plus de constitutions reconnaissent le statut et le rôle des autorités et institutions politiques traditionnelles, par exemple l'Afrique du Sud, à l'exemple du « National House of traditional leaders » pour la législation nationale, ou du « Provincial House of traditional leaders » pour la législation provinciale. Il faut reconnaître la diversité des systèmes traditionnels qui sont eux-mêmes sous la pression de profondes mutations.

Sans une réflexion profonde sur l'actualité des institutions traditionnelles pour relever « la partie morte » et « la partie vivante et forte du passé [297] » sans harmonisation, les principes de l'adaptabilité, de l'autonomie, de la cohérence, de la complexité, jusqu'à y compris celui de la nécessaire participation seront compromis et feront place à la juste superposition. Il ne s'agit donc pas de prescrire des réponses toutes faites, mais de dégager des perspectives qui permettent de trouver l'ancrage anthropologique et culturel

[295] Op. cit., 175
[296] Op.cit., pp. 26-27.
[297] Cheich Anta Diop, Nations nègres et Cultures, op.cit. p. 16.

des institutions politiques modernes et démocratiques. Les pistes d'ancrage pourraient être trouvées en questionnant par exemple, la relation entre les élus locaux du système démocratique moderne et le leadership traditionnel, les relations de coopération, de partage de responsabilités, ou en d'autres termes, de division des fonctions entre leadership élu et leadership traditionnel, héréditaire, la balance en termes de définitions des responsabilités pour le développement et la participation. Le Canada, l'Australie, la France, l'Afrique du Sud, le Ghana ont recherché des solutions pour prendre en compte les systèmes coutumiers dans l'ordonnancement juridictionnel et l'institutionnalisation politique moderne. Quel attelage entre les légitimités traditionnelles et les légitimités modernes démocratiques.

Qu'est-ce qui fonde les légitimités traditionnelles ? Les valeurs légitimantes sont-elles toutes fonctionnelles aujourd'hui ? N'y a-t-il pas une crise de légitimité de ces mêmes légitimités traditionnelles aujourd'hui ? Le pouvoir et l'autorité dont ils sont dépositaires sont-ils à la hauteur des défis d'une société moderne et démocratique fondée sur l'égalité, l'équité et la citoyenneté, forme ultime de participation ? N'y a-t-il pas un dépassement des rôles dans le temps et l'espace si tant les fonctions sont étroitement dépendantes des contextes historiques qui les ont vus naître au sein des communautés dans des conditions socio culturelles particulières. Les contextes sociohistoriques sont toujours dynamiques et avec eux, les systèmes de valeurs.

> Les valeurs que les hommes ont progressivement instituées sont fluctuantes et relatives, ce qui nous interdit toute relation idyllique avec elles. Elles s'inscrivent dans l'évolution spatiotemporelle, et sont à traiter constamment au présent. Ce temps présent, simple gare de transit d'un temps sans finitude, co-navigue avec un espace qui ne se cesse de se dilater. Nos valeurs sont à redéfinir à chaque génération d'hommes même si les humains obéissent à l'invariance des lois physiques et biologiques, qui confère à leurs corps le même comportement, quel que soit le lieu, le temps, dans l'espace (…)[298]

Nous l'avons déjà expliqué dans la première partie de ce travail, les lois sont en constante évolution pour prendre en compte les besoins des sociétés. Pour l'auteur de *L'os de la parole*, en les considérant comme « acquis universels »,

> on se retranche derrière l'intemporalité dans laquelle on a décidé de les investir. Et du haut du piédestal immatériel où on les a scellées, on les sublime comme témoins figées des progrès enregistrés sur lui-même par cet être prodigieux qu'est l'homme. Par-ci, par-là, on a tenté de les matérialiser en les coulant dans du béton ; on a érigé à leur gloire des monuments : statut de la Liberté, monument de la Paix, le Panthéon, etc. Mais au vu de ces témoins inanimés, le souvenir qui revient à la vitesse des engins motorisés, nous permettant de les découvrir, est surtout d'ordre émotif. On s'extasie davantage devant la beauté architecturale ou esthétique de ces édifices que sur leur portée symbolique. Dans le

[298] Adame Ba Konaré, *L'os de la parole. Cosmologie du pouvoir*. Essai/ présence Africaine, 2000, p. 118

> meilleur des cas, les gardiens de ces temples donneront des explications éclairées sur leur histoire, pour nous remémorer, grâce à la magie de la reconstruction artificielle, le temps idéalisé de nos rêves. Mais quelle illusion d'optique, quelle erreur d'appréciation ! En voulant tricher avec le temps, nous ne trichons qu'avec nous-mêmes, car ce temps nous échappe ; inlassablement, il s'écoule, nous entraînant inexorablement, dans son parcours, vers ce moment où, comme il est né avec l'univers, il s'éteindra avec l'univers »[299].

Ainsi, parce que le temps est changeant, les valeurs sont dynamiques, y compris les systèmes de gestion de la cité, les systèmes politiques, à l'exemple du régime démocratique. « La démocratie ne saurait être un système incolore et inodore (…) Elle doit être appréciée avec le même relativisme que les autres valeurs, et être constamment négociée avec la société, réajustée à l'autre des réalités spécifiques de tous les pays qui l'adoptent »[300].

Ce travail d'analyse, d'interprétation, de mise à jour, d'adaptation, connaîtra assurément des contradictions, de grandes tensions, voire des conflits au niveau conceptuel, social et politique, des conflits entre les valeurs, tant les principes constitutionnels de liberté et d'égalité qui est la résultante des progrès de l'histoire semblent d'une incompatibilité grande d'avec le pouvoir et l'autorité traditionnels. Plusieurs tentatives de constitutionnalisation ont été menées dans des pays comme la Namibie, le Zimbabwe, le Botswana, le Ghana, le Kenya, la Papouasie, la Nouvelle Guinée, la Nouvelle Zélande, le Canada, les États-Unis d'Amérique et la Malaisie, entre autres.[301] Mais les résultats ont révélé la grande pertinence mais aussi les difficultés sur le plan épistémologique et politique.

La constitution namibienne reconnaît les institutions des chefferies traditionnelles et le droit coutumier. Au titre de la constitution, les institutions traditionnelles doivent soutenir les politiques gouvernementales au niveau national, régional et local. De même, la constitution du Zimbabwe reconnaît l'institution des chefs traditionnels et prévoit la création d'un conseil des chefs pour représenter les communautés traditionnelles, celle du Botswana prévoit la création d'une chambre nationale des chefs. La Chambre nationale des chefs a un rôle consultatif auprès de l'exécutif et du législatif. Quant à la constitution du Ghana, elle prévoit la création d'une chambre nationale des chefs et des chambres régionales des chefs dont les fonctions sont plus ou moins similaires à celles en vigueur en Afrique du Sud, à savoir, la chambre nationale des chefs traditionnels et des chambres provinciales des chefs traditionnels. On peut comparer ce constitutionnalisme des institutions traditionnelles en Afrique, à celle de la constitution des États-Unis qui reconnaît le statut souverain des tribus indiennes en tant que « nations domestiques dépendantes ». Afin de protéger les tribus amérindiennes, le gouvernement des États-Unis a établi une responsabilité fiduciaire fédérale en instaurant une relation de

[299] Op. cit. p. 120.
[300] Op. cit. p. 127
[301] Foster S. Mijiga, The role of Traditional Leaders in a Democratic Dispensation sous la Direction du National Democratic Institute.

gouvernement à gouvernement avec les tribus amérindiennes. Toutefois, la souveraineté des tribus amérindiennes est soumise au pouvoir du Congrès américain de réglementer les affaires amérindiennes. Ce pouvoir exceptionnel est régi par la responsabilité fiduciaire du gouvernement fédéral.

Ces expériences concrètes sont des succès sous l'angle du principe de l'adaptabilité mais elles cachent peu les tensions entre les institutions traditionnelles et les institutions démocratiques modernes. Examinons l'expérience sud-africaine.

> La constitution de 1996, ou Constitution définitive, pour pouvoir être adoptée, se devait de respecter les principes constitutionnels contenus dans la Constitution intérimaire. Lors de la phase de certification de la Constitution, le CONTRALESA et l'IFP avaient saisi la Cour Constitutionnelle d'une question sur le point de savoir si la nouvelle Constitution respectait bien les engagements pris et principalement le principe constitutionnel XIII. La Cour, dans sa décision, explique clairement les tensions qui peuvent exister entre les demandes des chefs et les valeurs contenues dans la nouvelle Constitution. D'après la Cour Constitutionnelle : « Dans une démocratie purement républicaine, au sein de laquelle aucune différence de statut basée sur la naissance n'est reconnue, aucun espace constitutionnel n'existe pour la reconnaissance officielle de n'importe quel chef traditionnel, encore moins d'un monarque. De même, sans une autorisation expresse pour la reconnaissance du droit indigène, le principe d'égalité devant la loi (…) peut être lu comme présupposant un régime juridique unique et non différencié pour tous les Sud-Africains sans portée quant à l'application du droit coutumier- dont découle le besoin d'articuler expressément les Principes Constitutionnels reconnaissant un degré de pluralisme culturel avec les conséquences légales et culturelles, mais pas nécessairement gouvernementales.[302]

Les tensions sont évidentes entre une gouvernance élue et une gouvernance traditionnelle nommée, voire héréditaire, entre le droit coutumier et le droit moderne. Le chapitre XII de la Constitution définitive de la République d'Afrique du Sud, 1996, traite des « chefs traditionnels », en ses articles 211 et 212 qui reconnaissent l'institution et son rôle tout en les soumettant au respect de la Constitution. Malgré l'incompatibilité existante entre la gouvernance traditionnelle et une démocratie constitutionnelle, certains éléments propres aux chefferies traditionnelles et au droit coutumier ont été retenus. Cependant, la Cour Constitutionnelle, lors de la phase de certification de la Constitution définitive s'est prononcée dans les termes qui suivent :

> L'Assemblée Constitutionnelle ne peut être constitutionnellement mise en défaut pour avoir laissé les spécificités compliquées, variées et en constante évolution aux délibérations et aux interprétations judiciaires, quant au fonctionnement d'un tel système de gouvernement au sein d'une

[302] Cécile in Certification of the Constitution of the Republic of South Africa, 1996 (10) BCLR 1253 (CC), para. 195. p. 452, note infra-paginale.

> société démocratique plus vaste et comment tel droit coutumier devrait être interprété face aux évolutions sociales futures[303]

Cécile Salcedo dira que l'un des problèmes posés par la gouvernance traditionnelle est qu'elle ébranle les engagements pris afin de réaliser un système de gouvernance démocratique qui soit responsable et efficace, en raison des origines du pouvoir traditionnel relevant d'« un système où les chefs ne sont pas élus et rarement responsables devant leur peuple »[304]. Cependant, malgré cette dichotomie qui reste normale, la continuité historique et institutionnelle doit être travaillée inlassablement en vue de construire des cohérences indispensables à la stabilité des institutions démocratiques. Sans support endogène et socio culturel, les nouvelles institutions démocratiques resteront fragiles parce qu'elles manqueront de socle et de fondation. Ainsi, il faut trouver des solutions pour dépasser les oppositions réelles et ou apparentes entre les régimes démocratiques et les institutions traditionnelles. Le dialogue constitutionnel dont il a déjà été question dans la première partie de ce travail et sur laquelle nous reviendrons plus tard, reste le meilleur moyen pour construire les consensus dynamiques. L'institutionnalisation politique ne se décrète pas. L'histoire des démocraties occidentales nous indique le cheminement laborieux de ce dialogue à travers une architecture harmonieuse entre État de droit et royauté dans une application réussie du principe de l'adaptabilité. Elle doit être l'objet d'un travail scientifique préalable doublée d'une concertation avec les communautés, autrement dit, ce continuum institutionnel est même l'objet du dialogue constitutionnel permanent au sein de la société. Chaque nation doit en faire un exercice essentiel et vital de manière permanente.

1.2. Pour un système démocratique autonome

Le critère de l'autonomie a été étudié comme un baromètre important de l'institutionnalisation dans la deuxième partie de cette recherche. Il doit être au cœur de l'indépendance des systèmes politiques, en général, démocratiques en particulier. Comme déjà expliqué, il commande que les organisations et procédures politiques existent indépendamment des autres groupements sociaux tout comme les institutions doivent être indépendantes les unes par rapport aux autres, dépersonnalisées et s'inscrire dans la durée plutôt que dans des objectifs immédiats.

1.2.1. Pour des institutions différenciées et autonomes par rapport aux autres sphères non politiques

La sphère politique doit se différencier et être autonome des autres sphères, dont, entre autres, les groupes d'intérêts économiques, les organisations communautaires, régionalistes et ethniques, la sphère religieuse et tous les groupes privés. Elle doit être

[303] Ex parte the chairman of the constituent Assembly: in re Certification of the constitution of South Africa 1996 (Firts Certification Judgement) 1996 (10) BCLR 1253 (CC) at 1323. Cité par Cécile Salcedo, in Le Statut constitutionnel des chefs traditionnels en Afrique du Sud. Revue française de droit constitutionnel 2014 (N° 98). Paris : PUF. page 453.

[304] Cécile Salcedo, op.cit. pp. 455-456 ;

isolée et à l'abri de l'impact de ces différents groupes et des procédures non politiques.au risque d' « être très vulnérable aux influences extérieures »305. C'est la condition de leur intégrité. La culture institutionnelle est toujours une tension permanente des institutions démocratiques pour échapper ou être à l'abri de l'influence des groupes extérieurs ou des sphères apolitiques. Le rôle de l'institution est de représenter les intérêts de l'ensemble de la communauté nationale dans sa diversité et son hétérogénéité, en évitant d'être l'instrument d'un parti politique, d'un groupe social. Selon Huntington, si l'État devient « le comité exécutif de la bourgeoisie », suivant la revendication marxiste traditionnelle, alors il n'est pas vraiment une institution.

Dans une société plurielle, l'institution exige aussi et surtout un processus d'inclusion et de participation qui soit en mesure de contrecarrer l'émergence du communautarisme, du clanisme et du régionalisme. Si le processus des réformes ou l'élaboration des politiques publiques sont dirigés et conçus à partir du bas, les bases d'une citoyenneté sont ainsi assurées et permettent la fusion de l'individu dans l'État-nation. L'influence de la famille, du clan, de l'ethnie, de la région sur les institutions en Afrique est l'expression symptomatique du manque d'autonomie. L'une des plus grandes exigences et finalités attendues de l'institutionnalisation sera sa capacité à vaincre les catégories dites non politiques ou a apolitiques dont celle de l'ethnicité que le processus démocratique a instrumentalisé et réinvesti dans le champ politique.

> La démocratie en Afrique semble, dira Guy Aundu Matsanga, trouver à ce niveau sa particularité : elle multiplie le nombre d'acteurs qui reproduisent les caractéristiques néo-patrimonialistes décriées, autrefois l'apanage d'un chef unique. L'État est alors l'objet de lutte entre divers acteurs (…) qui mobilisent et intègrent les citoyens à leur combat et parviennent à faire admettre celui-ci auprès d'eux, comme l'instance de leur souveraineté. C'est avec la démocratie que l'on constate un engouement pour la réactualisation des traditions qui encouragent cette confusion des identités ethnique et politique.[306]

C'est ici le plus grand défi des réformes en Afrique dans des contextes multiethniques du laborieux effort de construction d'une nation arc-en-ciel basée sur une citoyenneté nationale. Toute réforme politique et institutionnelle doit en faire une priorité.

1.2.2. Pour des institutions indépendantes les unes par rapport aux autres : le principe de la séparation des pouvoirs

« L'apologie du sacré et la suprématie du Chef de l'État »[307], selon l'expression de Frédéric Joël Aivo, a contribué à renforcer le présidentialisme au détriment de la

[305] Samuel Huntington, Op. cit. p. 20

[306] Guy Aundu Matsanza, Etat et politiques en Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité. Paris : L'harmattan. 2010. p. 30-31

[307] Frédéric Joël Aivo, Le Président de la République en Afrique Noire Francophone. Genèse, mutations et avenir de la fonction. Paris: L'Harmattan. 2007. 643 pages.

séparation des pouvoirs, rendant l'ensemble des institutions subordonnées et dépendantes du Président de la République. L'institutionnalisation politique doit renforcer l'indépendance des structures dans leur économie interne, dans leurs fonctions, leurs mandats, leurs finalités afin de les rendre autonomes les unes par rapport aux autres. Selon Huntington, un système judiciaire, par exemple, est indépendant dans la mesure où il adhère à des normes judiciaires distinctes et dans la mesure où ses perspectives et son fonctionnement et ses actions sont indépendants de ceux des autres institutions politiques et des groupes sociaux. Comme pour le pouvoir judiciaire, l'autonomie des institutions politiques se mesure par l'ampleur des intérêts et des valeurs propres qu'elles ont et qui se distinguent de ceux des autres institutions et forces sociales. Les régimes politiques sont si distincts les uns des autres. L'histoire des peuples et des conquêtes de la liberté expliquent cette grande diversité. Cependant l'institutionnalisation politique a gardé des constantes à travers l'histoire. D'un système à l'autre, on retrouve la même distribution des institutions mais l'architecture fait la différence tout en donnant la nature du régime et son fonctionnement. Prenons quelques exemples.

Le Royaume-Uni possède un système multipartite, mais les deux principaux partis sont le Parti conservateur et le Parti travailliste. Ce système permet une certaine continuité et stabilité, tout en assurant que le pouvoir exécutif est responsable devant le législatif et, par extension, le peuple. L'aspect le plus frappant de la constitution britannique est la suprématie du Parlement. Le Parlement peut légiférer comme bon lui semble. Le système politique semi-présidentialiste, la Constitution de la Cinquième République en France, adoptée en 1958, est une combinaison du régime présidentiel et du régime parlementaire. Il est animé par les institutions suivantes : le Président de la République, le Parlement, le Conseil constitutionnel, la Haute Cour, la Cour de Justice de la République ainsi que le conseil économique et social. Pendant que l'Allemagne s'est dotée d'un régime parlementaire dans un système fédéral. L'Allemagne est une république fédérale parlementaire. Le pouvoir est partagé entre le gouvernement fédéral et les 16 États fédérés, appelés Länder. Le chef d'État est le Président fédéral, il a principalement un rôle honorifique. Le régime politique marocain est une monarchie constitutionnelle avec une prédominance du pouvoir royal sur les institutions constitutionnelles, dont le gouvernement, le Parlement, le Conseil supérieur de sécurité, le Conseil supérieur des Ouléma, la Cour constitutionnelle, la Cour des comptes, l'Institution du Médiateur. Parallèlement et concomitamment, le Roi est le chef suprême des Forces Armées et préside, à ce titre, le Conseil supérieur de sécurité, instance de concertation sur les stratégies de sécurité intérieure et extérieure du pays, et de gestion des situations de crise. Il préside le Conseil supérieur du pouvoir judiciaire et le Conseil supérieur des Oulémas, en sa qualité de Commandeur des croyants. Le Parlement est composé de deux chambres dont les membres tiennent leur mandat de la nation. Le Royaume du Maroc a opté pour une organisation territoriale combinant deux techniques d'organisation administrative : décentralisation et déconcentration. La décentralisation consiste à remettre des pouvoirs de décision à des organes plus ou moins autonomes et qui sont souvent élus par les citoyens. Actuellement, 16 régions rassemblent 75 préfectures ou

provinces (13 préfectures et 62 provinces), qui regroupent 1 503 communes (221 urbaines et 1 282 rurales). Ces collectivités territoriales ont à leur tête un président de conseil, et les membres des conseils communaux sont élus au suffrage universel direct.

Dans la monarchie constitutionnelle du Royaume-Uni, les pouvoirs du Roi sont symboliques et cérémoniels. Dans l'architecture constitutionnelle, il a peu d'influence sur le fonctionnement des institutions, dont la Cour suprême, le Comité constitutionnel de la Chambre des Lords, le Comité de l'administration publique et des affaires constitutionnelles de la Chambre des communes, le Lord Chancelier, les organismes de surveillance constitutionnels spécifiques, tels que la Commission des nominations judiciaires ou la Commission électorale. En l'absence d'une constitution codifiée, le Parlement est le gardien ultime. Le Premier Ministre dirige le gouvernement. Le système législatif est bicaméral, constitué de la Chambre des communes et de la Chambre des lords. La Chambre des communes est composée de députés élus, tandis que la Chambre des lords est constituée de membres nommés, dont les évêques et les pairs héréditaires. Le Royaume est cérémonial, tandis que le chef de gouvernement est le Chancelier fédéral et détient le pouvoir exécutif.

Le parlement allemand est bicaméral, composé du Bundestag, élu directement par le peuple et du Bundesrat, représentant les intérêts des Länder. Les collectivités territoriales disposent de la personnalité morale et jouissent d'une autonomie administrative vis-à-vis de l'État. Elles disposent de compétences qui leur ont été attribuées soit par la Constitution, soit par une loi, de façon globale ou énumérative, s'agissant de domaines spécifiques.

Le régime politique du Nigéria est une république fédérale démocratique. La répartition des pouvoirs est décentralisée au Nigéria comptant 36 États dont chacun a son propre gouvernement et sa propre législation. Le système législatif est bicaméral, comprenant le Sénat et la Chambre des représentants. Les membres du Sénat sont élus par État, tandis que les représentants de la Chambre sont élus par les circonscriptions. L'architecture institutionnelle fédérale est composée de l'État Central, des États Fédérés et au niveau local des Local Government Area.

Le système démocratique du Mali, quant à lui, est composé de trois (3) trois pouvoirs, dont le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire et le pouvoir législatif. Mais en plus des collectivités territoriales dont la gestion relève du pouvoir exécutif, l'article 179 de la Constitution, stipule que les autorités et légitimités traditionnelles, gardiennes des valeurs de la société, contribuent au renforcement du vivre-ensemble et de la cohésion sociale, à la prévention et à la gestion des conflits. Mais, la constitution ne dispose pas des modalités, mais a prévu une loi organique qui attend d'être soumis au Conseil National de Transition (CNT).

La balance des pouvoirs, leur séparation et la relation fonctionnelle doivent être les principes directeurs et le critérium qui peuvent permettre d'assurer l'indépendance et la fonctionnalité des institutions les unes par rapport aux autres. L'écriture de nouvelles constitutions doit en faire une ligne de lecture et d'institutionnalisation politique. Toutes les crises politiques et institutionnelles, dans l'Afrique post-Conférences Nationales Souveraines, ayant institutionnalisé le système démocratique, ont eu pour cause la

domination de l'institution Président de la République sur l'ensemble des autres institutions. Quand le Président de la République est en même temps, Chef du gouvernement, président du Conseil National de sécurité, président du Conseil supérieur de la magistrature, participe à la nomination des conseillers de la Cour Constitutionnelle, de la Cour suprême, du Sénat jusques y comprise l'immixtion dans la composition du bureau de l'Assemblée nationale, le régime politique est plutôt monarchique que républicaine et démocratique. Si en plus, comme c'est souvent le cas, son parti est majoritaire à l'Assemblée Nationale et au Sénat, il ne reste plus aucun pouvoir ou mécanisme de contrôle contre l'arbitraire ni pour la protection des droits des citoyens. Une question reste à l'esprit : le juste équilibre entre le pouvoir central et les pouvoirs déconcentrés et décentralisées : cette question doit être au cœur du dialogue constitutionnel permanent qui permet, seul, à l'ensemble de la nation de construire les adaptations et les cohérences institutionnelles nécessaires. La substance de la démocratie est locale. C'est le lieu de l'expression des voix des citoyens.

L'idéologie monarchique héritée des institutions traditionnelles est une des explications de la personnalisation du pouvoir avec pour conséquence la non-efficace du principe de la séparation des pouvoirs propre à l'État de droit démocratique. Ayant vécu dans l'antichambre de la gestion du pouvoir, l'historienne et épouse d'un Président de la République du Mali qui a exercé le pouvoir durant deux mandats de 5 ans, Adame Ba Konaré, explique le fonctionnement du phénomène dans L'*Os de la parole* :

> À cause de cette énergie débordante, l'homme de pouvoir est crédité de la capacité et de la force de se pencher sur chaque cas individuel, sur chaque dossier individuel, sur chaque état d'âme particulier. D'où cette pression permanente à laquelle il est soumis, en tout cas au Mali. Chacun veut voir le chef en personne, pour lui soumettre son problème. Il gère le bien-être de tout le monde ; non de la communauté prise dans son ensemble., mais de l'ensemble des individus pris isolément. La réalisation de l'intérêt collectif, que l'on dit relever de sa responsabilité, est une charge abstraite. Le souci collectif et le bien public sont dans l'imaginaire ; ils ne sauraient être que l'addition mathématique des préoccupations et des intérêts individuels auxquels l'homme de pouvoir doit savoir faire face, grâce à son exceptionnelle force de résistance, c'est-à-dire grâce à son exceptionnelle énergie.[308]

Le Président de la République consciemment ou inconsciemment se sent investi d'un pouvoir à la fois cosmique et divin. C'est la consécration de la personnalisation du pouvoir. Dans un chapitre intitulé « Ce que j'ai compris »[309], l'historienne et politique explique :

> J'ai compris que cette relation de dépendance de type cosmique explique la nature aiguisée des appétits : appétit de parcelles de pouvoir, de biens matériels, appétit d'intérêt moral et psychologique.

[308] Adam Ba Konaré, *L'os du pouvoir*, op. cit. pp. 67-68

[309] Adam Ba Konaré, *L'os de la parol*e, op. cit. pp. 69-70

> J'ai compris pourquoi tout le monde tourne, depuis que le monde est monde, autour du pouvoir. Il y a ceux qui sont dans la périphérie, c'est-à-dire plus proche du soleil : ils bénéficient de ses bienfaits, ou se brûlent à son contact. Il y a les lointains, qui sont dans l'aphélie ; ils n'en tirent aucun avantage et ne courent aucun risque d'embrasement.
>
> J'ai compris pourquoi il y a toujours des courtisans autour du chef, et pourquoi tous les courtisans veulent lui plaire. J'ai compris que l'on ne veut pas plaire gratuitement au chef. On veut faire plaisir au chef parce qu'on a besoin de lui, comme les planètes qui tourment autour du soleil parce qu'elles ont besoin de sa lumière.[310]

On exige qu'elle s'exerce d'abord et avant tout, dans la famille élargie. Ce groupe qui, en noyau cellulaire, compte trois personnes-père, mère, enfant-peut aller au Mali, jusqu'à mille personnes. C'est une agrégation rigide souvent tyrannique, régie par l'esprit d'une entraide mécanique, qui réserve peu de place à l'intérêt collectif. Le jour où l'homme de pouvoir ne sera plus au pouvoir, c'est elle, la famille, qui sera là, à ses côtés. Elle ne manque pas de le rappeler. On dirait qu'elle prépare le catafalque.

La même assistance est exigée par les militants des partis politiques ; vaste clientèle, dont le cœur est issu de la famille biologique et dont, par conséquent, l'adhésion est plus affective que fondée sur des idéaux. L'attrait du chef potentiel est généralement proportionnel à la taille et à l'influence de sa famille, à ses qualités de leader, à son art de savoir parler et se comporter, à ce qu'on peut tirer et espérer de lui, bref, à son origine sociale et à ses vertus personnelles., c'est-à-dire tout ce qui l'insère dans la normalité sociale. Les militants sont fiers de partager la gloire, déterminés à jouir des prébendes. C'est pourquoi les adhésions, euphoriques au départ, ne résistent pas à l'épreuve du temps.

1.2.3. Des institutions représentatives du corps social total

Parce que les institutions sont construites par le haut, elles ont été assez souvent le produit de la commande sociale et ou politique de certains groupes sociaux ou politiques. Dans ces conditions, elles se sont fragilisées sur la durée parce qu'ayant manqué la base sociologique nationale, autrement dit, elles n'ont pas su représenter le corps social dans son entièreté mais plutôt des groupes ou des intérêts privés. Huntington dira qu'un

> parti politique, par exemple, qui exprime les intérêts d'un seul groupe de la société, qu'il s'agisse des travailleurs, des entreprises ou des agriculteurs, est moins autonome qu'un parti qui articule et regroupe les intérêts de plusieurs groupes sociaux. Ce dernier type de parti a une existence clairement définie en dehors des forces sociales particulières. Il en va de même pour les législatures, les exécutifs et les bureaucraties[311]

Les procédures politiques, comme les organisations politiques, ont également des degrés variables d'autonomie. Un système politique hautement développé, dira

[310] Op. cit. pp.
[311] Samuel Huntington, op. cit. p. 20

Huntington, dispose de procédures permettant de minimiser, voire d'éliminer, le rôle de la violence dans le système et de limiter à des canaux explicitement définis l'influence de la richesse dans le système. Dans la mesure où les responsables politiques peuvent être renversés par quelques soldats ou influencés par quelques dollars, les organisations et les procédures manquent d'autonomie. Les organisations et procédures politiques qui manquent d'autonomie sont, en langage courant, dites corrompues.

1.2.4. Des mécanismes et procédures institutionnels internes d'autorégulation renforcent la résilience institutionnelle

L'instabilité politique et institutionnelle ou les ruptures constitutionnelles courantes en Afrique sont dues, en grande partie, au manque d'autonomie. Le manque d'autonomie a pour cause l'absence ou le non-respect de règles ou de procédures permettant de minimiser, voire d'éliminer, le rôle de la violence dans le système et de limiter l'influence de la richesse dans le système. Dans la mesure où les responsables politiques peuvent être renversés par quelques soldats, les organisations et les procédures manquent d'autonomie. Les organisations et procédures politiques qui manquent d'autonomie sont, en langage courant, dites corrompues[312].

Les « coups d'État », un exemple qu'utilise Huntington, trouvent ainsi leurs causes dans la corruption des systèmes politiques qui les rendent perméables, vulnérables par défaut ou par leur incapacité à respecter leurs propres procédures et mécanismes conformément aux principes de l'État de droit. Pour cette même raison, elles sont vulnérables aux influences à la fois intérieures et extérieures à la société. Sur tout un autre plan, les règles et les procédures relatives au développement du leadership au sein de l'institution sont également de la plus grande importance. Elles permettent au personnel politique de développer les compétences et l'expérience nécessaire à la direction. Huntington dira que dans un système politique fortement institutionnalisé, les postes de direction les plus importants ne peuvent normalement être occupés que par ceux qui ont fait un apprentissage dans des postes moins importants. La complexité d'un système politique contribue à son autonomie en offrant une variété d'organisations et de postes dans lesquels les individus sont préparés aux plus hautes fonctions. En un sens, les postes de direction les plus élevés constituent le noyau interne du système politique ; les postes moins élevés, les organisations périphériques et les organisations semi-politiques sont les filtres par lesquels doivent passer les individus qui souhaitent accéder au niveau hiérarchique élevé. Ainsi, le système politique assimile les nouvelles forces sociales et le nouveau personnel sans sacrifier son intégrité institutionnelle. Dans un système politique dépourvu de telles défenses, de nouveaux hommes, de nouveaux points de vue, de nouveaux groupes sociaux peuvent se remplacer au cœur du système avec une rapidité déconcertante avec tous les risques d'instabilité et de rupture institutionnelle.

[312] Samuel Huntington, op.cit. p. 21

1.2.5. Pour des « intérêts institutionnels » de longue durée versus institutions personnalisées

Le déficit de culture institutionnelle est une autre cause d'affaiblissement des institutions. Elles représentent ainsi plus des intérêts de groupes ou les intérêts de son leadership que ses propres intérêts en soi. Huntington parle des intérêts institutionnels. Aux questions "Quel est l'intérêt de la présidence ? Quel est l'intérêt du Sénat ? Quel est l'intérêt de la Chambre des représentants ? Quel est l'intérêt de la Cour suprême ?" Huntington dira qu'elles sont difficiles, mais pas totalement impossibles à répondre. « Les intérêts institutionnels diffèrent des intérêts des individus qui font partie des institutions. »[313] Pendant que les « intérêts individuels sont à court terme », « les intérêts institutionnels » doivent être à long terme. L'institutionnalisation politique doit éviter les intérêts à court à terme et viser « la plus longue durée ». Pour ce faire, les objectifs et les mandats ne doivent ni coïncider aux intérêts des personnes qui les dirigent ni viser le court terme. Ils doivent viser l'intérêt du public dans la durée. L'intégrité, la réputation, l'adoration et l'attachement dus aux institutions politiques et qui en font leur force et leur stabilité, sont ainsi garanties :

> L'officiel qui tente de maximiser le pouvoir ou d'autres valeurs à court terme affaiblit souvent son institution à long terme. Les juges de la Cour suprême peuvent, en fonction de leurs désirs individuels immédiats, souhaiter déclarer inconstitutionnelle une loi du Congrès. En décidant s'il est dans l'intérêt public de le faire, ils devraient probablement se demander s'il est dans l'intérêt institutionnel à long terme de la Cour suprême qu'ils le fassent. Les hommes d'État judiciaires sont ceux qui, comme John Marshall dans l'affaire Marbury contre Madison, maximisent le pouvoir institutionnel de la Cour, de telle sorte qu'il est impossible pour le Président ou le Congrès de le remettre en question. En revanche, les juges de la Cour suprême des années 1930 ont été à deux doigts d'étendre leur influence immédiate au détriment des intérêts à long terme de la Cour en tant qu'institution.[314]

La réalité africaine nous le montre au quotidien. Les réformes sont intéressées, dirigistes, orientées vers les seuls buts de conservation du pouvoir du régime en place en vue de maintenir le parti élu le plus longtemps possible au pouvoir selon l'expression usitée. Donc des réformes intéressées, voire partisanes produisent des institutions clivantes, peu représentatives des intérêts de l'ensemble des groupes sociaux. Le pouvoir et l'autorité des institutions ne doit pas être la résultante des intérêts de classe, de groupes particuliers, d'une région ou d'une communauté par exclusion des autres, ou d'un groupe politique par exclusion des autres forces politiques, mais bien plutôt, des intérêts généraux du public, les besoins des hommes dans la société. La culture institutionnelle doit être construite sur les « intérêts institutionnels » de longue durée. Ces intérêts

[313] Samuel Huntington, op. cit. p.
[314] Op. cit. p.p. 25-26

institutionnels doivent à leur tour, coïncider aux intérêts publics ou « public interest » (Huntington). Quant à la détermination des « intérêts publics », cela exige du temps et un dialogue constitutionnel non partisan. Le dialogue constitutionnel est ici entendu au sens des réformes engagées dans l'édification des institutions démocratiques ouvertes, inclusives et qui, par le débat public et des choix raisonnés et raisonnables, décident du bien commun. Les processus qui conduisent ces réformes sont biaisés parce que non inclusives et non consensuelles dans des formes de participation qui n'ont de participation que le nom. Les transitions politiques consécutives aux ruptures constitutionnelles, quant à elles, réussissent rarement à bénéficier du temps suffisant pour organiser les réformes structurelles et conjoncturelles nécessaires, parce que le dialogue constitutionnel, pour des raisons multiples et diverses, est biaisé et artificiel.

1.2.6. L'institutionnalisation de l'État-nation en Afrique : État-nation et citoyenneté

Un sixième baromètre de l'adaptabilité, non des moindres, est celui de l'édification d'un État-nation résilient et basé sur les réalités endogènes. Qu'il s'agisse de l'Europe, de l'Amérique, de l'Asie ou de l'Afrique, la naissance des États a toujours été le produit des conditions historiques et géographiques particulières. Ce sont ces conditions qui ont déterminé et orienté leur développement institutionnel dans le temps et dans l'espace. Mais les conditions de la création, soit historiques, culturelles, linguistiques, raciales, ethniques, religieuses ou sociologiques seront-elles suffisantes pour en faire de véritables nations ? On peut trouver une première tentative de réponse avec Habermas :

> « La genèse de l'État-nation se reflète dans l'histoire du terme « nation ». Chez les romains Natio est la déesse de la naissance et de la provenance. Comme gens et populus, natio, par opposition à civitas, renvoie à des peuples (…) qui n'ont pas encore acquis la forme organisée de l'unité politique. Selon cet usage classique, les nations sont des communautés d'origine, intégrées géographiquement par la colonisation et le voisinage, culturellement par le langage, les mœurs et les traditions communes, mais pas encore politiquement au moyen d'une forme d'organisation étatique. Le terme nation conserve cette signification pendant le Moyen Âge et, vers le XV^e^ siècle, pénètre les langues vernaculaires. Même Kant dit encore : « Cette masse (…) qui se reconnaît unie pour former un ensemble civique, s'appelle nation (gens) »[315].

À examiner les figurations historiques, la construction de la Nation s'origine dans la communauté de langue, des mœurs et des traditions des peuples, Mais si les catégories de la nature comme la géographie physique est le point de départ, si les constantes géographiques ou le fait colonial ou encore les guerres, ont regroupé des communautés particulières, c'est la volonté de réaliser une union politique qui a ensuite scellé le développement institutionnel des États-nation modernes.

[315] Jürgen Habermas *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique.* Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Fayard, 1998. p. 70

À la question Qu'est-ce qu'une Nation, Ernest Renan répond :

> « Pourquoi la Hollande est-elle une nation, tandis que le Hanovre ou le grand-duché de Parme n'en sont pas une ? Comment la France persiste-t-elle à être une nation, quand le principe qui l'a créée a disparu ? Comment la Suisse, qui a trois langues, deux religions, trois ou quatre races, est-elle une nation, quand la Toscane, par exemple, qui est si homogène, n'en est pas une ? pourquoi l'Autriche est-elle un ÉTAT et non pas une nation ? En quoi le principe des nationalités diffère-t-il du principe des races ? Voilà des points sur lesquels un esprit réfléchi tient à être fixé, pour se mettre d'accord avec lui-même ».[316]

Pour Renan, les conditions de la création, qu'elles soient historiques, culturelles, linguistiques, raciales, ethniques, religieuses ou sociologiques ne sont pas suffisantes pour donner naissance à une nation véritable. Il y a en particulier, dans le texte de Renan, une insistance sur la question de la race, de la langue et de la religion. La race est, en partie, liée avec la notion de couleur, elle ne saurait être le principe fondateur d'une nation, sinon, comment justifier alors la multiplicité des nations multiraciales ou multiethniques sur un même continent, dans un même État, à l'exemple des nations arc-en-ciel comme les États-Unis d'Amérique, la France, la Russie, par exemple ? Comment la Fédération de Russie réalise-t-elle l'unité dans la diversité russe composée d'environ 158 groupes ethniques[317], dont les russes, les tatars, les ukrainiens, la bachkirs, les tchouvaches, les tchétchènes, les arméniens, les kazakhs, les biélorusses, les ingouches, les lakoutes, les koumyks, etc. Il en est de même de la langue, des religions qui se comptent par dizaines, y compris dans nos États modernes, en Europe ou en Amériques. La géographie quant à elle, ne saurait être un élément constitutif qu'en apparence, l'apparence que pourrait donner la dimension de la proximité ou de la fusion puisqu'il existe maintes nations dont les territoires constitutifs n'ont pas une homogénéité géographique. Prenons le cas de la France : La Guyane est frontalière avec le Brésil et fait partie de la nation française. La Martinique, la Guadeloupe, les îles de la Réunion sont françaises. Les Comores sont constituées de plusieurs îles. On peut dire la même chose, de l'ethnie ou de la religion.

Ainsi, ni l'histoire et la géographie, ni la race, la langue ou la religion, ne sont les éléments constitutifs réels d'une nation. Il faut alors en rechercher les conditions ailleurs. Une nation dira Renan,

> est un principe spirituel, résultant des complications profondes de l'histoire, une famille spirituelle, non un groupe déterminé par la configuration du sol (…)-Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent ; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. On aime en proportion des sacrifices qu'on a consentis, des maux qu'on a soufferts. On aime la maison qu'on a bâtie et qu'on transmet. Le chant spartiate : « Nous sommes ce que vous fûtes ; nous serons ce que

[316] Ernest Renan. Qu'est-ce qu'une nation ?, Milles et une nuits, 1997, pp. 7-8

[317] Valéry Tichkov. *L'unité dans la diversité : La Russie comme État-Nation*. IRIS Éditions. Revue Internationale et stratégique, 2013/5 N° 92 pages 87 à 96.

> vous êtes » est dans sa simplicité l'hymne abrégé de toute patrie (…) Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux dont on est disposé à faire encore (…) L'homme n'est ni esclave de la race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagne. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle nation ».[318]

Ce texte de Renan est assez précis et prémonitoire, sur les éléments constitutifs de la nation, à savoir une volonté commune, un dessein commun qui transcende les catégories naturelles que sont la langue, l'ethnie, la race, la géographie, qui ne sauraient être considérées pour des catégories politiques. La volonté commune ou le dessein commun repose sur le contrat politique tel que développé par tous les philosophes du XVIII[ème] siècle. Le contrat politique est le socle de la vraie souveraineté et d'une citoyenneté effective. Selon Habermas, c'est avec les temps modernes, qu'il faut voir apparaître un usage concurrent de la notion, « la nation en tant que protagoniste de la souveraineté »[319]. Avec Sieyès et la Révolution française, la « nation » devient la source de la souveraineté étatique, selon Habermas : « Toute nation est désormais créditée du droit à l'autodétermination politique. La communauté de la volonté démocratique se substitue à la cohésion ethnique. Avec la Révolution française, la signification du terme « nation » s'est donc transformée, s'émancipant de l'idée de fait prépolitique pour devenir le trait constitutif de l'identité politique des citoyens d'une communauté démocratique. À la fin du XIX[éme] siècle, le rapport de conditionnement peut même s'inverser entre une identité nationale attribuée et une citoyenneté démocratiquement constituée et acquise. Ainsi par exemple, le mot célèbre d'Ernest Renan :

> L'existence d'une nation (…) est un plébiscite de tous les jours » s'inscrit déjà dans un contexte d'opposition au nationalisme (…). La citoyenneté n'est pas fondée par un ensemble de traits communs, ethniques et culturels, mais par la pratique des citoyens qui exercent activement leurs droits démocratiques de participation et de communication. La composante républicaine de la citoyenneté se détache ici complètement de l'appartenance à une communauté prépolitique qui serait intégrée par le biais de la provenance d'une tradition partagée et d'une langue commune. Envisagée à partir de ce point d'aboutissement, la fusion initiale entre conscience nationale et esprit républicain n'avait qu'une fonction de catalyseur.*[320]*

Ainsi l'État-nation prend la forme d'une « identité politique des citoyens », une convergence politique de tous les citoyens quelles que soient les origines historiques, les langues, les us et coutumes ou les religions. Habermas utilise l'expression « communauté démocratique » qu'il oppose à celle de « communauté prépolitique » et considère toutes les catégories naturelles, non plus comme procédant de l'essence de l'État-nation ou de

[318] Renan, op.cit. pp. 31-32
[319] Habermas, op.cit p. 70.
[320] Op. cit. p. 71.

ses fondements mais leur donne « une fonction de catalyseur » quand la « conscience nationale et l'esprit républicain fusionnent ». Mais elles ne sauraient à proprement parler en constituer ni l'essence ni les fondements. Il faut remonter à un contrat original qui seul peut fonder une citoyenneté nationale au travers d'un processus d'intégration et d'inclusion politique de la diversité. Et dans les nations modernes, la constitution en est le socle. Elle doit réaliser « une communauté démocratique »[321], une unité politique riche de la diversité, par un long et laborieux processus d'intégration et d'inclusion républicaines. Ainsi comprise, « la communauté démocratique » est une communauté politique contractuelle, elle n'a point affaire avec la nationalité ethnique ou les origines. Seuls l'adhésion à un projet commun et l'engagement de tous les citoyens à le réaliser dans l'intérêt général fondent son essence et sa résilience. Au-delà, l'intrusion des catégories naturelles de façon instrumentale, au lieu d'être un catalyseur, est une véritable menace à la démocratie, voire à l'existence même de l'État.

La naissance d'un État-nation autonome requiert la construction laborieuse mais certaine d'une volonté et d'une citoyenneté qui dépasse les frontières des catégories sociales naturelles que sont la région, le clan, l'ethnie, la race, la géographie, ou les origines raciales.

> Il ne suffit pas de créer des institutions étatiques formelles, qu'elles soient basées sur des modèles empruntés ou indigènes. Pour être efficace, la construction de l'État doit s'accompagner d'un processus parallèle de construction de la nation. La construction de la nation ajoute une composante morale de normes et de culture partagées et soutient la légitimité de l'État.[322]

L'institutionnalisation de la démocratie et la formation d'un État-nation sont liées et procèdent du même effort et des mêmes buts. Dans le renforcement de l'État-nation dans des sociétés complexes pluriethniques, encastrées dans des frontières artificielles issues de la colonisation avec une diversité de nationalités ou de communautés ethniques ou religieuses pour le cas en Afrique ou pour beaucoup de sociétés occidentales, l'institutionnalisation politique est une nécessité fonctionnelle. Elle permet d'unifier la société sur des règles communes, conventuellement acceptées et une compréhension partagée du bien commun et des actions attendues de chaque groupe et de chaque individu pour leur réalisation. Huntington dira que la société peut exister avec peu ou pas de communauté. Mais dans une société plus hétérogène et plus complexe, aucune force sociale ne peut régner, et encore moins créer une communauté, sans créer des institutions politiques qui aient une existence indépendante des forces sociales qui les ont fait naître.

> "Dans une société de quelque complexité que ce soit, le pouvoir relatif des groupes change, mais si la société doit être une communauté, le pouvoir de chaque groupe est exercé par des institutions politiques qui tempèrent, modèrent et réorientent ce pouvoir de manière à rendre la domination d'une force sociale compatible avec la communauté de

[321] op.cit. p. 71.

[322] Francis Fukuyama, op.cit., pp. 320-321.

> plusieurs. En l'absence totale de conflit social, les institutions politiques sont inutiles ; en l'absence totale d'harmonie sociale, elles sont impossibles. -Deux groupes qui ne se considèrent que comme des ennemis jurés ne peuvent former la base d'une communauté jusqu'à ce que ces perceptions mutuelles changent. Il faut qu'il y ait une certaine compatibilité d'intérêts.[323]

Dans cette perspective, Huntington explique qu'une société complexe nécessite également une définition en termes de principe général ou d'obligation éthique du lien qui unit les groupes, ce qui n'est pas nécessaire dans les sociétés traditionnelles où la communauté se trouve dans « la relation immédiate d'une personne à une autre : mari à femme, frère à frère, voisin à voisin. L'obligation et la communauté sont directes ; rien ne vient de l'extérieur »[324]. Dans une société plus complexe, cependant, la communauté implique la relation d'hommes individuels ou de groupes à quelque chose d'autre qu'eux-mêmes.

> Ensemble, ces éléments constituent la définition que donne Cicéron de la communauté, ou "la réunion d'un nombre considérable d'hommes qui sont unis par un accord commun sur les lois et les droits et par le désir de participer à des avantages mutuels". Consensus juris et utilitatis communio sont deux aspects de la communauté politique. Mais il y a aussi une troisième facette. En effet, les attitudes doivent se refléter dans le comportement, et la communauté n'implique pas n'importe quel "rassemblement", mais plutôt un rassemblement régularisé, stable et durable. En bref, le rassemblement doit être institutionnalisé. Et la création d'institutions politiques impliquant et reflétant le consensus moral et l'intérêt mutuel est, "par conséquent, le troisième élément nécessaire au maintien de la communauté dans une société complexe. Ces institutions donnent à leur tour un sens nouveau à l'objectif commun et créent de nouveaux liens entre les intérêts particuliers des individus et des groupes.[325]

L'État-nation est ainsi une longue et laborieuse constitution pour créer les conditions institutionnelles d'un patriotisme constitutionnel à même de dépasser dialectiquement et contractuellement les liens de l'individu à l'esprit communautariste. L'individu récupère au sein des institutions formelles, une protection, une sécurité et une reconnaissance plus grande que celle de la communauté et du lignage. Comment créer l'union politique de la diversité multi-ethnique en Afrique ?, comment construire en Afrique, des processus politiques, électoraux ou un Etat-nation auxquels, tous les citoyens (nes) prennent part, contribuent, bénéficient, se réfèrent, se reconnaissent comme une identité nationale ? Cette question doit être le fil conducteur de tout processus politique ou constitutionnel en Afrique. Les citoyens en sont capables si l'espace est créé.

[323] Huntington, op. cit. pp. 9-10
[324] Op. cit. p. 10
[325] Ibidem.

En conclusion, l'institutionnalisation de la démocratie, pour créer les conditions d'autonomie des institutions, se doit d'organiser les réformes à la lumière des cinq baromètres de l'autonomie ci-dessus présentés, condition de leur stabilité dans la durée, autrement dit de leur résilience.

1.3. Pour une cohérence institutionnelle fonctionnelle

Comme l'a déjà définie, Huntington, « plus une organisation est unifiée et cohérente, plus elle est fortement institutionnalisée ; plus l'organisation est désunie, moins elle est institutionnalisée. Une certaine mesure de consensus, bien sûr, est une condition préalable à tout groupe social. Une organisation efficace exige, au minimum, un consensus substantiel sur les limites fonctionnelles du groupe et sur les procédures de résolution des conflits qui surviennent à l'intérieur de ces limites [326] ». Cette définition normative permet de structurer les conditions épistémologiques de la cohérence institutionnelle en Afrique, dans la perspective de la refondation de structures institutionnelles résilientes, adaptées et autonomes. Le déficit de cohérence institutionnelle est à la cause de toutes les formes de crises politiques et institutionnelles, jusque à des ruptures constitutionnelles.

Ainsi, cinq niveaux d'exigence doivent être retenus :

- la cohérence institutionnelle globale des institutions constitutionnelles,
- la cohérence interne à chaque institution,
- la cohérence entre les institutions politiques modernes et les institutions politiques traditionnelles et les systèmes de valeurs sur lesquels elles reposent,
- la cohérence entre le niveau national et les deux niveaux décentré et décentralisé,
- enfin la cohérence avec les progrès du droit international moderne.

La cohérence relève de la coordination et de la discipline, en politique comme dans les corps de métier. Elle nécessite un long effort d'élaboration, de construction ou de développement et d'adaptation entre plusieurs systèmes de valeurs dont chacun a une histoire, pour prendre corps dans le fonctionnement des institutions. « Les capacités de coordination et de discipline sont cruciales à la fois pour la guerre et la politique, dit Huntington, et historiquement, les sociétés qui ont été habiles à organiser l'une ont également été habiles à organiser l'autre »[327].

1.3.1. La cohérence institutionnelle globale : l'équilibre et la séparation des pouvoirs

Ce premier baromètre de la cohérence institutionnelle est un élément clé à prendre en compte dans l'institutionnalisation politique. Le constat a déjà été fait de la

[326] Samuel Huntington, op. cit. p. 22
[327] Samuel Huntington, op. cit. p. 23

surdétermination et de l'influence excessive de l'autorité du Président de la République dans le fonctionnement de l'ensemble des institutions constitutionnelles ou même dans le fonctionnement des autorités administratives indépendantes. Les réformes doivent travailler à équilibre les pouvoirs afin que chacun puisse jouer sa partition dans l'édification de l'État de droit. La recherche de l'équilibre et la séparation des pouvoirs de l'exécutif, du législatif et du judiciaire sont une vieille problématique qui reste d'actualité aujourd'hui. Ils doivent être les principes directeurs de tout dialogue constitutionnel.

1.3.2. La cohérence interne à chaque institution

Ce deuxième baromètre du critérium de la cohérence est une nécessité fonctionnelle pour toute institution ou organisation. Il commande une architecture institutionnelle reposant sur une répartition interne cohérente des sous-fonctions de l'institution. Il commande également « les intérêts institutionnels » et le mandat de l'institution dans l'architecture étatique.

1.3.3. La cohérence entre les institutions politiques modernes et les institutions politiques traditionnelles

Cette question regarde à la fois le critère de l'autonomie comme examiné plus haut et ici le critère de la cohérence. L'institutionnalisation doit avoir comme base matérielle, les réalités socio-culturelles endogènes. Nous l'avons démontré longuement au cours de cette recherche. Il s'agit ici, comme il en a été question ailleurs, de l'harmonie fonctionnelle entre les structures traditionnelles et les valeurs traditionnelles vivantes, d'une part, et les institutions politiques modernes, d'autre part. Une société a toujours la réalité qu'elle est. Un continuum est indispensable dans l'institutionnalisation politique. Comment les institutions politiques modernes peuvent-elles ignorer cette réalité qui est le quotidien des citoyens. Dans *Polical order and Political decay*, Francis Fukuyama sur la question de l'adaptation en répondant à la question suivante : les institutions doivent-elles être domestiques ou importées. Selon lui, il faut donc se méfier de l'importation des s étrangers porteurs de « cadeaux institutionnels ». Les exportateurs de modèle ont rarement une connaissance suffisante de l'environnement pour comprendre comment construire des États durables. Lorsque leurs efforts de mise en place d'institutions sont tièdes et manquent de ressources, ils font souvent plus de mal que de bien. Cela ne veut pas dire que les modèles occidentaux de développement ne fonctionnent pas ou qu'ils n'ont pas un certain degré de validité universelle. Mais chaque société doit les adapter à ses propres conditions et s'appuyer sur les traditions endogènes. Les institutions sont mieux créées par les acteurs sociaux autochtones qui peuvent s'inspirer des pratiques extérieures, mais qui sont également bien conscients des contraintes et des possibilités offertes par leur propre histoire et leurs propres traditions. Certains des cas les plus remarquables de développement institutionnel ont été observés en Asie de l'Est, où les élites locales ont pu s'appuyer sur une longue expérience de l'État et de la nation, dira-t-il. Pour Francis Fukuyama,

> il ne suffit pas de créer des institutions étatiques formelles, qu'elles soient basées sur des modèles empruntés ou indigènes. Pour être efficace, la construction de l'État doit s'accompagner d'un processus parallèle de construction de la nation. La construction de la nation ajoute une composante morale de normes et de culture partagées et soutient la légitimité de l'État[328]

1.3.4. La cohérence entre les structures nationales, régionales et locales

Une meilleure cohérence dans le fonctionnement des institutions nationales, régionales et locales, d'une part, et une mise en cohérence entre la décentralisation et la déconcentration, d'autre part, permettra d'assurer une gouvernance plus stable.

1.3.5. La cohérence avec les progrès du droit international moderne

Le baromètre de la cohérence est aussi celui de l'internalisation des progrès du régime de la liberté au travers de la prise en compte du droit international des droits de l'homme. Les tensions entre le droit international des droits de l'homme et certaines normes vivantes dans les sociétés africaines ne doivent pas être un prétexte à l'indifférence par rapport à tout ce qui participe au progrès de l'humanité vers plus d'émancipation humaine, d'inclusion, de tolérance, de diversité, d'équité et d'égalité. Autrement dit, l'adaptation aux contextes n'est pas une invite au rejet des progrès du droit et de la liberté.

1.4. Pour un système démocratique complexe

Au regard des différents niveaux de cohérence examinés ci-dessus, les conditions de la complexité peuvent être remplies pour mettre en place un système complexe fonctionnel.

La société peut exister avec peu ou pas de communauté. Mais dans une société plus hétérogène et plus complexe, aucune force sociale ne peut régner, et encore moins créer une communauté, sans créer des institutions politiques qui aient une existence indépendante des forces sociales qui les ont fait naître. "Dans une société de quelque complexité que ce soit, le pouvoir relatif des groupes change, mais si la société doit être une communauté, le pouvoir de chaque groupe est exercé par des institutions politiques qui tempèrent, modèrent et réorientent ce pouvoir de manière à rendre la domination d'une force sociale compatible avec la communauté de plusieurs.

En l'absence totale de conflit social, les institutions politiques sont inutiles ; en l'absence totale d'harmonie sociale, elles sont impossibles. -Deux groupes qui ne se considèrent que comme des ennemis jurés ne peuvent former la base d'une communauté jusqu'à ce que ces perceptions mutuelles changent. Il faut qu'il y ait une certaine compatibilité d'intérêts.

[328] Francis Fukuyama, Political order and political decay. pp. 320-321

Si ces quatre baromètres du critérium de la cohérence sont un requisit indispensable pour des institutions politiques stables, leur application nécessite un large consensus au cours d'un long, laborieux mais indispensable dialogue constitutionnel inclusif au sein de la société. Le dialogue constitutionnel est indispensable pour construire une société juste et stable.

Chapitre 2 : Construire une démocratie participative : habiliter la participation

Les notions d'« autonomie » chez Huntington, d'« auto-législation » chez Barber, reposent toutes sur celle de la participation, thème essentiel, comme nous l'avons déjà vu chez le philosophe français Joëlle Zask. Son ouvrage *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation***,** pose les fondements d'une participation authentique, au-delà de ses formes superficielles et manipulatrices. L'ouvrage explore les trois formes authentiques de la participation. « Participer signifie d'abord, « prendre part », comme un jeu, à un voyage ou à un repas. Là, on est de la partie », on est le membre d'un groupe dont la raison d'être est d'organiser une activité en commun ».[329] Ce concept de la participation chez Joëlle Zask, au sens de « prendre part », est de la plus grande importance. Il donne sens et contenu à l'autonomie, à l'auto-législation et à l'absence de toute rationalité extrinsèque telles que développées chez Barber, Huntington. Comment dans l'institutionnalisation de la démocratie, peut-on assurer l'adaptabilité, l'autonomie de la loi, si le citoyen n'y participe pas ou si la norme est extérieure. C'est la participation qui fonde l'auto-législation. « C'est par l'intermédiaire d'une participation à la vie des groupes auxquels ils sont liés de facto, que les individus s'investissent dans des activités dont les conséquences sont à la fois personnelles, au sens où elles modifient, ou contribuent à modifier, le cours et la nature de leur association, et reconnues, au sens où la communauté les authentifie et en tient compte ».

Cependant, participer, c'est aussi apporter, contribuer. On peut bien prendre part sans participer activement. C'est la deuxième dimension normative de la participation. Elle est aussi essentielle pour l'institutionnalisation de la démocratie. « « Apporter une part » est un complément indispensable de « prendre part » — ce qui a été sous-entendu à de nombreuses reprises, notamment au sujet des conditions d'émergence du commun et de l'individualité. Prendre part implique d'autant plus l'individu que celui-ci apporte au groupe une part personnelle. Réciproquement, un groupe forme d'autant mieux une communauté que les contributions de ses membres sont personnelles (…) La dimension de la contribution (…) permet de se concentrer non plus sur la socialisation des individus et sur la formation de leur esprit public, mais sur la « démocratisation » des groupes organisés ; elle dirige l'attention sur les forces de renouvellement qui entraînent une transformation des groupes constitués par la participation au premier sens du terme ».[330] Et si la contribution est une deuxième condition nécessaire à la participation, pour Joëlle Zask, « prendre part » et « contribuer » seraient à la fois banals sans « le bénéficier », c'est-à-dire sans « recevoir ». Sans le « recevoir », « les conditions sociales propices à

[329] Joëlle Zask, Participer. p.17
[330] Op. cit. p 117

l'individuation des êtres humains sont trop rarement réunies », dit-elle. « Un très grand nombre de gens se trouvèrent privés des opportunités rendant possible leur participation, pour des raisons qui peuvent être économiques (extrême pauvreté), politique (terreur), psychologiques (mépris, discrimination, humiliation), sociales (absence de liens sociaux, désaffiliation), ou encore historiques et culturelles (déculturation, destruction de la culture de référence) ».[331] Ces privations sont les conditions générales des peuples colonisés, indépendants et ayant ensuite subi les privations de la liberté durant trente années de système politique autoritaire. Dans ces conditions on peut comprendre l'absence de capacité dans les efforts que nécessitait l'institutionnalisation de la démocratie à travers le laborieux processus autour des années quatre-vingt-dix.

> On appellera « bénéfice » la part que les individus reçoivent de leur environnement et qui est indispensable à leur participation en termes de prendre part et de contribuer. Afin de se réaliser eux-mêmes, de développer leur individualité ou même de parvenir à une stature humaine, les individus ont besoin qu'un certain nombre de moyens leur soient procurés ; ils ont besoin de recevoir une part des accomplissements que la communauté a peu à peu réalisée, ou encore de bénéficier des ressources de l'environnement qui se trouve être le leur ».[332]

Ainsi, la qualité de la participation est la plus grande importance dans le dialogue constitutionnel et la représentativité des institutions politiques qui en seront issues. Quand Benjamin Barber fixe les critères devant guider les réformes institutionnelles sur le dialogue démocratique, dialogue à travers la délibération, l'établissement de l'agenda, l'écoute et l'empathie, la prise de décision démocratique à savoir la décision publique, le jugement politique et leur mise en œuvre, enfin l'action démocratique à travers le travail commun, les activités de la communauté et service citoyen, c'est pour insister sur l'une des caractéristiques fortes de la démocratie forte que sont la proximité et l'activité citoyenne à tous les échelons de la gouvernance et les échelles des processus. Cette exigence des réformes politiques impose le triptyque de la participation chez Zask dans le contexte de l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique : « prendre part », « contribuer » et bénéficier ».

2.1 Comment prendre part : vers des approches nouvelles adaptées aux espaces locaux

Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons expliqué en quoi les institutions politiques en Afrique, à la fois postcoloniales et postindépendances avaient été conçues par le bas, sans une réelle implication et participation des communautés auxquelles, elles étaient destinées. Et au regard de la théorie de la participation de Joëlle Zask, les

[331] Op. cit. pp 223-224

[332] Op. cit. p. 224

processus et les politiques publiques n'ont respecté aucun des critères de la participation démocratique ; ce qui explique la grande fragilité des institutions politiques depuis 1960 à nos jours.

Le « prendre part » comme première condition de la participation démocratique nécessitera plusieurs conditions pour sa réalisation et son efficacité. Ces conditions seront les suivantes :

D'abord la capacitation ou l'habilitation comme déjà développée dans la première partie de cette recherche. Elle exige les connaissances minima sur les processus et sur les matières à traiter. Il n'y a pas de format universel pour cela. Ce sont les contenus épistémologiques qu'il faut considérer et formuler le dispositif didactique et pédagogique qui permet de le rendre accessible aux citoyens et aux communautés de façon générale. Sans compréhension des contenus, des matières politiques et institutionnelles, toute participation reste de forme et sans réelle participation.

Puis, il est important que les espaces de participation soient ouverts aux voix des citoyens pour l'expression de leurs besoins. Si tous les citoyens ne peuvent pas être des experts de tous les sujets, ceux qui conduisent les réformes doivent créer les conditions de la collecte directe des opinions et des besoins des communautés afin de les transformer en politiques publiques. Et si comme le dit Bachelard, « l'opinion traduit des besoins en connaissances », toutes réformes doivent s'appuyer sur les besoins des communautés qui connaissent leurs besoins. Ce qui veut dire que les conditions d'une participation effective des bénéficiaires sont une exigence à la fois pour la pertinence des réformes mais également pour la représentativité des lois et des institutions qui en seront issues.

Ensuite une cartographie des acteurs et parties prenantes, au sein des communautés, permet de ne pas oublier les « sans voix ». Dans le contexte africain, la prise en compte des communautés au niveau local, notamment à travers les structures organisées et représentatives sur le plan démocratique permet de rendre un dialogue constitutionnel ou un processus inclusif. Mais bien évidemment, comme le dit Joëlle Zask, l'acquisition des compétences et de l'habilitation à participer est aussi la finalité de la participation, C'est en participant que les citoyens ou les communautés acquièrent la compétence sur l'ensemble des matières législatives ou politiques. Cette cartographie appelle à une analyse des superstructures sociales, politique et religieuse au niveau local tels que les organisations communautaires de tous ordres (éleveurs, agriculteurs, coton-culteurs, pêcheurs, agriculteurs, commerçants), religieuses (catholiques, protestants toutes les autres confessions religieuses), les organisations de jeunesses, les organisations des femmes, les organisations des personnes vivant avec handicap, ainsi que les institutions politiques traditionnelles, tels que les chefs de villages, les chefs de tribus ou de fractions, les sultans, les chefs de cantons, les institutions modernes de gouvernances sur le plan communal et les comités locaux de gestion des secteurs de la santé, de l'éducation, de l'environnement, les services techniques déconcentrés, etc. Ce sont là les acteurs clés au niveau local pour tout processus ou toute politique. Et chaque contexte connaît ses propres infrastructures institutionnelles censées renforcer les espaces de dialogue et de

délibération utiles pour la jeune démocratie en quête de muscles. »[333] Ainsi, la cartographie dont il est question, est celle des « infrastructures de la participation » au niveau national et en particulier au niveau local. Car la démocratie est locale ou elle n'est pas. Par cette approche, il est possible d'éviter l'écueil de ce que l'auteur d'État et participation appelle « les mécanismes de pilotage par défaut ».[334]

> Cette démarche de construction étatique et de développement institutionnel largement incantatoire produit des résultats dont la fragilité n'est plus à démontrer. Parfois, elle a été porteuse d'un agenda de changement avec des fortunes diverses. Très souvent, elle a produit de l'immobilisme. Elle n'est pas une simple expression de l'attrait émotif pour le passé, elle est une traduction de l'incapacité des élites à trouver des solutions nouvelles (…) un aveu de l'échec collectif.[335]

Très souvent, et avant les processus et après les processus, les communautés ont le sentiment qu'ils ne comptent pas, tant les institutions et les processus fonctionnent par « le haut ».

2.2 Comment « contribuer » : de l'information aux espaces de discussion et de délibération

Le deuxième pilier de la participation est le « contribuer ». Il exige les mêmes conditions. Il y a une grande distance entre les processus et les espaces d'existence des communautés. D'une part, les espaces ou les lieux de participations sont localisés au niveau national et ou régional pendant que les réelles cibles se trouvent au niveau local. Loin des espaces de vie des communautés, comment peuvent-elles prendre part à au dialogue constitutionnel ou aux discussions sur les politiques publiques. Les espaces doivent se rapprocher de leur environnement de vie. Il est illusoire de contribuer sans prendre part. Autrement dit, on contribue par la présence, ce qui rend les processus plus inclusifs.

Ensuite, les expériences concrètes de mobilisation sociale et politique se sont limitées aux programmes et campagnes d'information. L'information n'est pas suffisante dira l'auteur État et participation :

> L'hypothèse de base est qu'une participation citoyenne informée peut améliorer la performance du secteur public. On a martelé régulièrement que « l'information, c'est le pouvoir », « la participation communautaire est un outil pédagogique au service de la démocratie », « la décentralisation rapproche le pouvoir des administrés » ou encore « la voix des communautés peut influencer les prestations de services publics », les évaluations des nombreuses et parfois longues campagnes

[333] Mamadou Diarafa Diallo, État et participation citoyenne au Mali. Continuités, ruptures et bifurcations. Paris : L'Harmattan. 2017. P. 99.
[334] Op. cit. p. 100.
[335] Ibid.

> de mobilisation n'ont pas toujours permis de confirmer cette hypothèse. Ainsi, beaucoup des affirmations avancées ci-dessus, au-delà de l'élégance qui les caractérise, passent pour des utopies ou, dans le meilleur des cas, de trop grandes imprécisions. L'information n'est pouvoir que si elle permet de passer à l'action. Pour cela, elle a besoin d'un environnement favorable et d'une capacité de réaction suffisante. La participation citoyenne dans une approche stratégique, mobilise à la fois l'accès à l'information et les environnements favorables à une action collective (…) Nos réformes démocratiques ont, hélas, investi plus dans les campagnes d'information que dans des efforts concrets de transformation des facteurs clés de l'écosystème politique (…) Une réforme en profondeur, c'est un changement de dynamiques et une transformation de systèmes.[336]

Si la gouvernance locale offre théoriquement une possibilité de participation et d'engagement des citoyens à la base, il faut aller au-delà de l'affirmation de principe et transformer l'idée en acte en rapprochant la gouvernance locale au plus près des communautés. L'exemple le plus symptomatique est celui des Plans de développement social, économique et culturel au niveau local appelés PDSEC dans le jargon de la décentralisation. Les communautés ne se voient participer au sens du « contribuer » que le jour du vote. Le PDSEC, l'outil de développement majeur de la commune, est souvent un travail confié aux experts. Les populations ne sont pas invitées à participer à son développement à travers un dialogue communal véritable même si quelques espaces de présentation et de restitution sont prévus par les lois de la décentralisation. L'élaboration d'une politique publique est une affaire de la communauté dans son entièreté. Elle doit se trouver au cœur de la réflexion puisque c'est de son développement qu'il s'agit.

À ce titre, en démocratie, la question des concertations, des processus est le leitmotiv dans le fonctionnement et l'animation des institutions politiques et des politiques publiques. Dans *Se réunir*, Joëlle Zask aborde les conditions de possibilité et d'efficacité de la participation démocratique, conditions qui viennent renforcer le triptyque « rendre part », contribuer » et « bénéficier » déjà développé dans *Participer*.

> Le processus qui consiste à se réunir est, quant à lui, une constante. En démocratie, plus on se réunit, plus grandes sont nos libertés, plus les institutions qui les protègent sont fortes (…) Or, se réunir suppose un lieu physique approprié. Les vastes esplanades sans reliefs, exposées aux intempéries, les espaces étriqués, envahis de terrasses de café, bondés, placés sous surveillance ou trop contraignants, les espaces étourdissants de bruits ou d'excitations visuelles ne sont pas adéquats.
>
> On s'y entasse, on les sillonne ou on les fuit, mais on ne s'y réunit pas. Ainsi, les places vers lesquelles nous tendons à nous tourner pour nous assembler, interagir et revitaliser la vie démocratique de la cité ne sont en réalité pas adaptées. Pire, elles sont nombreuses à dénoter le contraire

[336] Mamadou Diallo, Op. cit. pp. 204-205.

> des fonctions démocratiques qu'on pensait y trouver : elles se révèlent des dispositifs de contrôle brutal et de surveillance minutieuse. »[337]

Zask explique ainsi en quoi les espaces ou les lieux des concertations sont importants pour la participation, en termes de conditions nécessaires pour prendre part et contribuer.

On peut donc dire que « contribuer » requiert plusieurs paramètres : d'abord des espaces ou des lieux adaptés, puis l'identification exhaustive des acteurs ou des participants au sein de la communauté, notamment la représentation du corps social indiqué pour la matière à traiter ou les objets de la participation, enfin le temps et l'agenda du dialogue constitutionnel ou des processus. Ainsi dans l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique, ces trois questions doivent être traitées avec la plus grande rigueur pour créer les meilleures conditions de participation des individus

Cependant, il n'y a pas d'espace idéal universalisable. Le meilleur espace est celui adapté à l'environnement, aux profils et aux besoins des acteurs, en particulier dans le contexte du local. Les communautés doivent être au centre et participer aux consultations. Dans les conditions de vastes territoires avec une diversité de populations et de langues et de cultures différentes, comment amener les groupes en marge des centres habituels et de classique de décision à contribuer ? Comment rassembler et dans quel lieu propice, des communautés aux profils socio-professionnels, culturels et linguistiques si différents, tels que les éleveurs, les agriculteurs, les pêcheurs, artisans, les commerçants ? Il faut rechercher « l'espace adéquat » selon cette belle expression de Joëlle Zask.

> Il faut donc se demander comment configurer, non un « espace » où le pouvoir domine, mais un « lieu » où s'expérimentent la sociabilité démocratique et le cortège de « vertus » qui l'accompagnent ; comment un tel lieu pourrait-il accueillir des expériences publiques et des publics, et non des foules ou des masses ? Comment faire de la place un lieu de rencontre polyvalent, ouvert à tous et configuré de manière à encourager les exercices d'autogouvernement des uns et des autres, fut-il celui que pratiquent les enfants quand ils s'échinent à peaufiner les règles de leur jeu commun ? Aux antipodes des vastes places uniformes, qui sont le site naturel des pouvoirs non partagés, les places démocratiques devraient être les alliées de la pluralité des usages, des manières d'être et des activités humaines.[338]

« Rechercher la forme adéquate ». Cette formule sonne comme un programme. C'est ce que demande Zask, Cela veut dire que les lieux de la participation doivent être les terroirs des communautés, les processus et les politiques publiques doivent les y trouver si l'on veut parvenir à une réelle appropriation qui impacte dans la vie réelle des individus. Les lieux doivent donc obéir aux contextes. Et dans le contexte africain, les distances sont à la fois physiques et culturelles. Sans cette adaptation, les lieux de participation ne peuvent pas être des lieux de délibération. Zask insiste encore :

---

[337] Joëlle Zask, *Se réunir*. p. 10

[338] Joël Zask, . Op. cit. p.

> Bien sûr, tout n'est pas lieu. Enfermé dans une cellule, isolé dans un vaste espace illimité, emporté par un flux de passants, enrôlé dans une foule, perdu dans une cité, ballotté entre des bâtiments juxtaposés sans lien entre eux ou soumis à divers dispositifs de surveillance, l'individu, même le plus imaginatif, n'est pas en bonne position pour diversifier ses expériences, les libérer ou les intensifier. L'endroit où il se trouve peut s'avérer trop coercitif pour autoriser un libre exercice de ses activités, ou trop intangible pour être modifié par elles.
>
> La forme de la place, sa configuration, est décisive. Bien qu'il soit ici exclu de la considérer comme une cause déterminante des pratiques des gens qui la fréquentent, elle peut être abordée comme un facteur qui dispose aux modes de vie démocratiques ou, au contraire, les perturbe, voire les empêche. Même s'il est abusif de considérer les formes architecturales et urbaines comme des éléments autonomes qui, par leur logique propre, auraient le pouvoir d'engendrer ou de (p. 66) modifier les comportements, il reste que l'organisation spatiale influe sur les gens et conditionne leurs manières d'être. Les théories du changement social gagnent à être relayées par celles de l'organisation spatiale et territoriale. Une fois cette liaison rétablie, l'espace n'a plus le sens géographique qu'on lui donne habituellement mais « devient analogue à un champ de forces doté d'une topographie propre et possédant une logique de transformation spécifique.[339]

Très fréquemment, les lieux, les cadres des réunions sont distants des communautés. Zask dira que les lieux « favorables aux modes de vie démocratiques »[340] se situent en marge de deux extrémités opposées dont la première se présente sous la forme des « espaces sans limites, s'étendant à perte de vue, disproportionnés, souvent inoccupés, décourageants à traverser »[341], la seconde,

> à l'autre extrême se trouvent les espaces excessivement contraignants qui imposent jusque dans le détail certains comportements comme le rythme du déplacement, la position du corps, la distance par rapport à autrui, la nature des relations avec le bâti. Dans le premier cas, l'individu est privé de bornes et comme perdu, contraint à une forme d'errance, ballotté entre des espaces décousus, en transit, sans repère significatif ni satisfaction esthétique ; dans le second, il est enrôlé et assujetti à un comportement identique à celui de quiconque se trouve dans la même situation, comme dans un cortège, dans une salle de classe traditionnelle ou au cours d'une démonstration militaire.[342]

Rapprocher les lieux, c'est impliquer les communautés, leur reconnaître le droit de participer, respecter leurs opinions et investir dans leurs savoirs endogènes. C'est créer les conditions humaines de la socialité démocratique au niveau endogène. Ces places et

[339] Zask, Se réunir ; Du rôle des places dans la cité. P. 65
[340] Zask, op. cit. p. 66
[341] Zask, op. cit. p. 66
[342] Ibid.

ces lieux ne peuvent donc pas être fixés à l'avance comme le dit J. Zask. Les meilleurs processus sont ceux qui se déplacent et collent aux réalités endogènes, trouvent les individus et les communautés dans leur milieu naturel qui est leur cité, et c'est dans cette cité et sur les problèmes de cette cité que porte la délibération démocratique. Ainsi, tout processus ou toute politique qui déplacent les participants à mille lieues de leur site, souvent par la désignation de représentants qui ne représentent que leur personne et rarement les intérêts de la communauté, perd de sa légitimité et de son efficacité. « Dans l'absolu (…) c'est l'environnement général, physique, historique ou symbolique, qui est décisif »[343] dira Joëlle Zask.

Ensuite, l'identification exhaustive des acteurs ou des participants au sein de la communauté est une nécessité fonctionnelle de la participation sans laquelle, la communauté et les individus qui la constituent ne peuvent contribuer. Comment faire contribuer les nomades s'ils ne sont pas identifiés dès le départ par le processus ? Comment faire contribuer les communautés pygmées marginalisées et isolées dans la forêt s'ils ne sont pas recensés et identifiées comme des citoyens à part entière au sein de la République et qui comptent comme des citoyens normaux ? Comment faire contribuer les victimes d'esclavage par ascendance qui souvent manque de documents d'identité et par voie de conséquence difficile à localiser et à recenser.

Enfin, le temps des réunions ou des processus et les conditions de préparation des agendas se sont montrés le plus souvent non favorables à la délibération démocratique. Quand les acteurs ne reçoivent l'agenda que dans la salle de réunion, ou quand ils sont présents sans avoir la possibilité de s'exprimer, il n'y a point de contribution.

2.3 Comment « bénéficier »

Le « bénéficier » est un concept globalement ineffectif dans la réalité de la gouvernance en Afrique. Cela a déjà été antérieurement démontré. Non engagés dans la formulation des politiques publiques, et prenant part ou contribuant à peine, les citoyens ne trouvent pas leur justification et font face à un État absent de leurs préoccupations. C'est le lieu parfait de la désaffection des citoyens par rapport à l'État et à ses symboles.

Le « bénéficier » appelle à repenser la portée des politiques publiques, à réexaminer les politiques d'aide au développement depuis plus d'un quart de siècle, à trouver des approches « développeurs » sur le plan de la capacitation et de l'individuation. Les citoyens et les communautés adhéreront ainsi aux politiques faites avec eux et pour eux dans des processus dans lesquels ils prennent part et ils contribuent. Ils comprendront que le rôle et l'intérêt du contrat social, de l'État et de l'appartenance à la nation. L'échec des politiques publiques à répondre aux droits des citoyens conduit au délitement de l'État et à l'érosion de la conscience citoyenne et l'attachement à l'État et à la Nation comme biens communs.

[343] Op. cit. p. 79.

Chapitre 3 : L'invention des conditions du politique en Afrique

L'institutionnalisation de la démocratie requiert, dans la théorie de Benjamin Barber, des conditions politiques dont l'action politique, un choix public raisonnable, la participation, l'institutionnalisation d'un dialogue politique constant. Comment ces conditions se peuvent-elles remplir dans les processus politiques ou les réformes en Afrique ? C'est ce que nous allons examiner à présent.

3.1. Construire une action publique

Le développement politique en Afrique postindépendance a été marqué par la mise en place d'institutions politiques par emprunt de modèles stéréotypés sans processus participatif d'élaboration. Ou quand un référendum les a sanctionnés, le projet de texte n'est pas le produit d'une auto-législation des citoyens. Quant à la participation, on peut dire que la citoyenneté participative, ferment de la vie démocratique, elle a été dominée par la question des identités et des résurgences des solidarités ethniques dans beaucoup de pays africains. Cela a été un obstacle constant sur le chemin de la construction d'un État-nation unitaire. Les approches utilisées pour consolider le sentiment d'appartenance à un peuple ou à une nation, ont été très faibles ou de très faible portée. La meilleure approche serait la construction d'une action publique dans laquelle les citoyens seraient susceptibles de se reconnaître parce qu'elle est en soi une reconnaissance de l'appartenance à une même communauté, nationale. Et parce que l'ouverture démocratique n'a pas ouvert cette brèche, il s'y est instruit la conflictualité dont la cause n'est pas la démocratie, mais bien plutôt l'absence d'une action publique à même de réparer les torts du passé autoritaire et de donner les chances d'une fusion nationale, voire d'un patriotisme constitutionnel.

> Conflits politiques ou conflits ethniques, le glissement permanent du pôle politique à l'expression ethnique et vice versa, montre que la crise qui frappe les sociétés africaines, sédimente des éléments de crainte réelle ou imaginaire qui occasionnent des blessures de la mémoire collective prêtes à s'ouvrir pour une conflictualité entretenue. Qu'elle survienne sous cette forme ou sous le couvert de la démocratie révèle aussi que les sociétés où l'autonomie individuelle s'efface devant la communauté, le principe démocratique « d'un homme, une voix », ne pose pas d'emblée le problème du sujet social ou historique, mais devient l'expression politique du sujet communautaire qu'est l'ethnie. Le principe de l'ethnicité politique possède cette puissance de laisser la subjectivité s'accomplir dans l'unité substantielle du groupe. La jonction s'opère ici avec les objectifs d'une

> classe politique sans projet social cohérent et non impliquée dans les processus de création de la richesse nationale, qui trouve dans la fragmentation ethnique toute la justification de son être politique (…) Si le projet démocratique en Afrique est de donner naissance à un individu-sujet, pourquoi cette dynamique n'intégrerait-elle pas la transition (inscrite dans le rapport fusionnel avec le tout groupal) d'une communauté encore rivée à la vérité totémique de son identité, à une nouvelle communauté sociale basée sur les conditions réelles d'existence (urbanité, entreprise, quartier…) ? Seules ces nouvelles identités peuvent générer la citoyenneté. [344]

Ainsi, la construction d'une action publique est la condition de l'adhésion des citoyens à la Nation. Cette action publique doit se construire sur les « intérêts publics » selon l'expression de Samuel Huntington. Elle seule peut déconstruire la tentation communautariste. L'action publique basée sur les priorités des citoyens fait la force des institutions et leur résilience, autrement dit leur capacité à réduire ou éviter les crises ou à les générer quand elles se produisent. Établissant les liens entre les institutions et les intérêts publics, Samuel Huntington dira que la capacité de créer des institutions politiques est la capacité de créer des intérêts publics.[345]

Dans un cadre démocratique, l'action publique est nécessairement l'aboutissement d'un long processus de dialogue social et politique inclusif. Il n'est jamais donné au départ. Il est la somme des consultations citoyennes à la fois au niveau national et local. Plus les citoyens sont impliqués dans les initiatives, les processus qui les concertent, l'adhésion aux politiques publiques et leur engagement à les mettre en œuvre deviennent plus forts. On ne peut pas faire ou construire le destin des communautés sans eux. Mieux, l'action publique est toujours une initiative politique qui se construit avec les communautés, avec leurs idées sur la base de leurs besoins, de leur histoire et sur leurs terroirs. L'institutionnalisation de la démocratie en Afrique impose de nouvelles approches de construction des politiques publiques, trop souvent conçues sans les bénéficiaires. Il n'y a pas de formule ou de cadre d'organisation universels qui puisse s'appliquer à toutes les situations comme un prêt porter. La construction de l'action publique doit s'appuyer sur l'ensemble des formes et structures sociales et politiques locales. Elle est une production collective qui doit partir du bas vers le haut. Il faut également éviter deux formes de dérive.

Il s'agit d'abord de l'écueil des concertations de surface sans base réelle et qui consiste à inviter des représentants des communautés au niveau régional ou national avec des mandats vides, sans substance parce que non précédés de concertations communautaires au plus bas niveau du local. À cela s'ajoute, la présomption d'ignorance dont les communautés sont créditées par les « experts » donneurs de leçons. Sur cette base, tout se passe comme les « experts » chargés de conduire les réformes connaissent déjà les besoins desdites communautés. Et dans ces conditions, il est possible d'imaginer leurs problèmes et les solutions. Cette posture technocratique a souvent produit des

[344] Patrice Yengo (Sous la direction de), Identités et démocratie. L'Harmattan, Association Rupture, 1997, p.8.
[345] Huntington, op. cit. p. 24

politiques publiques ou des actions publiques « hors-sol » comme nous les avons déjà appelées au cours de ce travail.

Il s'agit ensuite d'un second écueil que nous nommerons le syndrome du communautarisme, un véritable handicap pour le développement politique des jeunes nations africaines. Dans des pays multiethniques, la consolidation de la Nation ou de l'unité nationale (pour employer un vieux terme galvaudé) fera face à l'obstacle des clivages ethniques, du clanisme ; l'ouverture des espaces dans le contexte démocratique a amplifié ce phénomène dans beaucoup de pays dans un continent sorti de plusieurs décennies de dictature militaire ou de l'autoritarisme civil qui ont laminé les libertés individuelles et collectives. Cependant la construction de l'action publique est en même temps une opportunité pour rassembler, réunir, rapprocher, mutualiser et bâtir un patriotisme constitutionnel. La résurgence des confits communautaires ou des clivages ethniques peut être considérée comme un échec des gouvernants à rassembler autour d'un idéal commun auquel tous les membres des diverses communautés vont se reconnaître et s'identifier. Dans le parcours de tout État, l'action publique est le cheminement pour déconstruire les clivages et unifier la nation autour de l'intérêt général entendu comme l'intérêt et la sécurité de chacun et de tous.

> Mais c'est une reformulation cruciale, car elle soumet des intérêts par ailleurs incommensurables à l'épreuve du processus politique. Les personnes privées que nous sommes sont susceptibles de préférer toutes sortes de choses, cependant, en tant que citoyens, nous devons être prêts à vouloir l'existence d'un monde dans lequel nos préférences peuvent être reconnues, gratifiées, et c'est un tout autre problème. Si je désire une grosse voiture rapide à essence, je ne suis peut-être pas disposé pour autant à vouloir l'existence d'un monde pollué, bétonné et goudronné, où l'énergie se fait rare et où les routes sont mortelles ; c'est pourquoi, en tant que citoyen, je peux agir contrairement à mes désirs intimes. C'est ainsi que la politique de la participation est l'art d'exercer une vision et un jugement publics-la manière d'envisager un monde commun dans lequel chaque individu, chaque membre de la communauté puisse vivre. Rousseau doutait que la volonté de la majorité (même unanime) fût forcément l'expression de la volonté générale. Les intérêts particuliers peuvent être dénombrés et additionnés, alors que la volonté générale suppose une vision commune - une vision qu'aucun chiffre ne vient mesurer ou certifier.[346]

3.2. Un choix public raisonnable pour sortir du conformisme et du repli communautariste

Comment choisir ensemble, c'est l'exercice démocratique par excellence. La démocratie a toujours été un processus décisionnel collectif ou elle n'en est pas une. D'où les multiples formes du débat démocratique au niveau national et local, institutionnel,

[346] Benjamin Barber, op. cit. p. 224

politique, social, économique et culturel. Dans *la Démocratie des autres*, Amartya Sen insiste sur l'importance et l'utilité du débat démocratique dans la recherche des solutions sur l'ensemble des problèmes de la société. Le débat public permet des choix publics raisonnés et raisonnables

> Les choix raisonnables, dit Barber, sont en général des choix publics. Ce sont des choix qui ont été instruits par une perspective plus vaste, par la reformulation de certains intérêts privés dans le cadre d'objectifs publics. Être raisonnable n'est pas se renier soi-même, mais replacer le soi dans le contexte de l'autre, l'instruire et l'éclairer dans une perspective civile d'interdépendance.[347]

Il est donc possible dans la mutualité, d'identifier les « biens publics » (John Dewey) ou les « publics interests » (Huntington) bénéfiques pour chacun et tous à la fois. Mais, la détermination de ces derniers, suppose une disposition au débat, au dépassement de soi, à la responsabilité et à la raison qui seuls aident à aller au-delà de soi, au-delà de nos certitudes et de nos vérités subjectives. Barber dira «le choix et l'action politiques doivent être un choix et une action responsables, raisonnables et publics, »[348] La participation présuppose des citoyens capables de choix raisonnables et rationnels, des citoyens autonomes et libres. Barber dira que le consentement sans l'autonome n'est pas le consentement comme très souvent les processus et les politiques publiques s'attribuent le vernis du consentement de la population, parlent et agissent en leur nom et sans eux, en leur absence.

> Être politique signifie devoir choisir – et, pire encore, dans les circonstances les plus difficiles, sans que les données du choix ne soient offertes a priori, ni par décret ni par savoir pur (épistémè). Être politique est donc être libre, et dans le sens le plus exigeant du terme : sans norme ou direction préalable, mais dans l'obligation absolue d'agir de façon responsable et délibérée (…) Là où il n'est pas d'action (voir de non-action ou de conséquences), il n'est pas de politique. [349]

L'action politique est alors la recherche en commun de solutions quand les solutions ne sont pas données immédiatement, quand les solutions ne s'offrent pas immédiatement devant des problèmes complexes et dans ces conditions les jugements sont divers, multiples, les sujets humains ont des avis différents voire divergents et sur les moyens et sur les fins. Assez souvent, les crises politiques et institutionnelles sont précédées ou font suite une crise du jugement, d'opinions et sur les causes et sur les solutions. C'est en ce moment que le débat public devient une question de survie pour l'État ou la Nation. Quand personne ne s'accorde avec personne, le débat s'impose, il permet des choix rationnels. Les conditions essentielles du politique résident selon Barber dans la recherche collective de solutions sur les problèmes qui affectent tout le monde.

---

[347] Barber, op. cit. 149.
[348] Barber, ibidem.
[349] Barber, op. cit. pp. 140-141

La question de la politique est en quelque sorte la suivante : « Que faire lorsqu'il est nécessaire de faire quelque chose qui affecte tout le monde, que nous souhaitons être raisonnables, que nous ne sommes pas du même avis tant sur les moyens que sur les fins, et de plus nous ne disposons pas de critères neutres et indépendants pour établir un choix ? » Cette formulation suggère que la vraie question politique réside dans l'action, non dans la vérité ou la justice abstraites ».[350] Et la définition de la démocratie que donne John Dewey comme mode de vie associé est la meilleure description de la politique comme construction du bien collectif, de mutualisation, d'individuation et de construction et de consolidation d'une nation arc-en-ciel reflétant la diversité et la multi culturalité.

> Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement ; elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées. L'extension dans l'espace, du nombre des individus qui participent à une entreprise, de sorte que chacun doit rapporter son action à celle des autres et tenir compte de l'action des autres pour donner une direction à la sienne, équivaut à briser ces barrières de classe, de race et de territoire national qui empêchaient (aux) hommes de percevoir la portée entière de leur activité. Ces points de contact plus nombreux et plus variés dénotent une plus grande diversité des stimuli auxquels un individu doit réagir ; ils confèrent par conséquent une valeur particulière aux variations de son action. Ils assurent la libération des capacités qui restent inexprimées aussi longtemps que les incitations à l'action sont partielles, comme elles doivent l'être dans un groupe qui, parce qu'il est fermé sur lui-même, limite de propos délibéré le nombre de ses intérêts.[351]

Parce que la démocratie a fonctionné jusqu'ici sous le mode du gouvernement et des élections et non pas comme une forme de vie associée, elle n'a pas su bâtir des institutions adaptées et autonomes, choisies et voulues par les citoyens, elle n'a pas aidé à construire des nations homogènes et stables. Vivre ensemble, penser ensemble dans la mutualité, débattre et choisir ensemble des solutions rationnelles pour chacun et tous, telle doit être la nouvelle orientation dans l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique.

3.3. Construire une participation citoyenne : les conditions d'émergence de l'État-Nation

La participation a déjà fait l'objet d'une analyse de ses conditions d'expérimentation chez Joëlle Zask. Barber explique le bien-fondé dans le *dialogue constitutionnel*. Par la participation, on donne, comme le dit Barber, le pouvoir aux hommes et aux hommes le pouvoir de façonner leurs vies. « Le goût de la participation vent en participant : la démocratie nourrit la démocratie ». Ainsi, la démocratie forte et toujours une politique de la participation, cette dernière est la base d'une citoyenneté active agissant contre les particularismes et l'irruption des catégories naturelles dans la sphère politique.

[350] Benjamin Barber, op. cit. p. 139
[351] John Dewey, Democracy and Education (1916). Édition À. Colin, 2011. p. 169.

Contrairement au lien tribal, de sang ou au à la référence culturelle ou régionale, « la « conviction citoyenne » est « la clé de l'adhésion démocratique »[352]. « Seule la citoyenneté pourrait calmer les tendances centripètes des différenciations culturelles, mais à la condition qu'elle existe vraiment - qu'elle soit fortement et authentiquement démocratique ».[353]

C'est une société gouvernée par ses citoyens et non pas par le gouvernement qui les représente dira Barber.

> Les citoyens actifs se dirigent ici eux-mêmes, sans intermédiaire, peut-être pas à tous les échelons ni à toutes les instances, mais avec la fréquence nécessaire-particulièrement lorsqu'il s'agit de prendre les vraies décisions politiques et dès lors qu'un pouvoir réel doit être exercé. L'auto-direction est permise par des institutions conçues pour favoriser une participation civique constante en matière de programmes et d'ordres du jour, de délibérations, de législation et pour la mise en œuvre de projets politiques.[354]

3.4. Institutionnaliser le dialogue politique en vue de renforcer les institutions politiques en Afrique

Si la recherche du consensus a toujours été considérée comme un trait culturel fondamental en Afrique, on a pu constater qu'elle n'a pas pu empêcher les crispations ayant conduit aux crises politiques et institutionnelles multiformes. Et pour renforcer cette valeur vivante de la culture africaine, il faudra cultiver et institutionnaliser le dialogue politique comme continuum et comme dépassement dialectique. Il permettra aux citoyens de se réapproprier leur propre histoire en étant les législateurs de leurs propres institutions.

> Un peuple qui n'établit pas lui-même son programme, au moyen du dialogue, de l'échange politique direct, renonce non seulement à un pouvoir vital de direction, mais expose ses autres pouvoirs-délibération et prise de décision-à une subversion dangereuse. Ce que l'on désigne sous les termes de « question », de « problèmes », « d'ordre du jour », et la formulation de ceux-ci précèdent parfois largement les décisions qui seront prises[355]
>
> Le dialogue démocratique fort veut que l'établissement de l'agenda démocratique précède la politique et ne commence pas simplement avec elle. L'agenda doit procéder d'un examen continuel des problèmes et de leurs éventuelles redéfinitions. Il a pour vocation d'étudier le non-dit, de

[352] Benjamin Barber, op. cit. p16
[353] Ibid.
[354] Benjamin Barber, pp. 170-171
[355] Benjamin Barber, op. cit. p. 202.

> chercher dans le silence la présence de questions non formulées, — celles des victimes et des protestataires encore muets. L'agenda d'une communauté permet à cette communauté de comprendre ce qu'elle est et où elle en est. Il définit la mutualité de la communauté et ses limites. C'est lui qui permet de reconnaître si le passé doit être institutionnalisé ou dénoncé, comme d'éviter ou de prôner un type d'avenir. Plus qu'un simple préliminaire de la vie démocratique, l'agenda est une de ses fonctions essentielles.[356]
>
> Si le dialogue se réduit à un marchandage ou à une simple signature, il nous permet au mieux d'interroger nos différends aux fins d'un échange mutuel de profits. Mais le dialogue démocratique fort, en ce qu'il nous permet d'aborder nos interlocuteurs sous l'angle d'une parenté de langage, plutôt que celui d'intérêts divergents, est l'occasion et le vecteur d'une compréhension de chacun-d 'une mutualité. Les fonctions de délibération (ouvrir des choix), de négociation (échanger les profits) et de décision (énoncer des objectifs) ont pour complémentaire la maîtrise de la conversation, un art complexe et ouvert.[357]
>
> « L'agenda démocratique forte est donc doté de nombreux âges et de nombreux projets. Il ne s'appuie pas sur une réforme unique, mais requiert un genre de masse critique pour susciter des réactions en chaîne, pour que l'impact des différentes mesures ne soit pas étouffé par le système démocratique faible actuellement en vigueur. »

La question dite de l'échelle est une donnée majeure dans le dialogue politique ou dans le dialogue institutionnel. Barber parlera du « problème de l'échelle »[358]. Pour que le dialogue constitutionnel doit être endogène comme nous l'avons déjà dit, il se pose la question de l'échelle du dialogue constitutionnel puisque le local est une somme de superstructures à niveaux multiples et hiérarchisés comprenant les structures traditions et les pouvoirs publics déconcentrés et décentralisés. Pour que le dialogue soit direct, il faut tenir compte de toutes les échelles.

> L'État de la représentation fait d'un petit nombre de citoyens les médiateurs entre le gouvernement central et la masse des constituants, ce qui a autant pour résultat de séparer que de réunir les citoyens et leurs communautés. La démocratie forte préfère mettre en œuvre des institutions intermédiaire, médiatrices, auxquelles tous les citoyens pourraient participer, avec pour effet de renforcer tant les liens latéraux que les liens verticaux.[359]

Cependant, l'approche « localisme » ne doit pas induire un « esprit de clocher »[360]. L'approche locale doit aussi cultiver l'ouverture vers le grand ensemble qu'est la région ou la Nation au risque de conduire au communautarisme que nous avons déjà décrit

[356] Barber, op. cit. p. 204.
[357] Barber, op. cit. p. 204
[358] Barber, op. cit.
[359] Op. cit. p. 260
[360] Op. cit p. 261.

comme l'une des plus graves menaces à la démocratie et à l'édification d'une Nation homogène et plurielle. L'approche locale cherche la proximité et non la clôture, elle cherche à réunir et reste une porte ouverte vers les autres communautés, au niveau régional et au niveau national dans une mutualisation en mesure de construire une action publique nationale qui prend en compte toutes les spécificités socio-politiques. C'est seulement ainsi que la nation peut être une et homogène dans la diversité et non un assemblage de communautés sans liens, voire antagoniques et opposées. Les réformes politiques et institutionnelles dans une perspective de refondation doivent viser ainsi également la consolidation de la Nation, une nation qui reste à construire. Francis Fukuyama dira que « pour être efficace, la construction de l'État doit s'accompagner d'un processus parallèle de construction de la nation. La construction de la nation ajoute une composante morale de normes et de culture partagées et soutient la légitimité de l'État ».[361]

Ainsi, pour Benjamin Barber, le dialogue constitutionnel dans le cadre des réformes politiques et institutionnelles pourra seul construire des institutions fortes que Barber appelle « le cadre institutionnel de la démocratie forte », dans les conditions suivantes :

1°) La démocratie forte repose sur le gouvernement direct du peuple et rengagement des citoyens.

2°) les institutions démocratiques impliquent et engagent les citoyens tant au niveau local qu'au niveau national, favorisent leur jugement politique, et les impliquent dans les processus communs de décision, de délibération et d'action ;

3°) Elles doivent être fonctionnelles, ce qui d'un point de vue pratique implique qu'elles s'inspirent de l'expérience politique concrète ;

4°) Elles devront se révéler compatibles avec les institutions représentatives des grandes sociétés et les compléter et l'on ne peut à la fois réformer une société et faire table rase du passé ;

5°) Les institutions démocratiques fortes soient en mesure de protéger les individus, les minorités, et de prévenir les abus éventuels d'une majorité gouvernant au nom de la communauté ;

6°) Elles doivent incarner le dialogue, le jugement et la vision publics - en offrant des alternatives à la représentation, au vote ponctuel et au diktat des bureaucrates et des experts. En d'autres termes, elles doivent mettre en œuvre un gouvernement des citoyens qui remplace l'État des professionnels ;

7°) Les institutions démocratiques novatrices doivent reposer sur un programme systématique de réformes institutionnelles conduit par un mouvement politique, composé de démocrates engagés qui revendiquent leur intérêt dans la constitution d'une démocratie forte.

La construction de la démocratie en Afrique est laborieuse et parsemée de crises politiques, elle doit cependant vivre les tensions de sa consolidation vers la réalisation du régime de droit. Et sur ce chemin de déconstruction-reconstruction, elle doit porter les

[361] Francis Fukuyama, Political order and political decay. . p.320-321.

valeurs et les principes de la modernité, tels le dialogue, la délibération collective, l'inclusion, la redevabilité. Ces valeurs seront certes en tentions avec les valeurs traditionnelles de consensus et d'unanimisme mais en s'inscrivant dans la perspective d'un dépassement dialectique et non antagonique. Le dialogue, le jugement et délibération sont cheminement vers le consensus et la solidarité.

Chapitre 4 : Système éducatif et projet démocratique en Afrique

Si le développement politique est défini comme l'évolution dans le temps des institutions politiques, il est inséparable de l'évolution et des réformes des systèmes éducatifs. C'est le système éducatif qui forme à la citoyenneté et à l'esprit républicain. L'institutionnalisation de la démocratie en Afrique requiert un projet éducatif pour soutenir son développement. Il y a d'une part, l'expérience démocratique et le système éducatif comme projet éducatif. À mesure que le temps change, il faut de nouvelles justifications en idées. Ce qui impose la révision des contenus épistémologiques.

4.1. Éducation et démocratie

Nous avons vu au cours des développements précédents à quel point, la citoyenneté, le débat public, la délibération, les choix rationnels sont les clés du développement politique. Cette exigence établit dès lors les liens étroits entre le développement démocratique et les systèmes éducatifs. Sans éducation, l'exercice responsable de la citoyenneté devient illusoire, tout comme le choix rationnel devient impossible. Il est facile dès lors de comprendre pourquoi les efforts de construction démocratique restent assez superficiels et ne pénètrent pas les communautés qui ont pour cette raison peu accès à l'intelligibilité des processus et des politiques. Il en est ainsi de l'exercice de la citoyenneté, des choix électoraux et du lien patriotique à la Nation et à l'intérêt collectif. Sans éducation, le choix démocratique ne représente que l'expression d'une somme d'intérêts privés, le jugement politique sera rattaché à l'ego de l'individu et son groupe d'appartenance.

> Le dévouement de la démocratie à l'éducation est un fait bien connu. L'explication superficielle consiste à dire qu'un gouvernement reposant sur le suffrage populaire ne peut réussir que si ceux qui élisent les gouvernants et qui leur obéissent sont éduqués. Puisqu'une société démocratique rejette le principe de l'autorité externe, il lui faut trouver un substitut à cette autorité dans la disposition et l'intérêt volontaire ; ceux-ci ne peuvent être créés que par l'éducation. Mais il y a une explication plus profonde. Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement. Elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées. L'extension dans l'espace du nombre des individus qui participent à une entreprise, de sorte que chacun doit rapporter son action à celle des autres et tenir compte de l'action des autres pour donner une direction à la sienne, équivaut à briser ces barrières de classe, de race et de territoire national qui empêchaient les hommes de percevoir la portée entière de leur activité. Ces points de contacts plus nombreux et plus variés dénotent une plus grande diversité

> des stimuli auxquels un individu doit régir ; ils confèrent par conséquent une valeur particulière aux variations de son action. Ils assurent la libération des capacités qui restent inexprimées aussi longtemps que les incitations à l'action sont partielles, comme elles doivent l'être dans un groupe qui, parce qu'il est fermé sur lui-même, limite de propos délibéré le nombre de ses intérêts.[362]

L'exigence d'une démocratie forte est ainsi un appel à une école ou un système éducatif porteur des contenus didactiques et pédagogiques qui disséminent les valeurs du jugement, de la tolérance, de la diversité, de l'intérêt public et du désir d'appartenir à une Nation commune. Cela appelle à une « révolution copernicienne » en matière éducative. L'école en Afrique a non seulement peu de liens avec les besoins de la société, encore moins avec les valeurs d'une société démocratique. L'école a accompagné le « copier-coller » institutionnel. Elle n'a pas créé la créativité et l'imaginaire. Dewey dira :

> Dire que l'éducation est une fonction sociale, qui assure la direction et le développement des êtres non encore parvenus à maturité en les faisant participer à la vie du groupe auquel ils appartiennent, c'est dire, en effet, que l'éducation variera suivant le genre de vie qui prévaut dans un groupe. En particulier, il est vrai qu'une société qui non seulement change, mais dont l'idéal est le changement pour le progrès, aura des idéaux et des méthodes d'éducation qui différeront de ceux d'une société qui vise simplement à perpétuer ses propres coutumes.[363]

Des réformes s'imposent de toute urgence, dans le domaine du système éducatif si l'on veut donner un soubassement doctrinal à l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique. Nous examinerons plus tard la question des réformes des systèmes éducatifs.

4.2 L'expérience démocratique comme expérimentation

Dans *Démocratie et Éducation*, Joëlle Zask donne une définition de l'expérience démocratique très illustrative pour l'institutionnalisation de la démocratie en Afrique. Non seulement l'Afrique est à la recherche d'un modèle démocratique depuis les Conférences Nationales Souveraines de 1992, moment inaugural d'un nouveau constitutionnalisme. Les crises politiques et institutionnelles consacrées par la rupture constitutionnelle sont révélatrices d'une approche improductive dans le développement du développement démocratique. Les coups d'État continuent à faire légion sur le continent. Tout se passe comme si, au cours des deux vagues démocratiques (post-indépendance de 1960 et post-conférences nationales souveraines des années 1990), l'Afrique n'a suffisamment tiré des leçons des échecs de ses transitions démocratiques. La démocratie progresse toujours par obstacles. C'est en fonction des blocages institutionnels et politiques que les citoyens doivent rechercher des solutions, tirer les

[362] John Dewey, *Démocratie et éducation*. pp. 169-170
[363] Op. cit. p. 163

leçons et consolider son développement politique. La démocratie est toujours une expérimentation, elle est une construction continue. Qu'est-ce que l'expérience ? Zask dira que :

> L'expérience est une expérimentation, quelque chose qu'on fait, non quelque chose qui nous advient. Dewey explique qu'elle consiste à établir une connexion entre le fait de ressentir quelque chose et le fait de s'engager consécutivement dans une activité. Sans l'orientation et la canalisation que lui procure le fait d'être affecté et de réagir, une action n'est qu'une agitation. De son côté la réception inhérente au fait d'être affecté par quelque chose d'extérieur ne constitue que le premier moment de l'expérience proprement dite.[364]

Ce qu'il fait apprendre pour le faire, on l'apprend aussi en le faisant. L'expérience démocratique est toujours les essais de développement politique, à travers l'amélioration des processus et des politiques publiques vers plus d'inclusion, plus de délibération, de choix collectifs éclairés dans le cadre d'un dialogue constitutionnel inclusif. Zask ajoute que « l'expérience est la méthode démocratique par excellence, ou que la démocratie est ce mode de vie acquis au principe du primat de l'expérience »[365]. Et sur le plan de l'expérience démocratique ou de l'expérimentation de la démocratie, le dialogue constitutionnel reste le seul viatique. Il permet de discuter sur les problèmes et de délibération sur les solutions, ce qui est la meilleure prévention des conflits politiques et institutionnels.

> « L'environnement et l'organisme, explique Dewey, sont interdépendants, comme le recto et le verso d'une feuille. On appelle environnement l'ensemble des conditions qui « entrent » dans la composition d'un organisme et lui permettent de vivre. Réciproquement, l'organisme qui se développe, consomme, s'abrite, se déplace, se reproduit, etc., modifie l'environnement qui est le sien — modification dont l'ampleur est bien sûr extrêmement variable suivant les espaces et les environnements. La capacité humaine à reconstruire son environnement est considérable. »[366]

[364] Joëlle Zask, in *Démocratie et éducation*, op. cit. p. 35
[365] Joëlle Zask, ibid.
[366] Zask, op. cit. p. 35

4.3. Les reformes du système éducatif : une école pour la République

Le système éducatif s'offre comme le meilleur moyen pour construire des sociétés libres et stables. « L'école, dit Bernard Bourgeois, est bien, par sa fin même républicaine » ; et la République a bien réalisé l'école, en sa plénitude »[367]. Pour que l'école assume sa part dans la construction de citoyenneté, il faut des réformes dont les objectifs doivent être orientés vers les catégories clé de la démocratie dont la citoyenneté, le jugement critique, les capacités à délibérer et à dialoguer. Les contenus disciplinaires doivent être l'apprentissage de la liberté dans l'ensemble des domaines, de l'histoire, de la philosophie, de l'économie, de la physique et des sciences de la vie de la terre. Sur le plan du contenu et de la méthode didactique et pédagogique, il construira et investira les valeurs propres au programme de la démocratie forte ; l'inclusion et la participation directe, le jugement politique et la délibération et contribuera à l'égalité, à l'équité :

> Une fois qu'existent une plus grande individualisation, d'une part, et une communauté d'intérêts plus large, d'autre part, il faut un effort délibéré pour les soutenir et les étendre. Il est évident qu'une société pour laquelle la stratification en classes séparées serait fatale doit faire en sorte que tous ses membres aient les mêmes chances intellectuelles sur un pied de stricte égalité. Une société divisée en classes doit être particulièrement attentive à n'éduquer que les seuls éléments dirigeants. Une société qui est mobile et où le changement passe par mille canaux et se produit n'importe où, doit faire en sorte que ses membres soient formés, par l'éducation, à l'initiative et à l'adaptabilité personnelle. Sans quoi, ils seront écrasés par les changements dans lesquels ils sont pris et dont ils ne perçoivent ni la portée ni les rapports. Le résultat sera une confusion dans laquelle quelques-uns s'approprieront pour eux-mêmes les résultats des activités des autres, activités aveugles et dirigés de l'extérieur.[368]

La réforme des systèmes éducatifs ou « l'éducation réformée » selon le concept de Manguelle, créera naturellement les conditions épistémologiques de

> l'évolution des systèmes politiques africains grâce à la mise en application d'une nouvelle citoyenneté faisant plus de place à l'individu, à sa valeur comme acteur social et à son aptitude à adapter son environnement institutionnel aux exigences du progrès de la communauté à laquelle, il appartient. Les Nations africaines doivent être des mosaïques dont les couleurs s'harmonisent, et non des blocs monolithiques façonnés par les tailleurs de pierre plus ou moins charismatiques. Elles doivent étendre au domaine politique le pluralisme qui se trouve déjà inscrit dans la diversité de leurs peuples ; cultiver la tolérance et instaurer au cœur de tous les

367 Bernard Bourgeois, *L'école sans sa république ? In Philosophie ? école, même combat*. Paris : PUF. Colloque philosophique de Sèvres, 1984, p. 182.

368 John Dewey, *Démocratie et éducation*, op. cit. pp. 169-170

> systèmes la méritocratie qui seule permet de bâtir des sociétés justes socialement.[369]

Cette évolution repose sur le système éducatif qui permettra selon Manguelle de « reconstruire l'humus sur lequel la société pourra se renouveler radicalement. Cet humus, on le prépare à l'école, par couches successives au fur et à mesure que des hommes et des femmes éduqués autrement acceptent et veulent se prendre en charge et assumer leur destin individuel en même temps que celui de leur communauté. C'est pourquoi, il ne faut accepter aucun compromis avec l'éducation ».[370]

[369] Daniel Etounga Manguelle, L'Afrique a-t-elle nesoin d'un programme d'ajustement culture ? p. 101
[370] Op/ cit., p.111.

Conclusion générale

Face à la forte personnalisation des institutions politiques en Afrique, dont les meilleures illustrations sont la figure dominante du Président de la République sur l'ensemble du système politique et qui fonctionne à l'image du prince, donc la prédominance de l'institution de la Présidence de la République sur l'ensemble des autres pouvoirs, et par voie de conséquence, le faible degré de séparation des pouvoirs, la distance entre les institutions et les citoyens, ou, ce qui veut dire la même chose, des institutions qui ne prévoient pas de mécanisme de participation et d'engagement des citoyens, il importe de revoir la fondation et le commencement, d'inventer un nouveau récit.

L'une des premières conditions pour lever les obstacles rencontrés jusqu'ici dans la constitutionnalisation de la démocratie, au sens juridique de la notion, doit être la mise en pratique de quatre principes de l'institutionnalisation d'un système politique à la lumière des études de Huntington, à savoir, la prise en compte des impératifs d'adaptabilité, d'autonomie, de cohérence et de complexité dans les réformes politiques et institutionnelles. C'est ce qui a manqué dans le « commencement », dans l'entreprise de fondation. Les constitutions élaborées et adoptées dans l'espace-temps des Conférences Nationales Souveraines, ont ainsi été du mimétisme plutôt que de la construction, du travail d'adaptation, de mise en cohérence, d'autonomie, de complexification, principes qui, peuvent, seuls assurer la permanence et la résilience d'un système politique démocratique. Même les 30 années de pratique démocratique n'ont pas été une opportunité pour tirer les leçons des échecs en repensant la fondation, en jetant les bases d'une nouvelle épistémologie politique libérée du système « importation-exportation de modèles prêts à porter ».

Mais une nouvelle épistémologie politique exigera un travail d'exégèse, de pensée critique, de travail du négatif au sens hégélien du terme, voir une autocritique qui permet de réévaluer les cultures et les modes d'organisation des sociétés africaines. Au regard du principe de l'autonomie chez Huntington, il faut bâtir les embrayeurs de la modernité démocratique en Afrique sur la base des schèmes socio-culturels existants. « La créativité, la capacité de concevoir la nouveauté, de s'entendre soi et les autres, sont les vertus essentielles d'une épistémologie politique fonctionnelle. Car le défi qui nous anime est celui d'une vision de l'avenir, une vision qu'on ne peut soumettre à « l'autre » sans passion-ni sans reconnaître « sa » vision. Façonner de nouvelles institutions politiques revient à façonner notre savoir. Écrire une autre constitution revient à définir l'épistémologie d'une autre politique. En la matière, le jugement politique est sans doute notre principale ressource-sinon la seule ».[371] L'Afrique est condamnée à inventer ses

[371] Benjamin Barber, op.cit, p. 193

savoirs politiques, au risque de se condamner au mimétisme et ne pas pouvoir contribuer à l'universel démocratique.

Trois auteurs peuvent être considérés comme les penseurs d'une démocratie forte ou des institutions démocratiques résilientes. Il s'agit de Samuel Huntington, Joëlle Zask et Benjamin Barber. Ils ont jeté les fondements théoriques ainsi que les modalités pratiques et institutionnelles à mesure de favoriser le développement d'une démocratie forte ou d'une démocratie pensée et vécue par les citoyens, plutôt qu'une hypostase qui plane au-dessus des citoyens et à leur dépends. Les institutions sont fortes, c'est-à-dire résilientes, quand elles intègrent la participation et une politique de la citoyenneté dans leur fondation, dans leur fonctionnement et dans leur finalité. Autrement dit, c'est la participation et la citoyenneté qui font leur force, leur résilience.

Des institutions adaptées, autonomes, cohérentes et complexes issue da participation constante, de l'absence de rationalité extrinsèque, d'un dialogue constitutionnel permanent, de l'auto-législation continue, de la création d'une communauté politique de citoyens libres recherchant ensemble le bien commun, peuvent être considérés comme le contenu normatif d'une démocratie forte.

> Le futur de la démocratie repose sur une démocratie forte- sur la revitalisation d'une forme de communauté qui ne soit pas collectiviste, sur un raisonnement qui n'emprunte pas au conformisme et sur une série d'institutions civiques compatibles avec la société moderne. La démocratie forte se définit par une politique de la participation : c'est une société gouvernée par ses citoyens, non par le gouvernement qui les représente. Les citoyens actifs se dirigent ici eux-mêmes, sans intermédiaire, peut-être pas à tous les échelons ni à toutes les instances, mais avec la fréquence nécessaire-particulièrement lorsqu'il s'agit de prendre les vraies décisions politiques et dès lors qu'un pouvoir réel doit être exercé. L'auto-direction est permise par des institutions conçues pour favoriser une participation civique constante en matière de programmes et d'ordres du jour, de délibérations, de législation, et pour la mise en œuvre de projets politiques.[372]

Cependant, l'adaptabilité, l'autonomie, la cohérence, la complexité des institutions chez Huntington, tout comme les conditions du dialogue constitutionnel de chez Barber ne sont pas possible dans les trois formes démocratiques de la participation chez Joëlle Zask : prendre part, contribuer et bénéficier. Sans ces trois conditions tout dialogue politique reste illusoire et aboutira à des institutions faibles et instables comme l'ont montré toutes les crises politiques et institutionnelles en Afrique depuis les indépendances nominales de 1960.

Le mode de construction et de fonctionnement n'a répondu à aucun des critères et principes de l'institutionnalisation d'un ordre politique ouvert, encore moins aux conditions épistémologiques de développement d'une démocratie forte sous l'angle d'une démocratie inclusive et d'une citoyenneté participative. Des réformes institutionnelles

[372] Op. cit.,, p. 170-171

véritables s'imposent pour éviter ce que Boulaga appelle « le multipartisme, stade suprême du monopartisme », tout le contraire d'une société ouverte dans l'approche poppérienne. Toutes les constitutions des Nations africaines de la période postindépendance sont à repenser. Dans le mimétisme constitutionnel structurel de l'État occidental dans sa forme achevée, elles ont reproduit un État personnalisé, dont l'expression symptomatique est la fonction présidentielle qui, à l'image du prince, embrigade, instrumentalise l'ensemble des institutions républicaines. L'institutionnalisation de la démocratie en Afrique passera par cette nouvelle épistémologie. Elle sera longue et laborieuse. Elle impliquera de fortes tensions entre le passé et le présent, entre les systèmes de valeurs traditionnelles et les exigences d'une Afrique libre et démocratique. Elle exigera du temps, du travail du négatif pour dénouer les formes vivantes et les formes mortes du passé africain. Mais, c'est la voie obligée pour construire des sociétés stables et développées. Le recours incantatoire au passé est le signe de la défaite de la pensée. Le développement politique basé sur le dualisme importation-exportation est la pire forme de démission du leadership politique. Tirer les leçons des acquis universels de l'humanité en matière de progrès du « régime de liberté », conduire des réformes politiques et institutionnelles sous l'angle des quatre critères d'adaptabilité, d'autonomie, de cohérence et de complexité chez Huntington, le triptyque « prendre part », « contribuer » et « bénéficier » chez Zask, les conditions essentielles du dialogue politique chez Barber, sont le seul gage d'une institutionnalisation de la démocratie en Afrique.

Bibliographie générale

1. Ouvrages

- Abélès, Marc, Collard, Chantal. *Age, pouvoir et société en Afrique noire.* Etudes réunies et présentées par Paris. Karthala. Collection Hommes et sociétés, 1985. 330p.
- Abraham (W), *« the mind of Africa »*, Weidenfield and Nicolson, Londres, 1962.
- Adorno, Horkheimer. *La Dialectique de la Raison*. Fragments philosophiques (1947), Paris : Gallimard, 1974.
- Adorno, Théodor W. *Prismes. Critique de la culture et société*. Traduit de l'allemand par Geneviève et Rainer ROCHLITZ ; Paris : Payot (Coll ''Critique de la politique''), 1986. 340 p.
- Adorno, Théodor W. *Dialectique Négative*. Paris : Payot (Collection Critique de la politique), 1978, 1992. 340 p.
- Adorno, Théodor W. *Jargon de l'authenticité*. Traduit de l'allemand Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie par Eliane ESCOUBAS. Postface de Eliane ESCOUBAS. Paris : Payot (''Critique de la politique''), 1989 198 p.
- Adorno, Théodor W. Minima Moralia. *Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit de l'allemand Minima Moralia par J.R. LADMIRAL et Eliane KAUFOLZ. Paris : Payot (''Critique de la politique''), 1980,1983, 1991. 243 p.
- Aivo, Frédéric Joël. Le Président de la République en Afrique Noire Francophone « Genèse, mutations et avenir de la fonction ». Editions L'Harmattan. Etudes africaines, 2007. 643p.
- Amselle, J.-L., Mbokolo, E. Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris : La découverte, 1985.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities*. Reflexions on the origin and spread of nationalism. London-New York, 1983. 219p.
- Anderson, Benedict. *Imangined communities*. Reflexions on the origin and spread of nationalism. London-New York. Version, 1988. 219 Pages.
- Arendt, Hannah. *La crise de la culture*. Huit exercices de pensée politique. Paris : Gallimard (Coll. Folio-Essais), 1972. 382 p.
- Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil, 1995. 191 p.
- Arifari, Nassirou Bako. *Le pouvoir politique en milieu rural africain*. Les cas du Bénin et du Niger. Afridic verba, 2010. 475p.
- Aristote. *Les Politiques*. Paris : Flammarion. 1990. 575 p.
- Aristote. *Les politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Flammarion, 1990. 575 pages.
- Awolanu (J.O.) *« The yoruba philosophy of life »* in Présence Africaine N° 73, 1970.
- Ba, Ouka *: Croyances Bambara, soninké et peulh*. Bamako. La sahélienne, 2015, 213p.

- Ba Konaré, Adame, *L'os de la parole. Cosmologie du pouvoir*. Essai/ présence Africaine, 2000, p. 118.
- Badie, Bertrand. *Culture et politique*. 2ème édition, revue et augmentée. Paris : Economica, 1993. 158 pages.
- Badie, Bertrand. *L'État importé*. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique, Paris, Fayard, 1992
- Badie, Bertrand. *Le développement politique*. Préface de Georges Lavau. 4e édition, revue et augmentée. Ed. Economica. Collection Politique comparée, 1988. 213 pages.
- Barber, Benjamin R. *Comment le capitalisme nous infantilise*. Paris : Fayard. 2007. 2007. 526 p.
- Barber, Benjamin R. *Démocratie forte*. Traduit de l'américain par Jean-Luc Piningre. Desclée de Brouwer. 1997. 329p.
- Barber, Benjamin R. *Fear's empire*. W.W. Norton et company. New York. London. 2003. 220p.
- Barber, Benjamin R., Battistoni, Richard M. *Education for democracy*. *Citizenship-community-service*. À source book for students and techers. Kendall Hunt Publishing company. 1999. 679p.
- Bayart, Jean-François, Achille M'bembé, Comi Toulabor. *Le politique par le bas en Afrique Noire*, 1992.
- Bayart, Jean-François. 1989. *L'État en Afrique*. La politique du ventre, Paris, Fayard.
- Bayart, Jean-François. *État et religion en Afrique*. Editions Karthala, 2018. 65p.
- Bayart, Jean-François. *Violence et religion en Afrique*. Editions Karthala, 2018. 168p.
- Bélina, Sévérine, Magro, Hervé and De Villemeur, Violaine (eds.). *Democratic Governance. À new pardigm for development ?* Published in association with the Association of foreign and european affairs (London). Paris Karthala, 2009.
- Berlier, David. *Perdre sa culture*. Editions Zones sensibles, 2018. 153 pages.
- Biaya, Tshikala K. Acteurs et médiations dans la résolution et la prévention des conflits en Afrique de l'ouest. Dakar. Codesria et Clingendeal, 2015. 213p.
- Bidet, Jacques (sous la Direction). *Les paradigmes de la démocratie*. Paris x Nanterre : PUF (COLL. « Actuel Marx Confrontation). 267 p.
- Binder, James et Coleman, Lapalombara, Pye, Verba et Myron Weiner. *Crisis and Sequences in political development*. Princeton University Press, 1971. 326 pages.
- Binder, James et Coleman, Lapalombara, Pye, Verba et Myron Weiner. *Crisis and Sequences in political development*. Princeton University Press, 1971. 326 pages.
- Binder, Leonard, Coleman, James, Lalombara, Joseph, Pye, Lucian W., Verba ? Sidney, and Weiner, Myron. *Crisis in political development*. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowement for democracy.
- Binder, Leonard, Coleman, James, LaPalombara, Joseph, Pye, Lucian W., Verba ? Sidney, and Weiner, Myron. *Crisis in political development*. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowement for democracy.
- Binder, Léonard, La Palombara, Joseph, Et alii. *Political parties and Political development*.

- Boétie (La), Etienne. *Discours de la servitude volontaire*. Editions Mille et une nuit, Octobre 1995. 63 pages.
- Bon (Le), Gustave. *Psychologie des foules*. Paris : PUF, 1963. 132p.
- Boulaga, Fabien Eboussi *« L'identité négro- africaine »* in Présence Africaine, N° 99/100, 1976.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *« La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie »* Paris : Présence africaine, 1977- 237.
- Boulaga, Fabien Eboussi, *A contretemps*. *L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris. Karthala, 1991.
- Boulaga, Fabien Eboussi, Zinga, Valentin S. *Lutte contre la corruption. Impossible est-il camerounais ?* Yaoundé. Presses Universitaires d'Afrique, 2003. 71 pages.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *Les Conférences Nationales Souveraines en Afrique Noire*. Une Affaire à suivre. Paris : Karthala, 2009. 229pages.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *Christianisme sans fétiches*. Révélation et domination. Paris. Présence Afrique, 1981. 230 pages.
- Boulaga, Fabien Eboussi. L'affaire de la philosophie africaine au-delà des querelles. Editions Karthala, 2011.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *La crise du muntu*. Authenticité africaine et philosophie, Paris. Présence africaine. 238p.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *La démocratie de transit au cameroun*. Paris. L'harmattan, 1997. 456pages
- Boulaga, Fabien Eboussi. *Ligne de résistance*. Yaoundé. Editions Clé, 1999. 296 pages.
- Boulnois, Jean, Hama, Boubou*. Empire de Gao*. Histoire, coutumes et magie des sonrai. Paris : Adrien-Maisonneuve. 1954. 182 pages.
- Bouveresse, Jacques. *Rationalité et cynisme*. Paris : Minuit (Coll. « critique »), 1984. 226 p.
- Bowaou, Charles Zacharie*. La mondialité ? : Une prospective du sens historique*. Dakar. Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), 2000. 71p.
- Buisset, Ariane. *Les religions face aux femmes*. S'ouvrir à une vision Nouvelle de l'humain et du spirituel, 2008. 414p.
- Canfora, Luciano. *La démocratie*. Histoire d'une idéologie. Paris : Seuil. Coll. Faire l'Europe. 2006. 482p.
- Carlos Lopes. *L'Afrique est l'avenir du monde*. Repenser le développement.
- Centre De recherche et de formation sur l'état en Afrique. Les défis de l'état en Afrique. L'Harmattan 2007. 166p.
- Chole, Eshetu, Jibrin, Ibrahim. Processus de démocratisation en Afrique : problèmes et perspectives. Codesria-Karthala, 1995.
- Chrétien, J. P., Prunier, G. *Les ethnies ont une histoire*. Paris. Karthala. 2003.
- Cissé, Youssouf Tata. *La charte du manden*. T. 1. Du serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage (1212-1222). Edition Triangle Dankoun. 186p.
- Cissé, Balla. Le durcissement du Régime de Transition au Mali. L'Harmattan, 2023 136p.

- Cissoko, Sékéné Mody. *Tombouctou et l'empire songhay*. Epanouissement du soudan nigérien aux XVéme-XVIéme siècles. Paris : L'Harmattan. 243 pages.
- Clinton, Hilary. *Civiliser la démocratie*. Desclée de Brower. 2008.
- Coleman, J. Samuel. *Éducation and Political Development*. Ed. Princeton, New Jersey. Prince University Press, 1965. 620 pages.
- Cometti, Jean- Pierre. *La démocratie radicale*. Lire John DEWEY. Paris : Gallimard, Janvier 2016. 338 p.
- Conac, G. (Dir.) L'Afrique en transition vers le pluralisme politique. Paris : Economica, 1993.
- Copans, Jean. *La longue marche de la modernité africaine*. Savoirs, intellectuels, démocratie. Paris Khartala, 1990.
- Courade, Georges. L'Afrique des idées reçues. Berlin. 411p.
- Coulibaly, Yacouba. La conscience Politique en Afrique. Problème de leadeurship et de conscience. Les impliqués Editeur. 113p.
- Coulon, Christian. Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Karthala. 1983, 182p.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. La découverte de l'Afrique. L'Harmattan, 2003. 252p.
- D'Allonnes, Myriam Revault : *Le Dépérissement de la politique*. Généalogie du lieu commun. Paris Flammarion, 1999. 318 p.
- Darbon, Dominique (sous la direction). *Ethnicité et nation en Afrique du sud*. Imageries identitaires et enjeux sociaux. Paris : Karthala-MSHA, 1995. 294 pages.
- De Souza (G.), *« La conception de vie chez les Fon ».* Editions du Bénin, Cotonou, 1975.
- Delafosse, Maurice. *Haut-Sénégal-Niger*. Les civilisations. Paris : Maisonneuve et Larose, 1972. 314 Pages.
- Delwit, Pascal. *La vie politique en Belgique de 1830 à nos jours*. Edition de l'Université de Bruxelles, 2012. 438p.
- Desanti, J.T. *« Chap.II. Philosophie et Traditions » in Le philosophe et les pouvoirs »*. Entretien avec Pascal Lainé et Blandine Barret- Wriegel. PP. 85 -113. Paris Calmann Levy, 1976.
- Dewey, John. *Démocratie et Éducation suivi d'Expérience et éducation*. Introduit par Denis Meuret et Joëlle ZASK. Paris Arman Colin. 518 pages.
- Diagne, Pathé. Pouvoir politique traditionnel en Afrique Occidental. Présence africaine. 1967. 289 p.
- Diakité, Diatrou. *Debout Afrique* ! L'Harmattan Mali. 324p.
- Diallo, Demba. *L'Afrique en questions*. Paris. Maspero, 1968.
- Diallo, Mamadou Diarafa, *État et participation citoyenne au Mali. Continuités, ruptures et bifurcations.* Paris : L'Harmattan. 2017. P. 99.
- Diamond, Larry, Plattner, Marc F. Democracy. À reader. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowment for democracy, 2009. 400 pages.
- Diamond, Larry, Plattner, Marc F. *Democratization in Africa*. Progress and retreat. Second edition. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowment for democracy, 2010. 360 pages.

- Diamond, Larry, Plattner, Marc F. *How people view democracy*. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowment for democracy, 2008. 158 pages.
- Diamond, Larry, Plattner, Marc F., Costopolos, Philip J. *Debates on democratization*. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowment for democracy, 2010. 313 pages.
- Diamond, Larry. The spirit of democracy. *The struggle to build free societies throughout the world*. USA, 2008. 448p.
- Diamond, Larry and Gunther Richard. *Political Parties and Democracy* USA, 2001. 356p.
- Diamond, Larry. Ill Winds. Saving democracy from Russian rage, Chinese ambition, and American complacency. USA, 2020. 354p.
- Diarra, Abdoulaye. Démocratie et droit constitutionnel dans les pays francophones d'Afrique noire. Le cas du Mali depuis 1960. Karthala.2010. 367p.
- Diamond, Larry, Les pays en développement et l'expérience de la démocratie. Nouveaux Horizons. 1990. 718 pages.
- Diaw, Aminata. *Démocratisation et logiques identitaires en acte*. L'invention de la politique en Afrique. Série de monographie 2/94 Dakar : Karthala, 1990. 406 p.
- Diawara, Alfousseyni. Autorités Traditionnelles. À la recherche des causes de leur survivance dans les labyrinthes juridique et judiciaire de l'Afrique Précoloniale à nos jours. Editions Tombouctou. 215p.
- Dieterlen, Germaine. *Textes sacrés d'Afrique Noire.* Préface de Amadou Hampâté BÂ. Paris : Gallimard. (Textes choisis et présentés par G. DETERLEN avec la collaboration de Béatrice APPI, Dominique Zahan, et alii), 1965. 399 p.
- Dieye, Tidiane, Cheikh. *L'Afrique et l'Europe, La fin d'une Histoire*. L'Harmattan Sénégal 2024. 123p.
- Diop, Birama. *Pouvoir et légitimité. L'État africain sur scène*. Paris : L'Harmattan. Collection Etudes africaine. 2022. 257 p.
- Diop, Cheikh Anta Diop. *Civilisations ou Barbarie*. Paris : Présence africaine, 1981.
- Diop, Cheikh Anta Diop. Fondements économiques et culturels d'Un État Fédéral d'Afrique Noire. Paris : Présence africaine, 1974.
- Diop, Cheikh Anta Diop. *Nations Nègres et cultures*. Paris : Présence africaine, 1959.
- Diop, Anta, Cheikh. *L'Afrique noir précoloniale*. Présence Africaine 278p.
- Diop, Anta, Cheikh. *L'Unité culturelle de L'Afrique Noire*. Présence Africaine. 219p.
- Diop, Anta, Cheikh. *Alerte sous les Tropiques.* Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique Noire. Paris, Présence Africaine. 148p.
- Diop, Anta, Cheikh. Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité Historique. Paris. Présence Africaines. 300p.
- Diop, Momar Coumba, Diouf, Mamadou : Les successions légales : les mécanismes de transfert du pouvoir en Afrique. Dakar. CODESRIA, 1990. 43p.
- Dominique Schnapper. *De la démocratie en France*. République, nation, laïcité. Paris. Odile Jacob, novembre 2017. 345 pages.

- Dumont, Réné. *Démocratie pour l'Afrique* : Paris, Le Seuil. Collection Points actuels.1991. 299 p.
- Dumont, Réné. *L'Afrique noire est mal partie*. Préface de Abdou diouf et Jean Ziegler. Paris. Seuil. 1962, 2012. 286 pages.
- Dussey, Robert. *L'Afrique malade de ses hommes politiques*. Paris : Jean Picollec Editeur, 2008. 252 p.
- Eboua, Sammuel. *Interrogations sur l'Afriques noire*. Paris : L'Harmattan. 1999. 195p.
- Elias, T. Olawale. *La nature du droit coutumier africain*. Traduit de l'anglais par Decouflé et Desssau. Paris : Présence Africaine. 1961. 321p.
- Ela, Jean-Marc. *Restituer l'Histoire aux sociétés Africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique Noire.* L'Harmattan. 143p.
- Ela, Jean-Marc. *Quand l'État pénètre en brousse…Les ripostes paysannes à la crise*, Paris : Karthala, 1990, p.268.
- Fall, Madior, Ismaila. *Le pouvoir exécutif dans le constitutionnalisme des Etats d'Afrique*. Préface de Jean Gicquel. L'Harmattan 2008. Etudes Africaines. 310p.
- Fares, Zahir. *Afrique et Démocratie*. *Espoirs et illusions*. Paris : L'Harmattan (Coll. « Afrique 200 »), 1992. 190 p.
- Finkielkraut, Alain. *La défaite de la pensée*. Paris : Gallimard (Coll. « Folio-Essais »), 1978.
- Fouda, Basile. Philosophie négro- africaine de l'existence. L'Harmattan, 2013.
- Fukuyama, Francis, Diamond, Larry, Plattner, Marc F. *Poverty, inequality and democracy*. A Journal of democracy Book. Johns Hopkins University Press and the National Endowemnt for democracy, 2012. 185 pages.
- Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion, 1992. 452 p.
- Fukuyama, Francis. *Political order and political decay*. From the industrial Revolution to the globalization of Democracy. Farrar, Straus and Giroux, 2014.
- Fukuyama, Francis. *Political order and political decay*. From the industrial Revolution ti the globalization of Democracy. New York. Farrau, Strauss and Giroux, 2015. 668p.
- Fukuyama, Francis. *Liberalism and its discontents*. London.2023 178p.
- Gabriel A. Almond et Sidney Verba. *The Civic Culture*. Political attitudes and democracy in Five Nations. Ed. Sage Publications. The publishers of Professional Social Science. Newbury Park London, New Delhi, 1989. 379 pages.
- Gabriel, A. Almond, Verba, Sidney. *The civic culture*. Political attitudes and democracy in Five Nations. SAGE Publications. The publishers of professional Science. Newbury Park. London. New Delhi, 1989.
- Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard. Coll Tel. 2002. 385p.
- Gaoussou, Kagnassy. La place de l'Afrique dans la conception Hégélienne de l'histoire. La dialectique comme Grille de lecture. L'Harmattan, 2023. 344p.
- Girard, Charles, Goff (Le), Alice. *La démocratie délibérative*. Anthologie des textes fondamentaux. Paris : Hermann Editeurs. Collection de philosophie normative contemporaine, 2010. 550p.

- Glaser, Antoine. Africafrance. *Quand les dirigeants africains deviennent les maîtres du jeu*. Paris : Fayard, 2014. 231 pages.
- Gnan, Ignace. *Le développement en Afrique*. Un devoir pour les africains. L'Harmattan. Paris, 2010.
- Guillebaud, Jean, Claude. *La trahison des Lumières*. Enquêtes sur le désarroi contemporain.
- Habermas, Jürgen : *La Technique et la science comme ''idéologie''*. Trad. De l'allemand Technik und wisenschaft als ideologie. Préface et traduction par Jean René LADMIRAL. Paris : Gallimard (coll. ''TEL''), 1973. 216 p.
- Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard, Coll. Nrf essais, 1997. 554 p.
- Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*. Trad. de l'allemand Erkentnis und Interesse Paris : Gallimard (Coll. ''Bibliothèque de philosophie''), 1976. 389 p.
- Habermas, Jürgen. De l'éthique de la discussion.
- Habermas, Jürgen. *Débat sur la justice politique* (avec J. Rawls, 1997)
- Habermas, Jürgen. *Discours philosophique de la modernité*. Douze conférences. Traduit de l'allemand Der philosophiesche Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen par Christian Bouchindhomme et Rainer ROCHLITZ. Paris : Gallimard, (coll. ''Bibliothèque de philosophie''), 1988. 484 p.
- Habermas, Jürgen. *L'intégration républicaine*, Fayard, 1996. 386 p.
- Habermas, Jürgen. La technique et la science comme « idéologie » (1968), Paris : Gallimard.
- Habermas, Jürgen. Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle. (1983)
- Habermas, Jürgen. *Raison et Légitimité*. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé. Traduit de l'allemand Légitimations problème in spätkapitalismus Paris : Payot (Coll. ''Critique de la politique''). 214 p.
- Habermas, Jürgen. Théorie de l'agir communicationnel (1981), Paris : Fayard.
- Habermas, Jürgen. *Ecrits politiques*. Paris : Champs Flammarion. 346 p.
- Henri, Michel. *La Barbarie*. Paris : Ed. Grasset et Fasquelle (Coll « Biblio-Essais »), 1987, 203 p.
- Henri, Paul-Marc, Kossou, Basile. *La dimension culturelle du développement*. Préface d'Edgar Pisani. NEA/UNESCO. Collection Cauris. 1985. 171 p.
- Herbert, Jeffrey. *Sates and power in Africa*. Comparative lessons in authority and control. New edition. United Kingdom Princeton. University Press. 2000. 280 pages.
- Herbert, Jeffrey. *States and power in Africa*. Comparative lessons in authority and control. New Edition. United Kingdom. University Press, 2000. 280p.
- Hermet, Guy, Kzancigil, Ali et Prud'homme, Jean François (Sous la Direction). *La gouvernance*. Un concept et ses applications. Paris : Khartala, 2005. 228 pages.
- Hobbes, T. *Le Citoyen*. Paris : Flammarion, 1982. 405 p.
- Hobbes, T. *Léviathan*. Paris : Gallimard, 2000. 1027 p.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch Paris : Les éditions du Cerf, 2000.

- Honneth, Axel. *La réification*. Petit traité de Théorie pratique. Traduit de l'allemand par Stéphane Haber (Gallimard, 2007).
- Honneth, Axel. *La société du mépris*. Vers une nouvelle Théorie critique. Traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (La Découverte, 2006 - La Découverte Poche, 2008).
- Honneth, Axel. *Les pathologies de la liberté*. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel, traduit de l'allemand par Franck Fischbach. La Découverte, 2008.
- Horkheimer, M. *L'Éclipse de la raison*. Ed. Originale anglaise 1947, trad. allemande 1967), Paris : Payot, 1974.
- Horkheimer, M. Adorno, T.W. *La Dialectique de la raison*. Fragments philosophiques. Paris : Gallimard, (Coll. Tel), 1974. 281p.
- Horkheimer, M. *Théorie critique*. Essais. Paris : Payot, 1968.
- Horkheimer, M. Théorie traditionnelle et théorie critique. Paris : Gallimard, 1970.
- Hugeux, Vincent. *L'Afrique en face*. Paris. Armand Colins. 2010, 190p.
- Huntington, Samuel P. *Le choc des civilisations*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1997, Mai 2000. 547 pages.
- Huntington, Samuel P. *Political order in changing societies*. Yale University Press, 1968. 488 pages.
- Huntington, Samuel P. *Qui sommes-nous ?* Identité nationale et choc des cultures. Paris : Odile Jacob, 2014, Septembre 2018, 393 pages.
- Izard, Michel. *L'odyssée du pouvoir*. Un royaume africain : État, société, destin individuel. Paris : Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales. Paris. 1992. 154p.
- Jay, M., 1977. *L'imagination dialectique*. L'École de Francfort, Paris : Payot.
- Jean-Pierre, Olivier de Sardan. Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social.
- Jean-Pierre, Olivier de Sardan. La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénierie sociale, en Afrique et au-delà.
- Jonas, Hans. *Evolution et liberté*. Paris : Payot et Rivages, 2000. 261p.
- Journal of Democracy. Democracy Embattled. January 2020, Volume 31, Number 1 224p.
- Just, Saint. Fragments sur les institutions républicaines (1ère édition 1800).
- Kagame, Alexis. La philosophie bantu- rwandaise de l'élite. Bruxelles 1956.
- Kant, E. *Œuvres Complètes*. Gallimard. La Pléiade. T 1, 2, 3, 1980
- Ki-Zerbo, J. *Eduquer ou périr « On ne naît pas tout fait ».* Editions L'Harmattan. UNICEF-UNESCO (1990), 2022. 120p.
- Ki-Zerbo, J. *La natte des autres*. Dakar : CODESRIA/CRDE. Karthala, 1992.
- Ki-Zerbo, J. *Regards sur la société africaine*. Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2008.
- Ki-Zerbo, J. *Repères pour l'Afrique*. Panafrika/Silex/Nouvelles du Sud, 2008.
- Kleinfeld, Rachel. *Savage order*. How the world's deadliest countries can forge a path to security. New York. Panthéon Book, 2018. 475p.
- Kouvibidila, Gaston-Jonas. *Histoire de la construction de l'Afrique*. Paris : L'harmattan. Collection dirigé par Denis Pyrien et François Manga Akoa. 444p.

- Lagoutte, Stéphanie. Bengaly, Abraham. *Rupture du lien matrimonial, pluralisme du juridique et droits des femmes en Afrique de l'ouest francophone*. Collections : L'institut Danois Des Droits De L'homme. CREA PUB, 2014. 90 pages.
- Lafay Marina, Le Guennec-Coppens Françoise, Coulibaly Elisée Coulibaly. Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les indépendances. Editions Karthala, 2016. 486p.
- Laleye (Issiaka Prosper). La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba, approche phénoménologique. Edition Herbert Laney. Berne,1970
- Laloupo, Francis. *Blues démocratique : 1990-2020*. Editions Karthala, 2022. 207p.
- Lancière, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris : Essais. 261p.
- Lansiné, Kaba. *« Le pouvoir politique, l'essor économique et l'inégalité sociale au songahy (1464-1591)*. In Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire. Université de Dakar : Tome 45, janvier-avril 1983. 25p.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique. Paris : La découverte (Coll. « L'armilaire »), 1991. 216p.
- Levitsky, Steven, Ziblatt, Daniel. *How democracy die*. Broadway Books. New York, 2018. 302p.
- Lipoveski, J. L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain. Paris : Gallimard, 1983, 314 p.
- Luciano Cafora. *La démocratie. Histoire d'une idéologie*. Paris. Edition du seuil, Juin. 2006. 482 pages.
- Lukacs, G. Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste. Paris : Éds de Minuit. 1960.
- Makarakiza (A.) *La philosophie des Burundi.* Bruxelles. 1959
- Mamdani, M., Mkandawari, T., Wamba, Wamba-dia. Mouvements sociaux, mutations sociales et lutte pour la démocratie en Afrique. Dakar. CODESRIA, 1998. 26p.
- Mamdani, Mamood. *Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton Studies in culture, power, history, 1996. 353 pages.
- Mana, Kä. Philosophie africaine et culture « Comprendre la culture africaine et ses enjeux de civilisation ». Pole Institute, 2017. 313p.
- Mandani, Mahmoud. *Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton studies in Culture, power, history, 1996. 353p.
- Manent, Pierre. *Enquête sur la démocratie*. Paris : Gallimard, 2007. 472 p.
- Manguelle, D. Etounga. L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel. Ed. Nouvelles du Sud, 1993.
- Manin, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Nouvelle Edition. Flammarion. 369p.
- Manyimb, Etienne Bruno. L'Afrique, cinquante ans d'indépendance : et après ? Harmattan, 2010.
- Mappa, Sophia. *« Rationalité instrumentale et spécificités culturelles. L'activité économique dans les pays du Tiers Monde »*. La Réinvention du capitalisme. Les trajectoires du politique, 1, Paris : Paris : Karthala, 1994.

- Mappa, Sophia. « Rationalité instrumentale, replis identitaires et exclusion/intégration ». La Réinvention du capitalisme. Les trajectoires du politique, 1, Paris : Paris : Khartala, 1994.
- Mappa, Sophia. *Pouvoirs traditionnels et pouvoirs d'État en Afrique*. L'illusion universaliste. Paris. Karthala, 1998. 204p.
- Marcuse, Herbert. *Eros et Civilisation*. Paris : Minuit, 1968.
- Marcuse, Herbert. L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Paris : Minuit, 1968. 283 p.
- Marcuse, Herbert. *Pour une théorie critique de la société*. *Autorité et famille*. Denoël (Collection Bibliothèque Méditations), 1971. 175p.
- Marcuse, Herbert. Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale. Paris : Minuit, 1968. 485p.
- Marcuse, Herbert. *Vers la libération*. *Au-delà de l'homme unidimensionnel*. Paris : (Coll. Arguments), 1969, 120p.
- Mariko, Brahima, *De la démocratie à la wagnerphobie,* Bamako : Edis, 2024, p.262.
- Matsanza, Guy Aundu. *Etats et partis au Congo-Kinshasa*. L'ethnicité pour légitimité. Paris : L'Harmattan, 2010. 280 pages.
- Mawuto, Afan, Roger. Vivre sous l'abri du pouvoir politique. Fondement d'une démocratie en Afrique. L'Harmattan. 230p.
- Mbembe, Achille et Monga, Célestin. *Penser africain.* Raison, identité et liberté. Interview de Fabien Eboussi Boulaga, Esprit, numéro 330, (12) Décembre 2006. Pp. 106-116 (11 pages). Editions Esprit.
- Mbembe, Achille. Critique de la raison nègre.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie*, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.
- Mbembe, Achille. *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris. Logiques sociales. L'harmattan.
- Mbembe, Achille. *Politiques de l'inimité*. Editions La Découverte, 2016
- Mbembe, Achille*. Sortir de la grande nuit*. Essai sur l'Afrique décolonisée.
- Mbembe Achille, Sarr Felwine. Ecrire l'Afrique-Monde. 2017, Jimsaan. 396p.
- Médard, Jean François. Etats d'Afrique noire « Formations, mécanismes et crises ». Paris. Economica, 1991.
- Michalon, T. *« Légitimité de l'État et solidarités ethniques ».* in Le Monde diplomatique, novembre 1994.
- Michalon, Thierry : *« Légitimité de l'État et solidarités ethniques ».* in Le Monde diplomatique. Paris, Novembre 1993.
- Mogens H. Hamsen. *La démocratie athénienne*. A l'époque de Démosthène. Structures, principes et idéologie. Paris : Les belles Lettres, 2014. 493 pages.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois I, II*. Paris : Flammarion, 1979.
- More, Thomas. *L'utopie*. Collection Folio. Gallimard. 383p.
- Morlino, Leonardo. *Democacy between consolidation and crisis*. Oxford Studies in democratization. Oxford University Press, 1998. 390 pages.

- Morlino, Leonardo. *Democracy between consolidation and crisis*. Oxford Studies in democratization. Oxford University Press, 1998. 390p.
- Mouckaga Hugues, Dianzinga, Scholastique, Owaye Jean-François. *Ethnies, Nations et developpement en Afrique : quelle gouvernance ?* Actes du colloque de Brazzaville(congo), du 26 au 28 mai 2014. L'Harmattan. 698p.
- Mounk, Yascha. *Le peuple contre la démocratie*. Traduit de l'anglais (Etats Unis) par Jean-Marie Souzeau. Editions L'observatoire/Humensis. Collection La Relève, 2018. 517p.
- Mudimbe, Valentin- Yves. *L'invention de L'Afrique*. Gnose, Philosophie et ordre de la connaissance. Présence Africaine. 513p.
- Nay, Olivier. Histoire des idées politiques. 2500 ans de débats et controverses en occident. Armand Colin, 2021. 859p.
- N'Krumah. W. *La lutte des classes en Afrique »* Présence Africaine. Paris, 1972.
- Nkrumah, Kwame. Le néo-colonialisme. Dernier stade de l'impérialisme. Présence Africaine. 269p.
- Nkrumah, Kwame. *Autobiographie*. Paris. Présence Africaine. 291p.
- Nkrumah, Kwame. *L'Afrique doit s'unir*. Présence Africaine
- Ndaw, A. La pensée africaine.
- Nicolas, Guy. *« Fondements magico-religieux du pouvoir politique au sein de la principauté du Gobir »*. in Journal de la Société des africanistes. Publié avec le concours du Centre National de la recherche scientifique. Tomme XXXIX-Fascicule II. Siège de la société Musée de l'Homme. Place du Trocadero. Paris XVI, 1969. pp.199-231.
- Njoh-Mouelle, Ebenezer. *Considérations actuelles sur l'Afrique*. Yaoundé : Ed. Cle, 1983.
- Njoh-Mouelle, Ebenezer. De la médiocrité à l'excellence.
- Njoh-Mouelle, Ebenezer. *Jalon III Problèmes culturels*. Yaoundé : Ed. Cle, 1986.
- Nubukpo, Kako. Une solution pour l'Afrique. Du néoprotectionnisme aux biens communs. Odile Jacob, octobre2022. 294p.
- Nkrumah, Kwame. Le consciencisme philosophique et idéologie pour la décolonisation et le développement. Paris : Payot, 1964.
- Norman, H. Nie, Jane, Junn et Keneeth, Stehlik, Barry. *Education and Democratic Citizenship in America*. Ed. University of Chicago Press, 1996. 268 pages.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social. Paris : APAD-Karthala, 1995. p. 221 p.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. La revanche des contextes. Des mésaventures de l'ingénerie sociale en Afrique et au-delà. Paris : Karthala, 2021. 494 p.
- Otase, René. *Identité et démocratie dans un monde global*. Paris, Montchrestien. 2000. 228 p.
- Padacké, Albert Pahimi. *L'Afrique empoisonnée. Pathologie et thérapie des conflits.* Préface de Bertrand Badie. Paris : L'Harmattan. Collection Point de vue. 2023. 246p.
- Platon. *Œuvres Complètes*. Gallimard. La Pléiade. T 1, 2, 1950.
- Popper, K. R. *La société ouverte et ses ennemis*. Paris : Le seuil, 1979.
- Pye, W., Verba, Sidney. *Political culture and Political development*. Ed. Princeton, New Jersey. Prince University Press, 1965. 574 pages.

- Rawls, John, Habermas, J. *Débat sur la justice politique*. Paris : Cerf, 1997.
- Rawls, John. *La justice comme équité*. Une reformulation de la Théorie de la Justice. Paris : La découverte, 2003.
- Rawls, John. *Justice et démocratie.* Introduction, présentation et glossaire de Cathérine AUDARD. Traduit de l'anglais par C. AUDARD, P. De Lara et Alli.
- Rawls, John. *Justice et démocratie*. Paris : Seuil, 1993. 385 p.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*. Paris : Seuil, 1997.
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une Nation* ? Milles et une nuits, 1997, p.47
- Rencontres internationales de Bouaké. *Les religions africaines traditionnelles*. Paris : Seuil, 1965. 201p.
- Roger de Benoit, Joseph. *Le Mali*. Paris : L'Harmattan. Collection : « A la rencontre de… », 1998. 295 pages.
- Rosanvallon, Pierre. *La légitimité démocratique*. Impartialité, réflexivité, proximité. Seuil, 2008. 367p.
- Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen*. Histoire du suffrage universel en France. Paris : Gallimard, 1992. 640 pages.
- Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen*. Paris : Gallimard, 1992. 559 Pages.
- Rousseau, J. J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.
- Rousseau, J. J. *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 2001. 256p.
- Sall, Alioune. Singularités juridiques africaines. Ce que l'Afrique apporte au droit. L'Harmattan-Sénégal, 2023. 321p.
- Sall, Alioune. Les mutations de l'intégration des Etats d'Afrique de l'Ouest, Une approche institutionnelle. L'Harmattan. Etudes africaines. 189p.
- Sankare, Ali. L'Egypte pharaonique. Les dogon. Espaces de rencontre. Bamako Editions Jamana, 2010. 153 P.
- Santiso, Javier (sous la direction). *À la recherche de la démocratie*. Mélanges offerts à Guy Hermet. Paris : Karthala. 403 pages.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris : Editions Philippe Rey, 2016. 154 pages.
- Savidan, Patrick. Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale. Paris.2018 1727p.
- Sen, Amartya. *Development as freedom*. First Ancher Books Edition, August 2000. New York. 366p.
- Sen, Amartya. *Development as freedom*. New York : Anchor Books. 1999. 366 pages
- Sen, Amartya. *La démocratie des autres*. Ed. Rivages de poche, 2006.94 pages.
- Severino, Jean-Michel, Ray, Olivier. *Le temps de l'Afrique*. Collection Odile Jacob, 2011. 407 pages.
- Sindjoun, Luc. Science politique réflexive et savoirs sur les pratiques politiques en Afrique noire. Dakar. CODESRIA, 1999. 45p.
- Sous la direction du Dr Modibo Keita et d'Ambroise Dakouo. *Gouvernance participative et pratiques démocratiques au Mali*. La sahelienne, L'harmattan 2013. 165p.
- Sow, Moussa. L'état de Ségou et ses chefferies aux XVIII et XIXe siècles. Coté cour, coté jardin. Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2021. 296p.
- Spinoza, B. *Œuvres Complètes*. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois. Pléiade.

- Spohia Mappa. *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique*. 234p. L'illusion universaliste ? KARTHALA, mars 1998.
- Streeck, Wolfang. Entre globalisme et démocratie. L'économie politique à l'âge du néolibéralisme finissant. Paris : Gallimard. 2023. 525 p.
- Sy, Harouna. *Les paradoxes de la démocratie*. Sociologie de la théorie et de la pratique démocratiques. Paris : L'Harmattan, 2010. 257 p.
- Sy, Ousmane. Au fil de mes convictions sur le Mali d'aujourd'hui et de demain. Bamako : Editions La Sahélienne. Juillet 2022. 326p.
- Sylla, Lanciné. Une constante de l'évolution politique africaine : le phénomène de concentration du pouvoir in Annales de l'Université d'Abidjan. Université d'Abidjan, 1980. 66p
- Tardits, Claude. *Porto-Novo*. Les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'occident. Paris : Mouton & Co. La Haye, 1958, 128p
- Terray, Emmanuel*. L'État contemporain en Afrique*. Publié avec le concours du CNRS. Paris : L'Harmattan (Coll. « Logiques sociales/L'Harmattan), 1987, 418 p.
- Tichkov, Valéry. *L'unité dans la diversité : La Russie comme État-Nation*. IRIS Éditions. Revue Internationale et stratégique, 2013/5 N° 92 pages 87 à 96.
- Tiékoura, Ouassa. *Interventions en milieu rural et changement social au Niger*. Actions et réactions des femmes. Collections L'Harmattan. La sahélienne, 2013. 223pages.
- Tilly, Charles. *The formation of national states in Western Europe*. Studies in political development. Sponsored by the committee on comparative politics of the Social Science research Council. United States of America. Princeton University Press, 1975. 711pages.
- Touraine, A. *Critique de la modernité*. Paris : Fayard, 1982.
- Touraine, Alain. *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris : Fayard, 1994. 297 pages.
- Tubiana, Marie José. « Pouvoir et confiance. La relation oncle maternel-neveu utérin et le système politique des Zaghawa (Tchad -Soudan) ». in Cahiers d'études africaines. 73-76 Gens et paroles. XIX-I-4. pp. 55-68
- Tylly, Charles. *The Formation of National states in Western Europe*. Studies in political development. Sponsored by the committee on comparative polities of the social science. Research Council. United States of America. Princeton University Press, 1975. 711p.
- UNESCO. L'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine. Paris. UNESCO, 1981. 233p.
- UNESCO. Le concept de pouvoir en Afrique. 1981. 191p.
- UNESCO. Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits. Les presses de l'UNESCO, 1981. 98p
- Yascha Mounk. *Le peuple contre la démocratie*. Edition de l'Observatoire, 2018. 517 pages.
- Yengo, Patrice. *Identités et démocratie*. Paris : L'Harmattan et Association Rupture. Collection « Sociétés Africaines et Diaspora », 1997. 303 pages.

- Yenikoye Ismaël, Aboubacar. *Ethnicité, citoyenneté et culture de la paix en Afrique*. L'exemple du Niger. Paris L' Harmattan, 2007. 176p.
- Zajackowski, Andrzej, Piganiol, P. et Richeri, G. *Essais sur le développement culturel*. Institut culturel africain. Nouvelles Editions africaines. Collection Cauris. 1989. 161p.
- Zask, Joëlle. *L'opinion publique et son double*. L'Harmattan, Livre I, L'opinion sondée. 204 pages. Livre 2. John Dewey, philosophe du public, 2000, 312 pages.
- Zask, Joëlle. *Participer*. Essai sur les formes démocratiques de la participation. Paris. Le Bord de l'eau, 2011. 200 pages.
- Zask, Joëlle. *La démocratie aux champs*. Paris. La découverte. 2016. 249 pages.
- Zask, Joëlle. *Se réunir, du rôle des places dans la cité*. Premier Parallèle, 2018-2022, 172p.
- Zask, Joëlle, Quand la forêt brûle. Penser la nouvelle catastrophe écologique. Premier Parallèle, 2019
- Zask, Joëlle, Zoocities. Des animaux sauvages dans la ville. Premier Parallèle, 2020
- Zask, Joëlle, *Face à une bête sauvage*, Coll. « Carnets parallèles », 2021.
- Zask, Joëlle. *Ecologie et démocratie*. Premier Parallèle, 2022, 240p

2. Revues spécialisées :

- Boyon Jacques. Pouvoir et Autorité en Afrique Noire : État des travaux
- Diagne Souleymane Bachir. *L'avenir de la tradition*. In : Sénégal. Trajectoires d'un Etat de Momar-Coumba Diop, Dakar : Codesria, 1992, p. 279-298.
- Flan Wohi Innocent, Silwé Kaphalo Ségorbah et Koné Joseph, Chefferie traditionnelle en Côte d'Ivoire : Quel bilan après l'institutionnalisation ?, Document de politique n°75 d'Afrobarometer, août 202. p. 15.
- Kisudiki, Nadia Yala. Entretien avec Fabien Eboussi Boulaga. in Poursuivre le dialogue des lieux. CAIRN Info, 2014/2
- Lefort Claude. *Comprendre le monde qui vient. L'inquiétude démocratique*. Esprit. N° 451, Janvier Février 2019.
- Paulme Denise. Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire. In : Cahiers d'études africaines, vol. 1, n°1, 1960. pp.15-27
- Trump, Orban, Salvini, Bolsonaro. Sommes-nous encore démocrates ? Les démocraties en proie au populisme. La revue France Culture N° 27. Editions Exils/BELLUXE. 159 pages.
- Traditional Leaders in Modern Africa : *Can Democracy and The Chief Co-Exist* ? (USAID, February 2008).
- The Role of Traditional Leaders in a Democratic Dispensation (NDI, December 1998)
- Development and Transformation of Policy Matters on Traditional Leadership (NDI, April 1998)
- *Traditional Leadership in the Northern Province*: A Focus Group Study (NDI, March 1999)
- Traditional Leaders, *Service Delivery and Electoral Accountability* (July 2017)

- The Role of Traditional Leadership in a Constitutional Democracy (Cooperative Government Traditional Affairs, July 2017)
- Traditional Leaders and Development in Africa (May 2019)
- Chiefs in the City: *Traditional Authority in the Modern State* (December 2018)
- Actes du Colloque philosophique de Sèvres : *Philosophie et école, même combat*. PUF, 1984.
- Esprit. N 341, Janvier, 2008 : Transition démocratique : la fin d'un modèle.