

Dr Mahamadé Savadogo
Université de Ouagadougou, Burkina-Faso
(2003)

“État et société civile”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Dr Mahamadé Savadogo, [Université de Ouagadougou, Burkina-Faso],

"État et société civile".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 533-552. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

[Le Dr Mahamadé Savadogo nous a gracieusement autorisé à diffuser ce texte le 18 mai 2005.]



Courriel : mahamade.savadogo@univ-ouaga.bf

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 14 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 23 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Introduction

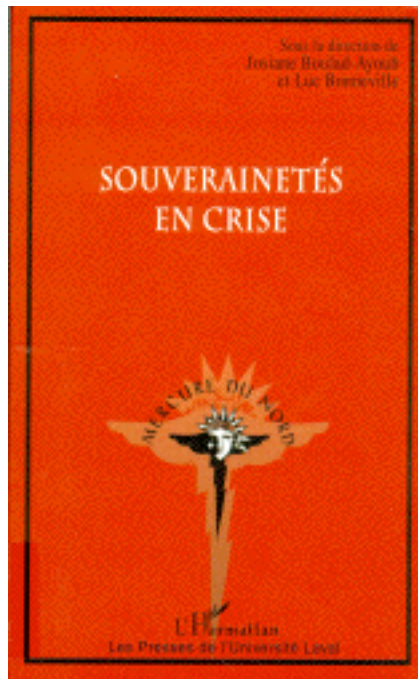
I

II

III

Dr Mahamadé Savadogo
[Université de Ouagadougou, Burkina-Faso]

“État et société civile”



Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville, **Souverainetés en crise**, pp. 533-552. Collection: Mercure du Nord. Québec: L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 2003, 569 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La dissociation de l'État et de la société civile est une donnée qui s'impose aujourd'hui à la réflexion politique. À travers toutes les analyses de la vie politique contemporaine se profile la confrontation entre l'action des organisations dites de la société civile et les décisions des États. Cette confrontation ne se comprend pas seulement à l'intérieur des limites d'un ou de quelques États particuliers, qui seraient à considérer comme les plus représentatifs de leur époque. Aucun continent n'est épargné. Il se constitue à l'échelle planétaire, une solidarité entre les organisations dites de la société civile, comme pour répondre à la concertation entre les États dans le cadre des institutions internationales ¹.

Ces deux phénomènes que sont la réunion des États à travers les institutions internationales et la coordination croissante des mouvements de la société civile à l'échelle mondiale, révèlent sans doute le processus d'unification du monde qui s'est brutalement accéléré avec la récente chute du mur de Berlin. La reconnaissance de l'unité de ce processus historique incite cependant à s'interroger en retour sur la légitimité de la dissociation de ces niveaux de l'existence collective que sont l'État et la société civile. comment se justifie leur

¹ L'exemple des mouvements de défense des droits de l'homme illustre bien ce point. L'Afrique s'est récemment dotée d'une Union Inter-africaine des Droits de l'homme qui coordonne les relations de Ses ONG avec celles des autres continents.

distinction, voire leur opposition, dans la conscience politique moderne ?

Une remarque s'avère nécessaire en guise de préalable à la discussion de la présente question : elle ne vise ni l'origine historique de la dissociation de l'État et de la société civile, qui devrait tout naturellement intéresser l'historien, ni la désignation de ses formes actuelles de manifestation, qui incombe normalement au sociologue. Notre interrogation a essentiellement pour enjeu le sens même de la distinction de ces deux niveaux de l'existence collective, sa signification pour le destin de l'humanité, pour la compréhension de l'homme. Elle exprime ainsi un souci de philosophe réfléchissant sur la politique, une préoccupation qui dans l'exacte mesure où elle exige une prise de position sur l'homme, déborde manifestement les strictes limites des sciences positives que sont l'histoire et la sociologie.

Ces sciences admettent et impliquent certes, elles aussi, une décision sur le sens de l'existence humaine, mais elles ne sont sans doute pas mieux préparées pour en discuter que la philosophie, dont la vocation éternelle reste d'élever à la réflexion le sens de ce qui est, de tout ce qui est, elle-même y comprise ².

Cette précision est nécessaire afin qu'il ne soit pas attendu du présent propos des considérations méthodologiques introductives à son développement, du genre de celles des sciences positives. La seule règle à laquelle le discours philosophique sur la politique doit se plier, suivant en cela toute réflexion philosophique, est celle de sa propre cohérence, de sa fidélité aux principes à partir desquels il s'élabore.

Comment faut-il concevoir l'État et la société civile pour parvenir à établir leur distinction ? Cette question pourrait paraître saugrenue tant la dissociation de ces deux cadres de la vie collective semble aujourd'hui évidente.

Ce sentiment ne saurait cependant nous dispenser du devoir d'analyser ces notions pour dégager ce qu'elles recèlent, de l'exigence de prendre du recul à l'égard du bon sens, pour rechercher ce qui *est*

² Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit* (Traduction française R. Derathé, Paris, Vrin, 1982) et, à sa suite, Éric Weil dans sa *Philosophie politique* (Paris, Vrin, 1956), ont déjà distingué systématiquement État et société civile. La différence entre le présent propos et les leurs se révélera au terme de son développement.

effectivement, quitte à entrer en conflit avec celui-ci. Le bon sens fournit à la philosophie le support à partir duquel elle se développe, mais il serait ridicule de vouloir trouver en celui-ci le maître de celle-ci. Il appartient au contraire à la philosophie d'éduquer le bon sens, de soumettre ses représentations à la discipline de la pensée.

I

[Retour à la table des matières](#)

La société civile se comprend de nos jours comme un ensemble formé par des agents de la vie publique aussi différents que les syndicats, les organisations de défense des droits de l'homme, les associations culturelles, les autorités religieuses, les intellectuels, etc. Il apparaît manifestement impossible de donner une liste exhaustive des sujets regroupés derrière l'appellation société civile. Il en est ainsi parce que la société civile se compose d'individus et de groupes attachés en priorité à leur sort particulier. Leur réunion n'est pas explicitement revendiquée par eux-mêmes, mais révélée par la réflexion politique. Les membres de la société civile n'entrent pas en relation parce que la vie collective leur apparaît bonne en elle-même, mais parce qu'ils ont mutuellement besoin les uns des autres pour organiser la satisfaction de leurs désirs, de leurs aspirations.

Le lien qui les relie n'est pas en lui-même un but : il apparaît plutôt comme un moyen, une médiation, permettant d'atteindre une fin. Cette fin que nous désignons par le terme de satisfaction ne saurait être déterminée avec précision, car les besoins des hommes varient selon les circonstances, les conditions, auxquelles ils se retrouvent confrontés : mais le chemin y conduisant passe nécessairement par cette chaîne entre les individus que traduit la notion de société civile.

La chaîne qui vient d'être évoquée, cette liaison des hommes dans le cadre de la société civile, ne signifie évidemment pas que dans l'exacte mesure où ils désirent être satisfaits, ils éprouvent d'emblée le sentiment d'appartenir à un même ensemble. La société civile est au

contraire le lieu d'un regroupement des individus en associations aux objectifs souvent contradictoires. Il est fréquent de retrouver le syndicat désigné comme modèle d'organisation de la société civile. L'exemple est bon, mais à condition de voir en lui l'illustration de la division de celle-ci, plutôt que celle de son unité. Le syndicat est une association réunissant les individus qui remplissent le même rôle dans le processus de la division du travail. En tant que tel, il a pour vocation essentielle de protéger les intérêts de ses membres, de leur obtenir une participation aussi grande que possible aux avantages de la vie collective. Privilégiant ainsi la satisfaction de ses adhérents par rapport à celle de tous les autres membres de la société, le syndicat encourage sa division, stimule en définitive l'émergence d'inégalités en son sein.

Il serait mal indiqué de vouloir déceler à travers ce propos un procès de l'action syndicale. Moralement suspect à première vue, le comportement du syndicat traduit adéquatement l'esprit général de la société civile. La principale règle autour de laquelle se forment les mouvements constitutifs de la société civile est l'intérêt. Dans la logique de la société civile, les hommes n'entrent pas en relation parce que la vie collective leur semble bonne en elle-même, mais parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre pour parvenir à satisfaire leurs désirs. La vie collective est le cadre d'un échange imposé par la nécessité de subvenir à ses besoins pour se maintenir en vie. La société civile ignore le respect de l'homme pour lui-même, elle ne reconnaît que le vendeur ou l'acheteur, le patron ou l'employé, le débiteur ou le créancier. Chaque individu, de son point de vue, doit justifier d'une fonction dans l'entreprise de multiplication des avantages de la vie en collectivité. Sans se fonder sur des principes moraux, l'échange, guidé par l'intérêt qui caractérise la société civile, obéit toutefois à des règles que la science économique sous toutes ses formes se propose de révéler. La reconnaissance de ces règles signifie-t-elle cependant que la société civile constitue une sphère autonome de l'existence collective ?

Il est intéressant de remarquer que les théories économiques ont toujours conduit à la formulation d'un programme politique. Qu'elle recommande le désengagement de l'autorité publique pour laisser jouer librement les lois du marché ou qu'elle réclame au contraire son intervention pour contenir une concurrence jugée sauvage, l'analyse économique est constamment entraînée à suggérer une décision, à conseiller une action. Elle reconnaît ainsi la présence d'une instance

fondamentale de la vie collective, l'existence d'une autorité si importante que son attitude détermine le cours des relations entre les hommes dans le cadre de la société civile. Cette autorité est l'État.

La confrontation avec l'autorité étatique n'engendre néanmoins pas automatiquement la reconnaissance d'une démarcation entre le domaine de l'État et celui de la société civile. Il est possible de considérer l'institution étatique comme une forme de prolongement de la rivalité entre les associations d'intérêts qui composent la société civile. Loin d'être une force qui se soumettrait la collectivité en la transcendant, l'État, dans cette perspective, reste un instrument au service des groupes sociaux nés de la division des tâches indispensables à toute vie collective. Ses représentants se choisissent parmi le groupe social dominant du moment dont il se destine à protéger les intérêts comme toute organisation qui tient son origine de la société civile. Cette vision de l'État, qui aboutit à sa résorption dans la société civile, n'est pas tant le propre d'une doctrine politique que l'aboutissement d'une tendance interne à la science économique elle-même ³.

En appréhendant les relations entre les hommes à partir du principe de l'échange guidé par l'intérêt, celle-ci se condamne à traiter toute institution humaine comme un agent de la vie économique soucieux de son intérêt. En admettant même que l'État soit indépendant des groupes sociaux qui constituent la collectivité, il reste, dans la perspective de la science économique, une institution, un sujet, dont l'action obéit à la logique de la quête de l'intérêt. Ce qu'il perd en investissant dans un secteur, il le récupère dans un autre : il est exclu que son action soit totalement désintéressée.

En fondant ainsi l'action de l'État sur le même principe que la société civile, il est évident que nous sommes conduits à atténuer leur différence, voire à les confondre en retrouvant dans le premier une excroissance de la seconde. La société civile serait la véritable sphère de la vie collective, l'autonomie de l'État n'est qu'une illusion, un préjugé dont l'inconsistance se révèle à une analyse scientifique rigoureusement développée. Il s'avère pourtant que, même identifiée à une forme de manifestation de la société civile, la structure étatique demeure une force devant laquelle toutes les associations d'intérêts

³ L'individualisme ou le « libéralisme » que l'on croit découvrir en Marx ne serait-il pas la marque de la science économique elle-même ?

constitutives de la société civile se retiennent. Bien que les rapports de forces entre les différents groupes sociaux varient, la puissance de l'institution étatique quant à elle demeure constante, à tel point qu'une collectivité sans État ne se conçoit que dans des proportions bien réduites : d'où vient cette autorité exceptionnelle de l'institution étatique ?

En concevant au fondement de la vie collective l'échange régi par l'intérêt, nous sommes logiquement tentés de considérer que l'émergence de l'État se comprend à partir d'un échange entre les individus, au terme duquel certains d'entre eux se retrouvent commis à diriger la société et les autres à leur obéir. L'autorité de la structure étatique sur les organisations de la société civile se fonde sur un contrat au bout duquel les intérêts de chaque partie s'avèrent garantis.

Le principal avantage qui résulte de la soumission à l'État est la protection de son droit contre l'empiètement des autres. L'autorité des représentants de l'État, l'acceptation des conditions qu'ils nous imposent en suivant eux aussi leur intérêt, est un moindre mal qui nous préserve de la confrontation violente des associations d'intérêts. Cette conception de la genèse de l'autorité étatique ne va naturellement pas sans obstacle : il est en effet difficile de désigner un moment dans l'histoire de l'humanité où des hommes se sont rassemblés pour décider librement de la création d'un État. La théorie du contrat politique est postérieure à l'édification des États.

Ses principaux tenants en sont d'ailleurs conscients, et les plus avisés d'entre eux la comprennent comme une idée régulatrice en fonction de laquelle l'action politique se doit d'être jugée⁴. Cette relecture de la théorie du contrat politique n'équivaut-elle pas toutefois à l'aveu que l'autorité de l'institution étatique ne passe pas par le consentement des individus ?

Sans renoncer à l'idée que les rapports entre les hommes obéissent à la logique de la quête de l'intérêt, il conviendrait mieux de se convaincre que l'autorité étatique résulte de la lutte entre les factions rivales à l'intérieur de la société civile, et consacre la victoire durable de l'une sur toutes les autres. L'autorité de l'État est à la mesure des moyens dont il dispose pour obliger les individus à suivre ses

⁴ Telle serait la position de Rousseau explicitement précisée par Kant : cf. *Théorie et pratique*, Traduction française L. Guillermit, Paris, Vrin, 1990.

décisions. La structure étatique est avant tout un gigantesque appareil de contrainte. Elle repose essentiellement sur la force armée organisée, dont elle se réserve le droit exclusif de pouvoir se doter. Cette institutionnalisation de la contrainte à travers l'État s'impose à un niveau du développement de la vie collective où les contradictions entre les individus regroupés en associations d'intérêts menacent l'équilibre général de la société. La classe sociale dominante du moment se donne, à travers l'État, les conditions pour asseoir à jamais son contrôle sur les autres. La concentration de la force coercitive dans le cadre de l'État est d'autant plus nécessaire que le groupe social triomphant est le plus fort économiquement, mais pas le plus nombreux. L'instauration et le renforcement de l'autorité étatique suppléent la faiblesse numérique de la classe sociale dominante, pour instaurer l'ordre à l'intérieur de la collectivité. Faut-il ainsi retenir que c'est la crainte de la mort qui est, en définitive, le ressort sur lequel repose l'ascendant de l'État sur les individus organisés dans la société civile ?

L'État est certes le cadre de concentration d'une capacité de destruction qui défie l'imagination d'un homme pris isolément. Un fait demeure pourtant certain : la menace de la disparition physique qu'il est censé institutionnaliser n'a jamais empêché les révolutions de se produire ! La pensée marxiste elle-même, qui montre comment l'État naît et se consolide à travers la confrontation entre les classes sociales, ne se prolonge-t-elle pas en une théorie de la révolution, en une doctrine de la conquête du pouvoir par la violence ?

Il nous faut donc admettre que la concentration de la force seule ne saurait suffire à établir définitivement l'emprise d'un État sur les groupes aux intérêts divergents entre lesquels se partage la société civile. Il nous faudra renoncer au principe même de départ grâce auquel nous avons voulu appréhender la réunion des individus en une collectivité. L'échange en vue de l'intérêt n'est pas le maître mot de la vie collective. La justification de cette assertion devrait-elle nous permettre de distinguer nettement ces deux sphères de la vie collective que sont la société civile et l'État ?

II

[Retour à la table des matières](#)

institution étatique da pas pour principale vocation la direction de la lutte des hommes contre les contraintes naturelles en vue de la satisfaction de leurs besoins, d'où naît la division du travail ainsi que les rapports de production qui l'accompagnent. La signification de la participation d'un individu à un État ne s'épuise pas dans la poursuite d'un objectif dont les formes de détermination sont mathématiquement descriptibles, d'un avantage quantifiable comme l'intérêt, tel qu'il est compris par la science économique. Le souci qui se profile derrière cette observation n'est pas seulement de rappeler que les avantages que procure la vie collective ne s'exposent pas tous au marché, ne sont pas tous soumis à la règle de l'offre et de la demande. Il ne s'agit pas simplement de relever en passant que bien que leurs rapports soient dominés par la quête de l'intérêt, les êtres humains ont de même des « besoins culturels ». Le besoin culturel reste l'enjeu d'un marché dont l'étude ne pose aucune difficulté particulière à la science économique.

Non. Plus radicalement, il est ici question de se convaincre que toute vie collective, toute communauté, s'édifie autour d'un patrimoine, d'une tradition, dont l'ordre étatique est le principal garant. Assurément, le patrimoine ne doit pas s'entendre ici au sens d'un trésor, d'une richesse qu'une nature généreuse ou une personne abandonnerait en partage à un ensemble d'individus. Il est vrai que tout ordre étatique se tient sur un territoire déterminé, couvre une aire géographique dont la configuration conditionne dans une certaine mesure le comportement de ses citoyens.

Mais la délimitation exacte d'un territoire reste livrée à la fois aux aléas de la nature et de l'histoire, alors que le patrimoine quant à lui se doit précisément de demeurer constant. Il est le principe inaltérable autour duquel se reconnaissent des individus, la mission à travers laquelle ils se distinguent des autres hommes, le cadre d'identification d'une population. Toute communauté s'élève autour d'une légende,

d'une parole immémoriale, qui destine, enjoint, impose, à ses membres de demeurer solidaires quelles que soient les circonstances auxquelles ils seront confrontés. Cette légende qui isole les individus les prépare à veiller au développement de la collectivité qu'elle fonde, à oeuvrer à la fois à sa protection et à son expansion. Protection et expansion de la collectivité, telles sont les deux missions principales de l'État. L'État est l'organisation d'un regroupement humain qui accède à la conscience de sa spécificité à travers lui et travaille à son édification.

Tout regroupement humain ne forme certes pas aussitôt un État. Des hommes peuvent se réunir en une collectivité, se choisir des dirigeants, se fixer un mode d'organisation sans pour autant constituer un État. L'expérience de l'autorité n'est pas synonyme de la présence de l'État. L'anthropologie politique fournit divers exemples de collectivité sans État. Mais il ne s'en suit pas que l'État pourrait exister sans une collectivité, sans une légende qui enjoint à des individus de demeurer solidaires. Nous ne sommes enclins à l'oublier que parce qu'à l'époque moderne, la légende fondatrice a cédé la place à l'histoire, cette branche du savoir positif qui s'efforce de reconstituer méthodiquement le parcours d'une population. L'histoire, comme toute science d'ailleurs, provient originairement du souci de se connaître soi-même, d'appréhender sa destination à l'intérieur de ce vaste ensemble qu'est le monde. Qu'il induise à partir de l'homme pour déterminer sa relation à ce qu'il regarde comme son autre, la nature, ou, au contraire, qu'il incite à s'appuyer sur celle-ci pour comprendre le comportement de celui-là, le souci de se connaître soi-même reste la source de tout savoir.

L'État est la conscience d'un sujet collectif, d'une population, dont l'unité se fonde sur une légende. Toute population ne se dirige pas à travers un État.

Mais l'État est la forme suprême d'organisation d'une population ⁵.

Il n'est pas innocent que l'État soit souvent identifié à un appareil, une machine. Il se compose en effet d'un ensemble d'institutions dont le lien est rationnellement conçu. Ces institutions sont dirigées par des individus mais tout est mis en oeuvre pour réduire l'influence de leurs

⁵ Telle est la signification profonde de l'observation hégélienne selon laquelle « l'État est le rationnel en soi et pour soi », si souvent mal comprise.

penchants personnels dans leur fonctionnement. Aussi la doctrine de la séparation des pouvoirs dont la finalité, désignée par Montesquieu, est de permettre au pouvoir de « limiter le pouvoir »⁶, apparaît-elle comme la pointe ultime de l'édification de l'État. À travers la conception de toute structure étatique, l'objectif principal est en effet d'éviter que l'erreur d'un individu, la défaillance d'une institution, entraîne la dislocation de toute la collectivité.

La concentration de l'autorité étatique entre les mains d'une seule personne précède historiquement la doctrine de sa distribution entre plusieurs instances.

Elle correspond à un stade de l'évolution de la collectivité où ses dirigeants sont estimés naturellement différents de leurs sujets, et destinés à les commander.

Le détenteur de l'autorité est là un descendant direct des pères fondateurs de la collectivité. En tant que tel, il est considéré comme un élu des dieux, un interlocuteur privilégié de la force transcendante qui impose aux individus de demeurer solidaires à travers la collectivité qu'ils constituent. La collectivité elle-même se scinde en compartiments rigides où chaque individu est voué à remplir la même fonction que ses ancêtres. Mais, l'expansion d'une collectivité, sa confrontation avec d'autres regroupements humains soumet à rude épreuve son unité, contribue à ébranler la croyance en la supériorité naturelle de son élite.

La doctrine de la séparation des pouvoirs à l'intérieur de l'État résulte de cette crise. Elle traduit le constat de la découverte de la finitude de l'individu qui, quelles que soient ses capacités physiques ou intellectuelles, a besoin des autres pour vivre. Ainsi, une collectivité se maintient par la volonté de l'ensemble de ses membres, et non par l'ascendant de quelques hommes supposés communiquer directement avec les divinités. Les hommes sont tous égaux dans leur finitude. Aussi seul le contrôle mutuel des uns sur les autres peut permettre à l'organisation étatique de remplir ces deux missions essentielles que sont la protection et l'expansion d'une collectivité.

Telle est la conviction qui s'exprime à travers la doctrine de la distribution de l'autorité étatique entre plusieurs organes. En instituant

⁶ Cf De l'esprit des lois, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

l'échange, la discussion, au sein de la direction de la collectivité qu'est l'État, elle prévient, en les révélant au grand jour, les dissensions susceptibles de l'ébranler. La distribution de l'autorité étatique aide la collectivité à se protéger d'elle-même. Elle repose, en définitive, sur le sentiment que la collectivité n'est pas naturelle à l'homme. L'homme naît individu. Il doit s'éduquer pour accepter la vie collective. Ne sommes-nous pas ainsi revenus au point de vue de la société civile qui veut que toute existence collective se fonde sur l'échange en vue de l'intérêt ?

Non. Mais nous sommes désormais tenus de concevoir une distinction entre la forme moderne de l'État et la direction traditionnelle de la vie collective.

L'État moderne, l'État que consacre la doctrine de la séparation des pouvoirs, est une institution qui connaît l'existence de la société civile comme sphère spécifique de la vie collective.

Traditionnellement, tout regroupement humain, toute collectivité, se tient pour un ensemble homogène. Il apparaît à lui-même comme une totalité indivisible : la diversité des individus qui le composent lui paraît bien moins essentielle que leur unité. Ils sont censés tous descendre d'une même origine, se réclamer d'un même ancêtre. La division des tâches auxquelles ils s'adonnent dans le cadre de la vie collective est éternellement fixée et chacun remplit la fonction à laquelle il est de tout temps prédestiné. L'individu n'existe pas pour lui-même, il ne travaille pas pour son intérêt, mais pour l'édification de la communauté, il est essentiellement le représentant de la collectivité, dont l'unité s'incarne en lui. Il ne se distingue des autres que par le dévouement qu'il lui témoigne, par la grandeur du sacrifice qu'il est prêt à consentir pour le salut de la communauté. Le lien entre la collectivité et ses membres est ainsi immédiat. Ceux-ci n'ont pas besoin de recourir à la médiation d'une réflexion pour s'apercevoir qu'il est de leur intérêt que celle-ci survive. Ils se soumettent, obéissent naturellement à leurs dirigeants dont le mode de désignation, éternellement le même, ne souffre aucune contestation : tous les individus ne doivent pas aspirer à accéder à la tête de la communauté. Seuls ceux qui par leur naissance, depuis l'origine, y sont prédestinés, devraient y prétendre.

L'État moderne résulte de la crise de cette forme traditionnelle d'organisation de la vie collective. Le dévouement absolu de l'individu

à la collectivité expose celle-ci à la confrontation violente avec ses semblables. Quant, à travers ses membres, une communauté se convainc de son unicité, elle n'admet, comme forme de rapport avec l'étranger, les autres hommes, que la lutte à mort pour la suprématie. La forme traditionnelle d'organisation de la vie collective conduit à la confrontation généralisée des communautés, entretient la haine entre les divers regroupements humains. Pour conjurer la menace de la destruction totale devant laquelle le genre humain se retrouve ainsi, il convient de renoncer à attendre de l'individu une adhésion inconditionnelle aux exigences de la vie collective.

L'individu a le droit de penser à lui-même. La participation à la vie collective n'est pas incompatible avec la quête de la satisfaction personnelle. Au contraire, l'individu s'attachera d'autant mieux à la communauté qu'il aura le sentiment que ses droits sont reconnus par elle. Le sens de l'intérêt collectif ne s'impose pas originairement, immédiatement, aux hommes, il se conquiert au terme d'un parcours dont l'État est la limite supérieure, et la société civile une étape essentielle. La société civile est un niveau intermédiaire de l'existence collective à travers lequel l'individu se prépare au dévouement à la communauté qu'organise l'État. L'État ne parvient à assumer complètement sa double mission de protection et d'expansion de la communauté qu'à la condition que ses membres subissent l'éducation de la société civile. La société civile n'est pas une simple addition d'individus indifférents les uns aux autres.

Le lien qui unit ses membres n'est pas un phénomène contingent, une chaîne artificielle qu'il dépend de chacun de briser à tout moment. Il est intéressant de noter que la société civile accède à la conscience de sa propre existence à travers des organisations, des associations. L'individu ne découvre la spécificité de sa position dans la vie collective, de son intérêt, que par l'entremise d'un groupe qui le défend.

La solidarité entre les membres du groupe rejette au second plan les aspirations purement subjectives, strictement personnelles. En agissant dans le cadre d'une organisation de la société civile, l'individu apprend déjà à dissocier son penchant purement personnel, son goût, de l'intérêt de l'ensemble auquel il appartient. En d'autres termes, il se forme un sens des exigences de la vie collective.

L'État n'est qu'une forme de collectivité supérieure, qui résorbe en elle les divergences opposant les collectivités inférieures que constituent les organisations de la société civile. L'accès à la conscience de cette collectivité suprême passe par la participation aux associations d'intérêts qui composent la société civile. Telle est la conviction qui caractérise l'État moderne et le distingue de tout autre mode d'organisation de la société humaine. L'État moderne attend des individus qu'ils adhèrent librement, volontairement, à sa mission. Il est l'État qui reconnaît l'existence de la société civile et s'en accommode. Tel est le sens de la théorie du contrat social qui se retrouve chez plusieurs auteurs, les figures les plus significatives de la pensée politique moderne.

Hegel n'a voulu si sévèrement railler cette doctrine que parce qu'il feint d'ignorer qu'elle exprime une exigence qu'il tient lui-même pour capitale : le droit de l'individu de se reconnaître dans les décisions de l'autorité qui le dirige.

La critique de Hegel, qui considère que l'État ne doit pas se fonder sur le libre consentement des individus, révèle cependant que l'État moderne n'admet l'existence de la société civile que pour entreprendre de la soumettre. La société civile est certes considérée par l'État moderne comme une sphère de l'existence collective, mais toute véritable autonomie se doit de lui être refusée. La société civile n'existe qu'en se niant. Le droit de l'individu est admis mais il doit rester prêt à se sacrifier à la collectivité. Cette double exigence qui traverse l'État moderne est-elle vraiment soutenable ?

III

[Retour à la table des matières](#)

La formulation du droit de l'individu à poursuivre sa satisfaction personnelle, et l'établissement du principe de la libre participation de chacun à l'institution de l'État auquel elle est liée, résultent d'une érosion de l'emprise du mode traditionnel d'organisation de l'existence collective sur les hommes. L'apparition de la société civile comme autre sphère de cette existence est une traduction de cette situation de crise. La société civile prend certes conscience d'elle-même à travers des associations dans lesquelles sont sublimés les intérêts purement égoïstes.

Mais l'émergence même de ces organisations est consécutive à une destruction du lien initial qui relie l'individu à la collectivité. Originellement, l'individu n'a pas besoin de la médiation d'une association pour se dévouer à la collectivité. Il n'est que par la communauté dans laquelle il vit. Toute question relative à sa provenance ou à sa destination lui est totalement étrangère. Il ne cherche pas le sens de son existence : il s'impose à lui. Il se trouve dans le devoir immémorial transmis de génération en génération de contribuer au rayonnement du patrimoine de la collectivité, de remplir l'engagement que les pères fondateurs de la communauté ont directement pris auprès des dieux. Originellement, la participation à l'existence collective est ainsi un principe sacré. Aucune volonté humaine, si puissante soit-elle, n'est en droit de le remettre en cause, de le défier.

L'apparition de la société civile constitue donc une révolution dans la compréhension de l'humanité. L'homme qui s'affirme dans la société civile n'est plus le représentant naturel de telle ou telle collectivité. Sa provenance lui importe peu et il s'interroge sur sa destination. Le sens de son existence ne lui est pas donné : il le poursuit.

Témoin et victime de la confrontation de communautés qui prétendent toutes avoir reçu la mission de dominer l'humanité, il court

de besoin en besoin sans jamais trouver de satisfaction définitive, sans jamais rencontrer d'idole inaltérable à laquelle se vouer. Lassé des maîtres dont les enseignements sont vite contredits par d'autres, déçu par des héros aux victoires nécessairement éphémères, l'homme qui se découvre dans la société civile est fondamentalement seul. Il ne se sent aucune importance collective. Il est tout juste un individu. Il reste bien sûr préoccupé par la violence du besoin qu'il ressent, il recherche l'apaisement du désir qui se manifeste en lui. Il comprend la nécessité de s'organiser pour lutter contre l'hostilité de la nature extérieure, la division du travail qui permet à chacun de satisfaire ses besoins sans s'épuiser à apprendre tous les métiers, il accepte même les associations d'intérêts, les corporations, les « groupes de pression » comme on dit aujourd'hui, dans lesquels plusieurs individus se rassemblent pour tenter d'infléchir la répartition des bénéfices du travail collectif en leur faveur.

Mais il ne croit plus à la collectivité, il n'y adhère pas de toutes ses forces, il y cherche son intérêt, la satisfaction de son besoin, mais pas le sens de sa vie. La vie collective n'a pas de sens en elle pour lui. Il lui appartient, à lui seul, de trouver un sens à sa propre existence, une divinité à vénérer, un idéal à incarner. Précisément parce qu'il se sait créateur des valeurs qui le guident, du sens qu'il accorde à son existence, l'homme qui s'affirme dans la société civile, l'homme moderne, ne croit plus en une justice transcendante qui érigerait certains hommes en interlocuteurs privilégiés des dieux et destinerait d'autres à la damnation.

Chacun est libre de se créer une divinité, d'appeler ses semblables à s'associer à lui pour fonder un culte : il reste cependant indéniable qu'aucune doctrine, aucune voie, ne saurait établir sa supériorité sur les autres. Le chemin de mon salut demeure une préoccupation personnelle, la vie collective, elle, ne saurait me proposer que des réponses à mes besoins, des satisfactions : elle n'est le lieu d'aucun salut, il n'existe pas d'hommes supérieurs, d'êtres exceptionnels pressentis pour orienter leurs semblables. Les hommes sont tous égaux dans leur misère, dans leur irrémédiable incapacité à trouver un sens définitif à leur existence, un principe inébranlable autour duquel se réconcilieraient toutes les préoccupations humaines.

L'affirmation de l'égalité des hommes est un principe cher à la société civile. Il convient même de considérer que la proclamation solennelle de ce principe consacre historiquement l'affranchissement

de la société civile à l'égard de la forme traditionnelle d'organisation de la vie collective. La formulation du principe de l'égalité des hommes est une réaction contre une vision du monde dans laquelle les hommes sont partagés en supérieurs et en inférieurs, non en fonction de leur mérite personnel, de leurs qualités individuelles, mais selon leur naissance, leur origine sociale.

Ce partage, loin d'être profitable à l'espèce humaine dans sa lutte contre l'hostilité de la nature extérieure en vue de la satisfaction des besoins, la condamne à gaspiller ses ressources en confinant éternellement une partie importante de ses membres dans un rôle de second ordre. La formulation du principe de l'égalité des hommes dégage de nouvelles perspectives pour l'humanité. Désormais chaque homme sera estimé uniquement en fonction des exigences de l'organisation sociale du travail, de sa compétence. Seule l'efficacité de l'individu dans le processus de conquête des satisfactions, dans la recherche de réponses aux besoins, se doit d'être considérée dans son appréciation et dans la définition de sa part aux avantages de la vie collective. Aucune fonction n'est exclusivement réservée à une catégorie d'individus prédéterminée, fixée indépendamment du souci d'efficacité dans l'organisation sociale du travail. Aucune position ne saurait être tenue pour sacrée. Les fonctions sociales sont ouvertes à tous sans exception. Il appartient à chacun de s'assurer la formation suffisante pour les remplir. Ceux qui se retrouvent dans des rôles subalternes ne sont redevables de leur situation qu'à eux-mêmes.

Il est vrai que tout le monde ne dispose pas des mêmes conditions permettant d'acquérir une formation conduisant à une fonction. Au-delà des aptitudes individuelles, il subsiste des différences entre les hommes fondées sur leurs conditions sociales, sur les avantages que la vie en collectivité leur accorde. Le mode de répartition de ces avantages n'est pas toujours équitable, il favorise telle catégorie de personnes au détriment de telle autre. Il reste cependant que, formellement, tous les hommes ont accès aux mêmes positions dans la société, nul n'en est exclu du simple fait de sa descendance. La répartition des avantages de la vie en collectivité est l'enjeu d'une lutte ouverte. La proclamation du principe de l'égalité des hommes impulse un nouvel essor à l'évolution de l'humanité. L'égalité des hommes dans la misère, dans l'incapacité à fixer définitivement le sens de leur existence, détruit les barrières que la géographie, les langues et les religions, dressent entre les individus. Aucune culture ne possède une valeur absolue. Les hommes sont d'abord des membres potentiels de

l'organisation de la lutte contre l'adversité de la nature extérieure en vue de répondre aux besoins. Ils se définissent par la force de travail qu'ils constituent. L'humanité ainsi comprise à travers le principe de l'égalité cher à la société civile, transcende les frontières entre les territoires. Chacun est partout chez lui. Tout homme est libre d'aller vendre sa force de travail là où il croit pouvoir être utile.

Cette liberté que revendique l'humanité telle qu'elle apparaît dans la société civile, est cependant contredite par la vocation de cette autre forme d'organisation de la vie collective qu'est l'État. Alors que la logique de la société civile la pousse irrésistiblement à franchir les limites territoriales et à confondre les populations, la vocation de l'institution étatique, quant à elle, consiste essentiellement à privilégier une population comprise dans les limites d'un territoire déterminé, à entretenir en elle des sentiments d'auto-suffisance, d'indépendance, voire de supériorité à l'égard des autres. La structure étatique tend également à reculer les frontières à l'intérieur desquelles sa compétence s'exerce, mais c'est pour mieux faire valoir les droits d'une collectivité particulière, imposer la vision du monde propre à une population déterminée.

La société civile est nihiliste, au sens littéral du mot, elle n'adhère à aucune valeur particulière, elle poursuit uniquement la satisfaction de besoins qu'elle contribue elle-même à développer ; par contre l'État est partisan, il s'identifie à l'ambition d'une collectivité particulière qu'il se propose d'accomplir. L'État, même moderne, reste la direction d'une population particulière dont il a la charge d'organiser la protection.

La différence entre l'État moderne et le mode traditionnel de direction de la vie collective consiste en ceci que, dans les limites d'un territoire déterminé, l'État moderne n'admet plus de barrières entre les individus. Tous les citoyens sont égaux en droits. Cette règle exprime à elle seule la spécificité de l'État moderne. Tous les citoyens ont la possibilité de se prononcer sur les décisions engageant le sort de la collectivité. Dans des conditions fixées par la loi, ils sont tous éligibles à la tête de la collectivité. La vie de la collectivité obéit à des règles clairement établies, publiquement proclamées, à la lumière desquelles tout citoyen est fondé à juger les initiatives des dirigeants. La direction de la vie collective, l'État, n'est le privilège particulier de personne. Les responsables sont des individus représentant la collectivité, et non des seigneurs auxquels elle doit éternellement être soumise. Leur désignation s'effectue suivant une procédure qu'il est

loisible à chacun de vérifier. Elle passe généralement par des consultations publiques.

Cette irruption du public, du grand nombre, de la foule, dans la vie politique moderne est évidemment une conséquence de l'institution du principe de l'égalité des hommes, dont l'égalité des citoyens n'est que la traduction à l'échelle d'un territoire.

Mais l'État moderne élève le citoyen au-dessus de l'homme. Il érige la fidélité à un territoire en critère de sélection entre les individus. Dans les limites du territoire sur lequel s'étend sa compétence, il définit des droits particuliers pour les individus. Plus vous demeurez sur un territoire, mieux vous y êtes traités.

Celui qui change de territoire, l'étranger, perd ses avantages, il lui est généralement reconnu le droit de vendre sa force de travail, mais pas celui de se prononcer sur la vie de l'État d'accueil ou d'accéder à sa direction. En procédant ainsi, l'État moderne se distingue lui-même de la société civile, de la sphère de la poursuite de la satisfaction des besoins. La simple possibilité de vivre sur un territoire, d'y rechercher la satisfaction des besoins, n'est pas identique à la citoyenneté. La citoyenneté correspond à une exigence d'adhésion à l'ambition d'une collectivité, définie par sa direction qu'est l'État. L'étranger a moins de droits que le citoyen, mais le second a plus de devoirs que le premier.

Le principal devoir du citoyen à l'égard de l'État est de se tenir prêt à se sacrifier pour lui. *Cette exigence ne s'impose* pas nécessairement par le biais de la contrainte. L'État moderne suscite des privilèges, institue des récompenses. Il sépare le bon citoyen du mauvais pour le donner en exemple à toute la collectivité, il célèbre ses héros, pleure ses martyrs.

L'enjeu de toutes ces initiatives reste cependant de convaincre le citoyen que la participation à la vie collective est une fin en soi. La collectivité qu'organise l'État n'est pas une simple médiation par laquelle l'homme trouve des réponses à ses besoins, mais une valeur absolue dont la reconnaissance procure un sens à l'existence individuelle. Telle est la signification du devoir de sacrifice que l'État s'accorde à l'égard de ses membres. L'État moderne et la forme traditionnelle de direction de la vie collective se rejoignent sur ce point et se distinguent de la société civile.

Pour celui qui s'en tient au point de vue de la société civile, l'existence individuelle est une donnée sacrée. La vie de l'individu est en elle-même une fin qui ne saurait être subordonnée à une autre comme un moyen. La société civile est pourtant loin d'être idéaliste : elle admet qu'une contrainte physique puisse être exercée sur l'individu pour l'obliger à ne pas compromettre la *vie collective*. Elle n'attend pas de l'individu qu'il respecte spontanément, librement, les règles sur lesquelles repose la vie en collectivité. En d'autres termes, c'est au droit *qu'elle se* confie pour être guidée, et non à la morale. Le droit comme l'a si bien établi Kant ⁷ se préoccupe essentiellement de la conformité extérieure de l'action à la règle *qui* organise les rapports sociaux, il ne s'attache pas au mobile par lequel nous sommes conduits à agir.

L'individu seul demeure le véritable juge de la moralité de son action, alors qu'il appartient à la collectivité dans son ensemble, à travers ses institutions, d'en apprécier la légalité. Le strict respect du devoir moral rend l'individu intouchable, alors que l'institution juridique s'accommode de sa répression, admet que la violence, même physique, soit dirigée contre lui. La sacralisation de l'existence individuelle est totale dans la morale, elle est relative dans l'institution juridique.

Il n'en découle pas pour autant que la société civile, qui se guide à travers le droit, accepte ou encourage le sacrifice suprême, la suppression de la vie individuelle. L'apparition de la société civile s'accompagne d'une mutation des principes moraux qui orientent l'humanité. La formulation du Principe de l'égalité des hommes détermine une valorisation de la vie individuelle. C'est cette valorisation que systématise la morale formelle ⁸, qui exige que l'homme soit traité comme une fin en soi, quelles que soient les circonstances. Bien que cette morale, à cause même de sa pureté, ne suffise pas pour ordonner la vie collective à travers la société civile, elle contribue à former les sentiments de ses membres. Il en résulte que la société civile accepte difficilement le sacrifice suprême, la perte de la vie par l'individu, pour quelque raison que ce soit.

⁷ Cf *Métaphysique des mœurs* : doctrine du droit, Traduction française A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990.

⁸ C'est à Kant que revient le mérite d'avoir explicité les principes de cette morale. À ce titre, il devrait être considéré comme le philosophe de la modernité politique. Voir à ce sujet mon article « Kant et la politique », in *Kant-Studien*, 90, pp. 306-321. Walter de Gruyter, Berlin, New York, s.

À l'extrême limite, elle serait prête à l'admettre comme punition pour une faute, *mais* il est inconcevable *qu'elle l'encourage comme un acte exemplaire*. La société civile *ne* connaît ni héros, ni martyr. Tous les hommes s'équivalent de son point de vue dans leur commune aspiration à se *conserver en vie*. Elle n'a d'autre forme de récompense pour l'initiative individuelle que le profit qui résulte des différentes modalités de l'échange en vue de l'intérêt : dans cette perspective la considération de nos semblables se comprend elle-même comme un type de profit.

Le devoir de sacrifice que l'État se reconnaît à l'égard du citoyen apparaît par conséquent intolérable à la société civile.

Seul l'état de paix favorise l'épanouissement de la logique de la société civile. L'institution étatique quant à elle ne saurait se satisfaire d'un état de paix perpétuelle entre les différents regroupements humains. En tant que direction d'une collectivité particulière, elle a essentiellement l'ambition d'étendre son influence, d'exporter la vision du monde par *laquelle elle se caractérise* à d'autres populations. Cette propension à l'expansion est, au fond, une manière pour l'État de se convaincre de la légitimité de la cause qu'il incarne. Il en découle que les rapports entre les États à l'échelle de l'humanité sont toujours potentiellement conflictuels. Toute paix est provisoire, et sert finalement à préparer une guerre éventuelle.

La confrontation entre les États se retourne cependant, à la longue, contre la logique étatique de l'expansion elle-même. Il s'opère d'abord une sélection entre les grands États, qui disposent effectivement des moyens d'étendre leur influence, et les petits qui doivent s'appliquer à organiser leur protection. Mais un grand État lui-même n'est pas à l'abri d'une alliance entre de petits États et un puissant ennemi. Pour remédier à cette perspective de l'insécurité permanente qui menace la stabilité de chaque collectivité, les différents États se retrouvent pour concevoir des institutions internationales chargées d'ordonner les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Ils vont même jusqu'à installer des juridictions internationales devant lesquelles un État est autorisé à porter plainte contre un autre.

Mais les décisions de ces organes de régulation des relations internationales ne sont pas immédiatement exécutoires : il n'existe pas de force de contrainte internationale capable d'imposer leur respect

aux différentes collectivités organisées à travers leurs États. Il s'ensuit qu'il demeure une inégalité de fait dans les droits que s'octroient les États à l'échelle de l'humanité. Dans les institutions internationales responsables de la gestion des rapports inter-étatiques la position d'un grand État prime celle d'un petit.

Il ne faut pourtant pas en conclure qu'il est reconnu aux grands États le droit de dominer les petits, voire de les annexer. L'édification des institutions internationales correspond à une réelle exigence de respect des collectivités, indépendamment de leur taille. Elle traduit une réaction contre une vision traditionnelle des relations internationales, dans laquelle les États dits forts sont naturellement appelés à annexer les autres. L'histoire de l'humanité a conduit par diverses voies à l'unification du monde. Dans ce contexte d'interpénétration des communautés, aucun État ne saurait être sûr de garder toujours le dessus sur tous les autres.

Le respect de toutes les collectivités sans exception est une condition pour que chaque collectivité puisse espérer se sentir en sécurité. C'est ce devoir de respect qui se retrouve à travers le principe du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » cher à notre temps. Ordinairement, un peuple, une collectivité, est l'unique responsable de son destin. Il s'organise sous la forme d'un État pour se conduire à travers les aléas de l'histoire. Mais notre époque a vécu diverses confrontations entre collectivités à cause de la tendance à l'expansion, caractéristique de leurs directions. L'ampleur de ces événements, en laissant apparaître clairement qu'ils constituent la principale menace du moment contre l'essor du genre humain, a engendré la promulgation de ce fameux « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ».

La reconnaissance de ce droit n'implique cependant pas immédiatement l'instauration d'une égalité de droits entre les États dans les relations internationales. La puissance d'un État demeure, dans une large proportion, la mesure de son droit dans ses rapports avec les autres États. Les institutions internationales sont littéralement contrôlées par les grands États, qui décident même de leurs règles de fonctionnement.

L'ambition des États constitue ainsi le principal obstacle à la réconciliation de l'humanité avec elle-même, à l'abolition des divergences qui opposent les hommes entre eux. Face à cette

défaillance des États révélée dans les institutions internationales, il revient aux organisations de la société civile de se lier par-delà les frontières, pour témoigner de l'unité de la condition humaine et parvenir à la longue, par leur pression sur eux, à imposer aux États cette révision de leur ambition indispensable à l'épanouissement des hommes. En somme, il appartient à la société civile de contenir l'État pour le salut du genre humain dans son ensemble.

Cette observation par laquelle s'annonce la fin de notre réflexion est conforme à l'action quotidienne des organisations de la société civile, qui servent habituellement de contre-pouvoirs face aux initiatives de l'État. Mais, surtout, elle traduit adéquatement la vocation même de la société civile qui, comme il a été établi, se veut universelle dans son principe alors que l'État, de par son origine, se destine à incarner l'ambition d'une collectivité particulière.

La mobilisation de l'opinion publique apparaît comme le principal instrument de l'action de la société civile. L'intervention de l'opinion publique se distingue de la consultation des citoyens, qui se pratique couramment dans les États modernes. Elle n'obéit pas à des échéances établies d'avance. Le comportement de l'opinion publique est difficilement prévisible. Elle se comprend comme une réaction populaire, un mouvement engageant un nombre important d'individus, face à un événement, une décision.

L'apparition de l'opinion publique n'est pourtant pas irrationnelle, incompréhensible.

L'opinion publique se forme. Le jugement des individus se nourrit des idées, des doctrines, qui traversent leur époque. La réflexion philosophique sur la politique, la philosophie politique, contribue à l'éducation de l'opinion publique universelle.

La réflexion philosophique sur la politique a par vocation une signification universelle. Elle ne s'intéresse pas à telle ou telle collectivité particulière, mais à la situation, aux modalités d'organisation, à la destination du genre humain dans sa totalité. Pour pouvoir se développer, se déployer, la réflexion philosophique sur la

politique exige de l'individu qu'il prenne parti pour l'idéal de l'universalité⁹.

Ce choix se justifie à son niveau, mais elle ne le considère pas comme une question à discuter. La philosophie, toute véritable philosophie, vise une signification universelle. La question de la justification de cette aspiration à l'universalité, de ce parti pris, détermine une tâche qui déborde les limites du présent propos.

Dr MAHAMADÉ SAVADOGO
Université de Ouagadougou,
Furkina-Baso

Fin du texte

⁹ Il convient d'introduire ici une distinction entre l'universalité et le phénomène qui se désigne aujourd'hui sous le terme de « mondialisation ». La mondialisation traduit indéniablement un point culminant dans le processus historique d'interpénétration des communautés, qui prédispose à la remise en cause du nationalisme étroit. Mais elle consacre le triomphe d'une idéologie particulière, celle du libre-échange, de la concurrence, de la lutte pour le profit, qui exacerbe les inégalités entre les collectivités à l'échelle de la planète, et entre les citoyens dans le cadre d'un même État. Elle porte ainsi atteinte, en définitive, au principe de l'égalité en droits des hommes qui est le prolongement politique du parti pris philosophique en faveur de l'universalité.