

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
UNION-DISCIPLINE-TRAVAIL



UNIVERSITÉ DE BOUAKÉ



ANNÉE ACADÉMIQUE 2009-2010

UFR COMMUNICATION, MILIEU ET SOCIÉTÉ
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

OPTION : PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE

THÈSE DE DOCTORAT (NOUVEAU RÉGIME)

SUJET :

**CRITIQUE ET LÉGITIMATION DE
LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE :
LE PARADIGME DE ROUSSEAU**

PRÉSENTÉE PAR :

Marcelin Kouassi AGBRA

SOUS LA DIRECTION DE :

Pr. Abou KARAMOKO
(*Professeur des Universités*)

153123-3

MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
UNION-DISCIPLINE-TRAVAIL



UNIVERSITÉ DE BOUAKÉ



ANNÉE ACADÉMIQUE 2009-2010

UFR COMMUNICATION, MILIEU ET SOCIÉTÉ
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

321.46

AGB

S.P.

OPTION : PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE

THÈSE DE DOCTORAT (NOUVEAU RÉGIME)

SUJET :

**CRITIQUE ET LÉGITIMATION DE
LA DÉMOCRATIE EN AFRIQUE :
LE PARADIGME DE ROUSSEAU**



PRÉSENTÉE PAR :

Marcelin Kouassi AGBRA

SOUS LA DIRECTION DE :

Pr. Abou KARAMOKO
(Professeur des Universités)

REMERCIEMENTS

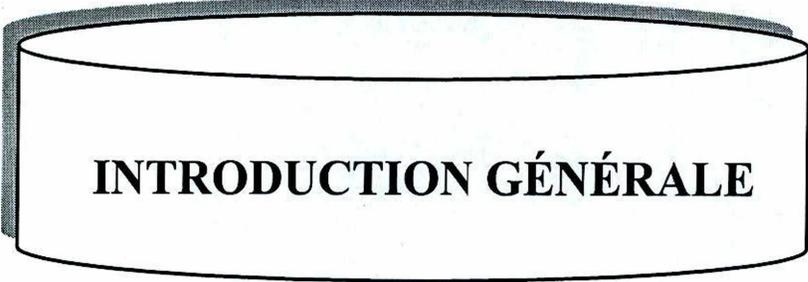
J'aurais bien voulu me passer de cette page inutile et superflue. Mais il est des personnes dont la gentillesse force le respect et la reconnaissance éternelle. Souffrez chers lecteurs que je dise merci à tous ceux qui, par des apports divers, ont contribué à la réalisation de ce travail. Je voudrais d'abord dire merci au Docteur Kouassi Yao Edmond à qui il faut plus que des mots pour témoigner ma reconnaissance infinie. Je voudrais également dire merci à tous les enseignants du département de philosophie de l'université de Bouaké qui ont toujours créé des conditions favorables à l'épanouissement de leurs étudiants. Permettez que je cite particulièrement le Professeur Abou Karamoko (Université de Cocody), le docteur Brou Stevens Gbalé Bernaud (Université de Bouaké) et Pr Koffi N'da Konan (Université d'Alabama). Enfin que les personnes dont les noms suivent m'excusent de ne pouvoir leur dire merci que par ces mots. Il s'agit de : Doffou Atté Serges, Malambian Amakou Guillaume, Kouassi Akissi Monique, Otchoumou Aholia Odile Ella, Kouamé Amino Marthe, Bene Didier, Assamoi Haumond Nelly, Kanon Patrice.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	3	
PREMIÈRE PARTIE : LES RAISONS DE L'ARRIÉRATION		
POLITIQUE DE L'AFRIQUE.....	18	
Premier chapitre : Dénonciation des pratiques politiques illégitimes de l'État postcolonial.....	20	
Deuxième chapitre : La responsabilité de l'opposition.....	65	
Troisième chapitre : Les difficultés inhérentes à la pratique démocratique.....	74	
DEUXIÈME PARTIE : DÉMOCRATIE ET LÉGITIMITÉ		
POLITIQUE CHEZ ROUSSEAU.....	89	
Premier chapitre : Le droit politique et les origines de la démocratie.....	91	
Deuxième chapitre : Les fondements de la démocratie chez Rousseau.....	145	
Troisième chapitre : La démocratie : lieu d'intégration sociale.....	207	
TROISIÈME PARTIE : NÉCESSITÉ DE LA RÉVOLUTION OU LES NOUVELLES CONDITIONS DE LA LÉGITIMITÉ DÉMOCRATIQUE.....		238
Premier chapitre : Vers la libération de l'Afrique.....	241	
Deuxième chapitre : Projet de constitution pour l'Afrique.....	319	
CONCLUSION.....	368	

« Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. »¹

¹ ROUSSEAU (Jean-Jacques), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1962), p. 60.



INTRODUCTION GÉNÉRALE

Critique et légitimation de la démocratie en Afrique : le paradigme de Rousseau est l'intitulé de la recherche que nous voulons entreprendre. Une telle entreprise nécessite des éclaircissements préalables. Quelle est l'opportunité d'une réflexion philosophique sur la politique africaine ? En quoi la démocratie en Afrique est-elle problématique ?

Une écoute attentive de l'actualité africaine montre que l'institution de la démocratie en Afrique pose problème. En effet, une génération après la décolonisation, les États africains qui se croyaient indépendants mesurent les limites de leur souveraineté. La démocratie évolue difficilement, les productions agricoles stagnent, l'activité industrielle recule, et les flux d'exportation baissent. Par des tâtonnements liés à des difficultés bien évidentes, l'Afrique se fraie lentement un passage vers la liberté et l'égalité universelles. Pour parvenir à cette fin, la démocratie se présente comme une condition nécessaire.

L'organisation sociale telle que nous la connaissons aujourd'hui en Afrique, est passée par la chefferie traditionnelle organisée autour des rois et leur noblesse pour en arriver au pouvoir actuel assuré par un ensemble d'élus représentant le peuple, c'est-à-dire la démocratie. Doit-on dire en conséquence que nous avons atteint la perfection ? On ne saurait l'affirmer catégoriquement. Notre système démocratique, à l'image de toute œuvre humaine, n'a pas encore atteint la perfection en dépit de progrès évidents. Tout ce qui se passe sur le continent africain montre au contraire que notre démocratie demeure dans une fragilité extrême, toujours prête à effectuer plusieurs pas en arrière pour retrouver la barbarie des temps anciens. La dernière décennie du siècle nous l'a suffisamment montré. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner attentivement notre démocratie : la puissance de la manipulation d'opinion, la corruption, les guerres civiles nous donnent la conviction que nous ne sommes pas dans une saine démocratie. Il existe bien des barrières qui sont la corruption, l'injustice mais surtout la clanicité. L'existence de ces extrêmes, de ces maux, est pour le moins

qu'on puisse dire, un symptôme évident de la mauvaise santé de nos démocraties ; pis, ce sont des signes tangibles d'un recul de la démocratie.

Dans une véritable démocratie, c'est le peuple appelé souverain qui est le dépositaire du pouvoir dont l'exercice lui revient de droit. Vu cependant que les citoyens ne peuvent tous à la fois de façon pratique exercer ce droit souverain, ils délèguent par le processus du vote leur pouvoir à un nombre restreint d'élus qui l'exercent à leur place. Ainsi, le pouvoir exercé par les élus l'est au nom du peuple qui le lui a temporairement transféré et à qui ils doivent rendre compte.

Malheureusement, plusieurs pays du tiers monde nous présentent une démocratie caricaturée, dénaturée. Certes, on organise partout des élections. Mais les résultats, bien loin de refléter la réalité, n'expriment en rien la volonté souveraine du peuple. Bien au contraire, ils expriment la volonté des tout-puissants détenteurs du pouvoir d'État. En conséquence, les dirigeants deviennent au fil du temps de moins en moins enclins à accepter le contrôle du peuple. La démocratie devient alors le pouvoir du plus fort par le plus fort et pour le plus fort. Comme il se dit en Afrique, "*on n'organise pas les élections pour les perdre*". L'expérience des élections nous a montré qu'il était plus facile à celui qui est au pouvoir de se faire réélire qu'à celui qui veut y accéder de les remporter. Les élections en Afrique sont un moyen détourné de légitimation d'un pouvoir spolié, confisqué au peuple. Tout est mis en œuvre pour que ceux qui détiennent le pouvoir soient plébiscités et ce, par la monopolisation intégrale aussi bien des supports de propagation idéologiques que des moyens de répression. Aussi, violent-ils les dispositions légales qui garantissent indistinctement aux candidats l'accès libre et égal aux médias publics.

Il suit de ce qui précède que les dirigeants africains ne manquent pas d'imagination pour tronquer les résultats des élections. Pour y arriver, ils ont recours à des méthodes, des stratégies qui consistent à faire des recensements et des référendums truqués, à modifier de façon abusive et intempestive la constitution, à créer un véritable climat de tension et d'insécurité soit en

intimidant les populations d'une région peu favorable à leur régime, soit en arrêtant ou en éliminant physiquement les adversaires politiques. Ce sont là les ressources stratégiques dont se servent les dictateurs africains aux allures de démocrates.

En conséquence, le pouvoir censé revenir au peuple lui est arraché par ceux qui détiennent les moyens de répression de l'État. La souveraineté du peuple devient alors une escroquerie intellectuelle. La critique, même constructive n'est pas admise. Mais, au vingt et unième siècle de notre ère, nous ne pouvons plus rester insensibles aux problèmes qui assaillent notre continent ; D'où la nécessité de la critique. La politique ne devrait-elle pas être l'affaire des politiques ? Les réponses que pourrait nous donner l'opinion laissent entrevoir un hiatus entre la philosophie et la politique. Des esprits étriqués pourraient même établir un rapport d'exclusion entre les deux. En effet, on taxe trop hâtivement la philosophie d'activité spéculative et abstraite alors que la politique serait pratique au sens où elle permet l'organisation de l'homme en société. Notre entreprise bute ainsi sur des interrogations incontournables : allons-nous nous atteler à une simple méditation coupée de toute réalité effective ou à un développement de connaissances objectives, pratiques ? Nous trouverons la réponse à cette question alternative chez Rousseau, qui, pour éclairer l'opinion se présente clairement comme un penseur politique : « *On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire, je le ferais ou je me tairais.* »² Rousseau veut tout simplement dire ce qu'il faut. Nous ne voulons faire ni plus ni moins.

Si la philosophie est contemplative et spéculative, on ne saurait pour autant, si on ne veut pas la vider de son sens profond, lui enlever son aspect critique. Philosopher, c'est élever la banalité quotidienne au niveau de la

² ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.235.

réflexion critique. À cet effet, le rôle de la philosophie est de chercher à tout comprendre y compris les fondements, les présupposés et les objectifs de la pratique politique en tant que cette pratique constitue un fait humain essentiel. Le projet qui est le nôtre trouve donc toute sa raison d'être. Car, en fait, notre démarche tout comme celle de Rousseau se présente comme une démarche normative qui consiste moins à agir sur le champ politique comme le ferait un homme du pouvoir, qu'à essayer d'apporter par une critique constructive, la lumière nécessaire afin d'indiquer ce qui, suivant les principes du droit politique devrait s'y faire. En somme, notre tâche à la fois critique et normative réconcilie la philosophie et la politique au sens où la première permet de comprendre la seconde dans son essence. Il ne s'agit pas bien entendu de substituer la philosophie à la politique, ni le philosophe à l'homme politique. La tâche qui incombe au philosophe est du domaine de l'évaluation, c'est-à-dire d'une incursion dans le champ politique pour appréhender dans une démarche critique la réalité politique. Notre démarche ne se comprend que dans le cadre d'un exercice banal de la philosophie qui consiste à exercer l'esprit critique. Il s'agit ici de juger la pratique démocratique africaine, de l'éprouver, de l'inviter à mesurer sa pratique à l'aune des principes universels du droit politique tel que le veut Rousseau. Mais qu'est-ce qui rend nécessaire la critique politique chez lui ?

Le dix-huitième siècle, on le sait, est celui de l'émancipation de la pensée libre. Or, il est connu : tout philosophe est fils de son temps. Dans ce contexte, Rousseau, comme les penseurs de son époque, croit à l'émancipation et à la liberté des peuples longtemps assujettis aux monarques. Il se convainc donc de ce que l'émancipation des peuples passe par la prise en main de leur destinée politique. En ce sens, il entreprend de développer une réflexion lui permettant d'évaluer de manière critique les difficultés liées à la vie politique, lesquels problèmes conditionnent le bonheur de l'homme en société.

On comprend par là que le projet philosophique de Rousseau est de trouver les normes et principes qui devraient servir de fondement à la pratique politique dans une société ordonnée. Puisque ce que la réalité nous donne de voir montre une société dont l'évolution historique suit une courbe descendante, il est pressant de poser le diagnostic du malaise social. La tâche n'est pas à la portée de tout le monde mais cela ne justifie pas la résignation. Malgré la difficulté de la tâche, on sait néanmoins que le mal provient de l'homme lui-même, puisque selon Rousseau, « *tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* »³ Le constat est fait : les sociétés humaines sont corrompues et le pouvoir politique est source d'asservissement donc illégitime. Ce constat nous ouvre à une question évidente : comment rendre légitimes les relations de commandement-obéissance entre les hommes ? Ainsi se trouve posée la question des critères de légitimation du pouvoir politique ou de la souveraineté. Si on admet que la souveraineté démocratique est la meilleure, alors on est contraint de répondre à la question suivante : À quelles conditions un système démocratique peut-il être légitime ?

Mais avant de répondre à cette interrogation, tâchons de justifier le choix de Rousseau. Pourquoi Rousseau ? En quoi cet auteur peut-il nous intéresser pour entreprendre une tâche de réflexion sur la modernisation du politique en Afrique ? Répondre à ces questions pourrait lever un certain nombre d'équivoques. En effet, on a souvent contesté l'originalité et le génie de l'auteur du *Du contrat social*. Il lui est souvent reproché de n'avoir rien apporté de plus à la philosophie politique. Pour Léon Duguit par exemple, « *J.-J. Rousseau n'a fait qu'exprimer, dans une belle langue, quoique souvent déclamatoire, des idées formulées déjà depuis des siècles.* »⁴ Ces propos relèvent le caractère polémique de l'originalité des œuvres de Rousseau. Cependant, nous ne

³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation* (Paris, G.-F., 1966), p.35.

⁴ DUGUIT (Léon), - *Traité de droit constitutionnel*, (Paris, 2^{ème} édition, 1921), p.430.

saurions admettre ces considérations malgré leur pertinence. Notre refus d'admettre ces propos est d'autant plus justifié qu'une étude de l'œuvre de Rousseau, révèle que ce dernier se démarque des auteurs de son époque, et innove en matière de démocratie, notamment avec sa théorie de la souveraineté. Sinon, comment comprendre son influence sur sa postérité ? Comme le dit Robert Dérathé, « on sait qu'il est devenu traditionnel chez nous de considérer cet écrit célèbre comme l'évangile de la révolution de 1789 »⁵. L'influence de Rousseau sur la révolution française n'est plus à démontrer. En est-il de même pour l'Afrique ? Mieux, Rousseau pensait-il aux africains en écrivant ses textes ?

On est a priori tenté de répondre à cette dernière interrogation par la négative. Car, on a vite fait d'établir un lien entre le *contrat social* de Rousseau et la constitution de Genève. Loin de nous l'idée de relancer cette polémique, il nous apparaît opportun d'en mentionner quelques aspects. Pour certains donc, Rousseau n'a écrit que pour louer et corriger la constitution de Genève. Ainsi dit Monsieur Champion Edme, « le contrat social est tout simplement un panégyrique de la république de Genève »⁶. Il découle de cette affirmation que les idées politiques contenues dans les principes du droit politique de Rousseau n'ont de sens et de valeur que pour sa patrie. Ce qui entame du coup le caractère universel de son entreprise. Dès lors, comment présenter un tel modèle comme étant un modèle paradigmatique ? Ne nous sommes-nous pas trompés d'auteur ? Pour répondre à ces questions et dissiper tout doute, nous dirons que ramener les propos de Rousseau à la seule république de Genève, c'est faire preuve d'un manque de sérieux dans l'analyse des textes de Rousseau.

En réalité, à y voir de plus près, la pensée de Rousseau a une portée plus universelle qu'on ne le laisse croire. Il peut certes s'appuyer sur la constitution

⁵ DÉRATHÉ (Robert), - *Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, J. Vrin, 1995), p.7.

⁶ CHAMPION (Edme), - *L'esprit de la révolution française*, (Paris, Imprimerie nationale, 1887), p.15.

de Genève et il le dit lui-même : « *j'ai donc pris votre constitution, que je trouvais belle, pour modèle des institutions politiques...* »⁷ Mais ce n'est qu'un appui, un point de départ qui, en dernière analyse, n'est pas la constitution que recherche Rousseau. Il n'écrit pas pour Genève, ni même pour les petits États. Sa pensée va au-delà et a une portée plus grande. C'est la raison pour laquelle, il a pu écrire les *considérations sur le gouvernement de Pologne* et le *Projet de constitution pour la Corse*.

Nous pouvons somme toute affirmer que la portée des idées politiques de Rousseau est allée au delà de ses espérances, et ses livres sont des livres pour tous les temps et pour tous les États. Pour s'en convaincre, on peut citer ce passage de *l'Émile* où Rousseau nous apprend que sa réflexion porte sur « *la condition humaine* »⁸. Il est clair que si Rousseau écrit pour sa patrie, il le fait également pour le genre humain. D'ailleurs « les principes du droit politique » qu'il établit n'ont rien de particulier. « *Dans le contrat social*, dit Robert Derathé, *Rousseau se propose uniquement de formuler les « principes du droit politique », sans s'occuper d'aucun gouvernement en particulier, sans sortir des bornes d'une discussion générale et abstraite* »⁹. En somme, une bonne réflexion sur la démocratie ne peut se passer du modèle de Rousseau. Qui veut poser les bases d'une bonne démocratie trouvera le modèle chez lui. « *La constitution démocratique*, dit-il, *a jusqu'à présent été mal examinée. Tous ceux qui en ont parlé ou ne la connaissent pas, ou y prenaient trop peu d'intérêt, ou avaient intérêt de la présenter sous un faux jour.* »¹⁰ Le choix que nous avons porté sur Rousseau se justifie par là. L'étude de ses textes nous permettra de mener une réflexion sur la modernisation du politique en Afrique.

C'est pourquoi nous devons, et, cela est un impératif, dans chaque pays, retourner aux valeurs qui font la gloire et la grandeur d'autres nations : les

⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la Montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p.453.

⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.42.

⁹ DERATHÉ (R.), - *Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, J. Vrin, 1995), P.23.

¹⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p.465.

élections libres, la liberté de la presse, la bonne gouvernance, c'est-à-dire la gestion saine et rigoureuse de la chose publique.

Cependant, les États Africains ne pourront retrouver ces valeurs qu'à une seule condition : garantir l'exercice de la démocratie. C'est pourquoi il nous faut nous poser les questions suivantes : comment faire en sorte que la démocratie éloigne définitivement du continent africain le spectre hideux des coups d'État ? Quel rapport doit-il exister entre le pouvoir et l'opposition pour que l'alternance démocratique soit effective dans nos États ? Enfin, comment faire en sorte que le peuple, vrai détenteur du pouvoir souverain, puisse l'exercer réellement et pleinement ?

Depuis l'Antiquité, des réponses ont été proposées à ces questions. Il a été d'abord question de faire une typologie des gouvernements pour voir leurs rapports naturels et déterminer celui qui peut le mieux répondre aux aspirations des hommes. Au travers de toutes ces analyses, il s'agit de découvrir ce sur quoi se fonde la légitimité d'un système politique quelconque. Chez Platon tout comme chez Aristote, le discours philosophique avait pour tâche de dépeindre la nature du gouvernement idéal. Platon fut le premier à l'évoquer. En effet, dans la *République*, il se demande à quelles conditions l'État juste est réalisable. Puisque toutes les autres formes de gouvernement ont montré leurs limites, la seule condition du bonheur de la cité et des citoyens est de confier le gouvernement de celle-ci aux philosophes. Dès lors, le peuple est écarté de l'exercice du pouvoir souverain au profit d'une élite. Le gouvernement légitime sera donc, chez Platon, le régime aristocratique qui s'appuie sur une élite de philosophes en raison de leurs qualités morales et intellectuelles. Comme on le voit, il ne s'agit pas ici de déterminer la source légitime du pouvoir mais de trouver les conditions idéales de son exercice. Il faut de toute vraisemblance attendre des siècles plus tard avec la théorie du droit divin exposée par Saint Paul, dans sa lettre aux Romains, pour que la question de l'origine du pouvoir soit posée de manière explicite. Pour la première fois, il est affirmé un critère de

légitimation du pouvoir politique. Dieu est donc au fondement du pouvoir politique auquel il faut obéir. Par là, toute autorité investie devient légitime parce qu'inspirée par Dieu. Saint Paul disait ceci : *« que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. »*¹¹ Ici encore, le peuple est écarté de l'exercice de la souveraineté qui revêt un caractère providentiel.

Mais avec l'avènement du protestantisme et la chute des régimes féodaux, il va s'opérer une démarcation systématique entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Désormais, la tendance est à la laïcisation du fondement et de l'exercice légitime du pouvoir. Les conventions humaines deviennent le nouveau fondement de la vie politique. Mais cela ne conduit pas nécessairement à l'exercice de la souveraineté par le peuple. Chez Hobbes par exemple, la souveraineté peut être exercée par un homme ou par un groupe d'individus sans que cela n'entame la légitimité de leur pouvoir. Si donc la souveraineté a sa source dans le peuple, il peut s'en dessaisir pour confier son exercice au Léviathan. Dès lors, il n'est plus un peuple souverain mais un ensemble de sujets soumis à un pouvoir absolu. Mais ce qui a conduit Hobbes à cette conclusion, c'est qu'il fait de la paix l'objectif principal de la vie communautaire. En revanche pour Rousseau, la sécurité commune ne doit pas aboutir à l'assujettissement des citoyens. Autrement dit, les hommes ne doivent pas prétexter de la guerre pour se soumettre à d'autres hommes. Le problème social se pose désormais en termes de liberté. Or, cette liberté ne peut être effective qu'en donnant au souverain une autorité absolue sur tous ses membres. Cette conclusion a amené certains auteurs à qualifier le système de Rousseau de tyrannique. En effet, on a l'impression que Rousseau préserve les citoyens de la dépendance personnelle et les place sous la dictature de la majorité. Dans ces

¹¹ SAINT (Paul), - *La Sainte Bible, Épître aux romains* chapitre 13, verset 1 et 2 (Paris, Cerf, 1996), p. 1146.

conditions, n'est-ce pas substituer une domination à une autre ? En voulant se libérer de l'emprise d'une servitude particulière, le citoyen ne se trouve-t-il pas écrasé par le poids de la communauté ? Ces questions ont conduit à des objections soulevées par Emile Faguet et Benjamin Constant. Pour le premier, « *le système de Rousseau, en sa simplicité extrême dont il est si fier, est certainement l'organisation la plus précise et la plus exacte de la tyrannie qui puisse être* ». ¹² Le second, critiquant Rousseau, ajoute ceci : « *Son erreur a fait de son contrat social, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme* ». ¹³

Ces critiques pour le moins pertinentes nous obligent à nous interroger : l'optique de la démocratie chez Rousseau peut-elle permettre aux États africains de sortir des guerres et des contestations politiques ? Mieux, les guerres et les contestations politiques africaines peuvent-elles être jugulées par un pouvoir horizontal fondé sur la souveraineté du peuple ou par un pouvoir vertical exercé par une élite ? Enfin, quel type de nouveau contrat social faut-il aux Africains pour légitimer le nouvel État africain ? Sans prétendre donner une solution magique pour résoudre ce problème, nous pensons que les contestations et les guerres cesseront quand le peuple, vrai détenteur du pouvoir souverain, pourra l'exercer réellement et pleinement. Il est donc erroné de penser que l'institution du politique en Afrique impose le recours à une sorte d'élitisme calqué sur le modèle platonicien de la cité idéale ou le système tyrannique du Léviathan hobbesien. Notre thèse se pose aux antipodes de la conception selon laquelle le peuple ne peut que subir la domination des élites. Les défenseurs de cette conception élitiste considèrent que, la démocratie directe étant impossible dans les grands États, en raison du nombre et de l'incompétence de la masse, trop souvent livrée à ses humeurs, il faut accepter l'idée que les citoyens peuvent tout au plus élire des individus d'exception qui seront des chefs véritables. Dans ces

¹² FAGUET (Émile), - *Dix-huitième siècle, Études littéraires*, (Paris, 43^{ème} édit., 1910), p.406.

¹³ CONSTANT (Benjamin), - *œuvres politiques*, (Paris, charpentier, 1874), p.5.

conditions, la citoyenneté est un statut juridique mais nullement une participation aux affaires publiques. Une véritable démocratie est peut-être impossible dans le monde moderne mais l'approche élitiste de Schumpeter et de tous les autres auteurs comme Pareto constitue un véritable défi pour nous autres africains attachés à la perspective démocratique. La démocratie telle qu'envisagée par Rousseau peut constituer un point d'appui pour répondre à ce défi à la seule condition de lui adjoindre les modèles participatifs et délibératifs.

Nous voudrions démontrer que le modèle démocratique présenté par Rousseau est un paradigme, c'est-à-dire un exemple, un modèle auquel doivent se référer tous les États qui aspirent à une vraie démocratie. En fait, notre intention n'est rien d'autre que de poser les principes d'un pouvoir démocratique légitime en Afrique. Loin d'être un mimétisme aveugle, notre intention se veut créatrice parce qu'elle prolonge et réinvestit à la suite d'une appropriation des principes venus d'ailleurs. Elle est fondatrice dans la mesure où elle propose le socle d'un recommencement qui permettra à l'Afrique d'afficher sa spécificité. Or, une telle entreprise ne peut réussir qu'à partir d'un effort personnel de pensée. C'est pourquoi, nous voulons tracer les sillons d'une pensée en adéquation avec le temps actuel du monde africain. L'intention fondatrice d'une telle tentative est la refondation de l'ordre politique par la rupture avec un passé marqué par l'absence de souveraineté. Bref, conscient des difficultés liées à l'instauration de la démocratie en Afrique, il est plus que nécessaire d'examiner les conditions de possibilité de la démocratie et de l'État de droit en tant qu'ils se fondent sur la souveraineté du peuple.

Ce que nous voulons montrer, c'est fonder la démocratie en Afrique à partir de la conception de Rousseau. En fait, l'exemplarité de la thèse de Rousseau se situe au niveau de la fiction du contrat social, c'est-à-dire des conventions qui fondent la société civile, et qui font du peuple le véritable détenteur du pouvoir politique. En effet, les conventions qui créent la société ne sont point un acte de soumission entre gouvernants et gouvernés, mais un

contrat d'association auquel chaque contractant adhère librement et volontairement. Par conséquent, les membres de cette association demeurent entièrement libres et souverains si tant est qu'ils peuvent se désolidariser à tous moments. La souveraineté dans ce cas devient inaliénable. D'où il suit que le seul État légitime est celui où le peuple exerce lui-même la souveraineté, c'est-à-dire l'État démocratique. Il découle de ce qui précède que tout État démocratique ou tout régime démocratique élu ne sera véritablement et pleinement légitime que s'il reconnaît au peuple son droit de souveraineté. Cette volonté de faire du peuple le seul souverain dans l'État fait de Rousseau, le véritable défenseur du gouvernement populaire. Ainsi, selon Robert Déra-thé, avec Rousseau, la théorie du contrat social « s'oriente délibérément dans la voie de la démocratie. Le contrat social ne peut selon lui donner naissance qu'à une seule forme d'État, celle où le peuple est souverain, c'est-à-dire à celle que nous appelons aujourd'hui le régime démocratique. »¹⁴ En cela le système de Rousseau est foncièrement différent de celui de ses prédécesseurs comme Hobbes qui défend l'absolutisme du prince, seul souverain dans l'État. « En fait, dit Robert Déra-thé, nul n'a été plus résolument, plus sincèrement démocrate que Rousseau, et cela, à une époque où les plus libéraux s'accommodaient sans peine de « la monarchie limitée », ou même du despotisme éclairé. C'est l'inspiration démocratique de son contrat social qui en fait la nouveauté. »¹⁵

Brièvement, on peut dire qu'à partir du postulat de l'état de nature, Rousseau construit par le pacte social, une société politique fondée sur des conventions. Ce faisant, le peuple constitué en corps politique devient le seul souverain dans l'État. Et, à partir de là tous les membres de la société deviennent aussi libres que dans l'état de nature. Cette liberté étant elle-même fondée sur l'égalité de tous consacre le bonheur de la société. C'est cette

¹⁴ DÉRATHÉ (R.), - *Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, J. Vrin, 1995), p. 49.

¹⁵ Idem, p.51.

conception de l'association politique comme fondatrice de liberté et par ricochet, de progrès que nous devons défendre en Afrique.

Mais notre analyse ne sera complète que si nous nous autorisons un dépassement des thèses de Rousseau non pas dans une intention de réfutation mais par souci de perfection. En effet, on peut reconnaître que Locke, Tocqueville et Rousseau sont « les témoins de l'enfantement du régime démocratique », mais il est évident aujourd'hui qu'on ne saurait se contenter des paradigmes traditionnels. D'où la nécessité de recourir à de nouvelles procédures de légitimation. On sait par exemple que chez Rousseau, la légitimité découle de l'expression de la volonté générale qui est la volonté souveraine des citoyens. Celle-ci s'exprime par le biais des représentants. Mais la démocratie moderne a évolué. Ainsi, de la démocratie parlementaire, on est passé à la démocratie des partis et aujourd'hui, à la démocratie du public, chaque étape venant se substituer à la précédente tout en gardant les traits essentiels (le parlement et les partis). Il existe partout des parlements pour représenter le peuple et pour défendre ses intérêts. Mais en réalité le vrai débat se déroule au sein des partis qui, à la place de la volonté générale comme le souhaiterait Rousseau, défendent les intérêts des groupes qu'ils représentent. La légitimité démocratique se trouve donc déplacer de la volonté générale à l'opposition des intérêts.

Le nouveau contexte socio-politique mondial impose désormais un autre déplacement de la légitimité démocratique vers ce qu'on nomme la démocratie du public dans laquelle les partis et les représentants n'arrivent plus à traduire fidèlement les aspirations du peuple dans sa diversité. Cette mutation se reconnaît par l'existence des associations privées et par le développement fulgurant des médias qui permettent au public de s'informer et d'avoir les ressources nécessaires pour participer au débat public. *« La forme du gouvernement représentatif qui émerge aujourd'hui se caractérise par l'apparition d'un nouveau protagoniste de la délibération publique, l'électeur*

flottant et informé, et d'un nouveau forum de cette délibération, les médias »¹⁶.

Être doué de raison, tout homme est capable de la mettre au service de l'intérêt général. Il n'est plus question de faire de la raison un instrument stratégique, mais plutôt de la muer en raison communicationnelle au service de tous dans une visée éthique selon la conception de Habermas. Selon lui, c'est la visée éthique de la raison qui permet de dégager l'intérêt public sur lequel repose la légitimité du pouvoir démocratique. En somme, nous voulons juger ce qui existe et ensuite proposer ce qui devrait être.

Le travail que nous venons d'introduire va s'articuler autour de trois axes principaux. Le premier s'intéressera à la politique africaine. Il s'agit en fait de procéder à un diagnostic de la démocratie africaine pour décortiquer les causes de la contestation et de l'instabilité politiques qui sont à la mode en Afrique.

La deuxième partie va consister à présenter le modèle rousseauiste de démocratie dans ce qu'il a d'original. Ce sera l'occasion de montrer que chez Rousseau tout le système démocratique repose sur le contrat social qui aboutit à la souveraineté du peuple.

La troisième sera une tentative de réinvestissement du modèle rousseauiste. Il s'agira de montrer comment à partir du modèle de Rousseau les africains peuvent asseoir une démocratie qui mette fin aux guerres et aux contestations politiques en y intégrant les conditions nouvelles de la vie démocratique.

¹⁶ MANIN (Bernard), - *Principes du gouvernement représentatif*, (Paris, Calmann-Lévy, 1995), pp. 298-299.

**PREMIÈRE PARTIE : LES RAISONS DE L'ARRIÉRATION
POLITIQUE DE L'AFRIQUE**

« L'abstraction qui ignore les conditions de temps, de lieu, de mode, de religion et d'objet dans lesquelles se produisent les discours à prétention « philosophique », méconnaît ce que le désir de philosophie cache et révèle tout ensemble.»¹⁷

¹⁷ EBOUSSI-BOULAGA (Fabien), - *La crise du Muntu*, (Paris, Présence africaine, 1977), P. 12.

PREMIER CHAPITRE : DÉNONCIATION DES PRATIQUES DÉMOCRATIQUES ILLÉGITIMES DE L'ÉTAT POSTCOLONIAL

La mission de tout gouvernement est d'assurer le bonheur de la communauté. Les grecs associaient à juste titre politique et bonheur. Tout gouvernement doit rechercher les moyens matériels, humains mais surtout les conditions politiques pour atteindre cet objectif. Malheureusement, les États africains ayant subi la parenthèse érosive du temps colonial et les fourvoiements de l'État postcolonial se sont éloignés des objectifs nobles de l'État. Les attributs d'un État souverain sont devenus une utopie pour les peuples africains. En dépit de l'avènement du multipartisme, ils se trouvent dans une situation de léthargie politique due à l'importation et à l'imposition de modèles qui ne correspondent pas toujours aux réalités africaines. Les lignes qui vont suivre vont nous permettre de relever les insuffisances de la pratique démocratique en Afrique. Ce sera une analyse critique qui dénoncera l'absence de souveraineté du peuple, cause de l'arriération politique de l'Afrique.

I- L'AFRIQUE ET LES ALÉAS DU DESTIN

A- De la démocratie naturelle

Bien que l'acception occidentale de la démocratie ne coïncide pas avec les données historiques et sociologiques d'une société aussi kaléidoscopique que la société traditionnelle d'Afrique noire, les structures sociales et les mécanismes de gouvernement de l'Afrique antique reflètent quand même certains aspects de la démocratie contemporaine. Certes, certaines contradictions apparentes peuvent susciter un doute sur le contenu démocratique des pratiques des sociétés traditionnelles africaines. Mais la réalité est que, malgré la spécificité desdites pratiques, les rapports systématiques qui ont toujours existé entre le gouvernant et

le gouverné mettent en évidence le fondement du sentiment démocratique dans les institutions africaines.

Dans cette « démocratie naturelle », les rapports sociaux résident dans la triade contractuelle : divinités-ancêtres, monarque, peuple. À travers un contrat sacré entre le peuple et le monarque, la participation du peuple au pouvoir et la censure des actes du monarque constituent les caractéristiques essentielles de ce que Jacques Lombard appelle « *théocratie démocratique* ». ¹⁸ La croyance aux mêmes divinités oblige le monarque, représentant légitime du peuple, à s'acquitter de ses devoirs en protégeant le peuple des calamités naturelles et humaines. Bien que n'élisant pas directement le monarque, le peuple était étroitement lié à la gestion des affaires de la monarchie.

La « démocratie naturelle » africaine dénote un mécanisme consensuel et contractuel au sein duquel s'imbriquent les rites secrets, les fraternités d'âge et les corporations de métiers, et qui vise à l'exaltation de la solidarité et l'affermissement du régime politique ancestral. Mais à partir du moment où les aspirations ou désirs du peuple sont pris en compte, que les libertés individuelles sont sacrées et respectées par les autorités traditionnelles, le système politique de l'Afrique ancienne, représentait une démocratie fonctionnelle qui s'est retrouvée sur le chemin de l'exploitation de l'Afrique par les Européens. Dans son évaluation de l'aspect démocratique des sociétés traditionnelles, Lombard observe : « *les organes villageois étaient démocratiques, parce qu'ils respectaient les prescriptions essentielles de la loi non écrites de la démocratie. L'obéissance était consentie aux plus compétents, non par des procédures électives, mais à l'ancienneté, une procédure dont il serait possible de montrer qu'elle répond à un bon calcul, en maximisant les chances de rencontrer le bien commun et en minimisant les risques d'oppression. La distinction du public et du*

¹⁸ LOMBARD (Jean), - *Pensée politique et démocratie dans l'Afrique noire*, (Paris, Présence Africaine, n°63 3^{ème} trimestre, 1967), p. 13.

privé était assurée, les organes politiques du village s'occupaient des affaires communes... »¹⁹.

Dans le fonctionnement des organes politiques en question, les décisions politiques sont souvent prises par consensus. À ce sujet, on parle de 'l'agora' africaine, où les hommes se mettent sur la place publique et discutent jusqu'à ce qu'ils se mettent d'accord. Le consensus recherché ne signifie pas qu'on doit être complètement d'accord sur tous les points. Mais il s'agit d'user de l'art de la parole et particulièrement de l'expérience des sages pour convaincre les plus réticents. En ce sens, le consensus, qui est axiomatique, n'est pas uniquement un phénomène politique, mais également un élément incontournable dans les relations interpersonnelles. Ici, l'analyse nécessite un éclaircissement indispensable : la recherche perpétuelle du consensus ne veut pas dire qu'en Afrique traditionnelle, il n'y avait pas de problèmes, ni de querelles. Au contraire, étant donné la multiplicité des groupes ethniques, il y avait et il y a toujours des conflits interethniques. On peut dire sans exagération que l'Afrique est composée d'ethnies prêtes à se jeter les unes sur les autres. Mais la résolution de ces conflits aboutit la plupart du temps à la réconciliation, c'est-à-dire au consensus, au lieu d'une victoire imposée par une partie fut-elle la majorité. Dans la plupart des cas, on doit viser la réconciliation des opinions diverses plutôt que la simple résolution d'une dispute. On peut résoudre une dispute sans atteindre la réconciliation, mais de telles résolutions restent toujours éphémères et fragiles. De là la nécessité du consensus.

Par exemple, chez les Igbos (peuple de langue soudanaise constituant la plus importante population du Nigeria oriental) qui n'ont pas de roi, le pouvoir et l'autorité appartiennent à tous et donc le règlement des conflits est forcément consensuel. Mais ceci ne se traduit pas par l'égalité absolue des membres de la société. En fait, chaque communauté reconnaît des individus avec des qualités exceptionnelles. Les plus exceptionnels seront leurs chefs, et ces individus

¹⁹ Idem, p.18.

auront la charge de diriger la communauté. Souvent, du moins chez les Igbo, ces qualités se trouvent réunies chez les membres les plus âgés. Mais on reconnaît également la possibilité que des membres moins âgés puissent manifester ces qualités. Comme on le remarque dans *Le monde s'effondre*, un roman portant sur la société igbo d'avant le colonialisme, Okonkwo, le personnage principal du roman, fut un homme dont le succès et la valeur lui assurèrent une place parmi les sages du clan : « *Par bonheur, chez ces gens-là, on jugeait un homme selon sa valeur et non selon la valeur de son père. Il était clair qu'Okonkwo était destiné à accomplir des grandes choses. [...] Okonkwo, bien qu'il fût jeune encore, était déjà l'un des plus grands hommes de son temps. L'âge était respecté parmi les gens de son peuple, mais la réussite était tout aussi révéree. Comme disaient les anciens, "si un enfant se lave les mains, il peut manger avec les rois."* Okonkwo s'était indubitablement lavé les mains, et c'était pourquoi il mangeait maintenant avec les anciens »²⁰. Ainsi, chez les Igbo, l'autorité des chefs est proportionnelle à leur dévouement pour la communauté, et pas nécessairement à leur appartenance à la classe dirigeante des anciens. Contrairement aux règles de la noblesse qui avaient cours dans les sociétés de l'ancien régime, chez les Igbo traditionnels, on n'appartient pas à une classe sociale de par sa naissance, mais selon des qualités individuelles comme nous l'avons vu dans la dernière citation : « *Par bonheur on jugeait un homme selon sa valeur et non selon la valeur de son père.* »

Les décisions politiques prises par la classe dirigeante se justifient ainsi selon le bien-être de la communauté tout entière. C'est pourquoi la classe dirigeante ne peut pas prendre une décision sans consulter les autres membres de la communauté. Or, ces consultations ne visent rien de moins que le consensus. On peut comparer ce principe à ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». La volonté générale, dans ce contexte, assure que chaque membre cherche son propre bien-être à travers le bien-être des autres. Le consensus ou l'unanimité

²⁰ ACHEBE (Chinua), - *Le monde s'effondre*, trad. de Michel Ligny, (Paris, Présence Africaine, 1972), pp 14-15.

représente un projet similaire, c'est-à-dire un projet commun pour l'ensemble de la société, et ce, sans aucune exclusion d'opinion ou de considération.

Nous pouvons donc dire que dans un certain sens, il y avait des systèmes démocratiques en Afrique, ou du moins des processus consultatifs désireux de prendre en considération les avis de tous, et ce, sans le mécanisme du multipartisme. Des pensées indépendantes, qui présupposaient l'idée d'un vrai dialogue, c'est-à-dire d'un dialogue qui recherche davantage l'accord que la confrontation, existaient dans le processus de décision politique de certaines sociétés traditionnelles africaines. Il est clair ici que dans un système de parti unique, ce dialogue recherchant le consensus ne peut pas exister réellement. Ce qui laisse penser qu'il serait peut-être nécessaire de refonder le système politique actuel de l'Afrique sur l'institution politique de l'Afrique traditionnelle, c'est-à-dire le principe d'une recherche du consensus.

Somme toute, le modèle de démocratie importé en Afrique doit s'appuyer sur l'idée de partage. Au plan démocratique, cela s'entend comme la co-responsabilité et la participation de tous à la gestion de la vie communautaire à travers une institution immanente des structures politiques africaines. Il n'est pas impossible de trouver de tels modèles dans les sociétés africaines qui pourraient corriger les insuffisances du mimétisme. C'est ce que pense Olawalé à propos de la tribu Yonoubaland du Nigeria. « *Si un roi abuse de son pouvoir, dit-il, ses chefs subordonnés ont le droit de faire sécession ou bien de le déposer* »²¹ Le mode de gouvernement démocratique n'est donc pas totalement absent de la société traditionnelle africaine. Au contraire, ici, l'État traditionnel africain se présente « *comme un bien commun capable de contribuer à l'élaboration d'une nouvelle citoyenneté frappée du sceau de la sociabilité africaine (...). Cet État ne sera pas seulement le lieu d'exercice et de manifestation d'un pouvoir rigide et distant, mais aussi et surtout un cadre par lequel s'exprime la solidarité séculaire entre groupes différents mais traditionnellement solidaires et*

²¹ OLAWALE (Elias), - *La nature du droit coutumier africain*, (Paris, présence africaine, 1961), p.28.

complémentaires »²². Cependant, les peuples africains ne conserveront pas éternellement leur mode d'administration traditionnelle. Ils connaîtront des modifications profondes du fait de la colonisation.

B- La colonisation

De même que la société peut être un obstacle à l'épanouissement de l'individu, de même un peuple peut constituer un obstacle pour un autre peuple. Les peuples, dans leur évolution sont toujours animés par une volonté expansionniste et esclavagiste. L'histoire de l'humanité nous montre des exemples concrets à travers la traite négrière, le nazisme et la colonisation. Cette volonté de domination et d'assujettissement ne va pas sans séquelles. En effet, les peuples colonisateurs, malgré leur apparence de bienfaiteurs cachent difficilement leur volonté de domination et d'exploitation. En ce qui concerne l'Afrique, les séquelles sont si importantes qu'elles suscitent en nous des interrogations : les peuples africains se sont-ils vraiment affranchis de la colonisation ? La décolonisation a-t-elle atteint les objectifs visés ?

La colonisation se définit comme le processus d'occupation et d'exploitation d'un peuple par un autre. En d'autres termes, il y a colonisation quand un peuple envahit un autre peuple et lui impose son hégémonie, sa domination tant aux plans économique, culturel, social que politique. Bref, la colonisation n'est rien d'autre qu'une conquête en vue d'assujettissement et d'exploitation. Comment explique-t-on qu'un peuple s'arroge le droit d'assujettir un autre ? En fait, selon une conception de l'humanité défendue par Aristote et la pensée occidentale impérialiste, les hommes peuvent être repartis en deux groupes : ceux qui sont faits pour commander et ceux qui sont faits pour être commandés. Ainsi donc, les peuples « éclairés » ont le droit et le devoir de

²² PONDY (Jean Emmanuel), - « *Une approche pluridimensionnelle et tri-continentale pour repenser l'État* », GEMDEV, (Paris, Karthala, 1997), p.207.

coloniser, d'éclairer et d'imposer le développement aux peuples primitifs. Leur mission c'est d'exercer une domination légitime par la force.

Cette mission salvatrice trouve sa justification dans la philosophie hégélienne. En effet, pour le philosophe rationaliste, les primitifs ne sont pas parvenus au niveau de la raison. Ils sont au stade de l'enfance où la raison est en latence. De tels hommes, à l'image des africains, sont des êtres inférieurs. Ils ne peuvent pas philosopher, c'est-à-dire penser. Or, on sait que pour Hegel tout comme pour Kant la philosophie s'apprend, on apprend à philosopher. Dès lors, coloniser c'est apprendre au colonisé à penser. La colonisation n'a pas seulement un but économique mais elle apporte aussi la civilisation qui est une qualité exclusive de l'Européen ! Les africains qui pataugent dans l'obscurité de la caverne ont besoin d'être libérés ; car leur existence s'emmure dans l'univers clos de la nature et du fini. Or atteindre à la liberté, c'est être capable de saisir l'infini et la totalité. En définitive, pour Hegel, l'Afrique est en dehors du mouvement de l'histoire universelle car en Afrique ni la raison ni la liberté n'ont émergé. L'Afrique, dit-il, « *c'est le pays de l'enfance, qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit.* »²³ Le nègre lui-même « *représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline.* » Il faut faire « *abstraction de tout esprit de respect et de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment si nous voulons saisir sa nature (...)* *On ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain.* »²⁴

Le nègre tel que l'a défini Hegel, a besoin d'éducation. Tout ce qui constitue le fondement de sa société doit être remodelé sinon détruit. L'objectif inavoué de la colonisation était donc de détruire la culture africaine. En effet, dans l'entendement du colon, la négation de la culture nègre était un défi, un enjeu d'autant plus que la sauvegarde de celle-ci serait un atout majeur pour le nègre et un obstacle infranchissable pour les colonisateurs en mal de domination.

²³ HEGEL (G. W. F.), - *La raison dans l'histoire*, trad. de Kostas Papaioannou, (Paris, Union générale d'éditions, 10/18, 1979), p.247.

²⁴ Idem, p.251.

Soumettre un peuple, c'est détruire son identité culturelle, faire table rase de tout son acquis social. « *On comprend alors pourquoi la pratique de la domination impérialiste, comme tout autre domination étrangère exige, comme facteur de sécurité, l'oppression culturelle et la tentative de liquidation, directe ou indirecte des données essentielles de la culture du peuple dominé* ». ²⁵ L'entreprise coloniale s'accompagne toujours de préjugés infériorisant l'homme qui se situerait en deçà de la culture et de la civilisation. Le nègre n'est pas un homme au sens occidental du terme. S'il n'est pas animal, il reste en deçà de l'humanité. Se situant au stade zéro de l'humanité, il ne mérite pas d'être appelé homme au risque de défier Dieu. « *On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir (...). Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes ; parce que si nous les supposons des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens* ». ²⁶ Ces êtres à la lisière de l'humanité ont besoin d'éducation. En ce sens, les écoles coloniales ont pour objectif de former une élite susceptible d'assimiler et de défendre la mentalité occidentale tout en récusant les valeurs culturelles africaines. En fin de compte, il s'agit d'amener le nègre à se nier, à se repousser plus loin encore, de l'autre côté, en arrière du monde existant, dans le hors-monde, de sorte qu'il prenne sur soi l'acte de sa propre destruction et prolonge sa propre crucifixion. L'existence d'une élite a pour objectif essentiel de désagréger tout ce qui constitue le fondement de la société africaine afin d'instaurer un nouvel ordre politico-social assurant la continuité de l'État colonisateur. Il s'agit d'abord d'assurer l'asphyxie économique des peuples africains.

²⁵ CABRAL (Amilcar), - *L'arme de la théorie*, (Paris, Éd. Maspero, 1975), p. 3.

²⁶ MONTESQUIEU, - *De l'esprit des lois*, (Tunis, Cérès, 1994), p.279.

II- L'ÉTAT POSTCOLONIAL OU LA SOUVERAINETÉ CONFISQUÉE

À la proclamation des indépendances, les africains ont cru retrouver leur souveraineté sur les plans économique et politique. Ce fut là une pure illusion. L'économie africaine est demeurée une économie dépendante des pays occidentaux. Il était utopique de penser à une indépendance totale mais, après presque un demi-siècle d'indépendance, le progrès économique n'est pas encore évident.

A- Une agriculture non profitable

L'Afrique, dit-on, est un continent en voie de développement pour respecter l'euphémisme consacré. Ce qui signifie précisément que les pays africains ont une économie essentiellement artisanale fondée sur l'agriculture. Car, la caractéristique des pays dits développés est le développement industriel. Mais le paradoxe, c'est que les pays africains, malgré leur économie essentiellement agricole sont les plus atteints par la famine. Comment peut-on expliquer ce paradoxe ?

En fait, les produits agricoles des pays africains ne profitent point à leurs peuples. Et ce, parce qu'on cultive en Afrique des plantes qui ne répondent guère aux besoins de la population. En effet, la colonisation a introduit en Afrique des cultures dont seuls les pays colonisateurs peuvent tirer profit. Le producteur africain cultive mais ne tire pas de bénéfices réels de cette culture. Par la force ou par la stimulation monétaire, les paysans africains ont été amenés à reléguer au second plan les cultures dont ils pouvaient bénéficier directement. Les cultures d'exportation prenant le pas sur les cultures de consommation, la dépendance économique s'avère inévitable parce qu'on est obligé d'acheter les produits finis de consommation sans qu'il soit indispensable aux colonisateurs d'acheter nos produits d'exportation. Ce qui crée une dépendance des pays colonisés à l'égard des colonisateurs. Comme le dit Rousseau, « *eussiez-vous toutes les richesses du*

monde, si vous n'avez pas de quoi vous nourrir, vous dépendez d'autrui ». ²⁷ Les Africains sont d'autant plus dépendants que dans les échanges commerciaux, celui qui a besoin de biens de consommation peut moins attendre que les autres. Il suit de cela que le premier subit toujours la loi des seconds.

Aussi, l'Afrique n'a-t-elle jamais eu de programme de révolution verte. Les pays africains préoccupés par la lutte d'indépendance se sont moins préoccupés de l'agriculture que de la politique. Bien plus, les cultures concernées par une telle révolution ne font pas partie des aliments de consommation des peuples africains, ni même des cultures introduites par les colons. En conséquence, l'agriculture africaine n'est pas compétitive. Quand bien même la quantité compenserait la qualité, il n'en demeure pas moins vrai que ces produits subissent la concurrence des pays d'Amérique latine et d'Asie. Une agriculture non mécanisée qui est en proie à la concurrence est nécessairement faible.

Cette faiblesse est plus perceptible lorsqu'il s'agit de fixer les cours mondiaux des produits agricoles. En ce qui concerne les pays africains, lorsqu'il s'agit de fixer les prix, ce ne sont pas les producteurs qui décident. Au contraire, c'est l'acheteur qui fixe le prix. En somme, les cours mondiaux des produits agricoles échappent totalement au contrôle des producteurs africains. Cette situation apparemment paradoxale s'explique par le fait que les producteurs ne sont pas en mesure de transformer les produits d'exportation en produits finis, et en plus, ils ne sont pas consommateurs de ces produits. Le comble, c'est que les producteurs ne peuvent pas conserver leurs produits. Ce qui donne l'avantage aux pays consommateurs de pouvoir attendre ; et remarque Rousseau, « *dans toute espèce de commerce, c'est toujours le moins pressé qui fait la loi à l'autre* ». ²⁸ Une agriculture non mécanisée et extravertie ne libère pas son producteur mais le contraint à une situation de dépendance tant au plan alimentaire que monétaire.

²⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Projet de constitution pour la Corse*, (Paris, Seuil, 1971), p.495.

²⁸ Ibidem

B - Une politique monétaire sous tutelle

La politique monétaire de la plupart des pays africains est dépendante de celle de la métropole. Les États africains indépendants ont certes créé leur monnaie, mais la parité de celle-ci est garantie par celle de la métropole, de sorte que les États qui ont voulu marquer leur indépendance ont été marginalisés et contraints à la misère. Ceci explique l'existence des zones monétaires en rapport avec les pays colonisateurs qui déterminent de façon unilatérale la politique de change et de devise. Ainsi, « *la responsabilité de la politique monétaire revient, de fait, à l'ancienne métropole* ». ²⁹ Cette dépendance monétaire, en dernière analyse, est la marque d'une souveraineté illusoire. En réalité, l'orientation économique des États africains profite uniquement aux métropoles. Le peuple qui donne sa force de travail est écarté du partage des bénéfices et ses besoins ne font point partie des soucis de la métropole. Du point de vue strictement économique, les monnaies africaines n'ont aucune stratégie propre pour garantir leur parité face aux fluctuations. Ce qui donne droit à la métropole de garantir par sa monnaie, la stabilité de la monnaie des pays colonisés et donc d'avoir un droit de regard sur toute la vie économique de ceux-ci.

En fait, la monnaie des pays colonisés n'est pas une monnaie à proprement parler. Elle est en quelque sorte une « sous monnaie » dans la mesure où son équilibre dépend de celui de la monnaie qui la garantit. Il est, par exemple, impossible que le franc français change sans que cela n'influence le franc CFA. La parité de ces monnaies, loin de dépendre de la situation économique des États, est plutôt tributaire d'une situation économique extérieure sur laquelle les économistes africains n'ont aucune influence. Quels que soient les efforts fournis par les économistes et les populations africaines, la parité de leur monnaie ne peut changer puisqu'elle n'a aucune valeur universelle. C'est seulement les efforts et surtout la volonté des dirigeants de la métropole qui peuvent modifier sa parité. En somme, le changement de parité des monnaies des

²⁹ DIAGNE (Pathé), - *Pour l'unité ouest-africaine*, (Paris, éd. Anthropos, 1970), p.170.

pays africains est soumis à la volonté de la métropole. Ce qui limite a fortiori notre souveraineté.

- Ainsi, profitant de la garantie de sa monnaie, la métropole peut exercer sur les pays colonisés une pression à la fois économique et politique, faisant en sorte qu'aux plans politique et économique, les États africains se voient contraints de renoncer à leur souveraineté. Bien plus, la métropole est la seule à tirer des avantages économiques de cette situation de dépendance. Car, dans les échanges, au cas où il y aurait une balance économique excédentaire, les bénéfices sont directement injectés dans l'économie du pays colonisateur. La remise en cause de la souveraineté devient alors un fait incontestable. Dans les relations internationales, tout État souverain est libre de coopérer avec qui il veut. Mais c'est bien le contraire qui se passe quand il s'agit des États africains. En effet, les anciennes métropoles se sont partagé les États africains en pré-carré, de sorte qu'un État africain ne peut échanger avec un autre État hors de sa zone que sous le regard et l'autorisation incontestables du pays colonisateur. C'est une manière subtile d'imposer aux États colonisés l'achat des produits de la métropole. En même temps qu'on déclare le marché mondial ouvert à tous les pays, on contraint certains États à acheter à des pays à leur désavantage. La loi de la concurrence est ainsi occultée et le privilège est accordé à la métropole et à ses investisseurs.

En Afrique noire par exemple, ce sont les investisseurs étrangers qui font la loi. Les multinationales investissent avec tous les privilèges liés à leur appartenance à la métropole. Les bénéfices réalisés ne profitent guère aux populations africaines dont la prospérité est leur dernier souci. Au contraire, en dépit des privilèges que leur accordent les dirigeants africains, elles sont les seules bénéficiaires des investissements. Car, qu'on le veuille ou non tant qu'un État comptera sur les investissements étrangers pour son développement économique, il ne connaîtra jamais de développement véritable. Un État dit développé n'aidera jamais un autre à faire son retard de développement. « *Les alliances, les traités, la foi des hommes, tout cela peut lier le faible au fort, et ne*

lie jamais le fort au faible».³⁰ Ainsi, les accords internationaux sont plus favorables aux investisseurs étrangers des métropoles qui sont aussi les maîtres à penser de ces accords. Non seulement les pays bénéficiaires ont le devoir de protéger les capitaux étrangers mais aussi et surtout sont sommés de rembourser en cas de conflit ou de nationalisation. En ce sens, la création et la concurrence des entreprises nationales sont occultées pour ne pas dire bannies. Même l'existence des banques centrales n'a aucune influence sur le développement économique. Les bénéfices des banques centrales sont directement reversés dans les trésors publics de la métropole. « *Ainsi, pour défendre le franc et l'économie française, les pays africains, juridiquement souverains sont contraints de renoncer à nouveau à une politique de croissance* ».³¹ Au total, l'indépendance économique est une illusion pour les États africains. En approfondissant l'analyse, il n'est pas difficile de se rendre compte que la léthargie de l'économie africaine s'explique surtout par l'instabilité politique qui caractérise l'État postcolonial. Quelle est donc la particularité de l'État postcolonial ?

C - Les erreurs de la construction de l'État et de la nation

1 - La particularité de l'État africain

La plupart des pays africains ont acquis leur indépendance au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Mais, le remplacement de l'État colonial par l'État postcolonial ne s'est pas effectué sans dommages. Bien des conflits ont émaillé cette transition. La violence s'est présentée sous toutes ses formes. Si la quête d'indépendance fut un combat légitime, les régimes instaurés n'ont pas toujours été en mesure de satisfaire les espoirs suscités par les indépendances. Les luttes fratricides se sont accentuées partout même si elles n'étaient pas de même nature

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Projet de constitution pour la Corse*, (Paris, Seuil, 1971), p. 494.

³¹ DIAGNE (P.), - *Pour l'unité ouest- africaine*, (Paris, éd. Anthropos, 1970), p. 170.

et de même ampleur. La question qui se pose alors est de savoir qu'est-ce qui explique ce regain de violence.

On pourrait peut-être expliquer ces conflits par la seule volonté des "nègres", mais cela n'explique pas tout. Quelle est donc la véritable origine des conflits récurrents sur le continent africain ? On pourrait peut-être répondre et c'est notre hypothèse, que les conflits qui ont lieu sur le continent noir ont pour origine le caractère artificiel des frontières héritées de la colonisation. En effet, les peuples africains étaient constitués par des tribus et n'avaient aucune idée du pays comme rassemblant l'État et la nation. Les pays africains tels que nous les connaissons aujourd'hui sont le produit de l'imagination des pays colonisateurs. Ce découpage territorial a créé « *des colonies dans lesquelles furent regroupés des ensembles sociaux dont les configurations culturelles étaient contrastées, ou même qui étaient liés par des rapports d'hostilité...* ». Cela « *apparaît comme la cause principale des conflits qui déchirent aujourd'hui les États...* »³². Ce découpage territorial arbitraire ne tient aucun compte des peuples et des tribus africains. Car le découpage territorial des peuples africains est souvent en porte-à-faux avec les frontières héritées du partage colonial. Ainsi, les peuples africains n'ont pas décidé de s'unir volontairement pour vivre sur un territoire délimité afin de créer l'être artificiel qu'on appelle État. L'association politique dont Rousseau dit qu'elle est un acte strictement volontaire est forcée et faussée.

Cette décision indépendante des volontés qui s'unissent fut un obstacle à surmonter et a conduit à la création d'États-nation. L'État étant constitué avant la volonté de vivre ensemble, il fallait d'abord commencer par lui donner cette âme, cette identité qui caractérise la nation. Or, des contradictions liées à la spécificité africaine et surtout aux intérêts de la métropole vont créer des difficultés obstruant la construction de la nation. En fait, la délimitation des frontières est liée aux intérêts des États coloniaux qui voulaient se partager le continent africain

³² N'GOÏE-NGALLA (Dominique), - *Le retour des ethnies : quel État pour l'Afrique ?* (Paris, Bjug-Meri, 2003), p.47.

en zone d'influence au mépris des diversités culturelles et ethniques de l'Afrique. Cette volonté de balkanisation liée aux seuls intérêts des puissances coloniales engendra la création d'États artificiels qui rendaient difficiles une identification nationale.

En plus de la balkanisation, les puissances coloniales ont violé le principe essentiel de la souveraineté. Un peuple souverain se donne des chefs qui lui conviennent. Or en Afrique, ce sont les colonisateurs qui ont formé les élites dirigeantes qui, dans leur volonté d'instituer l'État postcolonial n'ont eu qu'à copier sur le modèle occidental. Une telle entreprise est d'avance vouée à l'échec et l'entreprise nationale après presque un demi siècle d'indépendance reste à faire. Il ne sera donc pas erroné d'affirmer que « *les divisions des Corses (africains) ont été de tout temps un artifice de leurs maîtres pour les rendre faibles et dépendants ; mais cet artifice employé sans cesse, a produit enfin l'inclination et les a rendus naturellement inquiets, remuants, difficiles à gouverner, même par leurs propres chefs* ». ³³ Comme chez les Corses dont parle Rousseau, la division règne dans les peuples africains du fait de la balkanisation arbitraire des métropoles.

Toutefois ce n'est pas seulement le partage arbitraire au détriment des diversités culturelles et ethniques qui est l'unique cause du malaise africain. En effet, la cohabitation des ethnies n'est pas un fait nouveau en Afrique. Les grands empires précoloniaux nous donnent des exemples de sociétés multi-ethniques qui cohabitaient dans une parfaite harmonie tout en gardant une grande marge d'autonomie. « *Les États africains de la période anté-coloniale étaient souvent multi-ethniques, chaque groupe conservant à l'intérieur de l'État non seulement sa langue, mais aussi ses lois et ses coutumes, s'administrant en quelque sorte lui-même. Le pouvoir central n'avait que des fonctions limitées, veillant à la*

³³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Projet de constitution pour la Corse*, (Paris, Seuil, 1971), p.494.

*sécurité notamment, en échange d'un tribut plus ou moins important, mais ne s'immisçait pas dans les rapports sociaux des groupes».*³⁴

Cet acquis, les États postcoloniaux n'ont pas su le conserver. En dépit de leur indépendance, ils ont conservé les frontières héritées de la colonisation. L'appui juridique que reçut cette nouvelle carte de l'Afrique consacra l'institution des États sans tenir compte des frontières ethniques. L'État africain dans ce sens n'est pas le fruit d'un contrat social volontaire, mais un État préfabriqué et imposé qui, au lieu d'intégrer les différents groupes ethniques et religieux a créé une société sans fondement réel. L'État est le fruit de ceux qui s'engagent à vivre ensemble. Ici l'absence de cette volonté de vivre en communauté va tronquer la lutte pour l'accès au pouvoir. Puisque chaque groupe pense accéder au pouvoir pour protéger les intérêts de son clan. Chaque clan qui accède au pouvoir l'accapare et marginalise les autres qui ne cherchent qu'à en découdre avec leurs compatriotes devenus ennemis. Dans l'impossibilité de renverser le pouvoir ennemi, la voie de la sécession est privilégiée. La sécession du Katanga et le génocide rwandais nous montrent toute la gravité des rivalités ethniques.

Dans une société rwandaise féodaliste, la minorité Tutsi monopolisait le pouvoir. Mais à l'indépendance, cette situation de monopole changea au profit des Hutus avec la bénédiction de la métropole à qui profitait la division de cette société bi-ethnique. Mais l'illégitimité de ce pouvoir politique instauré par le coup d'Etat de 1973, provoqua la révolte des tutsis qui avaient perdu le pouvoir et qui ne supportaient plus la domination hutue. Or le droit de révolte contre un pouvoir arbitraire et illégitime est légitime. *« Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ».*³⁵

³⁴ GIRI (Jean), - *La difficile réalisation de l'État-Nation en Afrique noire*, in tiers monde, controverses et réalités (Paris, economica et fondation liberté sans frontière, 1987) p. 417.

³⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G. -F.1962), p.236.

À partir du moment où le clan au pouvoir ne tolère plus la différence, la voie est ouverte aux divisions qui débouchent sur un processus d'opposition visant à renverser le pouvoir pour y instaurer un homme de son clan et de son ethnie. Les conflits inter-ethniques dépassent parfois le cadre national pour se muer en conflit régional dans lequel l'identité ethnique et tribale dépasse l'appartenance territoriale.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que les tenants du pouvoir n'agissent pas toujours en faveur des groupes et des couches d'aspiration nationaliste, mais en faveur d'un groupe parfois minoritaire. Il en découle que la nation africaine au sens propre du terme n'existe pas encore. Quelles en sont les raisons principales ? Nous essayerons d'en donner quelques unes dans les lignes qui suivent.

2 - Nationalisme forcé et faussé

Dans notre exposé sur la particularité de l'État africain, nous avons montré que les peuples africains ont hérité d'un découpage administratif légué par la colonisation. La conséquence est que les dirigeants africains ont hérité d'États sans nation. Il leur incombait de fonder cette nation, c'est-à-dire créer une homogénéité non évidente entre des peuples forcés de vivre ensemble. Comment à partir d'ensembles ethniques juxtaposés, que n'unit aucun lien organique, pouvait-on créer cette symbiose qui fait l'identité nationale ? Telle est l'énigme que devaient résoudre les élites des États postcoloniaux. Cette tâche est d'autant plus difficile que la société africaine elle-même est à reconstruire. En effet, des pseudo- États en passant par des régimes mi-tribaux, mi de classes, l'entreprise nationale relevait presque de l'utopie. Si on était loin de la guerre naturelle de chacun contre tous dont parle Hobbes, les menaces de sécession permanentes, les coups d'État avec leurs corollaires de révolte populaire étaient les choses les moins rares. Cette prégnance de la contestation et de la violence s'explique surtout par des divisions profondes entre des franges de la population dont

certaines sont privilégiées, soit pour leur situation économique, soit pour leur appartenance ethnique.

Il se découvre donc que les élites africaines au lieu de réaliser la nation, créent ou approfondissent des divisions déjà existantes. Au-delà des antagonismes ethniques, surgissent des antagonismes de classe entre des bourgeoisies bureaucratiques qui, profitant du pouvoir, usent des caisses de l'État comme une source intarissable d'enrichissement. À l'opposé, se trouvent des citadins et des masses paysannes qui sont marginalisés et contraints à la misère éternelle. Ces antagonismes provoquent de toute évidence la contestation du pouvoir et de ses élites.

En fait, l'échec du projet nationaliste africain n'est plus à démontrer. Le mythe nationaliste a été démystifié et des contre-élites se sont formées pour annoncer la fin des tabous derrière lesquels se sont réfugiés les régimes postcoloniaux : le parti unique qui sert de prétexte à l'unité nationale est battu en brèche et récusé ainsi que le mirage du développement. L'entreprise nationale n'ayant aucun autre élément fondamental, il fallait tout remettre en cause pour rétablir la société africaine sur la base d'un nouveau contrat social. Le nœud du problème est donc ceci : si on ne peut faire une société sans classe, on peut se passer des ethnies et des lignages. Car, on peut entrer dans une classe et en sortir, mais on naît membre d'une ethnie et d'un lignage. La rigidité de l'ethnie est un obstacle à la nation. Au contraire, la souplesse de la classe fait qu'aucun citoyen ne peut y être exclu. La disparition des ethnies au profit des classes est une condition sine qua non de la réalisation de la nation.

En conséquence, si l'État postcolonial est contesté, il l'est plus pour son incapacité à résoudre les antagonismes tribaux que par son embourgeoisement. En effet, des groupes ethniques sont souvent totalement exclus des avantages de l'indépendance. Ce qui provoque des contestations violentes et radicales allant des manifestations populaires à la guerre civile en passant par des coups d'État. Les frustrations et les contestations qui suivent créent des situations qui ouvrent

la voie à des aventures populistes. La chute des régimes accusés de dictature ne produit pas non plus les résultats escomptés. Au contraire, le débat politique se déplace sur le champ ethnique par l'exclusion sociale et politique de l'ethnie adverse. Il en découle que les régimes en place et leurs opposants se transforment en spécialistes de l'épuration ethnique. Toutes les guerres civiles qui ont lieu sur le continent ont plus d'une fois montré que la cible essentielle des rébellions n'est pas un système, un régime, mais un groupe ethnique. Le continent de la pauvreté et des grandes pandémies est devenu celui des réfugiés et des déplacés.

Dans un continent où le nombre de réfugiés le dispute à celui des morts, point n'est besoin de faire des efforts pour lire le sombre tableau des antagonismes ethniques. Dans la quête du pouvoir politique, il se forme des entités antagonistes impliquant des populations entières. Ibo contre Éfik au Biafra, Hutu contre Tutsi au Rwanda, le Nord contre le Sud en Côte d'Ivoire. Cette segmentation de la population révèle le caractère démagogique des discours nationalistes. La fracture sociale est évidente et la construction de l'identité nationale est en porte-à-faux avec la réalité sociologique. Dans les pays où sévit l'horreur de la guerre civile, on est mutilé ou tué pour sa seule origine ethnique. Les discours tribaux et haineux révèlent parfois les antagonismes entre les groupes ethniques qui se regardent en chien de faïence. Ainsi, en juin 1967, le secrétaire provincial de Calabar (Biafra) d'origine Ibo, s'adressant à la population de la dite ville, s'exprimait en ces termes : « *Vous déclarez que vous voulez votre propre État. Je vous assure que si jamais les troupes fédérales entrent ici pour accomplir cette folle idée, il n'y restera plus rien de vivant sauf l'herbe et le gazon, car nous aurons rasé votre cité, aplani votre terre et tué tous les Efiks* ». ³⁶ Ainsi, ce sont "les ennemis de la République" qui sont traqués et les horreurs qui accompagnent ces massacres font frémir. Des groupes ethniques traités en

³⁶ WOLF (Jean) et BROVELLI (Claude), - *La guerre de rapaces*, (Paris, Albin Michel, 1969), p.50.

ennemis au sein de leur pays sont pourchassés, tués. Les plus chanceux sont contraints à l'exil.

La guerre qui, dans la perspective rousseauiste, a lieu entre États ennemis se déroule en Afrique entre peuple d'un même pays. Là où l'ennemi se reconnaît à sa tenue, ce sont les visages et les noms qui servent à identifier l'ennemi en Afrique. Les discours haineux servent à diaboliser et à jeter l'opprobre sur l'autre qui est traité "d'assaillant" ou d'"ennemi de la République". L'objectif recherché étant la justification idéologique et juridique à l'égard de la communauté internationale. Ainsi, on pourra justifier que « *le Rwanda a fait l'objet d'une agression extérieure par des assaillants comprenant des réfugiés rwandais membres de l'armée ougandaise qui se sont ralliés des éléments ougandais de cette même armée. Cette organisation terroriste n'a d'autre visée que l'instauration d'un régime minoritaire incarnant un féodalisme à visage moderne. Les arrestations n'ont aucun caractère ethnique ou tribal. Seuls sont arrêtés ceux qui sont suspectés d'être des terroristes ou des complices de ceux-ci* ». ³⁷

Au total, c'est un secret de Polichinelle que de dire que la nation n'existe pas dans les États africains. Il n'existe ni ivoirien, ni rwandais. Au contraire, ce sont des clans tribaux dont chacun se croit supérieur aux autres et se sent investi d'une mission de gouvernement et d'assujettissement de l'autre. On comprend aisément que l'impitoyable combat que les différents groupes se livrent n'est point stimulé par l'alcool et le chanvre indien, mais par un engrenage infernal de haine. Cette logique de guerre et de domination compromet l'entreprise nationale qui, par conséquent doit être repensée. Cette tâche s'avère difficile dans un continent où les peuples sont habitués à vivre en autarcie et en petits groupes juxtaposés dont certains sont fortement marqués par un esprit conservateur.

³⁷ Conférence de presse du Ministre des affaires étrangères à Kigali le 8-10-1990, cité dans le soir de Bruxelles, le 9-10-1990.

D - La discrimination ethnique et l'esprit réactionnaire.

1- L'espace traditionnel autarcique (sectarisme)

Dans les sociétés traditionnelles africaines, l'espace social est un espace clos au sens où l'esprit traditionaliste est un esprit essentiellement réactionnaire. La vie citoyenne n'a pas encore atteint le stade d'ouverture sur les autres et sur le monde extérieur. L'expression démocratique est à une étape embryonnaire dans une société où l'identité collective nationale reste à construire. C'est pourquoi le problème de la démocratisation de l'Afrique que l'on pose aujourd'hui avec beaucoup plus d'acuité doit prendre en compte la question de la citoyenneté. Car, comme l'homme qui sort de l'état de nature, le nouveau citoyen doit être entendu comme un être spirituel, raisonnable et mature, c'est-à-dire celui qui prend conscience de sa propre existence et en même temps prend conscience de l'existence des autres comme le prisonnier qui sort de la caverne.

Or, c'est là que se trouve le nœud du problème africain. L'individu reste encore esclave de sa tradition et de son ethnie. Dans son rapport au monde et à la société, il reste embrigadé dans la tradition et l'ethnicité. Il réfléchit dans et par l'ethnie au point où dans l'articulation de sa pensée et de son agir, surgissent les traces des préjugés traditionnels et ancestraux. Le monde se limite à sa manière de le concevoir. L'autre se pose toujours en étranger et en ennemi. Celui qui diffère de moi n'est pas un autre moi mais un inconnu qu'il faut tenir à distance. Dans sa vie solitaire et autarcique le groupe ethnique n'a pas une claire conscience du monde extérieur. L'esprit ethnociste, s'il ne peut être assimilé à l'état de nature peut être à tout le moins classé du côté de la nature, quand la vie citoyenne se place elle, du côté de la culture.

La tradition ressemble parfois à un repli autarcique de soi sur soi, une sorte de contemplation narcissique de soi. Dans la tradition africaine, l'étonnement et le questionnement, moteurs du progrès, sont interdits. L'individu, à l'instar du prisonnier enchaîné de la caverne platonicienne, se console et se contente de

l'acquis. La rigidité de l'ordre établi donne le sentiment que l'individu est hors du temps et de l'histoire de telle sorte qu'après des siècles écoulés, il demeure le même. Il n'évolue point, car l'évolution n'est possible que par la révolution c'est-à-dire la remise en cause de l'héritage traditionnel. Derrière le refus d'aller à la conquête du monde extérieur se cache le refus de la rencontre de l'autre. Or c'est à la rencontre de l'autre que se découvre la différence et par conséquent la contradiction, celle-ci étant le gage de l'expression démocratique.

Parfois les pratiques traditionnelles constituent un obstacle au libre exercice de la pensée. En effet, l'être pensant a sans cesse besoin d'exercer sa pensée par la remise en cause de l'acquis. C'est un dialecticien qui ne peut s'épanouir que par sa capacité à renier pour effectuer un dépassement pour aboutir à sa redéfinition. Malheureusement, la tradition africaine impose le mutisme et l'immobilisme. La pensée ainsi étouffée ne parvient pas à s'élever et à se déployer pour bouleverser l'ordre rigide et éternel. C'est à juste titre que N'goïe-ngalla écrit : « *Enfermée dans ses préjugés et ses habitudes, l'inquiétude inapaisable n'est pas tellement le lot de l'ethnie* ». ³⁸ Elle se confine dans la pensée unique en allant du pareil au même. Le cycle de la pensée traditionnelle est un cycle répétitif qui, au lieu de pousser l'individu hors de lui, hors de sa réalité de naissance le fait tourner en rond.

La tradition sur laquelle s'arc-boute parfois l'ethnie, dans un certain sens, est le refus de l'histoire, du changement et de la découverte du nouveau. Il n'est donc pas faux de soutenir qu'en « *Afrique particulièrement, se tenant à bonne distance de l'histoire qui ouvre sur un futur enfin lisible, et de ce fait, sans grand moyen pour l'exploration du possible, sans prise qui vaille sur le réel, l'ethnie, prisonnière de la tradition, impose des limites à sa pensée et à son action* » ³⁹. Or, l'être social est un être évolutif, qui se remet en cause et trouve de nouveaux fondements à son existence sociale. L'homme, parce qu'il est un être culturel ne

³⁸ N'GOÏE-NGALLA (D.), - *Le retour des ethnies : quel État pour l'Afrique ?* (Paris, B jag-Meri, 2003) p.118.

³⁹ Idem, p.118.

saurait se contenter de l'acquis social. Sa vocation c'est d'être en perpétuel mouvement. L'humanité en acte est un mouvement perpétuel sans fin, une tension vers l'inconnu. La philosophie existentialiste nous a déjà montré que l'homme est un projet, c'est-à-dire, un être qui ne vaut que par ce qu'il doit être et non ce qu'il est. Cela veut dire que l'homme ne saurait se satisfaire de son état initial.

Si l'homme est liberté, il doit tendre vers l'inconnu, le futur qui ont pour caractéristique l'incertitude. L'affrontement d'un lendemain incertain est un acte de courage et de bravoure par lequel, l'homme s'ouvre à la nouveauté en laissant derrière soi les habitudes réactionnaires qui l'enferment dans une tradition suffisante satisfaite d'elle-même. La liberté impose à l'homme de vivre dans un "espace démocratique" en tournant le dos aux tabous et aux interdits pour ouvrir le chemin à l'esprit critique et à la contradiction. La tradition qui protège les tabous et les interdits est un obstacle à l'épanouissement du citoyen démocrate et à l'homme en général. En effet, l'homme qui ne connaît d'autres langues que la sienne, qui est prisonnier de sa tradition stéréotypée, bref, qui n'est pas en mesure de se tenir à distance de sa culture, acceptera difficilement celui qui ne pense pas comme lui, qui n'agit pas comme lui et qui n'a pas la même manière de voir le monde que lui. Pour lui, la perfection se trouve dans sa tradition, dans sa culture ; toute autre culture est imparfaite voire nuisible. Enfermé dans une tradition où tout est sacralisé, la contestation pour lui, est un crime de lèse humanité. En ce sens, le relativisme culturel est impossible puisque l'individu n'imagine autre culture que la sienne. Son groupe ethnique et tous ceux avec qui il partage la même tradition constituent son univers. Le monde clos de la région est son centre de gravité existentiel.

Sur le plan strictement politico social, l'Africain de l'époque moderne se trouve à la croisée des chemins. Il entend l'appel de la citoyenneté démocratique à laquelle il aspire, mais il a la nostalgie de la tradition protectrice qui l'a vu naître et l'a modelé : choix presque impossible, tant l'emprise de la tradition est

indélébile tandis que la tentation de la vie démocratique est grande. Mais il est évident qu'on ne naît pas démocrate. La démocratie est un acquis de la culture. En tant que tel, elle appartient à la culture universelle à laquelle tout individu peut accéder. Le complexe de l'africanité avec ses succédanés ne doit pas empêcher de goûter au bonheur que procure l'ouverture aux autres. Car, sans cette ouverture, sans l'acceptation de l'autre comme sujet autre que moi mais qui est en même temps mon semblable, la construction de la nation serait une pure utopie. La tâche qu'il faut assumer, c'est l'élargissement de l'identité ethnique en identité nationale afin que l'existence autarcique se change en existence extérieure et que l'adversité soit un simple jeu démocratique impliquant la liberté, la justice et surtout la fraternité entre tous les membres de la communauté nationale. Il est plus que nécessaire de dépasser le cadre ethnique pour qu'émerge la République qui est une forme d'organisation supérieure. *« Face à la communauté ethnique, la République a l'avantage de la supériorité de l'organisation ; et surtout, elle propose un idéal qui, comme mythe, possède une valeur créatrice incontestable, et une force stimulante. Ainsi, de l'alliance ou plutôt de la complémentarité et de la coopération entre ethnies et démocratie, ne peut résulter que le plus grand bien »*.⁴⁰

Loin de réaliser cet objectif, la tradition africaine rime avec tabou et magie pour ne pas dire mysticisme. Aujourd'hui plus que jamais, les Africains tâtonnent dans la brume de la tradition et refusent de rompre avec les ténèbres aveuglantes de la caverne traditionnelle. Le repli sur soi, l'autarcie absurde ne favorisent ni le dialogue ni l'échange avec l'autre qui constitue les fondements incontournables de la démocratie. Cette analyse explique en partie l'échec du fédéralisme en Afrique. En effet, à défaut de constituer une nation homogène certains États ont choisi la voie du fédéralisme, mais le problème de la Casamance, les velléités sécessionnistes au Nigeria montrent les carences du fédéralisme en Afrique.

⁴⁰ Idem, p. 125.

2- Le pluralisme des ethnies et l'échec du fédéralisme

· La culture politique africaine est une culture essentiellement importée. C'est un modèle calqué sur celui de l'occident. C'est même une pâle copie du modèle européen. À l'indépendance, l'Afrique a hérité de l'occident son modèle de l'État et de la nation. Or l'état de maturité politique des sociétés africaines n'était pas approprié à concevoir une vie nationale. L'idée de nation était une idée purement nouvelle pour des africains habitués à des vies tribales autarciques. Ce qui explique l'effondrement des grands empires. Comment à partir de la pluralité des ethnies pourrait-on parvenir à une nation ? Telle est l'énigme que les dirigeants africains devraient résoudre. Cette énigme est d'autant plus difficile à résoudre que la quasi totalité des pays africains connaît l'hétérogénéité ethnique qui suscite des attitudes séparatistes. Les exemples les plus notables sont les guerres de sécession du Katanga au Congo Kinshasa (actuel République Démocratique du Congo), de la Casamance au Sénégal, le Sud du Soudan pour ne citer que celles-là. Autant de guerres qui montrent le feu qui couve dans les pays africains multi-ethniques. Il n'a pas fallu beaucoup pour qu'il y ait génocide au Rwanda et au Burundi.

Pendant la lutte pour l'indépendance, une union de fait avait permis aux peuples africains de mener le combat de libération. Il fallait se libérer du joug colonial, donc l'unité nationale était nécessaire pour mener la lutte. Paradoxalement, l'unité nationale n'a pu résister aux velléités sécessionnistes après la période des indépendances. L'ennemi étant vaincu, chaque groupe chercha à se séparer ou à imposer sa suprématie. Les nouvelles structures étatiques se sont avérées incapables de résoudre les antagonismes ethniques. Elles étaient accaparées par le groupe dominant pour opprimer les autres. La création de la nation qui était le but des dirigeants fit place à une ethnicisation du pouvoir. La fracture sociale devint plus profonde et un peu partout, éclatèrent des conflits de frontière, mettant en question l'arbitraire découpage territorial réalisé en Afrique par les puissances coloniales.

Pour remédier à cette situation créée par les puissances coloniales, on a eu recours au fédéralisme. Là encore, ce fut un échec. En effet, le fédéralisme implique le partage de la souveraineté entre deux ordres de gouvernement, chacun étant bien entendu autonome dans son champ de compétence. Ce qui signifie que les différentes communautés au sein d'un même État doivent avoir une autonomie relative sans subordination. Malheureusement, les gouvernements fédéraux africains étaient fortement centralisés et ne laissaient qu'une autonomie de façade aux provinces. Les États africains n'avaient pas la maturité requise pour un bon fonctionnement du fédéralisme. *« On peut donc affirmer, de façon très générale, que les pouvoirs établis acceptent mal l'autonomie locale ; ils doivent alors faire face à de graves dissensions dont les manifestations sont parfois violentes »*.⁴¹ Celui-ci étant un régime de compromis, il exigeait un minimum de démocratie et ce, d'autant plus que le pouvoir central avait un rôle de coordination sans subordination. Les provinces autonomes étaient coordonnées par le pouvoir central tout en leur reconnaissant le droit de faire certaines choses séparément et de façon autonome. L'autonomie et la liberté ne se situaient plus seulement au plan individuel mais aussi au plan ethnique et dans les collectivités régionales. Cela exige des entités majoritaires le respect des droits des entités minoritaires qu'il faut protéger et non écraser. Mais tout ceci paraissait trop compliqué pour les peuples africains. Par sa complexité, le fédéralisme est en contradiction avec la tendance à la simplification institutionnelle qui est une des caractéristiques de l'évolution des États d'Afrique.

Si la complexité du fédéralisme est un argument soutenable, il n'en demeure pas moins que le vrai problème est la volonté des politiques africains d'établir des pouvoirs centralisés et unitaires. Pour ce faire il fallait avoir une main mise sur une armée qui subit les conséquences de la pauvreté et de la misère des États africains.

⁴¹ HOUNGNIKPO (C. M.), - *L'illusion démocratique en Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2004), p.109.

E - Les errances de l'État postcolonial

1- Les faiblesses militaires

Aujourd'hui, avec la situation de guerre que connaissent de nombreux pays africains, se pose le problème de la crédibilité des armées et des moyens de défense en Afrique. Les États africains ont-ils une armée capable d'assurer leur défense ? Il ne serait pas hasardeux de répondre par la négative car les armées africaines sont comme d'ailleurs tous les autres secteurs d'activité extraverties. En effet, les ressources nécessaires pour construire une armée qui puisse assurer la défense et la sécurité d'un pays font cruellement défaut en Afrique : contre leur gré les pays africains sont donc obligés de se tourner vers l'extérieur pour se doter de moyens de sécurité. Ainsi, la dépendance vis-à-vis de l'extérieur est indispensable dans ce domaine se traduisant, entre autre, par le caractère dérisoire de nos forces armées et le monopole de l'Europe sur leur mise en œuvre.

Nos armées sont doublement faibles : non seulement elles sont minuscules par le nombre, mais en plus, il leur manque la technologie des grandes armées occidentales (la comparaison n'est pas nécessaire). Le pire, c'est que les soldats ne maîtrisent pas non plus la technologie militaire, ce qui explique le recours fréquent aux mercenaires encore appelés "chiens de guerres" que les armées utilisent pendant les hostilités. À tous égards les armées africaines dépendent de l'extérieur.

Il serait peut-être absurde de privilégier la défense et par conséquent l'armement dans des pays où les populations n'arrivent pas à subvenir à leur besoin de nourriture. C'est la raison essentielle pour laquelle seule l'Afrique du Sud peut se targuer d'avoir un armement lui permettant d'assurer le minimum de sécurité. Là encore, il faut noter que c'est grâce à l'aide de certains pays occidentaux que la "nation arc-en-ciel" a pu se doter d'importants éléments de défense. Malgré l'abondance de son pétrole, les possibilités libyennes sont loin

d'être sérieuses. L'industrie militaire faisant défaut, il faut importer des armes pour assurer la défense. Mais que peut faire une armée devant une autre qui lui a fourni les moyens militaires ? C'est là le problème majeur auquel les politiques africains doivent trouver solution s'ils veulent avoir une armée respectable capable de garantir leur souveraineté.

Mais tous les problèmes ne seront pas résolus pour autant, parce qu'il y a l'épineuse question des effectifs à résoudre. En effet, les armées africaines manquent cruellement de soldats en nombre. Cela est une constante de tous les pays. Les hommes sous les drapeaux sont en sous nombre. Mais comment peut-il en être autrement si les États doivent compter sur l'extérieur pour élaborer leur budget ? La dépendance à l'égard de l'extérieur rend les armées faibles et nos dépenses militaires sont négligeables. En conséquence, la mobilisation humaine et matérielle demeure limitée en Afrique.

En définitive, les armées africaines apparaissent comme des armées-symboles, c'est-à-dire des armées qui n'existent que parce qu'elles doivent exister pour entretenir l'illusion de la souveraineté de l'État. À défaut d'un pouvoir réel de défense extérieure, nos armées se spécialisent dans la répression intérieure et dans la pratique non moins violente des coups d'État justifiant ainsi leur existence et se donnant une raison d'être. Ce qui leur permet d'entrer sur la scène politique afin de jouer un rôle politique à défaut d'une fonction militaire honorable : cette irruption des militaires sur la scène politique pose le récurrent problème de la légitimité des pouvoirs africains. L'extrême difficulté qu'ont les pays africains à assurer leur souveraineté se double ainsi d'un problème de légitimité qui en ajoute au chaos démocratique africain.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que les pays africains n'ont pas les moyens de leur sécurité même au plan interne. Les cas d'incapacité à réduire les rébellions sont légion. Encore une fois, le recours à l'extérieur s'avère indispensable. Ainsi, le pouvoir en place en Côte d'Ivoire a sollicité sans succès l'armée française pour venir à bout de la rébellion nordiste. La solution militaire

a donc été écartée tout comme au Maroc où le problème du Sahara Occidental demeure insoluble.

2- La sacralisation du pouvoir

*« Pour ce coup, je ne voudrais sinon entendre comment il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon qu'ils ont pouvoir de l'endurer ; qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux le souffrir que lui contredire ».*⁴²

Dans le contexte africain, le choix de la servitude au détriment de la liberté s'enracine dans la tradition. Dans la société africaine traditionnelle où n'existait pas l'État, le pouvoir politique est perçu comme un pouvoir sacré. Les chefs de village et de tribu sont des intermédiaires entre les sujets, les ancêtres et les dieux. Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont intimement liés et incarnés par les chefs. Il en découle que l'harmonie sociale ne dépend pas uniquement des peuples mais uniquement d'un pouvoir supranaturel garant de l'ordre et de la sécurité. Le pouvoir politique en définitive, est un pouvoir sacré imposé et guidé par les dieux et les ancêtres. Le chef est le représentant visible des propriétaires invisibles du pouvoir politique, il a pour tâche *« d'assurer la prospérité de son peuple, la sécurité de ses sujets et en même temps l'affermissement du régime politique issu des ancêtres, acquis par le truchement des divinités »*⁴³. Le gouvernement de la société primitive n'est donc point un gouvernement des hommes par les hommes, mais une soumission à un ordre extérieur décidé en toute connaissance de cause et en toute sagesse. Tandis que dans l'Europe du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle l'État se sépare de l'église, l'État postcolonial qui naît environ trois siècles plus tard considère le pouvoir politique comme un pouvoir

⁴² LA BOÉTIE (Etienne de), - *Discours de la servitude volontaire*, trad. de Simone Goyard-Fabre (Paris, Flammarion, 1983), p. 132.

⁴³ FIFATIN (M.), - « La notion de démocratie et les autorités traditionnelles en Afrique », *annuaire du tiers-monde*, tome IX (Paris, Fernand Nathan, 1987), p.65.

sacré. De toute évidence, les États postcoloniaux n'ont pas pu se séparer de cette conception traditionnelle du pouvoir. Le chef d'État tout comme le chef traditionnel est déifié et vénéré. L'État postcolonial n'invente pas la sacralisation du pouvoir mais celle-ci est une idéologie propre à certaines sociétés africaines. C'est une logique de la société africaine.

Le citoyen de l'État postcolonial ne se contente pas d'obéir à l'autorité du chef. Il l'aime. Cette affection s'explique par la permanence des résidus du comportement traditionnel. La tradition, en assurant la continuité des générations, leur impose un comportement et la seule vérité est celle dite au nom de la tradition et des ancêtres par leurs représentants sur terre qui en sont les seuls interprètes qualifiés. Il n'est pas difficile de comprendre par là que le chef d'État africain s'assimile au chef traditionnel en considérant son pouvoir comme un pouvoir sacré. Ce pouvoir institue la soumission par la force. Mais cette volonté de vouloir confisquer le pouvoir s'explique par une volonté sournoise d'enrichissement illicite au détriment des peuples.

3- La passion de la richesse

Pour qui connaît l'Afrique et son histoire, une évidence politique s'impose. Depuis les grands empires qui se sont établis sur le continent africain, le pouvoir politique a toujours été source d'enrichissement. Ceux qui détiennent le pouvoir politique n'ont aucune peine à s'enrichir. Partout sur le continent, les hommes politiques l'ont suffisamment prouvé. Tout porte à croire que le chemin le plus sûr et le plus rapide pour s'enrichir est le pouvoir politique. En ce sens, le pouvoir politique passe du peuple à une élite qui jouit de l'aisance financière et matérielle. Aucune qualité n'est requise pour réussir si ce n'est la passion de la richesse. Pendant que dans les grandes démocraties occidentales, l'accent est mis sur la probité morale, l'Afrique semble avoir choisi le chemin de l'oligarchie.

Dans les démocraties africaines, l'argent est l'alpha et l'oméga du pouvoir. Ainsi, les leaders politiques sont adulés et servis selon qu'ils sont prompts à

distribuer des billets de banque. D'ailleurs, quand un pauvre accède au pouvoir par le biais d'un coup d'État, il devient le seul gardien des caisses de l'État qu'il déclare vides. La politique devient un jeu de hasard dont le gagnant est sûr d'être riche sans effort. Comme l'affirme Mathurin Houngnikpo, « *la corrélation entre le pouvoir politique et la richesse illicite en Afrique est désormais établie, entraînant une course sans répit au pouvoir* »⁴⁴. Sur la scène politique africaine, foisonnent des individus sans probité morale, corrompus, asservis à l'appât du gain à qui on confie néanmoins des charges publiques. Comment peut-on aspirer au développement si ceux-là mêmes qui ont en charge la politique de développement n'ont pas fait la preuve de leur intégrité morale ?

Cette question appelle de notre part la réponse suivante : l'Afrique ne peut accéder au développement que si elle a le courage de tabler sur la qualité des leaders politiques. La faiblesse de l'Afrique se situe d'abord au niveau du choix des hommes. Les premiers dirigeants ont fait la preuve de leur incompétence et de leur moralité douteuse. Depuis l'ouverture au multipartisme et le discours de La Baule, un semblant d'espoir avait gagné le continent. Mais malheureusement, comme si le continent était condamné à la misère, ce sont les mêmes qui s'accrochent au pouvoir et qui s'ingénient à y revenir quand ils en ont été évincés. Ainsi, malgré l'avènement du multipartisme et l'espoir qu'il a suscité, l'Afrique demeure dans ce cercle vicieux et la question de la qualité des leaders politiques n'a guère trouvé de réponse. Au contraire, on nous propose du vieux vin avec des bouteilles neuves comme si on était dupe pour ne pas découvrir la supercherie.

Ce sont ceux qui ont pillé l'économie africaine en complicité avec leurs alliés occidentaux qui s'accaparent le pouvoir et usent de tous les moyens pour se faire élire. Souvent, ils n'hésitent pas à modifier la constitution pour s'éterniser au pouvoir ; l'enjeu étant bien sûr l'aisance financière que procure le pouvoir politique. Cette conception de l'autorité politique favorise la transhumance

⁴⁴ HOUNGNIKPO (M.C.), - *L'illusion démocratique en Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2004), p.134.

politique. En effet, nombreux sont les hommes politiques africains qui, pour profiter des avantages liés au pouvoir politique, n'hésitent pas à changer de parti politique et à servir aveuglément le nouveau dépositaire du pouvoir d'État.

Sur ce continent où les citoyens luttent quotidiennement pour avoir des miettes et pour conquérir leur indépendance, se trouvent malheureusement des individus assoiffés d'argent prêts à dévoyer la lutte des masses laborieuses. Alors qu'ils aspirent à une révolution politico-sociale, ils se sont retrouvés en face de gouvernants peu soucieux du bien être social du peuple. Il n'en pouvait être autrement dans un continent où les élites qui détiennent le pouvoir sont plus les représentants d'intérêts étrangers que de ceux de leurs propres populations. Tout est mis en œuvre par les nouveaux dirigeants et leurs maîtres pour maintenir l'Afrique dans le sous développement pour ne pas dire l'enveloppement.

Les chefs d'État africains et leurs gouvernements devraient à tout le moins profiter de la fin de la bipolarisation du monde pour enclencher le développement de leur continent. Que non ! Au lieu d'initier un système économique et politique transparent, c'est bien le contraire qui se produit avec des élections toujours contestées parce que entachées de fraudes. On prend toujours les mêmes hommes et les mêmes choses pour recommencer. Notre avancée démocratique s'apparente plus à un recule politique. En effet, la démocratie implique dans un certains sens, le partage équitable des ressources économiques. Or en Afrique, cela est une vue de l'esprit. Seule une minorité au pouvoir en profite. Au sommet de l'État, c'est la gabegie. Les détournements sont une pratique presque quotidienne à cause de l'impunité. Kourouma Ahmadou a sans doute raison de dire que dans le parti unique, les deux postes les plus juteux sont ceux du secrétaire général et de directeur d'une coopérative. En effet, dit-il, « *le secrétaire général et le directeur, tant qu'ils savent dire les louanges du président, du chef unique et de son parti, le parti unique, peuvent bien engouffrer tout l'argent du monde sans qu'un seul*

*œil ose ciller dans toute l'Afrique».*⁴⁵ Les responsables de détournement en Afrique ne sont point inquiétés.

D'ailleurs, plus on a les moyens de corrompre les électeurs, plus on a des chances d'être élu. Ce qui explique que malgré les élections, les mêmes régimes restent toujours en place. Le maintien au pouvoir est plus lié à ses avantages pécuniaires qu'à la volonté de servir le peuple. Dans une atmosphère de clarté illusoire, les systèmes en place continuent d'entretenir une opacité stupéfiante, l'enjeu étant de conserver le pouvoir au vu des privilèges qui s'y rattachent. Dans ce contexte, il est complètement absurde pour les tenants du pouvoir de penser à une alternance. Au contraire, tout est mis en œuvre pour régler la succession au mépris de la constitution afin de s'assurer que les malversations économiques seront camouflées. La corrélation entre le pouvoir politique et l'enrichissement illicite est établie et entraîne une course sans répit au pouvoir. Car, ceux qui ont le privilège d'être au pouvoir confisquent les biens de l'État et réduisent les pauvres à la misère. L'essence du pouvoir postcolonial est donc la domination par le truchement d'un pouvoir vertical.

4- Le pouvoir vertical

À peine l'indépendance acquise, les gouvernants africains optent pour un pouvoir unitaire centralisé. En dépit de la chute des empires et des monarchies et leur remplacement par des États républicains, l'avènement d'un régime véritablement démocratique est loin d'être acquis. Au contraire, le pouvoir politique est conçu comme un pouvoir centralisé fort qui consacre l'écrasement du pouvoir législatif par le pouvoir exécutif. Le régime, bien que républicain favorise le retour au monopartisme avec la création d'un parti unique dans lequel le chef du parti qui est aussi le chef de l'État s'accapare tous les pouvoirs. Il s'agissait pour les partis uniques de régenter la totalité de la vie publique et sociale, de l'assujettir aux fins décrétées communes. De cette façon, il est imposé

⁴⁵ KOUROUMA (Ahmadou.), - *Les soleils des indépendances*, (Paris, Seuil, 1970), p.25.

l'unité du peuple au sein duquel ne devrait s'engendrer aucune fissure. Dans un tel contexte, toute dissidence se trouvait de fait niée lorsqu'elle n'était pas réprimée ou, simplement décapitée par la violence.

Le parlement même quand il existe, n'existe que de nom dans la mesure où les parlementaires n'ont aucune autonomie vis-à-vis du chef de l'État. En effet, nombreux sont les pays du continent noir où les décisions prises au parlement ne sont que des approbations pures et simples de la volonté du chef de l'État. Il est formellement dit que les députés n'ont pas un mandat impératif, mais en réalité, ils n'ont aucune autonomie. Les députés qui représentent le peuple dont la voix est dite "la voix de Dieu" ne font que l'étouffer. C'est désormais la voix du chef du parti qui est la voix de Dieu. Dans les pays où les débats parlementaires sont retransmis en direct dans les médias audiovisuels, il est rare de voir deux députés du même parti se contredire. Quand un député prend la parole, on devine aisément son argumentaire tant les positions sont figées et réglées selon la volonté du tout-puissant chef du parti.

Sous un tel régime, les ministres ne sont point responsables devant le parlement qui n'est qu'une caisse de résonance. Ils le sont devant le chef du parti qui monopolise d'ailleurs les deux pouvoirs. Le cumul de postes s'étend à l'armée dans la mesure où le chef du parti-État est le chef suprême de l'armée. Cette dernière et le parlement étant mis sous l'éteignoir, le Président gouverne librement et impose sa dictature sans craindre la justice. « *Le " tout-puissant " président africain est au-dessus des lois et textes fondamentaux de son pays, et n'a, par conséquent, de comptes à rendre à personne* »⁴⁶. En fait, dans les pays africains, l'existence de l'État de droit est loin d'être effective. La justice, les droits de l'homme n'ont de norme que par la volonté des chefs d'État qui accaparent le pouvoir judiciaire. Comme le parlement, le pouvoir judiciaire ne bénéficie d'aucune autonomie vis-à-vis de l'exécutif. Il n'est ni un pouvoir autonome ni un contre pouvoir.

⁴⁶ HOUNGNIKPO (M.C.), - *L'illusion démocratique en Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2004), p.121.

Il suit de ce qui précède que dans beaucoup de pays, les pouvoirs étaient concentrés, « *en fait ou en droit, dans les mains d'un seul organe, et très souvent d'un seul homme* »⁴⁷. Non seulement le pouvoir est accaparé, mais il tend à devenir permanent. Les exemples de président qui meurent au pouvoir par leur seule volonté sont légion. Ainsi, le pouvoir acquis par élection ou par coup d'État n'est plus une simple fonction réglée par la constitution, mais il tend à se personnaliser. En somme, les détenteurs du pouvoir aidés par ceux qui les entourent transforment le pouvoir du peuple en propriété privée dont ils peuvent disposer à leur guise. S'ils ne sont pas le "père de la nation", ils sont le "guide de la révolution". Par conséquent, toute position politique contraire est bannie et les libertés publiques sont fortement réduites. L'État africain devient alors un État autoritaire pour ne pas dire dictatorial. Car, le peuple qui doit décider n'a plus ce pouvoir souverain, le parlement qui parle en son nom n'est qu'un camouflage et le seul qui détient réellement le pouvoir et décide par contrainte et selon sa seule volonté est le chef de l'État.

Bien entendu, il est aisé de trouver des justifications à des agissements antidémocratiques. Dans la tradition africaine, il existe bien des arguments pour justifier un pouvoir autoritaire. Certains chefs d'État s'en sont servis, surtout que dans certaines sociétés africaines précoloniales, n'existait pas une culture démocratique véritable. Dans les sociétés africaines traditionnelles, le chef décidait seul ou avec ses notables. Car, ils ne détenaient pas leur pouvoir du peuple mais de la tradition. Ainsi, les régimes postcoloniaux sont à la fois autoritaires et violents, dans la mesure où ils n'hésitent pas à torturer leurs adversaires et à les jeter en prison.

5- Les régimes tortionnaires

La plupart des régimes postcoloniaux en Afrique s'autoproclament des régimes populaires et démocratiques. L'État postcolonial, dit-on, est un État de

⁴⁷ Idem, p.121.

droit qui garantit les droits de l'homme et les libertés publiques. Toutes les constitutions l'affirment. Mais, l'écart entre ce qui est écrit dans la constitution et la pratique quotidienne est grand, tant la garantie des droits et des libertés est inexistante dans la pratique. Cet état de fait s'explique par plusieurs raisons : d'abord beaucoup de régimes postcoloniaux sont des régimes militaires instaurés à la suite de coups d'État parfois sanglants. Ensuite, les dirigeants africains ont cru bon et nécessaire d'instaurer des régimes à parti unique pour lutter contre la pauvreté et assurer le développement. « *Un continent qui, dans les années cinquante, semblait avoir un équilibre favorable pour développer une politique démocratique dans les pays nouvellement indépendant, fut bientôt géré par toute une variété de chefs s'appuyant sur la force, liés à l'un ou l'autre des partis de la guerre froide ; et ils rivalisèrent de despotisme avec l'Afrique du Sud fondée sur le système de l'apartheid.* »⁴⁸ Ainsi, les régimes africains s'écartent des pratiques démocratiques vraies et s'affirment de plus en plus comme des régimes tortionnaires. En quel sens ?

D'une manière générale, les régimes politiques africains se caractérisent par la concentration des pouvoirs au sein du parti unique comme dans un État monarchique au moyen âge. Dans un tel régime, la contradiction est strictement interdite et sauvagement réprimée. Les droits politiques des citoyens sont confisqués dans des États où les libertés ayant trait à la libre expression (opinion, association et réunion) sont confisquées au peuple, parce que ces libertés sont une entrave à la pratique de l'autoritarisme politique prisé par les dirigeants africains. Dans des États faibles où le peuple ignore ses droits fondamentaux, il est aisé d'installer des régimes forts et tortionnaires. Le peuple est tacitement consentant. La passivité du peuple ouvre la voie à l'impunité et à toute sorte d'abus. Ne craignant aucune révolte, les tyrans africains répriment les présumés fauteurs de trouble et souvent même de simples suspects.

⁴⁸ SEN (A.), - La démocratie des autres, trad. franç. de Monique Bégot (Paris, Payot et Rivages, 2005), p.18.

Or, la déclaration universelle des droits de l'homme stipule que « *toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées* »⁴⁹. Cet article essentiel, bien que supposé connu de tous les dirigeants politiques africains, est néanmoins violé quotidiennement. L'esprit dictatorial et tyrannique qui les guide les pousse à punir systématiquement les personnes accusées, ou suspectées. Les dictateurs africains affectionnent la concentration des pouvoirs. Par conséquent, le pouvoir « *est devenu non plus cette autorité ou puissance qui exigeait des actions ou des comportements précis, mais plutôt un diktat permettant aux assoiffés du pouvoir de brimer leurs concitoyens* ».⁵⁰ L'exécutif, le législatif et le pouvoir judiciaire sont entre les mains des Présidents qui, pour la plupart sont des Présidents « à vie ». Ce faisant, l'autonomie du pouvoir judiciaire est une utopie. Il n'existe que pour entériner les décisions de l'exécutif. Celui ou celle que le dernier accuse est systématiquement condamné dans une parodie de procès au mépris de toutes les règles de la défense. Le droit de défense n'existe donc pas dans des pays où la pauvreté de la population l'empêche de se payer les services d'un avocat. De toute façon, que pourrait-il y faire ? Sa présence est une simple figuration pour le tribunal qui n'y voit que la volonté d'un prétentieux de défier l'autorité de l'exécutif !

Dans le texte précédent, nous avons montré le rapport entre la violence de l'État postcolonial et celle de l'État colonial. Cet héritage a été légué à une élite nationale minoritaire qui devait s'imposer par la force de la plume et de l'épée. En effet, pour asseoir son pouvoir, la nouvelle classe dirigeante devait user de la répression. Tirant leur légitimité de l'extérieur et donc impopulaire à l'intérieur, ils devaient réprimer toute contestation intérieure par la restriction de liberté et les procès expéditifs. D'ailleurs, il est des moments, où les procès se trouvent

⁴⁹ LELEUX (Claudine), - *La démocratie moderne : les grandes théories*, (Paris, Cerf, 1997), p.357.

⁵⁰ HOUNGNIKPO (C. M.), - *L'illusion démocratique en Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2004), pp.120-121.

trop lents ou inefficaces. Dans ce cas, la parodie de procès est contournée pour faire place aux emprisonnements sans jugement et aux répressions policières, le but étant d'exécuter la volonté du tout-puissant chef de l'État. Tous les pouvoirs sont au service du chef de l'État qui décide de façon souveraine et autoritaire de la culpabilité de l'accusé. En ce sens, la loi s'exprime dans la volonté du chef qui, lui, se trouve au-dessus d'elle. En somme, le pouvoir postcolonial est un pouvoir dont la nature est essentiellement violente. Il s'en suit que la nature d'un tel régime ne peut être changée que par l'usage de la force, d'où le cercle vicieux des coups d'État.

6- La logique des coups d'État

Depuis la fin de la guerre froide, beaucoup de pays, notamment les pays africains se sont engagés dans un long et difficile processus de démocratisation. La crise économique et les problèmes de développement aidant, les nouveaux États indépendants d'Afrique vont connaître une vie politique tumultueuse. Moins de cinq années après les indépendances, certains États d'Afrique de l'Ouest ont été le théâtre d'une cascade de coups d'État par lesquels les militaires se sont appropriés le pouvoir. En effet, Il n'est pas d'endroit autre que l'Afrique noire, où la formule « le pouvoir est au bout du fusil » ne soit la plus appropriée. Dans tous les pays Africains, la prise du pouvoir par les militaires est une menace quotidienne. L'illusion de certains pays qui se croyaient exemptés a fini par se briser contre la témérité des militaires.

Mais, l'irruption des militaires sur la scène politique n'est pas le fait du hasard. Bien souvent, les militaires ont été utilisés par les pays occidentaux qui voulaient se séparer d'un chef d'État africain gênant. Quand ils ne sont pas renversés, les chefs des partis uniques appellent à leurs côtés des officiers militaires à qui ils confient des postes de responsabilité. Mais en réalité, leur mission essentielle est d'assurer la sécurité du pouvoir. Malheureusement, les moyens que ces chefs se donnent pour leur protection deviennent plus tard les

instruments de leur chute. Et les militaires, en prenant goût à la vie politique, consacrent la logique des coups d'État qui tendent à se perpétuer. « *Les militaires, dit Houngnikpo, qui, dans certains pays ont facilité les réformes démocratiques, ont été frappés par une sorte de nostalgie, en reprenant le pouvoir par la force, interrompant du coup le processus démocratique en cours* »⁵¹. Il arrive aussi que le peuple demande l'arbitrage de l'armée pour obtenir le départ d'un chef d'État indésirable. L'expérience s'est déroulée en 1963 au Bénin quand le peuple a sollicité l'armée pour évincer du pouvoir le président Hubert Manga.

En somme, il y a une logique des coups d'État en Afrique dans la mesure où les facteurs qui les favorisent sont multiples : absence de nation, luttes ethniques, système de partis uniques. Autant d'éléments qui sont des entorses à la démocratie et qui ouvrent la voie des coups d'État aux militaires. Certains pays que l'on croyait exemptés ne font plus exception. Les coups d'État militaires ne sont plus l'apanage de quelques pays mais ils sont une constante de la scène politique africaine, en sorte qu'on ne peut plus dire que c'est l'inexpérience des lendemains d'indépendance qui en est la cause. Même le vingt et unième siècle a connu ses premiers coups d'État en Côte d'Ivoire et en Mauritanie.

Mais qu'est-ce en réalité qu'un coup d'État ? Le coup d'État se définit comme étant l'attitude des militaires qui, en s'aidant de leurs instruments de travail, s'emparent des institutions de l'État et accaparent le pouvoir. De quelle manière ? « *Le coup d'État militaire se déroule à l'aube, peut-on dire, avec la netteté d'une opération chirurgicale sous les lumières crues des centrales électriques opportunément occupées, il se poursuit par l'occupation du palais du gouvernement et la station de radiodiffusion, il s'achève en apothéose par un défilé d'hommes en uniforme tandis que claquent au vent des banderoles*

⁵¹ Idem, p.118.

*célébrant les tares du régime et les mérites du général ou du colonel victorieux».*⁵²

Les coups d'État relèvent essentiellement de la violence d'État. Les luttes ethniques évoquées n'expliquent pas toujours cette pratique. Pour la comprendre, il faut déterminer plusieurs autres facteurs. Notre préoccupation actuelle n'est pas de les énumérer. Au contraire, notre tâche est de montrer que la thèse de l'armée salvatrice dans le coup d'État et atténuatrice des souffrances du peuple est révolue sinon insensée. Car, un pouvoir installé par un coup d'État se maintient forcément par la force et ne peut bénéficier d'aucune légitimité. En effet, un gouvernement militaire, quelque bonne volonté qu'il ait, ne peut jamais être homogène ni légitime. On peut peut-être mettre de côté les tenus militaires mais, les habitudes militaires ne changent jamais. Un pouvoir militaire agit de façon autoritaire, et l'épée précède toujours la plume. Il est aisé de comprendre cela dans la mesure où les militaires qui prennent le pouvoir ne sont pas forcément compétents en matière politique. Le déficit de compétence se comble par la pratique de dissuasion et d'intimidation. Il en découle que malgré le changement de régime, ni la situation, ni les conditions de vie des peuples n'ont changé. Au contraire, la souveraineté du peuple se trouve confisquée.

En définitive, les coups d'État sont plus faits pour améliorer la condition de vie des militaires putschistes que d'apporter un véritable changement politique. L'expérience des coups d'État en Afrique montre que ces militaires qui accaparent le pouvoir se contentent juste de changer la constitution pour se maintenir au pouvoir en attendant qu'un autre groupe vienne les évincer et dissoudre la constitution pour repartir de zéro. Tout ceci se fait dans le dos du peuple qui se caractérise par son ignorance et son indifférence par rapports aux questions politiques.

⁵² TEXIER (T.), - « Les gouvernements militaires en Afrique noire », in *Revue juridique et politique*, n°2, Avril-Juin, 1967. pp 20-28.

7- *L'ignorance du peuple*

Le mot peuple qui dérive du terme grec "dêmos" a des sens plus ou moins différents. Dans son sens général, il renvoie à l'ensemble des citoyens si on ne veut pas dire la foule. Chez les grecs, il a tantôt une connotation valorisante, tantôt une connotation péjorative. Ainsi, on l'emploie pour désigner le corps civique c'est-à-dire les assemblées qui ont le pouvoir de décider et qui excluent les esclaves. Employé dans un sens plus péjoratif, il se rapporte aux pauvres. C'est dans ce dernier sens qu'on dit que la démocratie est le gouvernement des pauvres, du bas peuple ; le peuple misérable, illettré, inculte donc incapable de prendre part à la prise de décision politique. Le peuple africain s'inscrit dans cette perspective.

En effet, dans les sociétés africaines, les citoyens qui pour la majorité vivent dans des villages et des hameaux, sont des analphabètes. Ils ne savent pas lire, encore moins écrire. Ce sont des peuples repliés sur eux-mêmes, et qui n'ont pas de contact réel avec leurs compatriotes encore moins ceux de l'extérieur. Chez eux, l'existence se limite au cadre villageois et dans le meilleur des cas, à la communauté clanique. Pour le villageois, le bonheur se trouve dans son petit cercle de vie. Là, il se sent en sécurité et épanoui. « *Les paysans sont attachés à leur sol beaucoup plus que les citadins à leurs villes. L'égalité, la simplicité de la vie rustique a pour ceux qui n'en connaissent point d'autre, un attrait qui ne leur fait pas désirer d'en changer* ». ⁵³ Le monde extérieur avec ses relations complexes lui est étranger, donc il ne s'en préoccupe guère. En ce sens, les seuls chefs qui méritent respect et soumission sont ceux de son village et de son clan contrairement aux dirigeants de l'État qui représentent à ses yeux l'administration des blancs. La vie politique de la nation lui importe peu, car il ne ressent aucune des retombées des décisions politiques. Les problèmes politiques ne concernent que ceux de la ville et s'il a des informations ce sont les seules que lui donnent

⁵³ ROUSSEAU (J.J.), - *Projet de constitution pour le corse*, (Paris Seuil, 1971), P. 494.

les médias publics. Cette vie autarcique ne permet pas un bon fonctionnement de la démocratie. Car, ceux-mêmes à qui les décisions politiques s'appliquent n'en savent rien. Comment peut-on se targuer d'avoir l'onction populaire alors que le peuple ne choisit pas en toute connaissance de cause ?

Même les peuples citadins n'échappent pas à cette logique de l'ignorance. Certes, les citadins peuvent être heureux d'être sortis du carcan traditionnel, mais ils ne sont pas plus impliqués dans les prises de décision politique. Dans une bonne démocratie, le peuple intervient sporadiquement lors des référendums pour exprimer son point de vue. Mais en Afrique, le référendum n'est pas plus salubre que le décret présidentiel. Car, vous n'y verrez jamais le peuple prendre une décision contraire à la volonté des dirigeants politiques. En somme, le peuple, qu'il soit villageois ou citadin est politiquement passif, et ses relations avec la classe politique sont à sens unique. Quand le chef du parti a décidé, le débat est clos ! Dans ces conditions, l'ignorance du peuple ouvre la voie à l'endoctrinement et même à l'escroquerie morale.

La passivité du peuple, au-delà de l'indolence, frise la lâcheté. En effet, les peuples africains, n'acceptent pas facilement la contradiction. Ils sont passifs et peuvent accepter l'inacceptable pourvu qu'il soit demandé par le chef du parti ou leader politique. Les sacrifices demandés et qui sont consentis par ce peuple sont légion. Qu'il s'agisse d'impôts ou de recrutement militaire pour des guerres dont les seuls bénéficiaires sont les leaders politiques, le peuple est prêt à payer qui en donnant un fils, qui en donnant une ponction sur le salaire mensuel. Cet état de fait ne fait qu'accentuer la misère d'un peuple déjà trop pauvre pendant qu'à l'autre bout, les dirigeants politiques jouissent des bénéfices du sacrifice du peuple. La seule consolation que le peuple a, c'est l'espoir d'un lendemain meilleur. Mais l'horizon politique est l'un des plus sombres, tant les dirigeants politiques utilisent les fruits du sacrifice du peuple à des fins égoïstes. Ainsi, le peuple constate à son grand désarroi que le fruit de ses efforts sert aux dirigeants à s'offrir le luxe tandis que la majorité du peuple lutte âprement et vainement pour

se maintenir en vie. S'il veut protester, les armes que son argent a servi à acheter serviront d'instrument pour le réprimer. « *Partout où l'argent règne, celui que le peuple donne pour maintenir sa liberté est toujours l'instrument de son esclavage ; et ce qu'il paye aujourd'hui volontairement est employé à le faire payer demain par force* ». ⁵⁴

Le peuple africain dans sa grande majorité n'est pas politiquement actif pour deux raisons essentielles : d'une part, le manque d'instruction et le manque d'éducation politique ne favorisent pas une bonne connaissance des questions politiques ; et d'autre part, les dirigeants politiques dans leur volonté d'abuser du pouvoir, contraignent le peuple à un silence forcé. Ce qui engendre nécessairement et souvent des frustrations qui, lorsqu'elles ne sont plus contenues, déclenchent de vives tensions et des conflits armés. Un peuple endoctriné et privé de ses droits élémentaires est toujours un feu qui couve. Et quand il prend la décision de contester, il peut partir de la contestation sociale à une contestation politique qui témoigne de l'illégitimité du pouvoir politique. Pour l'empêcher de franchir la porte de l'insurrection, une seule voie s'offre aux gouvernants : l'endoctrinement.

8- Endoctrinement et bâillonnement des citoyens

Dans la société traditionnelle africaine, le citoyen est perçu comme un élément appartenant à une communauté dont les droits déterminent ceux de l'individu. Appartenant à une ethnie, à un village et à une génération, sa liberté et ses droits sont fonction de son statut dans le groupe auquel il appartient. Cette conception africaine de la citoyenneté est différente et même contraire à celle de l'Occident qui fait du citoyen un élément isolé détenant des droits qu'il peut faire valoir face à la société politique à laquelle il appartient et qui lui confère ses droits. Qu'on soit africain ou occidental, la citoyenneté ne se vit pas de la même

⁵⁴ Idem, P.512.

façon dans la mesure où la citoyenneté africaine est conçue selon une philosophie anti-individualiste. Conséquemment à cette conception anti-individualiste de la citoyenneté, découle la conception de la solidarité en Afrique. La solidarité dans les rapports sociaux s'étend aux droits des citoyens et aux intérêts de la communauté. Toutefois, dans les sociétés africaines traditionnelles fortement hiérarchisées et parfaitement organisées, il existe un ordre cohérent des droits fondamentaux. Ainsi, c'est sur cette tradition communautaire avec ses restrictions de liberté que vont s'appuyer les régimes postcoloniaux pour réduire le peuple au silence et interdire l'opposition.

Presque tous les pays ont adopté à l'indépendance des constitutions démocratiques qui stipulent que le peuple est le seul souverain dans l'État. Mais en réalité, le peuple est écarté de l'exercice réel de l'autorité souveraine. En dépit des disparités régionales économiques ou politiques, tous les régimes se rejoignent sur une caractéristique commune : l'autorité souveraine est exercée par une minorité, si ce n'est une personne. Le peuple, cet agrégat d'individus que la colonisation a forcé à vivre ensemble et qui, de surcroît se caractérise par son inculture, ne peut véritablement pas se gouverner. Il a besoin de guides. Il a besoin de maîtres. Ses nouveaux guides et maîtres que sont les nouvelles élites africaines disqualifient le peuple pour asseoir des régimes impopulaires. Ce qui crée un hiatus entre les tenants du pouvoir et les peuples gouvernés. Les premiers agissent en toute liberté et dans une impunité déconcertante, tandis que les seconds assistent impuissants à la confiscation de leurs droits. Ainsi, les peuples africains sont-ils privés de l'exercice de leur liberté d'opinion et d'association. La contradiction dans les États postcoloniaux est une gageure. Quand le régime décide, il le fait en toute connaissance de cause et de façon autoritaire. La décision s'impose au peuple qui s'y soumet sous peine de répression systématique.

Pour parvenir au musellement de l'opposition, des raisons fallacieuses sont parfois invoquées. En effet, au lendemain de l'indépendance, la presse pluraliste

était totalement absente dans les États africains. Cette absence a été expliquée par la pauvreté et le sous-développement caractérisé par le manque d'infrastructures. Cet argument bien que valable à certains égards, ne saurait justifier l'absence d'une presse capable de relayer le peuple dans ses opinions diverses. En fait, l'absence de la presse pluraliste s'explique par une attitude réactionnaire qui se complaît dans la pensée unique. Les dirigeants africains abhorrent la contradiction et répriment les opinions non-conformistes. Ainsi, par exemple en Côte d'Ivoire, avant l'avènement du multipartisme en 1990, les journaux qui paraissent sont ceux qui font le panégyrique du Parti-État. Qui plus est, le journal « fraternité hebdo » était imposé aux agents de la fonction publique et le coût était systématiquement prélevé sur le salaire mensuel. Il apparaît ici des intentions manifestes d'endoctrinement.

Le déficit de démocratie en Afrique incombe pour une bonne part à l'État postcolonial, dans la mesure où celui-ci n'a rien fait pour créer les conditions d'un exercice réel de la souveraineté par le peuple. C'est dans ces conditions que sont nés les partis d'opposition qui se sont donné pour tâche de réclamer plus de démocratie dans l'exercice du pouvoir. Malheureusement, l'espoir placé en eux a parfois tourné au vinaigre provoquant ainsi le désenchantement des peuples.

DEUXIÈME CHAPITRE : LA RESPONSABILITÉ DE L'OPPOSITION

I- RADICALISME ET ROUBLARDISE

A- De l'opposition extrémiste

Opposition ! Derrière cette terminologie unique se cachent des réalités diverses d'une rare complexité. Dans pratiquement tous les pays qui s'essaient à la démocratie sur le continent africain, il existe un clivage de fait entre ceux qui pensent qu'être opposant est un statut incompatible avec l'appartenance à un gouvernement, et s'abstiennent donc de flirter avec le pouvoir, et ceux qui n'hésitent pas à passer de l'opposition aux postes ministériels ; quitte à revenir dans l'opposition quand ils perdent leur fauteuil, pour retourner tout aussi allègrement à la soupe au premier signal. Il en est même qui, tout en exerçant leurs responsabilités gouvernementales tentent de se persuader qu'ils sont toujours dans l'opposition. Face à toutes ces gesticulations, les électeurs sont souvent perdus. Mais la plupart des opposants africains n'aiment pas que l'on doute de la sincérité de leur opposition. Surtout ceux qui vont et viennent.

Opposition radicale, le mot est à la mode, péjorative à souhait, surtout dans la bouche des responsables des pouvoirs en place. Elle véhicule une multitude de sous entendus : intransigeance, boycott des élections, rigidité, violence. Les membres de l'opposition radicale sont donc supposés refuser toute forme de compromission. Certes, il arrive que tel ou tel "opposant radical" se laisse séduire par les attraits du pouvoir et entre au gouvernement. Il trouve généralement des arguments solides pour justifier son choix de s'installer au bord de l'auge ! Mais la défection d'un authentique "opposant radical" est un phénomène rare. Par définition, cette catégorie d'opposant ne va jamais à la soupe pour se rendre complice des comportements anti-démocratiques. Plutôt crever de faim que de se renier, tel semble être leur devise.

· Vu du côté des opposants, être considéré par le pouvoir comme appartenant à l'opposition radicale est donc forcément flatteur. Car, cela suppose une certaine intégrité, une fidélité à ses idées et à ses convictions. Autant dire que pour les dirigeants en place, obtenir le ralliement d'un "opposant radical" peut être un succès politique majeur. Ce qui tend, finalement, à accréditer la thèse selon laquelle l'opposition radicale serait la seule crédible en Afrique.

Même pour les opposants purs et durs, nul ne peut affirmer qu'ils ne basculeront jamais. Mais ce sont en général des leaders que l'on n'imagine pas, qui mettent leurs exigences entre parenthèse pour, du jour au lendemain entrer dans un gouvernement tout simplement parce que l'offre leur a été faite. Le radicalisme des leaders laisse planer le doute sur la sincérité de leur opposition. Opposant à tous les régimes, ces hommes prennent soin de se tenir à l'écart des cabinets ministériels même quand un accord politique intervient à l'échelle nationale pour former un gouvernement. Ce qui est paradoxal, ils dédaignent et aiment le pouvoir pour ne pas y participer. Ce qu'ils cherchent, c'est le pouvoir et non une partie, un portefeuille ministériel quel qu'il soit est systématiquement rejeté. Tout laisse croire qu'ils font de l'opposition au péril de leur liberté et même au péril de leur vie. La mise au jour des faiblesses du régime en place est leur credo. Ils critiquent, dénoncent, jouent souvent modestement, parfois de façon arrogante et téméraire leur rôle de conscience populaire, avec un accent qui trahit parfois même un manque de sérénité inavouée qui frise parfois la mauvaise foi.

· Comment pourrait-on avoir l'expérience du gouvernement si on ne participe pas au pouvoir ? Landing Savané prenant l'exemple du Niger fait remarquer ce qui suit : « prenons l'exemple du Niger, dit-il, avec la chute du régime militaire, un vide s'est créé. Ceux qui étaient là pour prendre la relève n'avaient jamais de responsabilité. »⁵⁵ Il ajoute ensuite que : « Il n'y a pas de génération spontanée dans le leadership politique. Il se forge par l'expérience sur le terrain, par

⁵⁵ SAVANE (Landing), « Interview », in *Magazine l'autre Afrique*, n° 26, novembre, 1997, p.12.

l'implication». ⁵⁶ Ces propos qui montrent la nécessité de l'apprentissage de l'art de gouverner doivent amener l'opposition à participer au gouvernement si elle veut avoir l'expérience du pouvoir. Maître Wade a montré le chemin. En participant au gouvernement du parti socialiste, il a été taxé de parti de contribution dont l'ambition ne peut pas aller jusqu'à la conquête du pouvoir. Mais le temps et l'histoire lui ont donné raison. La politique du « tout ou rien » ne paye pas toujours. Et quand un opposant accède au pouvoir sans jamais y avoir participé, le risque d'erreurs politiques et de gouvernement est élevé.

B- Le jeu de mots ou la roublardise

À lire les textes de la presse et des discours publics émis essentiellement par les forces d'opposition, à écouter les paroles de la rue, on s'aperçoit que pour la plupart des gens, la démocratie, au sens institutionnel, est une idée aux contours mal définis. La représentation qu'ils s'en font, ne retenant que son acception la plus négative, l'intègre à un réseau synonymique et associatif extrêmement ouvert. La démocratie, c'est le changement de régime, la liberté de parole, l'instauration du multipartisme, la libre compétition pour le pouvoir, le pluralisme syndical et associatif, la réduction de la violence physique en politique, la juste répartition des ressources nationales, le droit de réfléchir, d'approuver, de critiquer, de dénoncer et de protester, le droit d'occuper un emploi dans la fonction publique, le respect des droits de l'homme, parfois identifié au droit ethnique, la garantie d'une justice sereine, indépendante et équitable, le droit à l'autodétermination, à l'autonomie voire à l'indépendance.

La démocratie s'oppose très clairement à l'autoritarisme, à la dictature, au règne du parti unique, à la personnalisation du pouvoir, à la violence en politique qu'elle soit physique, (brutalité, répression, incarcération) ou morale, (intoxication, censure, désinformation); à l'injustice sous toute ses formes, au clientélisme, à la prédation et au pillage de l'État, à la concentration du pouvoir

⁵⁶ Idem, p.13.

entre les mains d'un seul ou de quelques uns, à l'étatisme, et la centralisation administrative excessive et au gouvernement du pays par la force. Elle est conçue comme un processus de libération et de libéralisation, de restauration de l'État et de rétablissement de la justice sociale dans une forme concertée de progression vers l'État de droit. C'est un processus de changement radical qui exige comme condition sine qua non, le départ des chefs d'État en place à qui on reproche généralement incompetence, souvent manque d'imagination créative, toujours autoritarisme et dictature.

Pour les détenteurs du pouvoir et leurs partisans, le raisonnement est tout à l'opposé. La démocratie telle qu'elle est réclamée par la multitude, c'est à leurs yeux, tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus condamnable : le désordre et l'anarchie, la déstabilisation de l'autorité de l'État et la désorganisation des services publics, l'insécurité généralisée, le libertinage et le laisser-aller, la division donc la menace contre l'unité nationale et l'intégrité du territoire.

Toutes ces conceptions à la fois divergentes et diverses donnent l'impression que chacun se fait une idée de la démocratie pour protéger des intérêts particuliers qui ne sont pas forcément ceux du peuple pour lequel on lutte. La diversité des définitions laisse un arrière goût d'inachevé dans l'esprit des citoyens qui voient dans celle-ci un concept creux sans contenu véritable. Mais à y voir de près, cette absence de conception claire de la démocratie cache des lacunes de la part des opposants qui, à défaut de trouver des moyens de lutte efficace, ne font que du bricolage.

II- UNE OPPOSITION MAL OUTILLÉE

A- Le bricolage des opposants

Dans le champ politique africain, deux forces principales occupent le terrain. Les premiers sont les gouvernants qui ont hérité de la gestion de l'État depuis la chute du pouvoir colonial. S'appuyant sur leur longue expérience de la

gestion du pouvoir, ils règnent en maître sur les populations qu'ils gouvernent. En face de ceux-ci se trouvent les opposants qui, pour la plupart d'entre eux font piètre figure. Leur image et leurs attitudes parfois lâches contrastent avec les aspirations profondes des populations urbaines ou rurales qui, dans leur silence, aspirent à la paix et à la liberté. Cette incapacité des hommes politiques est parfois ressentie en Afrique comme une trahison de la part de ceux qui se proposent de conduire la politique des États. Ainsi, ni les tenants du pouvoir ni les opposants ne sont à même d'apporter le changement tant souhaité par les peuples désespérés. En somme, les hommes politiques dans leur ensemble font preuve d'incohérence et de manque d'imagination.

Les opposants qui, après la chute des partis uniques ont suscité beaucoup d'espoir, laissent planer quelques années seulement après, des doutes sur leurs comportements. En effet, il est de notoriété publique que « *bien peu d'entre eux semblent avoir été préparés pour assurer leur fonction* »⁵⁷. En dehors des hommes comme l'ivoirien Laurent Gbagbo ou le gabonais Mba Abeillage qui peuvent se prévaloir d'une longue expérience de combat politique, bien peu d'autres leaders politiques actuels pourraient en dire autant. Il en est même qui étaient des militants et non des moindres dans les partis uniques, mais qui, à la suite de problèmes divers ont changé de camp et sont devenus du coup des farouches opposants au pouvoir qu'ils viennent de quitter. En Côte d'Ivoire, on peut citer le cas de Feu Djéni Kobina, ancien baron du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, qui a quitté ce parti pour se retrouver secrétaire général du Rassemblement des Républicains, un autre parti de Côte d'Ivoire. Cette inconstance des opposants africains est fort justement souligné par Célestin Monga : « *Ce qui aggrave le soupçon originel dont souffre cette catégorie d'opposants africains, dit-il, c'est plutôt leur flexibilité d'âme, qui conduit souvent à des comportements imprévisibles – et toujours justifiables* »⁵⁸.

⁵⁷ MONGA (Célestin), - *L'Afrique et la théorie démocratique*, (Québec, centre Sahel, 1996), p.49.

⁵⁸ Idem, p.50.

Ces exemples qu'on pourrait multiplier à loisir montrent l'inconsistance de leurs choix politiques. Ce qui ne va pas sans susciter des interrogations : quelles sont les motivations réelles des opposants africains ? Existe-t-il des opposants loyaux et convaincus en Afrique ? Si oui, quelle est leur marge de manœuvre par rapport aux régimes qu'ils affirment combattre ?

Il est possible qu'ils se trouvent une excuse dans la mesure où il n'est pas démontré que la politique est un art de la ligne droite. Si les associations politiques sont fondées sur les intérêts des hommes, alors chacun est libre de changer de parti quand il se rend compte que ses intérêts ne coïncident plus avec ceux du parti où il milite. Il en découle que les changements successifs ne sauraient discréditer les leaders politiques. Par contre, on explique difficilement leurs attitudes aléatoires qui trahissent une flexibilité d'âme. On sait comment se font les alliances politiques en Afrique : deux partis de l'opposition qui se déclarent ennemis aujourd'hui s'allient demain pour se séparer le lendemain. Dans un autre cas, ce sont des partis dits de l'opposition et qui ne sont en réalité que des partis satellites du parti au pouvoir qui se constituent pour entraver les actes des « vrais » partis de l'opposition, et renforcer le pouvoir des gouvernants en échange de quelque poste ministériel. Tout ceci se fait bien sûr au détriment du peuple. Célestin Monga a donc raison de dire : *« malgré l'instauration d'un multipartisme administratif, le discours public demeure unidimensionnel faute de programmes politiques alternatifs présentés par les nouveaux leaders. Bâties autour de quelques individus, centralisés et rigides, les très nombreux partis d'opposition reconnus ne se différencient de l'ancien parti unique ni par leur mode de fonctionnement, ni par des idées. Cette carence organisationnelle suscite parfois le sentiment que le multipartisme africain n'est qu'un système de multiples partis « uniques » »*.⁵⁹ En ce sens, la création d'un parti politique apparaît comme un phénomène de mode. Chaque citoyen se croit capable de créer un parti politique seulement parce qu'il a les moyens matériels et financiers

⁵⁹ Idem, p.51.

pour constituer un dossier administratif, oubliant l'essentiel qui sous-tend la création du parti politique, savoir le programme politique qui se battit autour d'une idéologie.

B- L'absence de programme politique

Le retour du multipartisme au début de la décennie 90 a suscité beaucoup d'espoir chez les populations africaines. Mais très vite, elles vont déchanter et l'espoir a fait place à la désillusion, «*faute de programmes politiques alternatifs présentés par les nouveaux leaders*»⁶⁰. Les opposants qui ont remplacé les anciens partis uniques n'ont pas fait mieux que les premiers. C'est ce qui explique le retour au pouvoir de certains anciens comme le président Mathieu Kérékou du Bénin. En dehors de cet exemple de transition pacifique, beaucoup de pays africains ont sombré dans la guerre. Ce qui semble justifier les thèses selon lesquelles les africains seraient incapables de gérer l'idée démocratique. Ainsi, la guerre civile survenue au Rwanda en 1994, la lutte sans merci engagée en Côte d'Ivoire entre le chef de l'État Laurent Gbagbo et son principal adversaire politique, l'ex premier ministre Alassane Dramane Ouattara avec qui il a fait le «*front républicain*», tous ces événements que l'on croyait l'apanage des régimes autoritaires ont jeté un doute sérieux sur les possibilités de consolidation démocratique en Afrique.

Contrairement aux religieux qui se mettent au service de leurs fidèles par vocation, les hommes politiques africains font la politique pour des raisons diverses. La vocation et les intérêts du peuple ne sont pas toujours leurs motivations réelles. D'ailleurs, on peut classer les hommes politiques selon les raisons qui les motivent. La première catégorie d'hommes politiques africains est constituée d'hommes qui entrent sur la scène politique par dépit. En effet, le marché des emplois étant saturés, le marché politique ouvre de nouvelles perspectives à ceux qui n'ont pas trouvé de quoi à faire sur le marché traditionnel

⁶⁰ Idem, p.50.

de l'emploi ; créer un parti politique, c'est créer une petite entreprise qui pourrait prospérer si les partis politiques sont financés. Par exemple, pour environ vingt millions d'habitants, la Côte d'Ivoire compte plus de cent partis politiques dont certains ne se sont jamais présentés à aucune élection. À l'instar de la Côte d'Ivoire, le Bénin compte aussi environ 80 partis politiques officiellement recensés, soit beaucoup plus que le nombre de députés à l'Assemblée Nationale béninoise.

Il existe dans la politique africaine une autre catégorie d'hommes politiques qui, n'ayant aucune formation politique, y viennent quand même pour soit défendre une ethnie, soit une religion. Les partis qu'ils créent n'ont aucune base idéologique mais se fondent sur des groupes minoritaires. La base sociologique des partis politiques africains n'est plus à démontrer même s'ils se targuent d'être des partis nationaux.

La dernière catégorie de parti politique est celle créée par les démissionnaires des partis au pouvoir depuis les indépendances. Ceux-ci sont plus motivés par la haine et la revanche que par la défense des intérêts du peuple. Aigris parce qu'évincés des partis qui les ont formés, ils militent ailleurs juste pour régler leur compte à leurs bourreaux.

En somme, la scène politique africaine regorge de partis politiques sans fondement idéologique ni programmes politiques cohérents pouvant conduire à une alternance vraie. Il n'est donc pas faux d'affirmer que pour beaucoup d'opposants africains l'alternance tant réclamée ne l'a été que pour la forme. Dans le fond, il n'y a pas d'alternance à proprement parler. Du parti unique aux partis de l'opposition, c'est du pareil au même. C'est bonnet blanc et blanc bonnet. Ce sont les hommes qui changent à la place des idées et des méthodes. Le retour au pouvoir de Mathieu Kérékou en fut une preuve.

La loi des grands nombres aidant, ces leaders ont plus de chance d'accéder au pouvoir dans la période actuelle. Il n'y a donc pas à s'étonner que leurs actions s'inscrivent dans des logiques particulières, qu'ils entretiennent le statu quo au

lieu de le changer et qu'ils se mettent au service de groupes sociaux minoritaires au lieu d'incarner et de réaliser les rêves de la majorité de la population.

Le parcours précédent a permis de montrer qu'en Afrique, la démocratie est souvent vidée de son sens originel car les pratiques courantes écartent le peuple de l'exercice réel du pouvoir. Ce qui se voit par l'observateur attentif est un ensemble de pratiques qui s'écartent de l'idée démocratique galvaudée. Faut-il se contenter de cette description ? À cette question, la réponse qui comporte le moins de risque est la négative. Une description valable entraîne nécessairement un jugement en fonction du but qui est la légitimation des systèmes démocratiques africains. En effet, si l'expérience politique africaine ne donne aucune leçon de démocratie, alors il est impérieux de la soumettre à la critique en comparaison de l'idéal démocratique. Or, cet idéal lui-même regorge de quelques imperfections dont la correction lui donnerait beaucoup plus de légitimité. En effet, comme toute œuvre humaine, la pratique démocratique rencontre des difficultés apparemment insurmontables.

TROISIÈME CHAPITRE : LES DIFFICULTÉS INHÉRENTES À LA PRATIQUE DÉMOCRATIQUE

I- LES ANTAGONISMES DE LA DÉMOCRATIE

A- Technocratie et démocratie

Les incessantes crises économiques et politiques que l'Afrique a connues ont conduit les acteurs politiques à proposer diverses solutions pour les juguler. C'est ainsi qu'il est arrivé un moment où on a cru que ceux qui pouvaient solutionner les problèmes qui étaient essentiellement économiques étaient des « technocrates ». Il s'agit pour la plupart d'économistes rompus aux subtilités de la gestion et fins connaisseurs des arcanes de la finance internationale. La profondeur des crises était telle qu'il fallait des hommes compétents, non partisans, capables d'assainir l'économie et redonner espoir aux populations affamées. Car, les politiques économiques des gouvernements postcoloniaux ont montré leurs limites. Trop souvent, on s'est fourvoyé dans des querelles partisans laissant de côté les vrais problèmes. Il y avait donc urgence à revenir à l'essentiel non sans écarter ceux qui étaient considérés comme les responsables des crises répétitives. Les querelles partisans devaient être tuées le temps que les « technocrates » mettent de l'ordre dans la maison. La plupart étaient d'anciens cadres des institutions internationales comme la Banque Mondiale, le Fond Monétaire International, etc. C'est de là qu'est né dans la politique africaine "le mythe de la compétence". Ce faisant, il fallait trouver parmi les cadres exerçant dans les grandes institutions, ceux qui étaient capables de servir la nation. On assiste « à la disparition de l'homme politique de caractère et son remplacement par un clonage des hommes « neuro-cognitifs » issus en série des grandes écoles avec leurs prothèses calculatrices et leurs logiques froides. Ce sont des hauts fonctionnaires interchangeables ». ⁶¹ En Côte

⁶¹ DORNA (Alexandre), - *La démocratie peut-elle survivre au 20^{ème} siècle*, (Paris, Press, 2004), p.29.

d'Ivoire, c'est le gouverneur de la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest, Allassane Ouattara, qui fut appelé pour être Premier Ministre, au Bénin, le choix fut porté sur Nicéphore Soglo, pour ne citer que ces quelques exemples. L'avantage de ceux-ci était qu'ils n'étaient pas connus, mais surtout qu'ils n'étaient pas marqués politiquement.

Mais suffit-il de trouver des technocrates pour rendre l'exercice de la démocratie effectif ? Mieux, cette conception de la politique est-elle fondée ? Au plan politique, on peut trouver les racines de la technocratie chez Platon. En quel sens ? Dans la philosophie politique platonicienne, une large place est faite à l'élitisme. Or, la technocratie se définit comme une attitude élitiste qui préconise la gestion du pouvoir par les instruits, les spécialistes détenteurs de compétences. La gestion de la cité doit être confiée aux meilleurs éléments de la communauté. Car, il va de soit qu'en toute chose les meilleurs dirigent. Chez Platon, l'élite s'entend comme ceux qui sont naturellement aptes à comprendre la nécessité de la vertu qui, seule peut rendre la cité viable. L'être d'élite, en tant qu'il se caractérise par son habileté dans la prise de décision politique, ne doit pas tenir compte de l'avis du peuple. En ce sens, les élites ou les technocrates sont les hommes de la situation dans des pays africains où la plus grande partie du peuple est analphabète et qui ne peut acquérir l'instruction du jour au lendemain. Dans l'entendement de Platon, le technocrate détient un savoir absolu, par conséquent, il lui appartient « *d'introduire par son action sans faiblesse plus de justice ou plus d'humanité, de respect de la dignité et de la liberté de l'homme en un lieu et en un temps déterminés* ». ⁶² Mais de telles pratiques, pour le moins qu'on puisse dire, contrastent avec la réalité démocratique. Le gouvernement des intellectuels ne peut être légitime que s'ils ont l'onction du peuple. Or, dans le cas d'espèce, ils ont pratiquement été « imposés ».

⁶² ROUVIER (Jacques), - *Les grandes idées politiques : des origines à J.-J. Rousseau*, (Paris, Bordas, 1973), p.55.

B-La légalité contre la légitimité

Le droit de désobéir est souvent entendu par ceux qui le revendiquent comme un droit moral. Il s'agit de distinguer l'ordre de la moralité et l'ordre de la loi. Faut-il simplement se soumettre à la loi parce qu'elle est la loi ? Mais au nom de quoi peut-on dire qu'une loi est injuste ? Ceux qui s'opposent à la loi se réfèrent souvent à la conscience dont Rousseau dit qu'elle est principe de justice, ou à Dieu comme fondement suprême des lois morales qui sont supérieures à la loi positive. Du coup, une loi qui va contre ces deux principes est vue comme une loi injuste à laquelle il faut désobéir. Elle est d'autant plus injuste qu'elle va contre une partie de la population.

Nous montrerons plus loin que la loi ne passe pas les bornes du bien public. Il faut admettre que dans un État de droit digne de ce nom, toute loi est bornée par des principes fondamentaux qui lui sont supérieurs. Un pouvoir est légitime si et seulement s'il n'entre pas en contradiction avec certaines lois supérieures de l'humanité. De telles lois non écrites sont au-dessus de toute législation de circonstance, et généralement de toute loi positive. Il va sans dire que, dès que les citoyens constatent une flagrante contradiction entre les deux, ils ont pour devoir de porter le conflit sur la place publique en proclamant leur obéissance aux lois non écrites, au droit naturel ; même s'il leur faut pour cela fouler au pied les lois positives.

Mais, cette dichotomie entre droit naturel et droit positif pose des problèmes à la fois évidents et énigmatiques dans l'exercice de la démocratie. Elle peut servir de prétexte à toute sorte de revendication fantaisiste. Car, chacun interprète les normes du droit naturel en fonction de sa propre subjectivité. La scène politique africaine offre assez d'exemples en la matière pour qu'on s'évertue à les énumérer. Ce dont on ne pourrait se passer, ce sont les interrogations que cela suscite : Peut-on reconnaître à chaque membre de la société le droit de décider selon sa conscience ou les valeurs auxquelles il adhère que telle loi mérite d'être obéie et telle autre non ? Les valeurs, en effet, ne sont

ni immuables, ni forcément partagées par tous : mieux encore, le pluralisme des valeurs est la marque de nos sociétés laïques et démocratiques qui refusent toute référence à une transcendance ou à une tradition.

Certes, la société traditionnelle africaine pouvait se vanter d'avoir une base morale solide, mais l'époque actuelle, comme l'avait déjà senti et annoncé Rousseau, est marquée par une désintégration des bases morales de la société. En ce sens, la morale fondée sur la seule conscience morale de chacun, n'offre plus de base suffisante pour fonder un droit naturel, autrefois légitimé par la religion et la tradition. En définitive, la légitimité des normes ne peut découler que de la procédure démocratique par laquelle le droit est généré et qui le fait reposer sur la volonté générale. Mais d'où cette procédure tire-t-elle sa légitimité ? De ce que, ce que serait-on tenté de dire, les citoyens peuvent se concevoir à tout moment comme les auteurs du droit auquel ils sont soumis en tant que destinataires.

II-DEMOCRATIE ET UTOPIE

A- L'utopie de la séparation des pouvoirs

À l'époque où l'on a défini la séparation des pouvoirs, seuls les trois premiers (pouvoir législatif, pouvoir exécutif, pouvoir judiciaire), ont été considérés. Il y en avait un autre pourtant essentiel : le pouvoir de l'église. Celui-là était établi mais il était l'objet de toutes les contestations. Il a été renversé par l'émergence de la laïcité et il s'est fondu avec celui plus grand des O.N.G (Organisations Non Gouvernementales). Curieusement, la multiplicité à notre époque tend à renforcer la prégnance de celui du chef de l'État. Il a accès à tous les autres pouvoirs notamment le législatif, qui lui est devenu complètement subordonné. L'histoire des dernières décennies a montré que le chef de l'État définit la morale de la société et que si des conflits d'ordre moral interviennent entre les pouvoirs, c'est lui qui les arbitre, éventuellement à son profit. Chacun

de ces pouvoirs est une nébuleuse complexe. Quel pouvoir a réellement le citoyen ? Quelle est l'interaction entre les pouvoirs administratifs et le pouvoir exécutif ? Les élus ne sont-ils pas trop vulnérables devant la permanence inamovible du personnel administratif ? Quelle peut être l'indépendance des élus face aux puissances économiques ? Comment éviter que le pouvoir politique ne soit usurpé et ne devienne tyrannique ? Ces questions qui découlent de l'évolution moderne de la démocratie, préoccupent les philosophes, notamment ceux du 18^{ème} siècle. Un gouvernement ne peut pas par essence être démocratique : "l'homme est un loup pour l'homme" comme le dit Hobbes. Il faut donc arriver à cette conclusion qu'un pouvoir dans une nation doit être partagé entre plusieurs ordres distincts ayant chacun un rôle mais ayant une continuité dans l'action. Les hommes doivent savoir que depuis toujours, le pouvoir est une "drogue" qui rend fou ceux qui la goûtent (dans la tradition catholique on parlait de vanité et d'orgueil) et qu'ainsi une démocratie directe est vouée à l'échec car contraire à la nature de l'homme. Ce qui donne le sentiment qu'une certaine fatalité impose une hégémonie du pouvoir comme sa seule chance de stabilité : l'être humain ne peut donc pas vivre autrement que dans ce que l'on appellerait une dictature plus ou moins camouflée, avec un pseudo suffrage qui sert un homme et qui n'est qu'un moyen de légitimer un pouvoir oligarchique gouvernant des individus persuadés de prendre des décisions stratégiques par l'intermédiaire de ceux qu'ils ont élus.

B- La démocratie comme gouvernement des dieux

Il résulte de ce qui précède que le peuple ne gouverne pas réellement et que l'idée démocratique entendue comme gouvernement du peuple, repose en fait sur une illusion. Expliquons davantage cette thèse : *« bien que le peuple puisse exercer une influence sur les actes de ses dirigeants en menaçant de les remplacer, il ne gouverne jamais lui-même. Cela veut dire que le pouvoir réel est toujours exercé par les gouvernants et par une technocratie »*

*administrative. Il serait donc, en ce sens, inexact de tenir la démocratie pour une réelle souveraineté de la multitude, idée irréaliste qui demeure pourtant un fondement des démocraties modernes : cependant les démocraties modernes, nous dit Popper, sont encore théoriquement fondées (...) sur l'idée totalement irréaliste que c'est le peuple, la totalité de la population adulte qui est – ou devrait être – le seul vrai et légitime détenteur du pouvoir de gouverner. En fait nulle part le peuple n'exerce réellement le pouvoir. Ceux qui dirigent, ce sont les gouvernements et malheureusement aussi la bureaucratie ».*⁶³ Le gouvernement du peuple entendu comme souveraineté populaire apparaît sous cet éclairage, comme une impossibilité de fait, d'où la remise en question des théories de la souveraineté fondées sur ce principe. En effet, le peuple intervient au début du processus en mettant en œuvre le pouvoir constituant. Il choisit à cet effet ceux qui vont exercer le pouvoir en son nom. Par exemple, la fiction du contrat social suppose que c'est le peuple qui contracte avec lui-même en se constituant comme peuple et en créant l'État. Ce contrat qui n'est autre que la constitution ne peut être rédigé par le peuple dans son entièreté. Alors, il élit une assemblée constituante qui la rédige. Son rôle se borne donc à ratifier le texte élaboré par l'assemblée constituante. Il apparaît clairement par là que sa marge de décision est limitée.

Aussi, faut-il remarquer que dans les choix opérés par le peuple, il n'existe pas une réelle liberté de conscience. Dans ses choix, il est politiquement conditionné, il n'est pas consulté pour les candidats que lui propose son parti dans la mesure où les primaires n'existent pas ou quand ils existent, ce ne sont que des moyens détournés pour légitimer le choix du parti. Bien plus, les stratégies d'alliances entre les partis lui sont totalement méconnues. Somme toute, on ne saurait affirmer que son pouvoir d'intervention politique est négligeable dans les équilibres institutionnels ou dans l'évolution de la vie

⁶³ POPPER (Karl), - *La société ouverte et ses ennemis*, tome I, trad. de Jacqueline Bernard et Philippe Monod, (Paris, Seuil, 1979). p.135.

politique. On notera simplement ici l'écart très important qui existe entre l'ambition affichée dans le langage, de reconnaître au peuple l'entière primauté de sa volonté sur toute autre, et les conditions concrètes dans lesquelles ce principe solennel est mis en œuvre. De ce fossé, diverses conséquences peuvent virtuellement résulter. Soit une évolution du métier politique vers la consolidation d'un savoir-faire, en quelque sorte professionnel : les représentants « se font élire » plus qu'il ne sont élus au sens strict. Soit une justification potentielle d'autres formes de prise de parole par le peuple, en dehors des canaux purement institutionnels. Manifestations, grèves, désobéissance civile peuvent même devenir prépondérantes, comme arme politique, en période de crise sociale grave. Le mot démocratie qui signifie pouvoir du peuple est malheureusement dangereux. Chacun des membres du peuple sait très bien qu'il ne commande pas, il a donc l'impression que la démocratie est une escroquerie.

Au total, il y a donc chez Popper comme une déraison démocratique à la base du principe de la souveraineté populaire. Cette déraison est fondée sur l'illusion d'une souveraineté dont les paradoxes ont été mis en lumière. Le multipartisme intégral que favorise la représentation proportionnelle expose la démocratie aux aléas d'un mercantilisme politique qui trahit la volonté populaire. À ce compte, la déraison démocratique est en fait la somme des contradictions supposées de la conception classique de la démocratie. Son tort principal est aux yeux de Popper, de tenir pour qualité négligeable la question pourtant décisive du contrôle institutionnel des dirigeants. Comprise ainsi, la démocratie court le risque de se muer en son contraire, subrepticement minée qu'elle est par ses propres paradoxes.

De toute façon, Rousseau ne se fait pas d'illusion, et tout ce que constatera plus tard Popper ne l'aurait pas surpris. Il l'a exprimé très clairement : la démocratie ne convient pas aux hommes si imparfaits. « *S'il y avait un peuple*

*de dieux, dit-il, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes ».*⁶⁴

C- La question de l'incarnation

La démocratie moderne s'appuie sur la théorie de la représentation. Les peuples ne pouvant pas se réunir en un seul lieu, ce handicap est surmonté par la représentation. Là justement se pose le problème : y a-t-il correspondance entre l'intérêt des gouvernants et celui des gouvernés ? Si pour Hobbes la question ne mérite pas d'être posée, parce que l'intérêt des sujets se retrouve dans celui du Léviathan, pour les démocrates, le principe fondamental de la démocratie est que le citoyen est le seul responsable de son destin politique. Le peuple se donne des représentants qui servent d'intermédiaire entre lui et les gouvernants. Le système représentatif devient donc la meilleure garantie de l'unité de l'État ; l'instrument idéal d'expression de la volonté générale. Or, comme l'anneau de Gygès, la détention du pouvoir politique ravive l'égoïsme de l'homme.

Dans le contexte d'instauration du multipartisme en Afrique, la question de la volonté du peuple s'est d'abord posée négativement. Il s'est agi de s'opposer aux dirigeants politiques. Ainsi, est apparue une démarcation entre la volonté du peuple et celle des gouvernants. La volonté populaire s'est exprimée dans les rues en réclamant le départ des pouvoirs autocratiques. Les soulèvements populaires au Bénin ayant abouti à la conférence nationale et à la victoire de Nicéphore Soglo aux élections ; la guerre civile en République Démocratique du Congo (R.D.C.) qui a emporté le président Mobutu témoignent d'une volonté populaire prenant conscience d'elle-même, se formulant en actes dans la perspective d'une opposition vigoureuse aux tenants du pouvoir. Le peuple pense ainsi récupérer un pouvoir confisqué par ceux à qui il a confié la tâche de l'exercer. Mais le vice de la souveraineté populaire renaît de ses cendres comme le phénix. Le pouvoir arraché à certains doit retourner dans les mains d'autres. Il

⁶⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 281.

faut alors procéder à des élections qui permettront au mandant de se dessaisir de son pouvoir effectif au profit de ses mandataires. Car, il est admis que « tout mandat impératif est nul ». Cela implique que le mandant vote en toute liberté de conscience sans forcément se référer à l'avis de ses mandataires. Il s'ensuit donc que la volonté du représentant n'est pas toujours celle de la majorité de ses électeurs. La démocratie se trouve alors viciée dans son principe même. La volonté qui se dégage n'est plus exactement celle du peuple souverain. L'idéal démocratique des anciens, pour qui la participation de chaque citoyen aux affaires publiques est la condition indispensable pour le bon fonctionnement de la société, n'a plus de sens réel dans l'Afrique actuelle. Aujourd'hui on ne peut plus se voiler la face, la souveraineté populaire directe n'est plus qu'une pure illusion romantique et désuète. L'espoir utopique des socialistes et des partisans du libéralisme se brise contre la volonté réaliste des représentants du peuple. En effet, la complexité des décisions impose la technicisation du jeu politique et la professionnalisation du personnel politique qui incarne une volonté générale forcément aliénée.

III- DÉMOCRATIE ET INÉGALITÉ

A- L'inégalité naturelle

L'un des multiples objectifs de la démocratie est de corriger les inégalités naturelles. Si la déclaration des droits de l'homme affirme que « tous les hommes naissent égaux en droit », on ne peut pas en dire autant des talents et des chances. Rousseau en a bien conscience quand il dit : *« Je conçois, dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité : l'une, que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou*

*de l'âme...»*⁶⁵ Les hommes naissent avec des chances et des talents inégaux : certains naissent handicapés, d'autres naissent avec toutes leurs facultés intactes ; certains naissent dans des zones arides et désertiques, d'autres naissent sous des climats favorables au développement et au bien être de l'homme. La fortune et le destin déterminent parfois l'existence humaine. Ce sont toutes ces conditions qui influent sur la vie des hommes qui les ont amenés à vivre en société. Il s'ensuit que le pouvoir politique établi dans le cadre de la vie associative doit pouvoir modifier ces conditions au bénéfice des citoyens. La première exigence sociale pour pallier ces inégalités naturelles est l'institution de l'égalité de chance ou de départ. Pour le libéralisme, autant la loi donne des chances et des conditions d'instruction aux mineurs sur une base égalitaire, autant elle doit garantir l'accès de tous les citoyens aux fonctions publiques avec des chances égales.

Mais de cet idéal à la pratique réelle, il existe bien un hiatus. Car pour atteindre cet objectif, il faut que le gouvernement soit en mesure de contrôler tout ce qui constitue les conditions matérielles et sociales de tous et la capacité de fournir au moins des possibilités équivalentes à chacun. Or, comme une illusion qu'il poursuit continuellement, plus le gouvernement voudra réduire les inégalités de chance, plus il se posera à lui d'autres obstacles comme la réduction de l'écart entre les plus riches et les plus pauvres. En somme, il reviendra à l'État de créer les conditions qui affecteraient le bien-être de tout un chacun. Ce qui n'est pas évident puisque l'égalisation des conditions de réussite sociale demeure illusoire et toute velléité de la réaliser est moins réaliste que cauchemardesque.

⁶⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.39.

B- L'inégalité institutionnelle

La démocratie se conçoit généralement comme le système politique dont l'objectif premier est d'instaurer la liberté et l'égalité parmi les citoyens. Cet objectif déchaîne des passions et même souvent des violences tragiques. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'égalité tant souhaitée par les citoyens demeure une utopie. Les sociétés modernes se caractérisent plutôt par l'inégalité des fortunes, mais aussi et surtout par l'inégalité des conditions. Cette réalité, pour le moins triste, exige qu'on s'interroge : comment concilier indépendance de droit et dépendance de fait ? Comment, au-delà, tenir ensemble ces deux conséquences antinomiques de la recomposition de la légitimité sur la base de l'émancipation des individus ?

L'inégalité entre riche et pauvre décrite par Rousseau dans le deuxième discours n'a pu être jugulée et s'est même amplifiée dans nos sociétés modernes capitalistes. Cela est évident si l'on compare les modes de vie à l'état de nature et à l'état civil : *« Si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière, et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution »*.⁶⁶ Pour peu qu'on y prête attention, on remarquera aisément que la véritable inégalité est le fait des hommes. Cela n'est que trop évident. En effet, dans l'état de nature où il n'existe aucune relation entre les hommes, il n'y a point de comparaison entre eux. Les avantages des uns et les défauts des autres n'ont aucune valeur puisqu'il n'y a rien pour les mesurer. On peut bien se demander à quoi servira la beauté si l'amour n'existe pas.

⁶⁶ Idem, p.64.

De plus, la domination et la soumission n'ont aucun sens dans un état où la propriété privée n'existe pas. Il n'est pas exclu que deux êtres se rencontrent sur la même nourriture, mais il ne s'ensuit pas forcément la bagarre. Car le plus faible, au lieu de se plaindre et de chercher la bagarre, ira tout tranquillement se trouver d'autres fruits pour sa nourriture. Le plus fort ne conservera point la nourriture pour lui seul mais se contentera juste de se rassasier et de continuer sa route. Ainsi, les hommes se croisent trop rarement pour se faire dominateurs et dominés. Chacun peut voir par là que « *l'inégalité est à peine sensible dans l'état de nature, et que son influence y est presque nulle* ». ⁶⁷ Comment l'inégalité a-t-elle pu s'amplifier dans l'état civil ? Si l'on en croit Rousseau, c'est par la propriété privée. Selon lui, « *le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* ». ⁶⁸ Le premier propriétaire terrien est donc celui qui a ouvert la boîte de Pandore. Cet acte engendra la course effrénée à la richesse et à la fortune. C'est là la consécration de l'inégalité institutionnelle qui trouve dans le système capitaliste un cadre propice à son développement.

En effet, le système capitaliste qui domine le marché économique mondial protège les intérêts privés et accentue le clivage entre riches et pauvres. Or comme l'a montré Karl Marx, c'est la classe la plus riche qui accapare le pouvoir politique. En fait, dans nos sociétés modernes et particulièrement en Afrique, les pouvoirs politique et économique appartiennent à une partie de la société qui impose son gouvernement au tout. Le gouvernement du peuple n'est plus que le gouvernement de quelques uns qui font les lois, qui partagent les ressources et les biens collectifs. La souveraineté de tous devient la souveraineté d'un groupe restreint. Rousseau le sait bien qui note dans une adresse aux polonais qui sonne comme un aveu d'impuissance : « *...Soyez sûrs qu'où vous*

⁶⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.65.

⁶⁸ Idem, p.66.

croirez faire régner les lois, ce seront les hommes qui régneront». ⁶⁹ Rousseau a donc clairement conscience de la difficulté qu'il y aura à proclamer l'État régi par les lois et l'application effective de celles-ci. La vie des sociétés étatiques laisse apparaître un conflit inexorable entre la légitimité implicite et la légitimité explicite. L'écart entre les prescriptions du droit et leur mise en pratique révèle le caractère utopique des institutions humaines. « *Il y a dans l'état de nature une égalité de fait et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire, et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible rompt l'espèce d'équilibre que la nature avait mis entre eux* ». ⁷⁰

Que retenir du parcours qui s'achève maintenant ? Que la légitimation des pouvoirs démocratiques africains passe par le rejet des attitudes rétrogrades et peu critiques qui valorisent de manière obsessionnelle et anachronique le passé africain. Il ne doit être conservé du passé que ce qui n'est pas galvaudé. Par conséquent, le renouvellement du débat philosophico-politique en Afrique implique nécessairement la rupture avec les discours d'enfermement et les comportements despotiques qui encagent l'Afrique dans un cycle rotatif qui va du pareil au même. Il est plus que jamais impérieux d'entrevoir une manière autre de questionner philosophiquement l'actualité africaine sous ses différentes figures politiques, économiques et culturelles. Or, pour redresser les dynamiques sociales en cours en Afrique, il convient d'adopter une nouvelle approche. Pour appréhender les irrégularités communes et leur rationalité politique, il est indispensable de faire recours et ce, de façon systématique, à l'analyse théorique qui appréhende philosophiquement la politique comme lieu d'effectivité de la raison critique. Le cheminement que nous avons suivi se veut donc être une

⁶⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 528.

⁷⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), pp. 306-307.

analyse critique qui permet de comprendre le mode de production africaine de la modernité politique sous le signe d'une démocratie dénaturée qui se change fatalement en dictature.

Au total, les dirigeants africains sont devenus des adeptes du machiavélisme. En effet, selon Machiavel l'homme politique doit être à la fois rusé et puissant. Certains dirigeants africains en ont fait leur credo. La force est devenue un allié incontestable des dirigeants africains qui sont devenus des prédateurs très habiles, prêts à conserver leur pouvoir par tous les moyens. L'homme politique africain au pouvoir, est aussi bien rusé que violent. Passés maîtres dans l'art de se camoufler, ils sont devenus des despotes dans la peau de démocrates parce qu'ils sont des prédateurs qui veulent tout et ne laissent que la misère au peuple. Roi de la terreur, parce que incompetent et cupide, le dirigeant africain utilise le mensonge comme moyen de manipulation et de conservation d'un pouvoir usurpé, d'un pouvoir qui « *fait de l'être humain tout entier— de son intelligence et de ses sens—un objet d'administration, embrayé sur la production et la reproduction non des seuls objectifs mais aussi des valeurs et des promesses du système, de son paradis idéologique. Sous le masque technologique, sous le masque politique de la démocratie, apparaît la réalité de la servitude universelle, la dissolution de la dignité humaine en une liberté de choix préconditionnée. Et la structure du pouvoir n'est plus « sublimée » dans le style d'une culture se voulant libérale, elle n'est même plus hypocrite (ne sauve même plus des « apparences » polies, l'enveloppe de la dignité), elle est brutale et ne prétend plus le moins du monde à la vérité et à la justice* »⁷¹.

Le jeu politique est ainsi tronqué. À la place d'une démocratie qui rendrait le peuple libre et souverain, on retrouve un jeu de dupe dans lequel le peuple est tourné en bourrique et les dirigeants adulés par un peuple qui se soucie plus de sa misère que de la politique. À vrai dire, ce que la réalité nous donne de voir, c'est que le peuple est lui-même écarté de l'exercice réel du pouvoir. Préoccupé par la

⁷¹ MARCUSE (H.). - *Contre-révolution et révolte*, trd. Franç. de Didier Coste (Paris, Seuil, 1972), p. 25.

misère, il se laisse bernier par des hommes politiques qui profitent d'une situation qu'ils n'ont pas créée, mais qu'ils contribuent à empirer. Cette réalité semble implacable dans les démocraties modernes au dire de Schumpeter. En effet, ce dernier montre qu'un des faits caractéristiques des démocraties modernes, c'est le constat amer que les décisions que subit le peuple ne dépendent guère de lui. Par conséquent, on doit admettre « *qu'en réalité, ce n'est pas le peuple qui pose les questions, ni qui en décide - mais que les questions dont dépend le sort du peuple sont normalement soulevées et décidées en dehors de lui.* »⁷² Ainsi, le jeu politique en Afrique devient dionysiaque, où la démesure prend le pas sur la saine appréciation des problèmes du peuple, où les spectateurs se confondent aux acteurs et où la violence ne surgit que par dépit pour contrecarrer l'excès dionysiaque. Le tragique tyrannique se substitue à l'espérance démocratique. La démocratie n'est-elle qu'un mot ne se rapportant à aucune réalité objective ? N'est-elle que pure fiction ? Si nous devons répondre par l'affirmative, alors la lutte contre le despotisme et la dictature est à la fois vaine et dénuée de sens. Mais ce qui pose problème, ce n'est pas la démocratie en tant que système, c'est l'usage qu'on en fait. « *En ce sens, les défauts de la démocratie exigent plus de démocratie, et non pas moins.* »⁷³ La démocratie comme système politique favorisant la liberté doit s'imposer à tous les peuples. Il est peut-être difficile de faire coïncider la théorie et la pratique, mais c'est cela même qui doit motiver le penseur politique et tous ceux qui sont épris de liberté. Elle est autant une aspiration qu'une réalité. Par conséquent, personne ne peut désespérer d'elle sous prétexte qu'il ne sera jamais possible de traduire parfaitement ses principes dans le domaine pratique. C'est pourquoi, il importe de décrire les fondements de la démocratie en partant des thèses de Rousseau contenues dans son ouvrage principal intitulé *Du contrat social*.

⁷² SCHUMPETER (J.A.), - *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. franç. de Gaël FAIN (Paris, Payot, 1979), p.349.

⁷³ SEN (A.), *Op. cit.*, p. 42.

**DEUXIÈME PARTIE : DÉMOCRATIE ET LÉGITIMITÉ
POLITIQUE CHEZ ROUSSEAU**

«Un pays ne doit pas être déclaré mûr pour la démocratie, mais il doit plutôt parvenir à la maturité par la démocratie.»⁷⁴

⁷⁴ SEN (A.), - Op. cit., p. 51.

PREMIER CHAPITRE : LE DROIT POLITIQUE ET LES ORIGINES DE LA DÉMOCRATIE

La décennie qui a précédé le vingt et unième siècle a été marquée par le retour du multipartisme en Afrique. Ce retour présenté comme un raffermissement de la démocratie s'est effectué en Afrique subsaharienne, par l'imbrication du politique et du religieux. Ainsi, se sont déroulées partout des conférences et des concertations nationales qui avaient pour but essentiel de déterminer la nouvelle forme de vie politique qui faciliterait la cohabitation entre la démocratie et l'État de droit. Mais que peut signifier dans l'espace public politique africain contemporain cette intervention du religieux qui relèverait, selon les théories de la sécularisation et de la laïcisation, de l'espace privé ? Faut-il admettre l'hypothèse que le succès de la modernité politique africaine, au lieu de suivre la voie de la laïcité doit emprunter plus volontiers celle de la religion comme pour demander le secours indispensable de « l'Auteur des choses » ? Face à la crise de confiance entre gouvernants et gouvernés, la recherche d'un environnement propice à la discussion sous la conduite d'un prélat et sous la bienveillance d'un être suprême apparaît en fin de compte comme une tentative de purification sinon de pacification de l'espace politique. Cependant, force est de constater que cette volonté de faire intervenir la religion dans le champ politique n'a pas toujours donné les résultats escomptés. En effet, malgré l'irruption de l'éthique religieuse sur la scène politique, la moralisation et la pacification du milieu politique laissent à désirer. Le spectre de la violence poste électorale plane aujourd'hui encore comme l'épée de Damoclès.

L'accès à la vérité démocratique reste brumeux en dépit de nombreux efforts. Les combinaisons de normes politiques et de valeurs religieuses relatives à la recherche de justice, à la fondation de l'État de droit, au respect des libertés et de l'expression démocratique individuelle ont souvent aboutit à une impasse. Car la course au pouvoir, les ruses et les rapports de forces ont fait dériver l'entreprise de démocratisation du côté de la violence et de la guerre civile. Cet

état de fait justifie les questions suivantes : à quelles conditions un État peut à bon droit exiger l'obéissance de ses sujets ? Aussi quelles sont les conditions optimales capables de rendre une démocratie légitime ?

À ces questions les philosophes qui ont inventé la thèse du contrat social répondent ceci : un certain nombre d'individus libres et égaux instituent par contrat un État souverain auquel ils sont de ce fait tenus d'obéir. On associe ainsi sans surprise, presque naturellement, trois éléments dont l'association ne va cependant pas de soi : l'état de nature, c'est-à-dire un état où l'homme serait privé de toute relation avec ses semblables ; le contrat social, c'est-à-dire la forme juridique qui permet à ses hommes de créer une société politique à partir d'une situation où elle n'existe pas encore, ce qu'on appelle état de nature ; la souveraineté, c'est-à-dire ce qui donne à l'État son unité et sa forme à un moment donné et tout au long de son histoire. C'est cet ensemble dont on ne peut soustraire un élément sans compromettre le tout qu'on appelle le droit politique.

I- DU DROIT POLITIQUE

A- Le rejet des fausses conceptions du droit politique

Pour montrer qu'il n'existe qu'un seul fondement légitime à l'obéissance politique, Rousseau s'est attelé à montrer la fausseté de certaines théories. De quoi s'agit-il en fait ? Avant Rousseau, beaucoup d'autres philosophes ont essayé de fonder le droit politique sur des idées aussi diverses que nombreuses. Pour commencer, l'auteur du *du contrat social*, s'attaque à la thèse selon laquelle la famille est source de l'autorité politique. Défendue par des auteurs comme Filmer, Ramsay, Bossuet et autres, elle vise à montrer que les hommes ne naissent pas indépendants, ni égaux, mais qu'ils sont par nature soumis à l'autorité de leurs géniteurs. L'autorité familiale étant naturelle, il est évident que les enfants s'y soumettent sans aucune convention préalable. Il est contraire à l'ordre naturel que les hommes soient égaux et indépendants. Dans cette logique,

on admet que c'est l'autorité naturelle des pères qui s'est transformée insensiblement en autorité souveraine. Dans cette perspective, Bossuet montre que la première forme de gouvernement fut la monarchie. « *Tout le monde, dit-il, commence par des monarchies ; et presque tout le monde s'y est conservé comme dans l'état le plus naturel. Aussi avons-nous vu qu'il a son fondement et son modèle dans l'empire paternel, c'est-à-dire dans la nature même. Les hommes naissent tous sujets : et l'Empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps à n'avoir qu'un chef* »⁷⁵. En conséquence, les devoirs d'un roi envers son peuple sont ceux d'un père envers ses enfants. En somme, la légitimité politique découle du droit naturel que les pères ont sur les enfants.

À côté du pouvoir paternel, se trouve un autre fondement du pouvoir politique que Rousseau rejette tout aussi bien que le premier : l'esclavage. En effet, d'autres auteurs comme Aristote, Grotius et Pufendorf ont justifié le droit d'esclavage en lui appliquant la théorie du contrat. Pour eux, quand un homme se vend comme esclave, c'est librement qu'il accepte la convention qui le prive de sa liberté. Il doit donc au maître une obéissance légitime. Dans ce même ordre d'idée, ils affirment que le pacte par lequel un peuple se soumet à l'autorité d'un monarque absolu est semblable à celui qui lie le maître à l'esclave. En d'autres termes, la souveraineté s'acquiert de la même manière que la domination sur un esclave, c'est-à-dire par un acte de soumission. Comme le dit Grotius, « *il est permis à chaque homme en particulier de se rendre esclave de qui il veut, comme cela paraît par la loi des anciens hébreux, et par celle des romains : pourquoi donc un peuple libre ne pourrait-il pas se soumettre à une ou plusieurs personnes, en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de le gouverner, sans en réserver aucune partie* »⁷⁶ ? Nul doute que le but ici est de légitimer le pouvoir absolu. Ce qui est aberrant aux yeux de Rousseau.

⁷⁵ BOSSUET (J.-B.), - *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, (Paris, Pierre Cot, 1709), p.69.

⁷⁶ GROTIUS (Hugo), -*Droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac (Amsterdam, Pierre de Coup, 1724), pp ; 121-122.

En effet, qu'il s'agisse du pouvoir paternel comme de l'esclavage, l'obéissance est obtenue par la force. L'autorité naturelle du père, selon Rousseau, repose sur la supériorité physique. Mais la force seule n'est pas suffisante pour établir un droit naturel et légitime. Quant à l'esclavage, il ne peut non plus être légitime parce qu'il n'est fondé sur aucun engagement mutuel. Or, il se trouve que tout pouvoir absolu ne contraint nullement son détenteur à des obligations envers ses sujets. De ces réfutations, il ressort que ni l'autorité paternelle, ni le droit d'esclavage ne peuvent fonder le droit politique. Il reste donc pour unique fondement de l'autorité politique, les conventions et le consentement volontaire de ceux qui s'engagent. Le lien social implique nécessairement une union volontaire dont la fin est la liberté. Mais pour mieux cerner l'enjeu du contrat social, il est indispensable d'étudier l'état de nature qui permet de fonder le droit politique. Qu'est-ce donc que le droit politique ?

B - Le droit politique

L'expression « droit politique » n'est pas propre à la philosophie politique de Rousseau. Aussi bien Montesquieu que les jurisconsultes l'utilisaient dans leurs écrits politiques. Montesquieu distingue le droit politique du droit civil et du droit des gens. Pour montrer cette différence, il se sert des différents types de guerre que les hommes peuvent avoir entre eux, tant au sein de l'État qu'entre les différents États. Ainsi dit-il, *« ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes. Considérés comme habitants d'une si grande planète, qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, ils ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux, et c'est le droit des gens. Considérés comme vivant dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le droit politique. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le droit*

civil». ⁷⁷ Par droit des gens, Montesquieu entend l'étude des lois qui règlent les rapports entre les différents États. Car les peuples aussi distincts soient-ils, ont besoin de lois pour réguler leurs relations mutuelles. Quant au droit politique, il renvoie à l'étude des lois qui existent entre les gouvernants et les citoyens dans l'État. Enfin, le droit civil concerne l'ensemble des lois qui permettent de maintenir l'harmonie dans la société.

En somme, il est plus probable que Rousseau ait emprunté l'expression principe du droit politique à Montesquieu. Car le titre du chapitre XV du livre XXVI de l'esprit des lois s'énonce comme suit : « *Qu'il ne faut point régler par les principes du droit politique les choses qui dépendent des principes du droit civil !* »⁷⁸ Que faut-il entendre par droit politique ?

Par droit politique, Rousseau entend ce que les juristes appellent dans la terminologie moderne les principes généraux du droit public ou le droit public général. Il s'agit en fait des principes qui fondent et réglementent l'État et le pouvoir civil, comme par exemple l'origine de l'État, la nature et les fondements du pouvoir civil. Bref ! Tout ce qui fait le contenu du contrat social.

Dans le contrat social, il n'est donc pas question d'une étude des gouvernements établis. Ce qui préoccupe Rousseau, c'est d'établir les « principes du droit politique ». Autrement dit, il s'agit de formuler les principes généraux sur lesquels n'importe quel gouvernement particulier peut s'appuyer. C'est une construction abstraite qui sert d'archétype aux modèles particuliers. Dans cette perspective, l'allusion que Rousseau fait aux gouvernements particuliers n'intervient qu'accidentellement et occasionnellement pour servir d'illustration au discours abstrait. Le but n'est pas de montrer comment les gouvernements fonctionnent mais de dire comment tout gouvernement devrait fonctionner. C'est le droit politique ou en termes modernes, le droit public général qui doit remplir cette tâche paradigmatique. Aussi, est-il nécessaire de distinguer le droit public

⁷⁷ MONTESQUIEU, - *De l'esprit des lois*, (Tunis, Cérès, 1994), p.17.

⁷⁸ *Idem*, p.190.

général du droit constitutionnel, c'est-à-dire le droit politique du «droit positif des gouvernements établis. » Le premier n'existe pas encore car tous les autres ont parlé du second. Dans *l'Émile*, Rousseau écrit ceci : « *Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais... le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études* ». ⁷⁹

La distinction que fait Rousseau est d'autant plus importante qu'elle marque une différence nette entre les principes généraux du droit et l'étude descriptive des institutions positives. Le problème politique est posé dans la pure abstraction sans aucune référence à un État particulier. D'ailleurs, à part les réflexions sur le gouvernement de Pologne et *le projet de constitution pour la Corse*, Rousseau fait toujours allusion aux États anciens. Mais cette allusion n'enlève rien au caractère démocratique de l'État rousseauiste. Mieux, le modèle de l'État tel que le préconise Rousseau est un paradigme dont on ne peut se passer si on veut instituer un État démocratique et stable.

C-La fonction du législateur

Le problème politique actuel de l'Afrique est de trouver les conditions générales qui pourraient permettre de légitimer l'État. La résolution de ce problème nécessite le recours au législateur tel que le conçoit Rousseau. C'est lui, cet homme à la nature dualiste (à la fois homme et Dieu), qui peut établir les principes sur lesquels un État démocratique légitime peut se fonder durablement. Tout comme le droit politique, cet homme d'une nature extraordinaire n'existe pas dans le monde moderne bien qu'il ait existé chez les anciens. « *Je regarde les nations modernes : j'y vois force faiseurs de lois et pas un législateur. Chez les anciens, j'en vois trois principaux qui méritent une attention particulière : Moïse,*

⁷⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p. 600.

Lycurgue et Numa. »⁸⁰ Cette référence aux États anciens, Rousseau la trouve chez Platon. En effet, dans le *Politique*, Platon montre clairement que l'art de gouverner est un art différent des autres parmi lesquels se trouve l'art militaire dont l'objectif principal est de trouver les moyens nécessaires à la vie civile. Cet art, du fait même de sa nature supérieure, appartient à quelques individus seulement dans la société. La référence à cet art s'avère indispensable dans une analyse qui se veut paradigmatique, car il fait défaut à la plupart des gouvernants dont beaucoup se targuent d'en être des dépositaires. Le gouvernant ou le législateur doit posséder un savoir véritable qui s'apparente à la sagesse et par lequel il fait les lois sans vraiment tenir compte de l'avis du grand nombre. En ce sens, une législation légitime est celle qui est en accord avec la science ou la vérité sur la politique. On voit par là que Platon accorde une certaine prépondérance à la connaissance scientifique présentée comme le seul critère véritable de l'art de gouverner.

Le démiurge qu'est le législateur est un être sage dont le travail imprime dans la conscience des sujets les bonnes mœurs en même temps qu'il produit un ordre politique viable, c'est-à-dire un ensemble de lois auxquelles ils se soumettent et qui maintiennent par ricochet, l'unité politique. Ainsi, « *le politique et le sage législateur ont seuls ce privilège de pouvoir, aidé par la muse de la science royale, imprimer une telle opinion dans les esprits qu'a formés la bonne éducation...* »⁸¹ Si nous nous en tenons à la logique platonicienne, les lois que prescrit le législateur n'ont pas besoin de l'approbation des sujets. Leur fondement n'est pas la volonté générale, mais la sagesse du législateur. Or, c'est justement ici que Rousseau marque sa différence d'avec Platon. Chez Rousseau, la loi s'impose aux sujets parce qu'elle émane de la volonté générale. Par conséquent, même si elle est écrite par le législateur, elle nécessite toujours l'approbation du peuple pour qu'elle ne soit pas vue comme un joug

⁸⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considération sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p.529.

⁸¹ Platon, - *Le politique*, trd. D'Auguste Diès, (Paris, Gallimard, 1978), p.80, 309d.

insupportable. Les lois sont acceptées, non parce qu'elles sont sages, mais parce qu'elles découlent de la volonté générale. On peut déjà préciser ici que bien que le peuple soit le détenteur exclusif du pouvoir législatif, il n'est pas le créateur des lois. D'où le recours au législateur qui, en dernière analyse, joue un rôle fondamental dans l'enseignement de Rousseau. Il représente l'accomplissement du droit politique sous sa forme la plus pure parce qu'il est le vrai fondateur de la société civile. C'est lui que Rousseau décrit en ces termes : « *celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature.* »⁸² Mais d'où vient la nécessité du législateur ?

À l'instar de Hobbes, Rousseau soutient que la société n'est pas naturelle. Cette hypothèse l'amène à trouver un législateur qui est le penseur capable de fonder la société civile et transformer la nature humaine. Mais qui peut instituer cet État ? En d'autres termes, quels sont les qualités et le rôle dévolus à l'architecte de l'État ? Curieusement, les caractéristiques que Rousseau donne au législateur ressemblent à la définition qu'il donne du penseur politique dans le *discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Le législateur n'est pas homme politique. Sa fonction n'est ni souveraineté ni magistrature comme il le dit dans le texte qui suit : « *Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi qui constitue la république, n'entre pas dans sa constitution : c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de*

⁸² ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, Union Générale d'éditions, 1973), p.101.

commun avec l'empire humain. »⁸³ Ici transparait la dimension démiurgique du législateur. Toutefois, sa volonté reste une volonté particulière par rapport à la volonté générale. Il s'ensuit donc qu'il ne peut pas détenir une autorité souveraine. S'il fait passer sa volonté particulière comme volonté souveraine, alors, il usurpe un droit qui ne lui appartient pas.

De même qu'il ne peut prétendre au titre de souverain, il ne peut non plus prétendre à celui de magistrat. Car le minimum de bon sens et de prudence nous fait voir que celui qui propose les lois, s'il doit en assurer l'exécution, les fera toujours en sa faveur. *« Si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices. »*⁸⁴ De plus, tandis que le magistrat ordinaire se soumet aux lois de l'État, le législateur lui, doit détruire et remplacer toutes les lois et coutumes incompatibles avec la volonté générale et le véritable intérêt public.

Dans une société, il arrive souvent qu'on change les lois et cela est une logique de l'évolution de l'humanité. Mais si cette possibilité de changer les lois est accordée aux magistrats, il y a de fortes chances qu'ils en abusent. Il en découle qu'il est plus prudent de laisser cette possibilité à une seule personne. Au dire de Rousseau, le gouvernement a toujours tendance à accaparer le pouvoir du souverain qui revient de droit au peuple, en conséquence, moins la législation est élargie à plusieurs personnes au moment de la fondation, plus les lois seront impersonnelles et sacrées et moins l'usurpation du pouvoir par les gouvernants aura de chance de réussir. Si une nouvelle législation suppose la corruption avancée des lois et mœurs existantes, alors il est avantageux que l'innovation dans l'ordre des lois soit le fait d'un seul législateur. L'innovation dont il s'agit est moins une amélioration des lois existantes qu'un véritable renouvellement de

⁸³ Idem, p.102.

⁸⁴ Ibidem.

celles-ci. Celui qui veut réussir une entreprise de refondation doit pouvoir faire table rase de tout ce qui existait comme lois et coutumes. Ce à quoi le législateur doit s'atteler, c'est de remonter à la cause des vices existants afin de les réformer. Pour instituer la vertu civique, la voie la moins périlleuse est celle des mesures extrêmes qui déracinent les traditions établies.

La tâche refondatrice du législateur revêt un caractère exceptionnel et extraordinaire dont quelques individus seulement en sont capables parce qu'elle nécessite la connaissance de certaines règles nécessaires aux changements ou à la modification appropriée pour un régime existant. Il n'est pas inutile de préciser qu'il existe une différence entre le contrat social et l'acte de législation. Le législateur n'est pas celui qui crée le contrat social, ce qu'il crée ce sont les lois. Et c'est cela qui fait la grandeur des grands législateurs comme Moïse, Lycurgue, et Numa.

II- L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ

A- Les théories de la sociabilité naturelle

1- L'animal politique d'Aristote

La question du bien et du bonheur de l'individu traverse du début à la fin toute l'entreprise aristotélicienne. Cette préoccupation, pour peu qu'on y prête attention n'est pas l'apanage d'Aristote. En effet, toute la philosophie antique et tous les philosophes de l'antiquité étaient préoccupés par la situation de l'homme dans la société. Depuis Socrate, l'homme est devenu le centre et le sujet principal de l'inquiétude ou plus précisément de l'interrogation philosophique. Bien loin d'ignorer les problèmes de la société, les philosophes contemporains de Platon et de son disciple Aristote, étaient au fait des problèmes de leur société et de leur époque. Peu importe la manière dont le problème est abordé et résolu, ce qui compte, c'est l'intérêt que les uns et les autres portent aux problèmes de leur

époque et de leur société. Aristote n'ignore pas ces problèmes. Ainsi, il essaie de situer l'homme par rapport à ses origines afin qu'on comprenne en quoi la société est indispensable à la vie de l'homme.

Dans un monde désenchanté, le savoir philosophique au travers de sa critique sociale apparaît comme un savoir salvateur emprunt d'espérance et capable de préserver l'unité et la valeur morales de la cité. Quelle est donc la place de l'homme dans la cité ? Avant tout définissons la cité. « *Toute cité, dit Aristote, est une sorte de communauté et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien* ». ⁸⁵ La cité est, selon Aristote, un fait de nature. Ce qui veut dire que la cité ou le fait que les hommes vivent en société n'est pas un fait accidentel encore moins artificiel. De la même manière qu'on peut dire que l'homme est un être naturellement conscient, on peut dire que l'homme est un être naturellement sociable. D'où il suit que « *celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité.* » ⁸⁶ La position d'Aristote semble claire et sans équivoque à travers cette idée. Dans la classification des êtres, seul l'homme est fait pour vivre en société. Les êtres inférieurs et les êtres supérieurs sont exclus. En conséquence, la sociabilité accomplit l'homme, c'est-à-dire que l'homme n'est homme que parce qu'il vit en société, autrement il serait une bête ou un Dieu. Certes, il convient de préciser que l'homme n'est pas le seul être à vivre en groupe car les êtres vivant en groupe foisonnent dans la nature. Mais la différence entre les sociétés humaines et les sociétés animales se situe au niveau de l'organisation. En effet, l'homme est le seul être capable de construire une société politiquement organisée. Les premières sociétés se créent en vue de satisfaire les besoins vitaux. Ainsi, dit Aristote, « *la communauté constituée par la nature pour la satisfaction des besoins de chaque jour est la famille (...), d'autre part la première communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction des besoins qui ne sont plus*

⁸⁵ ARISTOTE, - *Les politiques*, trad. de Pierre Pellegrin (Paris, G. F., 1990), p.85.

⁸⁶ Idem, p.90.

purement quotidiens c'est le village (...). Enfin la communauté formée de plusieurs villages est la cité au plein sens du mot ». ⁸⁷ En passant des sociétés primitives à la société pleinement constituée, il se passe une gradation liée aux besoins des hommes. Plus les besoins croissent, plus la fin devient grande car toute communauté comme tout ce que la nature fait, vise un bien. En effet, dans l'entendement d'Aristote, toute activité vise un bien et donc la fin de la société est le bonheur des citoyens.

Cependant, la description qui vient d'être faite comporte une équivoque qu'il convient de lever. En fait, si dans sa description il fait mention de la famille et des villages, cela ne veut pas dire pour autant que ceux-ci sont antérieurs à la cité. « *En outre, dit Aristote, la cité est par nature antérieure à la famille et à chacun de nous pris individuellement* ». ⁸⁸ Cela est d'autant plus vrai que le tout est par nécessité antérieur à la partie. Or les individus, la famille et les villages ne sont que les parties d'un tout qu'est la cité. Par conséquent, il serait absurde de dire que les parties existent avant le tout car les parties sans le tout ne sont rien en elles-mêmes. Que montrent ces considérations ?

« *Ces considérations, dit Aristote, montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement et que l'homme est par nature un animal politique* ». ⁸⁹ Si l'homme est un animal politique, cela ne veut pas dire que toutes les associations humaines sont des associations politiques. L'association politique est non seulement supérieure à toutes les autres parce qu'elle les englobe toutes mais surtout parce qu'elle vise un but plus élevé à savoir le bien commun.

Pour conclure, on pourrait dire que tout en soulignant le caractère non universel de la politique, puisque les hommes peuvent vivre en dehors du lien politique, Aristote lui confère un caractère naturel. La sociabilité tout comme la politique est inscrite dans la nature humaine qu'elle accomplit, réalise pleinement.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem.

· Cependant le passage de l'animal social à l'animal politique exige que quelques conditions soient remplies ; car la politique est un art et comme tout art, elle nécessite des dispositions pratiques, alors que la sociabilité naturelle montre que la vie en communauté n'est pas un arrangement extérieur fait pour préserver la vie de l'homme. C'est pourquoi, Aristote pense que «...l'homme qui est dans l'incapacité d'être membre d'une communauté, ou qui n'en éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, et par conséquent est ou une brute ou un Dieu».⁹⁰ Cette thèse aristotélicienne de la sociabilité naturelle est partagée par certains auteurs modernes en l'occurrence les juristes.

· 2- Le point de vue des juristes

Après avoir analysé la sociabilité naturelle, il semble incongru de revenir là-dessus. Car, à vrai dire, les théories postérieures n'inventent à proprement parler rien de nouveau. Mais, notre retour sur ces théories s'explique par le fait que c'est sur celles-ci que Rousseau s'appuie pour réfuter la thèse de la sociabilité naturelle.

L'inclination de l'homme à vivre en société n'est pas une invention moderne. Depuis toujours, il est reconnu que le solipsisme est un état second jamais premier, au point que tout homme qui se met en marge d'une société quelconque, quels que soient les bénéfices qu'il y gagne, ne sera jamais pleinement heureux. Cette conception antique de la sociabilité naturelle est reprise à l'époque de Rousseau par les juristes.

Pour Pufendorf, chez l'homme, la sociabilité naturelle se manifeste par son humanité, c'est-à-dire sa tendance naturelle à vivre et à porter secours aux autres. Or, porter secours aux autres c'est voir en eux des êtres semblables, des amis ou plus exactement des êtres identiques à nous. C'est en réalité un sentiment désintéressé ou une attitude bienveillante qui se manifeste spontanément et

⁹⁰ Ibidem.

instinctivement quand nos semblables sont en danger. « *Car la nature, dit Pufendorf, a certainement établi entre tous les Hommes une amitié générale, dont personne ne doit être exclu, à moins qu'il ne s'en soit rendu indigne par quelque crime énorme* ». ⁹¹ La bienveillance désintéressée dont il est question est d'abord fondée sur l'identité de nature. Quand je vois mon semblable, je reconnais en lui un être identique capable de partager mes joies et subir tout autant que moi les mêmes peines.

Mais prendre cette conception sous ce seul angle, c'est prendre le risque de se méprendre sur celle-ci. Car la sociabilité, tout en étant naturelle, peut revêtir un caractère parfois intéressé. En ce sens, les hommes ne sont sociables que par un calcul d'intérêt. « *La nature en nous ordonnant d'être sociables, dit-il, ne prétend pas que nous nous oublions nous-mêmes. Le but de la Sociabilité est, au contraire, que par un commerce de secours et de services, chacun puisse mieux pourvoir à ses propres intérêts* ». ⁹² Pour mieux comprendre cette dernière idée qui apparemment s'oppose à la première et par conséquent pourrait semer le doute dans l'esprit du lecteur superficiel, il faut expliciter la notion d'amour-propre. En effet, pour Pufendorf, l'amour-propre bien loin de nous rendre insociables, s'accorde parfaitement avec la sociabilité. Ainsi, cet amour-propre qui nous porte constamment à nous préserver, nous impose de coopérer avec nos semblables, si nous voulons nous maintenir longtemps en sécurité et en sûreté. Et cela est tout à fait compréhensible dans la mesure où l'homme se trouve être un être faible naturellement.

S'il est avéré que les juristes se sont inspirés des thèses d'Aristote, il semble que Platon se soit démarqué de celles-ci. En effet, à lire les textes de Platon, il est difficile de percevoir explicitement la thèse de la sociabilité naturelle. On peut même être amené à penser que les philosophes qui ont imaginé le concept d' « état de nature » se sont inspirés de lui.

⁹¹ PUFENDORF (S.), - *Le droit de la nature et des gens*, trad. de Jean Barbeyrac, (Basle, E. Thourneisen, 1750), p.229.

⁹² Idem, p.230.

B- Platon précurseur des philosophes du contrat ?

1- Le mythe du Protagoras ou Le dénuement de l'homme

Dans l'antiquité, la tendance générale était en faveur de la sociabilité naturelle. On attribue à Aristote la paternité de l'idée selon laquelle l'homme a une inclination naturelle à vivre en société. Mais on étendit ce point de vue à tous les philosophes antiques, et cela est d'autant plus justifié qu'aucun philosophe en dehors d'Aristote n'a abordé ce thème de façon systématique. Cependant, lorsqu'on lit posément et sérieusement le maître d'Aristote, on est fondé à dire que Platon se démarque d'une certaine manière de cette tendance générale. Dans ses réflexions sur l'origine de la société, Aristote fait de la famille la première forme de société humaine. De la famille on passe au village, et aux sociétés plus grandes. Curieusement, ce point de vue n'apparaît nulle part chez Platon, puisque ni dans *La république*, ni dans le *Protagoras*, il n'aborde le problème de cette façon.

En fait, Platon, à l'instar de ses contemporains, s'interroge sur l'origine des sociétés humaines. Chez lui, la question de l'origine ne se résout pas de façon strictement scientifique. Elle se résout grâce à la complémentarité de l'analyse mythique et du récit historique. Son usage du mythe lui permet d'éclairer les zones d'ombre que laisse l'analyse historique. En effet, le mythe peut être entendu comme l'artifice que la connaissance utilise en l'absence de données historiques pour pallier les lacunes de la mémoire et l'oubli des origines : la connaissance imagine donc ce qui ne peut être remémoré. C'est donc dire qu'en s'interrogeant sur l'origine de l'homme, Platon s'appuie sur l'histoire qu'il complète et approfondit par le mythe. Il part de la civilisation qui lui a été transmise d'abord par les mythes fondateurs, parmi lesquels, cela va de soi, le mythe de Prométhée. Le mythe apparaît comme une nécessité dans la mesure où il nous permet de saisir et de comprendre ce que la raison humaine ne peut pas atteindre. Que nous dit le mythe du Protagoras ? La question qui a amené

Protagoras à rappeler le mythe d'Épiméthée et de Prométhée porte sur la politique. Peut-on enseigner la politique comme on enseigne les autres arts subalternes ? Socrate doute que cet art puisse s'enseigner et ce pour deux raisons : d'une part parce que quand il s'agit des arts subalternes, on a recours aux spécialistes, et d'autre part, l'art politique n'exige aucun apprentissage ni aucune connaissance particulière. Qui plus est, même les hommes qu'on admire pour leur vertu ne parviennent jamais à la communiquer à leurs parents.

Mais Protagoras récuse ce point de vue de Socrate et tente de convaincre l'assistance en partant du mythe de Prométhée et d'Épiméthée : le mythe nous rapporte que les dieux dans leur existence éternelle ont cru bon à un moment donné de façonner les êtres vivants. À cet effet, il fut demandé à Prométhée et à Épiméthée de leur distribuer les qualités indispensables à leur existence. Cette tâche fut accomplie par Épiméthée seul à sa demande. Mais n'étant pas suffisamment intelligent, il oublia l'homme. Et les hommes ne purent exister que grâce à Prométhée qui, après avoir constaté l'injustice de son frère déroba, à Minerve et à Vulcain le secret des arts et du feu. Cependant il leur manquait encore l'art politique, et ils vivaient séparés. *« Avec ces ressources, dit Protagoras, les hommes à l'origine vivaient isolés, et les villes n'existaient pas ; aussi périssaient-ils sous les coups des bêtes fauves, toujours plus forts qu'eux ; les arts mécaniques suffisaient à les faire vivre ; mais ils étaient d'un secours insuffisant dans la guerre contre les bêtes ; car ils ne possédaient pas encore la science politique dont l'art militaire fait partie ».*⁹³ Ce mythe que Platon utilise pour expliquer l'origine de la vie en société est dans sa forme, semblable au postulat de l'état de nature. En effet, Rousseau tout comme Hobbes, a conscience que l'état de nature n'a jamais existé. Il le suppose comme on imagine le mythe qui doit nous permettre d'expliquer un fait réel. En ce qui concerne le fond, on retrouve chez Platon l'idée d'un isolement originel des hommes. Chacun est livré à lui même et à la merci des bêtes contre qui il doit lutter pour assurer sa survie.

⁹³ PLATON, *-Protagoras*, trad. d'Émile Chambry, (Paris, G.-F. 1966), p.53.

Bref, l'homme à l'état de nature comme dans le mythe du Protagoras est démuné, dénudé et faible même s'il sait faire usage du feu contrairement à l'homme naturel de Rousseau.

Aussi, ce mythe rappelle-t-il l'idée rousseauiste selon laquelle l'état de guerre survient quand les hommes se rencontrent. En effet, dans le mythe on apprend que face aux dangers de la vie isolée, les hommes ne se sentaient plus en sécurité. « *En conséquence ils cherchaient à se rassembler et à se mettre en sûreté en fondant des villes, mais quand ils s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux autres, parce que la science politique leur manquait en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient* ». ⁹⁴ Cette idée a peut-être inspiré Rousseau qui, en réfutant la théorie de la guerre naturelle de chacun contre tous, a montré que la guerre survient après que les hommes se soient rassemblés et qu'ils aient signé le faux contrat initié par les riches. Ces similitudes nous amènent à supposer que l'hypothèse de l'état de nature chez Rousseau a du être inspirée par Platon qui, en partant du dénuement de l'homme, a montré par la division du travail comment les hommes, peu à peu se sont rapprochés. Or, tous ceux qui ont pu lire *l'Émile* de Rousseau ont dû se rendre compte des nombreuses allusions faites à Platon. Ce qui laisse croire qu'il connaît les textes de Platon. Dans la même perspective, la théorie de la division du travail comme premier mode d'existence sociale peut aider à comprendre les rapports entre les deux auteurs.

2- La division du travail comme premier mode d'existence sociale

Comment expliquer l'organisation sociale qui est devenue de plus en plus complexe ? Platon tente de répondre à cette question en soutenant que la cité naît de la nécessité où sont les hommes de subvenir à leurs besoins vitaux. Si ce ne sont pas les individus qui fondent la société, ce sont eux qui l'organisent de façon à pouvoir s'apporter une aide mutuelle. « *Ainsi donc, dit Platon, un homme prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel autre emploi,*

⁹⁴ Ibidem.

et la multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires... »⁹⁵ C'est ainsi que naît la cité primitive qui se compose au départ de quelques individus seulement. La communauté est à l'origine formée de quelques personnes ayant chacune une fonction particulière et précise. Le laboureur assure la nourriture de tous. Il en est de même pour le maçon et le tisserand. La spécialisation des fonctions s'explique par les aptitudes naturelles qui font que nul ne peut exercer deux métiers à la fois. Or, il sera difficile, voire impossible pour un seul de satisfaire aux besoins de tout le groupe. C'est pourquoi, il faut autant d'artisans que possible pour satisfaire aux besoins de toute la communauté.

Mais au fur et à mesure que la cité s'accroît, les fonctions deviennent plus nombreuses et plus complexes, car les besoins se multiplient. En fait, l'œuvre du maçon serait inachevée sans l'apport du charpentier. Il faut donc nécessairement agrandir la cité. Plus les hommes travaillent, plus la production devient abondante. D'où la naissance et le développement du commerce.

En somme la cité naît et se développe au cours de l'histoire, en rapport avec les besoins de l'homme. Tant que ses besoins seront satisfaits, l'homme primitif sera heureux. Une cité primitive est donc dite complète si elle satisfait entièrement les besoins de ses citoyens. Ceux-ci vivront dès lors heureux et de la façon la plus simple qui soit. Une vie que Platon caractérise en ces termes : *« pour se nourrir ils prépareront des farines d'orge et de froment, cuisant celles-ci, se contentant de pétrir celles-là, ils disposeront leurs galettes et leurs pains sur des rameaux ou sur des feuilles fraîches, et, couchés sur des lits de feuillages (...), ils régaleront eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs et chantant les louanges des dieux ; ils passeront ainsi agréablement leur vie ensemble »*.⁹⁶ Ce mode de vie se caractérise, comme on le constate, par sa simplicité. On passe ainsi du « bon sauvage » au bon citoyen de « l'âge d'or » qui

⁹⁵ Idem, p. 118, II, 369b.

⁹⁶ Idem, p. 121, II, 372c.

ne se soucie nullement du luxe, mais bien plutôt du strict minimum. La cité véritablement saine est celle que Platon décrit, car, dès lors qu'on fait un pas de plus, on tombe dans la cité de luxe mal organisée qui est la cause de tous les maux de l'humanité, parce que dominée par l'argent. Chez Platon comme chez Rousseau, les moments qui ont succédé aux premiers moments de dispersion ont été des moments heureux pour l'homme. En définitive, on peut trouver dans ces passages qui précèdent l'esquisse de ce qui deviendra l'état de nature. S'agit-il simplement d'une chose qui attendrait d'être nommée ?

III- L'HYPOTHÈSE DE L'ÉTAT DE NATURE

A- L'hypothèse de l'état de nature avant Rousseau

1- La critique de la sociabilité naturelle

Dans les chapitres précédents, nous avons mentionné en tentant de les fonder, les théories de la sociabilité naturelle. Il n'est plus besoin de les rappeler dans le détail. Cependant, nous pourrions noter en bref que les théories de la sociabilité naturelle stipulent que l'homme est naturellement un être social, c'est-à-dire un être dont la nature incline à vivre en société. C'est donc ce point de vue que nous discuterons à travers les lignes qui suivent. Mais c'est la thèse des juriconsultes qui retiendra notre attention car, Rousseau fait plus allusion à cette dernière qu'à celle d'Aristote et toutes les thèses de l'antiquité. Nous voudrions rappeler que la thèse des juriconsultes défendue par Pufendorf stipule que la sociabilité naturelle provient d'une identité de nature chez l'espèce humaine. Ainsi, si nous sommes proches les uns des autres, c'est grâce à cette nature conforme. Ce point de vue ne rencontre pas l'assentiment de l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Pour lui, c'est le profit que nous pouvons tirer de la rencontre des autres qui nous entraîne vers eux.

Avant Rousseau et Pufendorf, Hobbes avait déjà montré que les hommes cherchent à se regrouper et inventent des sociétés civiles parce qu'ils sont naturellement égoïstes et non parce que leur nature les porterait de façon désintéressée à désirer la société de leurs semblables. Tous les hommes naissent et demeurent immodérés, inclinés par nature à errer sans fin d'un désir à l'autre, qu'il s'agisse de nourriture ou de richesse, de gloire ou de savoir. Rousseau abonde dans le même sens en montrant que les rapports interpersonnels sont toujours et partout des rapports intéressés. En ce sens, nous nous rapprochons des autres à partir de l'instant où nous ne sommes plus en mesure d'assurer notre conservation. L'apport du voisin devient indispensable. Comme il le dit, « *tels sont les premiers liens de la société générale ; tels sont les fondements de cette bienveillance universelle dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment, et dont chacun voudrait recueillir le fruit sans être obligé de la cultiver. Car quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela ; parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord* ». ⁹⁷ Ce qui fait le fondement de la sociabilité (l'identité de nature) n'est que la pomme de discorde chez Rousseau, car c'est bien elle qui est facteur de concurrence et de désunion. L'identité de nature nous amène à avoir les mêmes penchants d'où la concurrence et la lutte pour tout accaparer. Au contraire, chez Rousseau, c'est l'intérêt personnel qui nous rend sociables. La sociabilité conçue de cette façon perd son caractère naturel, car si les hommes ne deviennent sociables que par des calculs d'intérêt, il va sans dire que cette forme de sociabilité n'a rien de naturel. C'est un arrangement extérieur permettant aux hommes de se porter mutuellement assistance en vue de satisfaire leurs besoins vitaux. Et ceci n'a lieu que dans la vie en société. Les besoins souvent évoqués et qu'on fait exister à l'état de nature ne sont que des besoins qui naissent dans la société. Dans l'Émile,

⁹⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p. 145.

Rousseau écrit : « *confondant toujours nos vains désirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondements de la société humaine ont toujours pris les effets pour les causes, et n'ont fait que s'égarer dans tous leurs raisonnements* ». ⁹⁸ Ici transparaissent deux idées essentielles : d'une part, Rousseau distingue les besoins physiques des désirs vains, c'est-à-dire des désirs artificiels nés des ambitions démesurées des hommes. D'autre part, ces vains désirs ne sont point fondateurs de la société, mais c'est au contraire la société qui fait naître en nous ces désirs et ces passions destructeurs de la nature humaine. Au surplus, les besoins physiques, contrairement à ce qu'on a l'habitude de croire, ne contribuent pas à l'union entre les hommes. Ils ne font que les diviser pour ne pas dire les disperser.

En somme, dans l'état de nature, les hommes n'ont aucune raison de s'attaquer et donc s'attaquent très rarement. Hobbes a tort avec sa thèse de la guerre naturelle de chacun contre tous, puisque « toute la terre était en paix ». Ensuite, à l'encontre de Pufendorf, il faut dire que les besoins primaires des hommes ont eu pour conséquence de les séparer et non de les unir. Cela est d'autant plus vrai que l'homme naturel, dans son état primitif, ne se contente que de la satisfaction de ses besoins physiques. Les fruits de la terre lui suffisent et lui épargnent l'aide de ses semblables. « *Quoi qu'il en soit de ces origines, dit Rousseau, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens.* » ⁹⁹ La sociabilité n'est donc pas une inclination naturelle comme le pensent Aristote et les jurisconsultes. Même si la sociabilité est un sentiment inné, elle ne l'est qu'en puissance et donc ne peut se développer qu'au contact des autres. Elle est nulle chez l'homme isolé. Ainsi

⁹⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p. 146.

⁹⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), P. 56.

pensent Hobbes, Locke, Rousseau et tous ceux qu'il est convenu d'appeler les philosophes du contrat.

2- L'état de nature chez Hobbes

Hobbes, incontestablement, fait partie de ceux qui ont fondé la philosophie politique moderne. Il s'est attelé à élaborer une théorie rationnelle du pouvoir. La nouveauté dans sa démarche est qu'il affirme et démontre que la légitimité de l'État se fonde sur le contrat social qui deviendra un lieu commun de la philosophie politique moderne. Mais comment en arrive-t-il à l'idée du contrat social ?

Pour expliquer le contrat social, Hobbes suppose un état de nature à l'homme. Il connaît évidemment parfaitement la théorie de la sociabilité naturelle énoncée par Aristote et selon laquelle l'homme est un animal naturellement sociable et social. L'homme est sociable, non par accident, mais naturellement. Hobbes récuse cette thèse. Pour lui, l'homme est social par suite des événements, par l'insécurité qui prévaut à l'état de nature. Mais l'état de nature ne doit pas être compris comme la description d'une réalité historique. Il est un postulat au sens d'une fiction théorique de l'esprit qui permet cependant de comprendre une réalité historique : l'état social de l'homme. Il n'est donc pas vérifiable. Cet état représente ce que serait l'homme en l'absence de tout ordre politique et par conséquent de toute loi.

Dans cet état, les hommes sont guidés par leur seul instinct de conservation que Hobbes appelle « conatus » ou « désir de persévérer dans son être ». À l'état de nature, les hommes sont dans une égalité de nature. Cela sous-entend qu'ils ont les mêmes moyens, les mêmes désirs et les mêmes droits sur tout. Chacun désire légitimement ce qui est bien pour lui. Par conséquent, chacun se donne les moyens qu'il juge nécessaires pour sa survie. Dans cette liberté d'action et de décision, les intérêts se croisent et les hommes rentrent en conflit les uns avec

les autres pour obtenir ce qu'ils jugent bon pour eux. Il suit de ce qui précède que l'état de nature, c'est l'état de la guerre de chacun contre tous.

Hobbes part de la nature humaine : « *De la sorte, dit-il, nous pouvons trouver dans la nature humaine, trois causes principales de querelle. Premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté* ». ¹⁰⁰ L'état de nature est donc un état de guerre générale et permanente. Qu'est-ce qui permet à Hobbes de formuler ce jugement ? Le chapitre XIII du *Léviathan* nous donne des éclaircissements à ce sujet. Dans ce passage, Hobbes affirme qu'il existe deux types de facultés chez l'être humain : celles du corps et celles de l'esprit. Or, la nature a établi une relative égalité de ces facultés chez les hommes : s'il y a une différence apparente au niveau physique, il n'est pas certain qu'il y en ait au plan spirituel. En effet, l'inégalité quant à la force physique peut exister, mais elle n'est jamais si grande qu'un faible ne puisse vaincre un fort, soit par la ruse, soit par l'union avec d'autres faibles. Pour ce qui est des forces de l'esprit, rien ne montre objectivement les différences d'un individu à un autre. Par conséquent, Hobbes a recours à des arguments inspirés par son empirisme : l'intelligence repose sur l'expérience, qui est dans son ensemble la même pour tous les hommes. Par ailleurs, ce qui, selon Hobbes, prouve l'égalité relative des facultés de l'esprit, c'est que personne n'a coutume de réclamer plus d'intelligence qu'il n'en a : « *Car d'ordinaire, il n'y a pas de meilleur signe d'une distribution égale de quoi que ce soit que le fait que chacun soit satisfait de sa part* » ¹⁰¹. Cet argument, Hobbes l'a sans doute trouvé chez Descartes, qui l'avait effectivement utilisé au début de son *Discours de la Méthode* : « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en*

¹⁰⁰ HOBBS (Thomas), - *Léviathan*, trad. de François Tricaud, (Paris, Cirey, 1971), p.123.

¹⁰¹ Idem, p. 122.

ont »¹⁰². On remarque que, s'il est possible de relever des nuances au niveau de la forme, "facultés de l'esprit" et "bon sens", le fond reste le même.

La conséquence de cette égalité naturelle entre les hommes est une rivalité généralisée, car, du fait de cette égalité, chacun peut légitimement prétendre à tout ce que les autres désirent. Tout, dans la nature de l'homme est donc source de désaccord, de discorde, d'affrontement, et on comprend alors que l'état de nature soit un état de guerre et qu'un pouvoir commun soit nécessaire pour tirer l'homme de cet état misérable à tous points de vue. À l'état de nature, l'homme est perpétuellement menacé de mort violente et la vie, dans ces conditions, est pénible, bestiale et courte. Heureusement, l'homme a aussi des passions qui sont l'expression de son instinct de conservation et qui le poussent à aimer la vie, donc à vouloir établir la paix.

Il est à noter que cette analyse que l'on pourrait résumer par la célèbre formule empruntée à Plaute et appliquée souvent aux conceptions de Hobbes : "homo homini lupus" est à situer dans le contexte de la philosophie mécaniste de son auteur : pour Hobbes, en effet, l'homme a une nature et il appartient à la Nature, il est de ce fait pris dans le mécanisme universel de la Nature et il s'explique, comme tout élément naturel, par le jeu des forces en présence. À l'intérieur de l'individu s'agitent et se rencontrent les forces de ces mouvements naturels que sont les passions, à l'extérieur, dans la société, entrent en lutte les forces constituées par les individus eux-mêmes. La vie de l'homme est alors l'équilibre instable entre ces forces, et on comprend mieux, dans ce contexte, l'idéal hobbesien d'une science politique, c'est-à-dire d'une description scientifique, parce que mécaniste, des phénomènes sociaux et politiques.

Dans cet affrontement entre les passions qui poussent les hommes au conflit et celles qui leur font redouter les conséquences de ce conflit, la victoire revient finalement à ces dernières, si bien que s'instaure bientôt la paix, qui n'est possible qu'à l'état civil, grâce à un pouvoir fort capable de tenir les égoïsmes individuels

¹⁰² DESCARTES (René), - *Discours de la méthode*, (Paris, Hachette, 1835), p. 3.

en respect par l'intimidation et la crainte. Hobbes est conduit ainsi à défendre une théorie totalitaire de l'État: celui-ci est un Léviathan, un monstre dévoreur d'hommes qui a tous les droits face aux citoyens qui lui ont, eux, abandonné tous les leurs. Hobbes opère par cette thèse une véritable révolution au sein de la philosophie politique. Mais à peine le concept d' « état de nature » est inventé qu'il suscite des critiques acerbes. Il sera récusé dans sa conception hobbesienne tant par Locke que par Rousseau dont les critiques retiendront notre attention.

B- L'état de nature chez Rousseau

1- Le premier état de nature

a - L'idée de nature

Rousseau est, pour le moins qu'on puisse dire, un penseur naturaliste. Et ce, contrairement à l'idéologie de son époque. L'idée de nature est le leitmotiv de toute sa pensée. Le terme nature qu'il distingue de l'artifice est au centre de son œuvre. Que signifie l'idée de nature ? Autrement dit, qu'est-ce qui est naturel ? De manière générale, est naturel tout ce qui est, tout ce qui existe. Mais dans tout ce qui existe, il y a des choses naturelles et des choses artificielles produites par l'homme. Chez Rousseau, le naturel se distingue de l'artificiel et le second se conçoit par opposition au premier. L'homme semble être dans la nature, un élément perturbateur. L'auteur de la nature a tout ordonné. L'homme imparfait perturbe cet ordre naturel. « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme* ». ¹⁰³ L'homme transforme la nature en se transformant lui-même. Il bouleverse l'ordre naturel en forçant les choses à être comme il veut. Bref, il étouffe la nature pour lui donner la direction de son souhait. Par cette modification de la nature, la nature humaine se trouve modifiée elle aussi. Elle n'est point épargnée. Tout cet artifice aux yeux de

¹⁰³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), P.35.

Rousseau, est le produit de l'imagination, de la réflexion humaine. L'homme par sa réflexion, modifie tout et se modifie lui-même. C'est pourquoi la méditation nous déprave et nous abêtit.

De cette opposition entre nature et artifice, découlent les oppositions entre nature et art, nature et histoire. Le naturel chez Rousseau se conçoit de deux manières. Dans un premier sens, le naturel désigne ce qui se situe en dehors de l'histoire. C'est en ce sens que Rousseau parle de l'homme à l'état de nature. C'est de l'homme primitif, le bon sauvage qui vit en dehors de toute société organisée qu'il faut partir pour expliquer comment est née la société. Dans un autre sens, le naturel désigne ce qui est essentiel, authentique à la nature humaine. Cet homme naturel, Rousseau l'imagine dans son ouvrage *Émile ou de l'éducation*. La nature se découvre pleinement et totalement dans l'enfant. Chez l'enfant, la nature parle immédiatement. Quand l'enfant naît, il est enfant avant que l'éducation ne déforme son âme.

Mais l'homme naturel c'est aussi bien Émile que Rousseau lui-même. En effet, si dans l'*Émile* Rousseau imagine l'homme naturel dans l'enfant Émile, dans ses écrits autobiographiques (*Les confessions*), le modèle de l'homme naturel se trouve dans son propre cœur. Rousseau est persuadé à la fin de sa vie que la nature est restée en lui intacte, inaltérée et à cet égard, il ressemble à un exemple privilégié. « *Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme ce sera moi* ». ¹⁰⁴ L'homme naturel c'est bien Rousseau lui-même. À ce titre, aucun de ses semblables ne peut le défier. Il est un exemple dans une société totalement pervertie.

Rousseau voit dans la spontanéité et la simplicité de l'homme sauvage, ainsi que dans l'authenticité de l'homme naturel vivant en société, la bonté naturelle de l'homme. L'homme naturel, c'est la référence par rapport à laquelle le présent est jugé. Il y a donc chez lui une vérité de la nature, de l'originel que

¹⁰⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Les confessions*, (Paris, G.-F. 1968), p.43.

l'on pourrait appeler le primitivisme de Rousseau. Il est possible de décrire l'homme tel qu'il est constitué naturellement et physiquement.

b - L'homme physique

Depuis toujours, l'homme a été présenté sous deux aspects essentiels : le corps et l'esprit. Dans sa description de l'homme à l'état de nature, Rousseau insiste sur ces différents aspects. Il commence d'abord par présenter l'homme physique comme un animal bien organisé en ce qui concerne sa constitution morphologique, et par conséquent sa santé. Mais pour bien le voir dans sa nudité originelle, il convient de le situer dans l'harmonie naturelle du départ.

Comme « *l'Auteur des choses* »¹⁰⁵ fait toujours parfaitement tout, il a tout prévu pour l'homme pour qu'il survive. L'environnement naturel originel de l'homme est une sorte de jardin d'Eden qui offre tout gratuitement, contrairement au dénuement total de l'homme dont parle Platon dans le *Protagoras*. L'homme a-t-il besoin de manger ? Les arbres fruitiers de la nature sont disposés à lui offrir leurs fruits en nourriture. Lorsqu'il éprouve le besoin de boire pour étancher sa soif capricieuse, le premier cours d'eau rencontré assouvit sa soif. Cet animal paresseux qui ne cherche qu'à se reposer après avoir bu et mangé trouvera une couchette sous le premier gros arbre rencontré. Tout comme Adam et Ève, l'homme trouve à manger, à boire, à dormir sans aucun effort. Il n'a pas besoin de travailler pour satisfaire ses besoins vitaux. De ce qui précède, il ressort que l'homme naturel ne se distingue point de l'animal. « *En dépouillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès ; en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres ; mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous : je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son*

¹⁰⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.35.

*repos ; et voilà ses besoins satisfaits »*¹⁰⁶ Vivant ainsi quotidiennement, il s'habitue dès l'enfance aux difficultés naturelles. Il n'a ni armes ni moyens artificiels pour se défendre. En dépit de cette nudité, ni les intempéries ni les saisons difficiles ne peuvent porter atteinte à son intégrité physique, dans la mesure où il a acquis un tempérament robuste et inaltérable. Qui plus est, ces caractères se transmettent de père en fils. Ce qui explique toutes les capacités physiques acquises par l'homme au cours de son évolution jusqu'à nous. Par l'habitude, la nature ne constitue plus un obstacle pour l'homme sauvage qui a des capacités d'adaptation propres à conserver sa vie. Il s'adapte tout aussi bien à la chaleur qu'à la fraîcheur. « *S'ils n'ont pas la peau velue, dit Rousseau, ils n'en ont aucun besoin dans les pays chauds, et ils savent bientôt, dans les pays froids, s'approprier celle des bêtes qu'ils ont vaincues* ». ¹⁰⁷

En somme, la nudité et le manque de logis ne constituent en aucune manière un obstacle à la conservation de la vie de l'homme sauvage. La nature ayant tout prévu, la nudité elle-même participe de l'harmonie du monde. Les besoins primitifs de l'homme ne dépassent point ses forces, il limite ses désirs à ses besoins. C'est pourquoi, il ne fait aucune prévision donc aucune provision parce que l'équilibre parfait de la nature pourvoit à ses besoins quotidiens. « *Au contraire, plus l'homme est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux* ». ¹⁰⁸

Si l'homme sauvage s'adapte facilement à son environnement, il n'est pas cependant épargné par les maladies. Mais cette idée mérite un éclaircissement. En effet, dans la perspective rousseauiste, il n'existe que deux maladies notables : la vieillesse et les blessures. La clémence naturelle lui garantit une santé robuste. Cependant comme tout être vivant, l'homme n'échappe pas aux faiblesses de

¹⁰⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962, p.41.

¹⁰⁷ Idem, p.46.

¹⁰⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p. 94.

l'enfance et aux difficultés de la vieillesse. En effet, l'enfance est l'étape de la vie où l'homme se montre le plus dépendant. La fragilité et l'incapacité de l'enfance peuvent constituer une menace pour sa survie. Cela est vrai à la fois pour les animaux que pour les hommes. Ceux-ci étant transportés partout par leurs mères, ils sont menacés dès que leurs mères le sont.

· En ce qui concerne la vieillesse, elle constitue l'étape de la vie où l'homme perd toutes ses forces. Par conséquent, elle constitue une étape fatale à laquelle malheureusement on ne peut remédier. Lorsqu'elle advient, elle s'impose et se pose comme le destin fatal puisqu'elle débouche sur la mort. Chez l'homme, dit Rousseau, « ... *La vieillesse est de tous les maux celui que les secours humains peuvent la moins soulager...* »¹⁰⁹ Quant aux blessures, on ne doit pas les considérer comme des maladies fatales à l'homme. Elles se contractent dans la nature mais elles disparaissent aussi vite qu'elles sont apparues, la nature constituant elle-même un remède aux blessures des hommes. Quelle conclusion faut-il tirer de ce qui précède ?

Ce qui, à première vue paraît évident ici, c'est que les maux et les maladies dont l'homme souffre ont une origine purement sociale. À l'état de nature, les maladies étaient quasiment inexistantes. Et ce n'est pas peu dire en affirmant que l'homme naturel ne connaît « *presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse, on est très porté à croire qu'on ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celles des sociétés civiles* ». ¹¹⁰ Ce qui signifie dans la perspective de Rousseau que l'avènement des maladies correspond à celui de la société civile. Les maladies telles que nous les connaissons aujourd'hui, ne peuvent s'expliquer et se comprendre qu'à la lumière du phénomène social. Comme nous l'avons déjà montré, tant que les besoins de l'homme sont limités à ses forces, il vit bien. Sitôt que ses besoins et ses désirs dépassent ses forces, commencent ses malheurs. C'est en définitive l'excès et

¹⁰⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962) , p.44.

¹¹⁰ Idem, p.45.

son contraire, c'est-à-dire le défaut, qui font le malheur et constituent les maladies de l'homme. C'est l'homme qui crée ses maladies en recherchant le superflu. Or, la recherche du superflu est possible grâce à la réflexion. Si la raison naturelle est bonne, la raison dévoyée produit une réflexion nocive qui crée les vices. C'est pourquoi Rousseau la dénonce en soutenant que : « *Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé* ». ¹¹¹ L'homme sauvage qui vit heureux n'a nullement besoin de cette réflexion qui altère et abêtit. La réflexion est l'apanage de l'homme social. Au total, si l'état de nature est conçu comme un état où il n'existe aucune maladie, il n'en est pas de même pour l'état social où l'homme provoque la maladie pour en faire une réalité familière et consubstantielle à l'existence sociale. Qu'on soit riche ou pauvre, on est exposé aux maladies. Elles n'épargnent pas le riche dont la recherche effrénée de la qualité peut nuire au corps dont les besoins sont modestes. À l'inverse, l'absence de nourriture constitue un obstacle à la santé du pauvre.

Si Rousseau fustige la réflexion chez l'homme, il reconnaît néanmoins à l'homme sauvage, des organes lui permettant d'organiser sa vie et d'assurer sa sécurité. Il s'appuie principalement sur les organes de sens que sont l'ouïe, la vue et l'odorat. En effet, l'homme sauvage dort beaucoup mais il a un sommeil léger. Cela s'explique par le fait que l'homme naturel vit dans l'isolement et, ne pouvant pas compter sur le secours de ses semblables, se préoccupe toujours de sa survie. Par conséquent, il lui faut un sommeil très léger qui lui permet d'être sur le qui-vive avec beaucoup de vigilance. Aussi, pour accroître sa vigilance, l'homme naturel est doté d'organes de sens très développés (l'odorat, l'ouïe et la vue). Quant au goût et au toucher, ils conservent leur rudesse. En ce qui concerne le besoin sexuel, il est satisfait sous l'impulsion de la nature. Il ne connaît point le

¹¹¹ Ibidem.

mariage sous la forme de relation durable. Il est satisfait sous l'impulsion de la nature quand le male rencontre la femelle ; il ne suppose ni préférence, ni choix. Ce qui signifie que les deux partenaires cherchent seulement à satisfaire un besoin naturel nécessaire sans aucune forme de calcul. D'où il suit qu'ils se séparent sitôt qu'ils sont satisfaits sans que cela entame le cours normal de leur existence.

Ce parcours qui nous a amené à étudier l'aspect physique de l'homme, nous révèle une vérité incontournable. La nature ou « l'Auteur des choses » a tout donné à l'homme afin qu'il vive heureux et en parfaite symbiose avec son environnement immédiat. Tout semblait réuni pour que l'homme sauvage ne s'écarte pas de son état primitif. C'est pourquoi Rousseau affirme et insiste sur la non évidence du passage de l'état de nature à l'état social. Contrairement à ce que disent les tenants de la thèse de la sociabilité naturelle, c'est le pur hasard qui fait passer l'homme de l'état de nature à l'état social. Cela est d'autant plus vrai que l'homme naturel est moralement irréprochable.

c -L'homme moral

Le point de départ de Rousseau est un postulat. Il ne peut pas être vérifié. C'est pourquoi Rousseau commence par « écarter les faits ». L'homme dont il parle n'a jamais existé nulle part et comme on ne peut pas retourner aux origines, alors cet homme n'existera nulle part non plus. L'homme dont parle Rousseau n'est rien d'autre qu'une idée de l'homme tel qu'il doit être. Car, ce que l'homme est, il le sait, mais ce qu'il devrait être il l'ignore. Et s'il l'ignore, c'est parce qu'il ne connaît pas son histoire, c'est-à-dire les étapes successives qui l'ont conduit à son état actuel. C'est cela que Rousseau essaie de montrer à travers le *discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Mais si Rousseau s'évertue à nous raconter notre histoire, il faut faire une précision qui lui éviterait les railleries. Il faut plutôt lui accorder le mérite d'avoir osé. Car, Rousseau le savait bien, il est impossible de donner les preuves de ce qu'il dit. La description

de l'homme qu'il fait n'est pas une description scientifique qui part de l'observation à l'élaboration des théories en passant par l'expérimentation. Ce qu'il affirme n'est rien d'autre qu'une conjecture qui a valeur d'hypothèse. L'hypothèse doit donc être prise dans le sens de fondement du discours philosophique. L'hypothèse ou le point de départ de Rousseau est la suivante : à l'origine, l'homme est un être primitif, une bête brute mais non brutale. C'est une bête « heureuse » qui végète dans les broussailles et cherche à satisfaire ses besoins naturels limités. Notre premier ancêtre n'est ni un loup, ni un dieu. Cependant, il vit bien et paisiblement. Ses besoins sont élémentaires et limités, donc très faciles à satisfaire.

Autant il ne se pose pas les questions relatives à la science, autant il ne s'embarrasse pas de questions morales. « *Les hommes dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de besoin connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus...* ».¹¹² La loi qui guidait la vie de l'homme dans cet état était l'instinct de conservation. C'est une loi purement naturelle. L'état de nature n'est pas un état de guerre. L'homme naturel ne fait pas de calcul d'intérêts donc il ne fait pas de concurrence. Il suit de là que, l'homme primitif ou le bon sauvage, n'a aucune raison d'attaquer son semblable ou de l'agresser. En somme, pour Rousseau, l'état présocial est un état d'innocence où les hommes n'ont aucune notion du bien, du mal, de l'amour et de la haine. Le bon sauvage est l'homme des premiers progrès. C'est à cette époque que se sont formées les familles, les langues, les rencontres entre les individus. Ces rencontres, pour le moins qu'on puisse dire, ne se font pas de façon fortuite. Elles naissent des besoins de l'homme. C'est cette étape qu'on peut qualifier de socialisation manquée parce que source de conflit.

¹¹² ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.57.

2- Le second état de nature ou la socialisation manquée

La socialisation manquée, il faut le noter, c'est l'état où l'homme naturel connaît une dénaturation qui rompt l'harmonie naturelle entre lui et la nature. Il s'instaure une période de crise engendrée par la modification de la manière de vivre de l'homme naturel. Il s'agit en fait pour Rousseau, de montrer l'origine de l'inégalité morale étant entendu que l'inégalité physique est naturelle.

Chez Hobbes, l'état de nature est un état de guerre qui résulte de l'indépendance naturelle de l'homme. Au contraire, Rousseau pense que la guerre survient entre les hommes au bout d'un long processus d'altération de la nature humaine. En effet, les hommes en acquérant la notion de propriété se partagent la terre et ses biens. Ainsi, les plus forts accaparent les plus grandes portions et les pauvres se voient obligés de les brigander. C'est la lutte pour la survie ou la guerre. Ce changement notable et majeur dans les relations humaines est provoqué par la découverte de la métallurgie. Ainsi pour Rousseau, « *ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain* ». ¹¹³ La connaissance du fer et du blé a donc eu une conséquence à la fois positive et négative sur l'humanité. D'une part, cette connaissance a permis aux peuples de se civiliser, et d'autre part, elle produit des intérêts divergents. Tant qu'un peuple ne connaît pas l'usage du fer et du blé, il demeure sauvage. Mais comment le blé et le fer peuvent-ils engendrer la perte du genre humain ?

La découverte de la métallurgie et de l'agriculture débouche inéluctablement sur la division du travail. Tandis que certaines personnes s'occupent du travail du fer (les forgerons), d'autres se spécialisent dans le travail de la terre : les laboureurs. Les agriculteurs nourrissent les forgerons du travail de la terre, en échange les forgerons fournissent aux agriculteurs les outils nécessaires à la culture de la terre. Ainsi, les hommes passent d'une existence physique fondée sur la satisfaction de leurs besoins naturels à une existence métaphysique fondée sur les projections dans le futur et les calculs. La

¹¹³ Ibidem.

production agricole jette les bases d'une économie archaïque. Or, la pratique de l'agriculture ne va pas sans l'idée de propriété, dans la mesure où l'usage des terres impose le partage, pour ne pas dire l'accaparement de celles-ci. À force de cultiver une terre, elle devient la propriété d'une famille qui se la passe d'une génération à une autre : « *c'est le seul travail qui, donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année ; ce qui, faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété* »¹¹⁴. Rousseau tire la conséquence que le travail de la terre qui a provoqué son partage, crée un nouvel ordre juridique fondé sur le droit de propriété qui se démarque de la loi naturelle qui, elle, ne reconnaît aucune propriété individuelle. Mais ce nouvel ordre juridico-économique ne crée pas le désordre et l'inégalité. Ce qui crée l'inégalité, c'est la différence des talents. Plus on est talentueux, plus on a du succès, le talent se mesurant à la force, à l'adresse ou à l'intelligence dans le travail. Conséquemment, l'abondance de biens et la misère marquaient la différence entre les hommes. Ainsi, se comprend la genèse de l'inégalité naturelle qui se mue en inégalité sociale. « *C'est ainsi que l'inégalité naturelle, dit Rousseau, se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers* »¹¹⁵.

L'humanité aboutit à un nouvel ordre social avec ses différentes évolutions et ses différents progrès. On peut citer pêle-mêle l'inégalité des talents et l'inégalité des fortunes, ce qui a pour conséquence l'abus des richesses. À ce stade, il est évident que le développement de l'esprit humain a atteint son point culminant.

¹¹⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p74.

¹¹⁵ Idem, p.75.

Devant ce nouvel ordre social, « *il fallut, pour son avantage, se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes ; et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse et tous les vices qui en sont le cortège* »¹¹⁶. Le problème posé par ce passage est celui de l'être et du paraître, en d'autres termes ce que je suis et ce que je veux être. En effet, dans le nouvel ordre social, les critères de considération, ou mieux l'importance d'un homme dans la société repose sur la beauté, l'adresse, la force, le mérite ou le talent, le pouvoir de servir ou de nuire, la quantité des biens, les qualités de l'esprit. Or, « *ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter* »¹¹⁷. Le sembler être prend le pas sur l'être qui est naturel. Il s'ensuit une dichotomie entre l'être et "l'affectation" c'est-à-dire le paraître. Cette dichotomie introduit une sorte de supériorité du paraître sur l'être. Car les individus oubliant ce qu'ils sont en réalité, aspirent à ce qu'ils auraient voulu être et qu'ils ne sont pas. Ce qui engendre évidemment un écartèlement de l'homme qui, échappant à son être et ne pouvant pas atteindre l'idéal devient un être dénaturé, vicieux.

La liberté naturelle et originelle qui constitue l'étoffe du sujet humain devient esclavage par la faute de l'homme lui-même qui, en s'assujettissant à la nature qu'il voulait dominer s'assujettit à son semblable qui l'exploite et dont il dépend : « *riche, il a besoin de leurs services ; pauvres, il a besoin de leurs secours ; et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux* »¹¹⁸. Il y a donc une interdépendance des uns à l'égard des autres. Chacun cherche à attirer autour de lui le maximum de ses semblables par la ruse. L'homme devient comme le prince de Machiavel à la fois rusé et violent. Dès lors, il se fait craindre et exploite à sa guise son semblable pour assouvir sa soif d'ambition démesurée. « *Enfin l'ambition dévorante, dit Rousseau, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à*

¹¹⁶ Idem, p.76.

¹¹⁷ Idem, pp.75-76.

¹¹⁸ Idem, p.76.

tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement... en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens des autres : tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante »¹¹⁹. Avec la recherche de la richesse et le désir de la gloire qui lui est subséquent, les hommes accroissent leurs espaces au détriment des autres. En conséquence, certains se retrouvent misérables, nécessiteux parce que dépouillés de leurs terres, tandis que les autres s'enrichissent et rendent les premiers dépendants. Cet état de fait exprime et concrétise la domination, l'exploitation, la violence et les pillages qui en sont les corollaires. Les riches qui sont les nouveaux maîtres de la nature, comme des loups affamés ne cherchent qu'à dominer, à subjuguier et à asservir leurs semblables. Mais ceux-ci, loin de rester inactifs se vengent par de violentes rapines. Cette escalade de la violence engendrée par l'inégalité croissante provoque le désordre : « c'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants »¹²⁰. Voilà que l'homme né bon devient méchant par sa propre faute quand la propriété engendre l'inégalité. La course à la richesse imposée par les plus forts débouche sur des conflits meurtriers qui deviennent la norme du lien social.

Ainsi, conclut Rousseau, « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre »¹²¹. L'homme se trouve ainsi pris dans une énigme. Il ne peut renoncer aux acquisitions, et il ne peut non plus retourner à son état primitif. C'est là que commence la misère de l'humanité dont nous avons hérité.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Idem, p.77.

¹²¹ Ibidem.

Ces trois révolutions successives qui constituent l'amorce de la société conduisent pas à pas vers l'inégalité sociale. En fait, à l'état de nature, règne une certaine inégalité physique qui n'est pourtant pas préjudiciable aux hommes tant qu'ils restent dans cet état. Or, différentes circonstances ont provoqué le progrès de l'humanité et du corps humain. L'homme connaît en ce sens les préférences et les comparaisons qui développent en lui l'inégalité morale. En réalité, c'est la propriété qui engendre le travail et l'accaparement des terres qui est la véritable source de l'inégalité. L'inégalité à son tour, en creusant l'écart entre le riche et le pauvre, les faibles et les plus forts, se révèle source de vices et de violence. Pour juguler cette escalade de la violence, il faut instaurer un ordre social à même de réguler les rapports quotidiens entre les hommes, d'où la naissance de la politique comme moyen d'exploitation, ce qui rend illégitime le pouvoir.

Le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire est d'abord causé par les élections fréquentes. On constate en effet que le fait de confier le pouvoir aux personnes âgées rendit les élections plus fréquentes et causa beaucoup de désordre. Les élections devenant de plus en plus fréquentes, on se trouva très vite agacé et embarrassé. L'anarchie s'installe et chacun use de moyens peu commodes pour briguer le suffrage des électeurs. Cela eut pour conséquence la division dans le peuple où il se forma des partis et des factions qui devinrent rivaux et s'attaquèrent. L'escalade de la violence atteint un seuil paroxystique avec son cortège de guerres civiles et de bain de sang. Cette situation de désordre profite évidemment aux chefs qui en profitent pour réaliser leurs ambitions en perpétuant leurs offices dans leurs familles. Le peuple agacé et se plaisant à la limite dans la servitude, regarde nonchalamment venir le pouvoir héréditaire et arbitraire des despotes. *« Et c'est ainsi que les chefs devenus héréditaires, s'accoutumaient à regarder leur magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État, dont ils n'étaient que les officiers, à appeler leurs concitoyens leurs esclaves ; à les compter comme du bétail, au nombre des choses qui leur appartiennent, et à s'appeler eux-mêmes*

*égaux aux dieux et rois des rois »*¹²². Ce changement de la nature du pouvoir permet d'établir une distinction de classes entre les chefs et le peuple. Les premiers deviennent des maîtres et les seconds des esclaves. Le pouvoir devint despotique et arbitraire du fait du désordre. Celui-ci est expressément provoqué par les chefs qui en profitent pour affaiblir l'union et promouvoir la division et la haine, dans le seul but de consolider leur pouvoir. En vérité, le désordre et les troubles ne sont pas inhérents à l'établissement du corps politique, mais ils sont utilisés par les chefs devenus despotes, pour défier les lois et narguer le peuple, afin d'accaparer la République et devenir tyrans. Le peuple ne connaît plus ni chefs, ni lois mais simplement des tyrans. En conséquence, les vertus et les mœurs deviennent caduques. *« Car partout où règne le despotisme(...), il ne souffre aucun autre maître ; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité, ni devoir à consulter et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves »*¹²³. Les chefs étant devenus tyrans n'obéissent qu'à leur volonté et éludent la volonté du peuple. Le pouvoir en devenant tyrannique, perd sa légitimité et devient arbitraire.

Ce changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire consacre l'inégalité. Il établit un rapport de maître à esclave entre le peuple et ses chefs. Cette situation nouvelle causée par l'altération du pouvoir légitime se rapproche de l'état de nature. Et ce, par le simple fait qu'on retourne à la loi du plus fort. La condition commune partagée par les membres du peuple devenus sujets leur donne une sorte d'égalité qui n'est autre qu'une égalité de condition. La condition nouvelle dans laquelle se trouvent les particuliers se caractérise par l'anéantissement de leurs droits et de leur volonté. Désormais, ils ne font que suivre la volonté des chefs, laquelle volonté s'érige en volonté générale. Or, la volonté des chefs s'oriente toujours dans le sens de leurs passions. Les passions se substituent à la raison et entraînent la disparition des notions de bien et de

¹²² Idem, p.87.

¹²³ Idem, p.90.

justice. « *C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que le dernier est le fruit d'un excès de corruption (...). L'émeute qui finit par étrangler ou détronner un sultan est un acte aussi particulier que ceux par lesquels, il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets* »¹²⁴. La corruption de la société évolue selon une courbe ascendante. La société divisée en classe de maîtres et d'esclaves se transforme ensuite en classe de riches et de pauvres.

L'homme se trouve ici de plain-pied dans l'état civil. Le processus enclenché depuis les premières révolutions atteint son stade de développement complet. Le premier contrat que signent les hommes en quittant l'état de nature est censé juguler la situation de guerre occasionnée par la course à la richesse. Le pacte d'association en ce sens a pour objectif d'établir des lois qui constituent la base de l'organisation sociale. Le contrat est inventé par les riches. Rousseau le qualifie comme « *le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain* »¹²⁵. Cela ne signifie pas que ce contrat est le plus parfait qui puisse exister. C'est même un mauvais contrat. Seulement, l'esprit humain dans son état actuel n'avait rien imaginé de plus parfait. Pourquoi les riches ont-ils imaginé ce contrat ? L'état de guerre dans lequel s'étaient embourbés les hommes était plutôt défavorable aux riches. Leur préjudice était d'autant plus grand qu'ils risquaient non seulement leurs biens mais aussi leur vie. Au contraire, les pauvres n'ayant pas de biens matériels à protéger se souciaient plutôt de leur vie. Quant aux riches, il leur fallait les moyens légaux pour protéger leurs biens acquis illégalement et abusivement. « *D'ailleurs, dit Rousseau, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies*

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.78.

*que sur un droit précaire et abusif et que , n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre ».*¹²⁶

Le pacte social qui donna naissance aux premières sociétés humaines ne fixa aucune forme de gouvernement institué durablement. Ceux qui imaginèrent le contrat n'étaient pas en mesure de prévoir les inconvénients de la vie en société. Ce qui rendit le corps politique précaire et le fit changer au gré du hasard. Ainsi selon Rousseau, « *la société ne consiste d'abord qu'en quelques conventions générales que tous les particuliers s'engageaient à observer, et dont la communauté se rendait garante envers chacun d'eux* »¹²⁷. Mais l'expérience quotidienne révéla les défauts d'un tel gouvernement qui n'avait aucune base solide et qui ne pouvait créer que désordre et abus. Le gouvernement était d'autant plus limité que les lois étaient transgressées impunément et quotidiennement. Dès lors, on se convainc de la nécessité de « *confier à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité politique* »¹²⁸. Dans la foulée, on confie à des magistrats le pouvoir de s'occuper du respect des délibérations du peuple. Et ainsi la magistrature fut instituée. Son institution suggéra le type de gouvernement. Quelle est donc l'origine des gouvernements ?

*« Les diverses formes de gouvernement tirent leur origine dans les différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution. Un homme était-il éminent en pouvoir, en vertu, en richesse ou en crédit, il fut seul élu magistrat, et l'État devint monarchique, si plusieurs à peu près égaux entre eux l'emportaient sur tous les autres, ils furent élus conjointement, et l'on eut une aristocratie. Ceux dont la fortune ou les talents étaient moins disproportionnés, et qui s'étaient le moins éloignés de l'état de nature, gardèrent en commun l'administration suprême, et formèrent une démocratie »*¹²⁹. Rousseau ajoute que pour accéder à la magistrature suprême

¹²⁶ Idem, p. 77.

¹²⁷ Idem, p.80.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Idem, p.86.

dans ces différentes formes d'État, l'on a toujours eu recours aux élections. Il marque ainsi son désaccord avec ceux qui pensent que le pouvoir est héréditaire et provient de Dieu. Il explique que le pouvoir est devenu héréditaire par la nonchalance des peuples. En effet, en confiant le pouvoir aux vieillards, les élections sont devenues fréquentes. Et cela agaçait le peuple qui, habitué à la dépendance, préfère la servitude pour avoir la paix.

Les élections selon Rousseau, se faisaient selon des critères établis : il s'agit du mérite, de la richesse ou de l'âge. Le peuple en se choisissant des chefs espérait éviter l'asservissement et garder sa liberté naturelle. Ce n'est point pour se rendre esclave que les peuples se donnent des supérieurs, mais au contraire ils se donnent des chefs pour éviter l'oppression et conserver leurs biens, leur vie. *« Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le droit politique, dit Rousseau, que les peuples se sont donnés des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir »*¹³⁰. Il va sans dire que la légitimité de tout pouvoir découle de la souveraineté du peuple. Cette dernière est fondée sur le contrat qui, en déléguant une partie du pouvoir souverain aux chefs élus, commande que ces derniers agissent toujours selon la volonté du peuple. C'est le principe de base de tout corps politique. *« Je me borne en suivant l'opinion commune, à considérer ici l'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit ; contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union »*¹³¹. Les lois découlant de ce contrat ont deux objectifs : d'une part, en tant que manifestation de la volonté générale, elles obligent sans exception tous les membres du corps politique ; d'autre part, elles règlent le choix et le pouvoir des magistrats. Le contrat stipule également le respect mutuel des contractants. Le peuple doit non seulement respecter les lois qu'il se donne mais aussi honorer les magistrats c'est-à-dire ceux à qui il a confié le pouvoir. Ceux-ci

¹³⁰ Idem, p.81.

¹³¹ Idem, pp 84-85.

de leur côté, doivent respecter les clauses du contrat. En effet, ils doivent en vertu du pouvoir qui leur a été confié et dans le respect scrupuleux des intentions du peuple assurer la paix et la tranquillité de la communauté, privilégier en toute occasion l'intérêt du peuple à leur intérêt propre.

Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, certains chefs, malgré l'existence du contrat et des clauses bien définies, constituent une autre façade de l'asservissement et creusent un peu plus l'inégalité dans le peuple. Or, le peuple en se choisissant des chefs voulait s'assurer le repos public et non l'asservissement.

En fin de compte, qu'on parte des thèses de Hobbes ou celles de Rousseau, on aboutit à la même conclusion : n'ayant pu échapper à la perversion, l'homme s'est retrouvé dans un état d'où il ne peut sortir que par de nouveaux rapports fondés sur le contrat social. En fait pour Rousseau, le problème n'est pas de décrire l'établissement de la société politique, mais de trouver les raisons qui peuvent rendre l'obéissance légitime. Quel est donc le contenu de ce contrat ?

IV- LES THÉORIES DU CONTRAT

A- Le contrat social chez Hobbes

Contrairement à ce que dira plus tard Pufendorf (voir texte suivant), il n'existe pas, selon Hobbes, de contrat social entre le souverain et les sujets. Le pacte qui sert de fondement à la société civile est un ensemble de pactes mutuels faits entre les individus eux-mêmes. En effet, conscients de leurs faiblesses et du danger que constitue la guerre de chacun contre tous, ils s'engagent par des accords mutuels à vivre ensemble et à mettre fin à cette guerre naturelle. Ce faisant, chacun traite avec son semblable, en renonçant pour ainsi dire, à sa liberté naturelle, c'est-à-dire au droit naturel que chacun a de se gouverner soi-même. Ce transfert de droit, bien que se faisant au profit du souverain, c'est-à-dire d'une personne ou d'une assemblée, se passe entre les individus, bien

entendu en l'absence du souverain. C'est là le véritable sens du pacte social, ou si l'on veut des pactes successifs, d'où résulte la constitution de la société civile. *« Cela va plus loin que le consensus ou concorde : il s'agit d'une unité réelle en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun (...). Que l'on consente à dire « j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière (...). Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une république, en latin, civitas »*¹³². Le contrat social est un contrat particulier et volontaire. Nul ne peut être contraint de le signer. Ceux qui ne se sentent pas concernés, sont libres de rester en marge de la société. D'où, il suit que le contrat peut être renouvelé à tout moment, c'est-à-dire autant de fois que la société peut recevoir de nouveaux membres.

Quand tous les citoyens auront aliéné leurs droits au bénéfice d'une personne ou d'une assemblée, celle-ci devient, grâce aux conventions mutuelles signées entre les particuliers, le titulaire de la souveraineté. Pour mieux appréhender la teneur de ce contrat, référons-nous au texte suivant : bien que la société soit instituée par des pactes de particulier à particulier, le droit du souverain ne dépend pas, lui, de cette seule obligation. Car il s'y ajoute une obligation à l'égard du citoyen, lorsqu'il traite avec un quelconque citoyen, il s'exprime ainsi : *« j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même à condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière »*¹³³. D'où il suit que le droit que chacun possédait d'user de sa puissance en vue de son utilité propre, se trouve tout entier transféré à un homme ou à une assemblée en vue de son utilité commune. Puisqu'il intervient non seulement des pactes par où des particuliers s'obligent à l'égard de particuliers, mais en outre une donation de

¹³² HOBBS (T.), - *Léviathan*, trad. de François Tricaud, (Paris, Cirey, 1971), p.177.

¹³³ Ibidem.

droit qu'ils tiennent pour valable et qui les oblige à l'égard du souverain, la puissance souveraine se trouve donc munie d'une double obligation de la part des particuliers : celle qui les lie à leurs concitoyens, et, en second lieu celle qui les lie au souverain. Il s'ensuit que les citoyens, quelque soit leur nombre ne peuvent à bon droit, sans le consentement du souverain lui-même, le dépouiller de la souveraineté.

· Il découle de cette convention plusieurs conséquences. D'abord les citoyens prennent des engagements les uns envers les autres, ce qui donne une relation de réciprocité par rapport au respect des droits. Mais ce n'est pas le même type de relation qui lie les citoyens au souverain. En effet, le souverain n'ayant conclu aucun pacte avec les particuliers, n'est tenu à aucun engagement envers eux. Nous sommes donc dans ce cas en présence d'un engagement unilatéral. Dès lors, les citoyens sont soumis au souverain en vertu seulement des conventions signées entre citoyens : le transfert de droit dans ce cas n'est plus un transfert au sens propre du terme, mais une donation de droit et ce, dans la mesure où il ne leur appartient plus de lui retirer ce droit. Le pouvoir que détient le souverain est un pouvoir absolu, illimité, car on le lui a donné sans condition.

· Cependant pour comprendre cette conception du contrat social, il faut se référer à la conception hobbesienne de l'état de nature. En effet, compte tenu de l'état de guerre qui prévalait à l'état de nature, les hommes se trouvent dans l'obligation de s'unir pour goûter aux délices de la paix et fuir les atrocités de la guerre. Mais les hommes étant ce qu'ils sont, c'est-à-dire des êtres naturellement méchants, il faut les forcer à s'unir par un pouvoir absolu détenu par une personne morale ou physique. Dans l'union, selon Hobbes, le droit de tous est transféré à un seul. C'est par ce seul moyen qu'on peut réaliser l'union entre des hommes naturellement ennemis. La volonté de plusieurs se réunissant en une seule, acquiert la puissance nécessaire pour subjuguier toutes les autres et maintenir la paix et la sécurité. « *Celui qui soumet sa volonté à la volonté d'un autre, transfère à cet autre le droit qu'il a sur ses forces et ses facultés propres ;*

de sorte que tous les autres faisant la même chose, celui auquel on se soumet possède de si grandes forces que, par la terreur qu'elles inspirent, il pourra façonner les volontés des particuliers en vue de l'unité et de la concorde »¹³⁴.

Il découle de ce qui précède que la société chez Hobbes, est fondée sur la soumission, c'est-à-dire l'obéissance absolue au titulaire du pouvoir souverain. En effet, les citoyens en se dépouillant de leurs droits au bénéfice du souverain, l'investissent d'un pouvoir absolu et illimité dont il use pour assurer la paix et la sécurité de l'État. Et ceci n'a rien d'absurde et de tyrannique.

Qu'est-ce qui a contraint les hommes à vivre en société ? Quels objectifs visaient-ils en créant l'État. Si pour Aristote ces questions ne méritent pas d'être posées parce que la société est naturelle, pour les philosophes du contrat, cela ne va pas de soi. Les hommes pouvaient bien se passer de la société comme le préconise Rousseau. Mais pour des raisons que nous avons déjà montrées, les hommes ont imaginé le contrat social qui est le rouage essentiel de la machine politique. Et si les hommes se sont vu obliger de signer ce pacte, il en découle que les objectifs sont conformes aux mobiles. Pour Hobbes, le mobile fondamental qui oblige les hommes à vivre en société est la guerre naturelle. Il s'ensuit donc que l'objectif principal du contrat social c'est la paix.

En effet, l'étude de la nature humaine a révélé à Hobbes que l'homme n'est pas un être débonnaire, aussi bon comme l'affirmera plus tard Rousseau. Tous ceux qui l'ont supposé tel se sont trompés. C'est au contraire un être qui compte au nombre de ses données instinctives une bonne part d'agressivité. De cette nature méchante découle une situation conflictuelle et meurtrière de laquelle l'homme ne peut sortir que par cet artifice qui pourrait assurer sa sauvegarde. Cet artifice qu'est le contrat social est né des calculs d'intérêts. En effet, les hommes mesurant les avantages et les inconvénients de la vie à l'état de nature n'ont pas trouvé mieux que ce contrat purement intéressé et utilitaire. Chaque homme a intérêt à se dépouiller des droits dont il dispose sur tout, s'ils veulent la paix.

¹³⁴ Ibidem.

« Que l'on consente, si les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toutes choses, et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on concéderait aux autres à l'égard de soi-même ».¹³⁵

Pour parvenir à la paix, chacun doit renoncer à ses droits naturels tout en respectant le droit des autres. Ceci a l'avantage de conduire à la paix mais en même temps, la liberté est acquise. La cession des droits naturels est la condition sine qua non de la vie en communauté. Car, cet acte permet de pallier la différence de force entre les individus et permet aussi de juguler la guerre générale de chacun contre tous. En plus de la paix et de la sécurité instaurées, un autre élément à savoir la liberté vient s'ajouter aux bénéfices de la vie en communauté. L'équilibre des forces instaure l'égalité.

Ce qui est nouveau et avantageux dans cet acte qui crée la société, c'est que les droits auxquels chacun renonce sont transférés à un seul ou à une assemblée chargée de régler les différends entre les individus. « En lui réside l'essence de l'État, qui est (pour le définir) : une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite de conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude, afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et leur défense commune ».¹³⁶ La condition de la paix est, en définitive, l'établissement d'un pouvoir absolu. Tant qu'il n'existe pas un pouvoir capable de tenir les hommes en respect, il sera impossible d'obtenir la paix.

B- La théorie du double contrat

Le contrat est un accord de volonté destiné à créer des rapports obligatoires entre les parties. En d'autres termes, c'est une convention par laquelle une ou

¹³⁵ Idem, P 129.

¹³⁶ HOBBS (T.), - *Léviathan*, trad. de Gérard Mairet (Paris, Gallimard, 2000), p.288.

plusieurs personnes s'obligent envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose.

Dans la philosophie de Hobbes par exemple, le contrat se fonde sur la renonciation ou le transfert de droit. « *On se démet d'un droit, dit-il, soit en y renonçant purement et simplement, soit en le transmettant à un autre (...), la transmission mutuelle de droit est ce qu'on appelle contrat* »¹³⁷.

Il découle de ces différentes définitions que le contrat, quelles qu'en soient les clauses, est un engagement mutuel, c'est-à-dire les deux parties contractantes se doivent de respecter les promesses réciproques. C'est le cas des contrats économiques et les contrats de mariage. Le contrat social ne fait pas exception à la règle. En effet, tous les théoriciens du contrat social sont unanimes sur le contenu de celui-ci. Ce qui ne fait pas l'unanimité chez les auteurs, c'est l'identité de ceux qui prennent l'engagement mutuel et s'obligent les uns envers les autres. Il y a d'une part les partisans de la théorie du double contrat, et d'autre part les partisans du pacte d'association.

Dans le domaine de la philosophie politique, la question de l'origine des sociétés est un problème majeur dont la résolution permet de comprendre le fonctionnement et l'organisation des sociétés. S'appuyant sur des hypothèses, chacun essaie de trouver une explication à l'établissement des sociétés civiles.

C'est dans cette perspective que Pufendorf, essaie à travers la théorie du double contrat ou le pacte de soumission de fonder l'État. Il essaie d'établir les bases de l'État sur trois principes fondamentaux qui sont constitués par deux conventions et un décret. Dans le détail, sa théorie se présente de la façon suivante. Tout d'abord, la société civile se fonde par une convention. Par celle-ci tous ceux qui désirent vivre dans un même État prennent l'engagement solennel et mutuel de se constituer en corps et de « *régler d'un commun accord ce qui regarde leur conservation et leur sûreté mutuelle* »¹³⁸. Il faut cependant préciser

¹³⁷ Idem, pp.130-132.

¹³⁸ PUFENDORF (S.), - *droit de la nature et des gens*, trad. franç. par Jean Barbeyrac (Basle, E. Thournisien, 1750), p.286.

que ce premier contrat n'est pas obligatoire. Chacun accepte de façon libre et volontaire de s'associer aux autres pour un mieux être. Il va sans dire que celui ou celle qui ne se sent pas concerné par cette vie communautaire ne sera point contraint et restera libre aussi longtemps qu'il voudra. La conséquence directe de ce choix volontaire et délibéré est que le contrat ou la convention qui crée la société requiert l'unanimité. Mais dans la conception de Pufendorf, cette première convention ne suffit pas à faire un État accompli. C'est ainsi qu'intervient la deuxième convention. Contrairement à la première, cette dernière s'obtient par le vote majoritaire. Cela signifie qu'on n'a pas besoin de l'unanimité, d'autant plus qu'il s'agit du choix de la forme du gouvernement. La dernière étape concerne le choix des gouvernants. En effet, l'État étant fondé et la forme du gouvernement ayant été choisie, il reste à choisir les dépositaires du pouvoir d'État. C'est ainsi qu'on établit une convention « *par laquelle, dit Pufendorf, après avoir choisi une ou plusieurs personnes, à qui l'on confère le pouvoir de gouverner la société, ceux qui sont revêtis de cette Autorité Suprême s'engagent à veiller avec soin au bien public, et les autres en même temps, leur promettent une fidèle obéissance, de là résulte pleinement cette union et cette soumission de volontés, qui achève de former l'État, et en fait un corps que l'on regarde comme une seule personne* »¹³⁹. En définitive, il existe chez Pufendorf, deux conventions séparées par un décret qui permettent de créer l'État. Cependant ces deux conventions sont bien différentes dans leur nature. La première qui n'est qu'un contrat d'union, permet aux citoyens de prendre chacun, un engagement envers tous et tous envers chacun. Quant à la deuxième convention, c'est elle qui commande aux citoyens de se choisir des chefs à qui ils doivent sous certaines conditions, obéissance. Ce n'est rien d'autre qu'un contrat de soumission.

¹³⁹ Ibidem.

Aussi, convient-il de préciser, que ce pacte de soumission n'est pas un contrat entre tout le corps du peuple et les chefs qu'il s'est choisis. Au contraire, dans l'entendement de Pufendorf, c'est chaque sujet pris individuellement qui s'engage à obéir au souverain. C'est pourquoi tout conflit entre le citoyen et le souverain ne concerne que lui seul et non tout le corps entier. D'où l'affirmation suivante. « *Les injustices mêmes que le prince commet envers quelqu'un de ses sujets, ne dispensent pas les autres de lui rendre ce qu'ils lui doivent ; chaque citoyen n'ayant stipulé que pour lui-même le soin et la protection du souverain, et ne s'étant pas soumis à son empire, à condition qu'il traiterait aussi tous les citoyens en général, et chacun en particulier, d'une manière conforme à la Justice et à l'Équité* »¹⁴⁰. À l'analyse, ce texte ruine le dernier contrat puisque ce n'est plus à un peuple qu'on a affaire, mais à des individus dans leur rapport avec le souverain. Tout compte fait ces deux conceptions du contrat social ne satisfont pas Rousseau. Ce qui suscite de sa part une critique sans ménagement.

C- Les critiques de Rousseau

Les points de vue que nous avons mentionnés ci-dessus sont opposés. Mais aucun d'eux ne rencontre l'assentiment de Rousseau. Il rejette pour ainsi dire la théorie du double contrat de Pufendorf tout comme les conventions de particulier à particulier de Hobbes.

S'attaquant d'abord à la théorie de Pufendorf, il récuse l'idée que le gouvernement est institué par un contrat. Pour lui, « *l'institution du gouvernement n'est point un contrat* »¹⁴¹. Cette thèse, loin d'être une idée qui sort du néant, fait bien allusion aux thèses précédentes, notamment à la théorie du double contrat. En effet, à la page suivante, Rousseau écrit ceci : « *plusieurs ont prétendu que l'acte de cet établissement était un contrat entre le peuple et les chefs qu'il se donne, contrat par lequel on stipulait entre les deux parties des*

¹⁴⁰ Idem, p.405.

¹⁴¹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 303.

*conditions sous lesquelles l'une s'obligeait à commander et l'autre à obéir. On conviendra, je m'assure, que voilà une étrange manière de contracter »*¹⁴². Cette idée à n'en point douter, fait allusion au deuxième contrat évoqué par Pufendorf, et qui est séparé du premier par le décret qui permet de choisir la forme du gouvernement.

Au-delà de cette réfutation globale, Rousseau montre dans le détail ce qui constitue la faiblesse majeure de cette thèse de Pufendorf. « *Premièrement, dit-il, l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner ; la limiter c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain se donne un supérieur... »*¹⁴³ De fait, chez Rousseau, il n'y a qu'un seul souverain dans l'État, c'est le peuple. Ce qui veut dire que le peuple en se choisissant des chefs n'aliène, ni ne limite en aucune façon sa souveraineté. Il est certes nécessaire de se choisir des chefs pour le gouvernement de l'État, mais ils ne sont pas des maîtres et le peuple n'est pas obligé de leur obéir. C'est au contraire eux qui sont soumis au peuple.

Bien plus, Rousseau fait remarquer que ce contrat de gouvernement est un contrat sans fondement juridique donc illégitime. « *De plus, dit-il, il est évident que ce contrat du peuple avec telles ou telles personnes serait un acte particulier ; d'où il suit que ce contrat ne saurait être ni une loi ni un acte de souveraineté, et que par conséquent il serait illégitime »*¹⁴⁴. Cette objection ne peut se comprendre qu'à partir de la conception de la loi chez Rousseau. La loi est un acte par lequel le peuple statue sur une matière générale. Or dans ce cas précis, il s'agit d'individus particuliers qu'on choisit pour exécuter les décisions du souverain. Ce n'est donc pas une loi qui leur donne le pouvoir de gouverner. Dès lors, on ne peut pas considérer cet acte comme un contrat, mais un acte particulier.

¹⁴² Idem, p. 304.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

De cette conclusion, Rousseau tire une conséquence qui sera le troisième reproche qu'il fait au contrat de gouvernement. En effet dans l'état civil, la loi seule permet de réguler les rapports entre les différents membres. Or, ici, il n'existe aucune loi positive qui constituerait l'arbitre des rapports entre le peuple et ses chefs. Il s'ensuit qu'il n'existe aucun moyen pour veiller à ce que chacun respecte ses engagements. Le texte suivant précise cette pensée. « *On voit encore que les parties contractantes, seraient entre elles sous la seule loi de nature et sans aucun garant de leurs engagements réciproques, ce qui répugne de toutes manières à l'état civil : celui qui a la force en main étant toujours le maître de l'exécution, autant vaudrait donner le nom de contrat à l'acte d'un homme qui dirait à un autre : « je vous donne tout mon bien à condition que vous m'en rendez ce qui vous plaira.» »*¹⁴⁵. Ce qu'il faut redouter ici, c'est le transfert de la souveraineté aux chefs. Car par cet acte, ils deviennent à la fois juge et partie et détiennent en réalité le pouvoir de contraindre le peuple à se soumettre. D'où l'idée que le contrat qui les lie au peuple n'est plus un contrat de gouvernement mais plutôt un contrat de soumission. C'est ce contrat de gouvernement pour ne pas dire pacte de soumission que récuse Rousseau. Pour lui, le contrat social n'est pas un pacte de soumission mais un contrat d'association. Quelle différence y a-t-il entre ces deux types de contrat. Mieux que recouvre le concept de « contrat social » chez Rousseau ?

D- Le contrat social chez Rousseau

La notion de contrat social est premièrement celle d'un accord volontaire entre les individus qui fondent soit l'ordre politique, soit la société elle-même. Mais dans tous les cas, on retrouve l'idée que les obligations qui lient les hommes tirent leur origine de leur consentement, ou du moins que même si elles ont quelque fondement transcendant, elles n'ont de force qu'en vertu d'un accord volontaire par lequel les hommes se sont liés les uns aux autres. Il marque le

¹⁴⁵ Ibidem.

début de la vie en société c'est-à-dire le passage d'une vie anarchique à une vie politique et policée. En effet, la dénaturation de l'homme qui a commencé depuis l'état primitif a atteint un niveau tel que l'homme se trouve contraint de changer sa manière de vivre. Comme l'écrit Rousseau : « *je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être* ». ¹⁴⁶ L'homme se trouve alors à la croisée des chemins, donc contraint de se rapprocher de ses semblables. À défaut de pouvoir multiplier ses forces, il se contente d'unir les siennes à celles de ses semblables : d'où la nécessité du contrat.

Le contrat social tel qu'énoncé par Rousseau, reconnaît à l'accord volontaire entre les sociétaires un rôle plus fondamental. Il n'est pas seulement à l'origine de l'ordre politique, il est aussi constitutif du lien social. Du pacte original, surgit la vie sociale tout entière ou du moins un ordre moral et juridique radicalement nouveau par rapport à ce qui aurait pu exister auparavant. Ici, le contrat ne se limite pas à justifier les bornes imposées au pouvoir politique, il explique la génération de celui-ci conçu comme fondement de l'ordre social dans son entier. Pour tout dire, le pacte original est essentiellement un contrat d'association. Il faut entendre par là, un accord volontaire qui, de ce fait garantit aux contractants la liberté. Il s'agit en fait de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant* ». ¹⁴⁷ Tel que stipulé, le contrat social rend compte de l'obligation politique. Cependant, le contrat ne vient pas limiter l'étendue d'un pouvoir déjà existant, mais à proprement parler institue un

¹⁴⁶ ROUSSEAU (J-J), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 243.

¹⁴⁷ Ibidem.

pouvoir qui appartient exclusivement au corps politique. Les limites et les prérogatives de celui-ci découlent alors directement de la forme du contrat. Chez Rousseau, contrairement à la version hobbesienne du contrat social, dans le pacte d'association, les individus n'obéissent qu'à eux-mêmes, car, ce sont eux qui, ensemble, constituent le pouvoir auquel chacun individuellement est soumis.

En fin de compte, l'hypothèse du contrat est chez Rousseau, plus démocratique que dans le cas précédent. L'accord volontaire est vu comme l'unique moyen par lequel un pouvoir politique (légitime) puisse être constitué plutôt que comme un outil qui permet d'assujettir des citoyens. Une équivoque qu'il est important de lever est que le contrat ne peut être conçu comme un événement historique réel. Le contrat n'est pas un accord qui a eu lieu dans le passé et dont la réalité nous assure aujourd'hui de la légitimité du pouvoir qui nous gouverne. Il est, comme l'hypothèse de l'état de nature, une entité logique qui existe dans un espace intemporel et dont la réalité est tout autre que celle d'un événement empirique.

Il découle de ce qui précède que dans cet acte originel d'association, les sociétaires ne sont soumis finalement qu'à leur seule volonté et ne perdent rien de ce qu'ils avaient dans l'état de nature, car, « *enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a* ». ¹⁴⁸ Le contrat social exige l'aliénation totale de tous à la communauté. Cette aliénation étant totale, elle est la même pour tous et tous étant également aliénés, nul n'est soumis à personne, si ce n'est à la communauté qui n'est rien que la somme de leurs volontés. Quelles que soient les difficultés que présente ce raisonnement, le contrat social qui, dans un premier moment chez Hobbes apparaît comme un contrat de soumission à un pouvoir absolu, devient la condition même de la

¹⁴⁸ ROUSSEAU ((J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 244

liberté des contractants. Il est cette fois, constitutif de notre liberté. Il n'est plus question de confier le pouvoir à une assemblée puissante. La souveraineté qu'engendre le pacte original est inaliénable et bien que rien ne vienne limiter son exercice, elle ne peut jamais passer les bornes de la convention qui l'a fait exister, car elle n'est pas autre chose que notre propre liberté. On voit bien que la théorie du contrat social permet d'éviter le gouvernement arbitraire, fut-il celui d'un prince éclairé. En s'appuyant sur le contrat, le peuple garde son droit de délibérer, de vouloir ou de ne pas vouloir. Il permet de former un peuple.

Chez Hobbes comme chez Rousseau, même si le contrat ne doit plus être conçu comme un événement empirique réel, il reste un accord entre personnes. De celui-ci découle la création et la préservation d'une communauté dont les membres décident ensemble des règles auxquelles ils acceptent de se soumettre. Le recours au contrat permet de réconcilier égalité naturelle et obligation d'obéir : la souveraineté n'est pas imposée à l'individu de l'extérieur, par un rapport de force, une supériorité naturelle ou la volonté divine, puisqu'elle naît de sa propre volonté. Elle devient par conséquent la clef de voûte du système démocratique.

DEUXIÈME CHAPITRE : LES FONDEMENTS DE LA DÉMOCRATIE CHEZ ROUSSEAU

De l'apparition grecque de la philosophie politique jusqu'à la réflexion des philosophes modernes, telle qu'elle trouve l'un de ses points d'aboutissement symboliques les plus frappants en 1762 dans le *Contrat social* de Rousseau, la question majeure de la philosophie politique a été celle de savoir à qui, dans le meilleur des régimes politiques concevables, devait revenir ultimement le pouvoir politique, c'est-à-dire le pouvoir suprême de gouverner la cité. Cette question du pouvoir politique est à vrai dire aussi ancienne que la philosophie politique elle-même, puisqu'elle a obtenu dès Platon sa première thématization véritable. Selon toute vraisemblance, c'est en effet avec Platon que, pour la première fois, ce que nous appelons « philosophie politique » a reçu cette dénomination. Tout le long de son ouvrage intitulée *La République*, Socrate, le personnage principal souligne qu'il ne saurait y avoir de bien, dans la société politiquement organisée, que sous la forme du juste, donc que le meilleur régime, c'est celui qui réalise le mieux les exigences de la justice. Or, précise-t-il, le juste consiste en général, dans un partage, à attribuer à chacun selon ses compétences la place qui lui revient dans la cité. En conséquence, le meilleur régime sera d'abord et avant tout celui qui parvient à une juste répartition du pouvoir. Contre la démocratie athénienne qui venait de condamner Socrate, et qui considérait que le pouvoir revenait de plein droit à tous les citoyens libres de la cité, Platon posait autrement le problème politique en se demandant à qui revenait de droit le pouvoir politique et sous quelle forme il doit être exercé. La réponse qu'il donne est ceci : seuls les philosophes peuvent et doivent gouverner pour qu'advienne l'harmonie et la justice dans la cité.

Aristote a vraisemblablement hérité de son maître cette thématization de la politique sous la forme du meilleur gouvernement qui l'a léguée à son tour aux générations suivantes. De cette époque jusqu'à nous, la question directrice de la philosophie politique va évoluer pour se présenter sous une forme nouvelle qui

met au centre du débat la question de la souveraineté. À qui doit appartenir le pouvoir souverain de la cité ? Cette interrogation à laquelle Aristote cherche à répondre, lui permet de déterminer les meilleures conditions dans lesquelles pourrait s'exercer le pouvoir au profit des citoyens. Ainsi sont examinés tour à tour le pouvoir de la masse, le pouvoir des riches, le pouvoir des honnêtes gens, ou bien le pouvoir d'un seul, c'est-à-dire le meilleur de tous, ou enfin celui d'un tyran. Ainsi se trouve posé le problème de la souveraineté et par ricochet celui des régimes possibles, question dont la réponse va varier selon les époques et selon les philosophies, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque de Rousseau. Depuis lors, interroger philosophiquement la politique, c'est prendre l'engagement d'une tentative pour élaborer une théorie de la souveraineté ou de la légitimité : qui est le souverain légitime ? Aussi faut-il ajouter que cette théorie de la souveraineté s'accompagne en général d'une réflexion sur les modalités d'exercice de cette souveraineté : la souveraineté du souverain légitime doit-elle être absolue ou limitée ?

Philosopher sur la politique est une entreprise qui implique des questions claires et précises, c'est pourquoi plusieurs siècles après Aristote et Platon, la célèbre première phrase du *Contrat social* de Rousseau : « *Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre* »¹⁴⁹, ne saurait en ce sens être appréciée dans toute sa densité qu'à une seule condition : que l'on y entende l'écho lointain, mais fidèle de la problématique originelle autour de laquelle s'était construite l'interrogation des philosophes sur la politique. Écho singulier, toutefois, dans la mesure où la réponse qu'apporte ou que thématise Rousseau, préparée par toute la réflexion des philosophes modernes depuis Hobbes, va en effet imposer aussi à la philosophie politique une mutation sans précédent depuis sa naissance grecque. Que ce soit chez les Anciens (Platon et Aristote) ou chez les Modernes, l'interrogation sur la souveraineté consiste en effet sans cesse, malgré la diversité

¹⁴⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, Union Générale d'éditions, 1973.), p.69.

des réponses qui lui sont données au cours des siècles, à rechercher, tantôt pour justifier, tantôt pour ébranler les pouvoirs existants, une fondation de l'autorité qui puisse être soustraite à l'arbitraire. Le meilleur moyen de parvenir à une telle fondation est de faire apparaître le souverain, au sens large de celui qui exerce le pouvoir, comme détenant par nature un droit à exercer cette souveraineté. La contribution décisive que le *Contrat social* apporte à la genèse de l'idée démocratique se résume en vérité tout entière dans cette conviction que le fondement véritable de la souveraineté ne se situe dans aucune autorité, ni cosmique ni divine, extérieure à la subjectivité humaine. Une conception selon laquelle c'est l'homme qui est la source des normes et des valeurs. Ce qu'a découvert Rousseau, c'est que l'homme, être capable de raison et de volonté a dans sa nature la capacité de se perfectionner et, à cette fin, de pouvoir établir, au-delà de ce que sa nature primitive lui prescrit, des règles ou des lois dont il est à la fois l'auteur, comme citoyen participant à l'autorité qui fait ces lois, et l'objet, comme point d'application de ces lois. Ne se soumettant ainsi qu'à la loi qu'il s'est en un sens donnée à lui-même, il demeure libre, d'une liberté qui est celle, non de l'indépendance naturelle par rapport à de quelconques lois, mais de l'autonomie. En vertu de quoi il serait donc contraire au vrai droit naturel de rechercher ailleurs que dans l'exigence de rendre possible une telle situation d'autonomie le principe d'un ordre juste. Il serait contraire aussi, par conséquent, à un tel principe de ne pas trouver dans les volontés elles-mêmes et dans le produit de leur intégration les unes aux autres, c'est-à-dire dans ce que Rousseau appelle la volonté générale la figure légitime de la souveraineté.

I- LA NATURE DE LA SOUVERAINETÉ ET LA QUESTION DE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE

A- La démocratie originaire chez Hobbes

Depuis Hobbes, les théories du contrat ont pour objectif de fonder la société sur une base conventionnelle. En elles se trouvent implicitement posée la question de la souveraineté. À qui appartient le pouvoir souverain dans l'État ? Si le contrat social ne résout pas ce problème, il appartient au peuple une fois constitué, de décider du type de souveraineté. Faut-il une aristocratie, une monarchie ou une démocratie ? Quoique militant en faveur de la monarchie, l'entreprise hobbesienne ne manque pas de penchants démocratiques. En effet, au commencement de la société, la situation contraint les hommes à un minimum de démocratie. Car, le contrat qui crée la société nécessite l'accord volontaire de tous. Il va sans dire qu'en ce moment, seul le groupe des contractants est assez fort, pour être le souverain immédiatement capable de garantir le respect des conventions. Ainsi pense Hobbes, *« ceux qui se sont rassemblés pour former une société civile, ont dès là, commencé une démocratie ; car, en ce qu'ils se sont rassemblés de leur bon gré, on suppose qu'ils se sont obligés à consentir à ce qui sera résolu par le plus grand nombre »*.¹⁵⁰ L'unanimité est requise pour créer une communauté jusqu'à ce qu'un gouvernement soit institué. Durant cette période, aussi longue soit-elle, prévaut la loi du nombre parce que le premier souverain doit avoir la force nécessaire pour faire respecter les conventions qui instituent la société. S'il faut un souverain fort et puissant, alors on n'a d'autre choix que la multitude. L'idée de démocratie n'est donc pas étrangère à la pensée hobbesienne, mais l'évolution de son argumentaire lui accorde de moins en moins d'importance.

En réalité, Hobbes renonce peu à peu à cette forme de démocratie qui ne vaut que pour l'instant qui sépare l'association et l'institution du pouvoir. La

¹⁵⁰ HOBBS (T.), - *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de Samuel Sorbière, (Parsis, Flammarion, 1982), p.168.

masse n'étant pas capable de se gouverner, alors le pouvoir lui est arraché au profit d'un groupe ou d'une personne. On parlera à peine de démocratie ou de souveraineté du peuple puisque l'institution du pouvoir dissout le peuple et en fait des sujets. Pour pallier aux insuffisances de cette conception absolutiste du pouvoir, on peut procéder à un émiettement de la souveraineté.

B- La nature de la souveraineté

1- La théorie des parties de la souveraineté

La théorie des parties de la souveraineté est celle qui stipule le partage des droits de la souveraineté entre plusieurs personnes ou plusieurs corps. En effet, craignant la tyrannie qui découlerait de la concentration du pouvoir dans les mains d'un seul prince, on préconise un certain partage des droits de la souveraineté. La démocratie ou gouvernement populaire a des inconvénients que nul n'ignore. Ainsi, dans le but d'assurer une liberté effective aux citoyens, il faut confier « *l'exercice des différentes parties du pouvoir souverain à différentes personnes ou à différents corps qui pourront agir chacun indépendamment les uns des autres.* »¹⁵¹ Le principe de la séparation des pouvoirs est donc un principe permettant d'assurer l'équilibre de ceux-ci et conséquemment, il y a moins de risque de subir la tyrannie de la masse que Platon redoutait. Le pouvoir, bien qu'appartenant au peuple ou à la masse, n'est pas un pouvoir absolu puisqu'il est divisé. Il s'ensuit que la liberté doit sa sauvegarde au partage de la souveraineté.

Par ailleurs, le partage des droits de la souveraineté a l'avantage de limiter le pouvoir de ceux à qui la souveraineté est confiée. Le partage du pouvoir a pour conséquence le partage de la puissance de sorte que ceux qui le détiennent sont dans une dépendance réciproque. Chacun agit conformément à la loi

¹⁵¹ BURLAMAQUI (Jean.-Jacques), - *Principes du droit politique*, (Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1751), p.102.

fondamentale et aussi dans les limites prescrites par celle-ci. Par exemple, dans un gouvernement tempéré, le pouvoir royal est limité par celui du peuple tandis que les deux premiers sont limités par un troisième pouvoir servant de contrepoids, c'est-à-dire d'arbitre à même d'empêcher une puissance de l'emporter sur l'autre. C'est dans ce sens qu'on parle de gouvernement mixte ou composé. Cependant, cette conception du partage de la souveraineté énoncée par Burlamaqui n'est pas toujours soutenable. C'est pourquoi, Pufendorf emprunte la même voie que Burlamaqui sans épouser le radicalisme de ce dernier. En effet, le chapitre quatre du livre sept du *droit de la nature et des gens* a pour titre « des parties de la souveraineté en général, et leur liaison naturelle ». L'intention de Pufendorf est de voir en quel sens on parle des parties de la souveraineté. La souveraineté est certes indivisible et simple. Mais elle statue sur plusieurs objets différents et emploie plusieurs moyens pour conserver l'État. Dès lors, elle se trouve divisée dans son objet et donc a plusieurs parties. Dans l'État, cette division de la souveraineté se caractérise par les différents pouvoirs qui existent. Le pouvoir législatif a pour fonction d'établir les lois pour la bonne conduite de la vie civile. Quant au pouvoir judiciaire, il lui appartient de veiller au respect des lois établies et d'arbitrer les malentendus entre les citoyens dans l'État. Mais comme il n'appartient pas aux deux premiers pouvoirs cités de décider de la guerre, il faut un autre ordre pour déclarer les hostilités et d'y mettre fin. La multiplicité des tâches impose le partage du pouvoir souverain qui demeure en lui-même indivisible dans son principe. Certes, la souveraineté a plusieurs parties, mais les parties ne constituent pas pour autant des contre-pouvoirs. Il abonde ainsi dans le même sens que son prédécesseur Hobbes. Ce dernier soutient que la souveraineté ne peut être partagée. Un pouvoir émietté entre plusieurs parties et attribué à des corps différents ne saurait subsister. La souveraineté se compose de plusieurs droits ou de plusieurs pouvoirs mais ces droits ne sont point séparés. Ils sont liés comme les anneaux d'une chaîne. On ne

peut exercer l'un sans posséder tous les autres. Aussi, ne peut-on pas se passer de l'un sans compromettre tous les autres.

Ainsi, dit Hobbes, « *le pouvoir de battre monnaie, d'administrer les biens et les personnes des héritiers mineurs, d'exercer la préemption dans les marchés, et toutes les autres prérogatives conférées par une loi, le souverain peut les transmettre, et néanmoins retenir le pouvoir de protéger ses sujets. Mais s'il transmet à un autre la force armée c'est en vain qu'il retient le pouvoir de rendre la justice, puisque les lois ne seront pas exécutées.* »¹⁵² Cela n'est pas peu dire. Une puissance partagée entre les mains de plusieurs personnes, donne le sentiment à chacune d'elle d'être plus forte. C'est ainsi que naît la division entre les membres de la société et cela débouche inéluctablement sur les guerres fratricides. Au total, la souveraineté peut se composer de plusieurs droits différents mais ceux-ci restent tellement liés qu'ils ne peuvent même pas être attribués à différentes personnes. Le pouvoir souverain est donc un pouvoir absolu car c'est à cette seule condition que la société civile peut être bien administrée et subsister. Le pouvoir souverain est un pouvoir qui ne peut appartenir qu'à une personne ou à une assemblée. Là où il y a plusieurs souverains, il n'y a plus d'État. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'état de nature n'a pu subsister puisque dans cet état chacun est maître de lui-même donc reste souverain dans ses agissements.

Abondant dans le même sens que Burlamaqui, Grotius écrit ce qui suit : « *encore que la souveraineté soit quelque chose de simple et d'indivisible en lui-même, ou un assemblage des diverses parties dont nous avons fait le dénombrement, liées étroitement ensemble, avec le caractère d'indépendance qui y est joint : il arrive pourtant quelquefois qu'elle se trouve divisée ou en parties subjectives, comme on parle, ou en parties potentielles, c'est-à-dire, ou entre plusieurs personnes qui la possèdent par indivis ; ou en plusieurs parties*

¹⁵² HOBBS (T.), - *Léviathan*, trad. de F. Tricaud (Paris, Sirey, 1971), pp.187-188.

dont l'une est entre les mains d'une personne, et l'une entre les mains de l'autre ».¹⁵³ De cette hypothèse, Grotius tire la conclusion qu'un peuple peut avoir deux empereurs sans que cela ne pose problème. Pour cela, il suffira que chacun soit maître d'un royaume bien déterminé et tout ira bien. Bien plus, la souveraineté peut se partager entre le peuple et son chef. En effet, le peuple en se choisissant un chef a la latitude de garder pour lui un certain nombre de prérogative et de conserver une partie de la souveraineté par lui-même. Toutefois, le partage de la souveraineté ne se fait pas sans difficulté. Il faut en être conscient, mais cela n'entrave en rien ce principe qui se présente en tout état de cause comme le moindre mal. Car, quand on veut instituer et gouverner un peuple, de quelque manière qu'on s'y prenne, il y a toujours un inconvénient à prévoir. Le partage de la souveraineté est donc parfaitement réalisable et il apparaît comme un moyen efficace pour empêcher tout abus du pouvoir.

Les thèses énoncées jusqu'ici posent pour principe que la souveraineté est indivisible. De cela, il découle qu'elle ne peut être divisée même si elle renferme plusieurs droits. Mais, selon Barbeyrac, ces thèses ne sauraient résister à un examen minutieux. Pour lui, il est erroné de considérer la souveraineté comme un être physique qui ne peut être divisé, car formant un tout indissociable.

De toute évidence, la souveraineté apparaît comme un ensemble de divers et différents droits qu'on assemble en vue d'une même fin : le bien de l'État. De cette diversité, il suit qu'on peut les attribuer à diverses personnes sans que cela soit préjudiciable à l'État. Et même si c'était le cas éventuellement, ce préjudice serait un moindre mal comparativement au pouvoir absolu d'un monarque. C'est pourquoi, il est préférable d'opter pour un régime mixte où le peuple partage la souveraineté avec le monarque qui ne détient qu'une partie des pouvoirs ou des droits de souveraineté. « *Si les souverains, dit Barbeyrac, étaient toujours éclairés, sages et gens de bien, l'intérêt de l'État demanderait*

¹⁵³ GROTIUS (H.), - *Droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac (Amsterdam, Pierre de Coup, 1724), p. 144.

sans doute que toutes ces parties de la souveraineté fussent réunies entre leurs mains, sans aucune diminution, ni modification. Mais comme l'expérience fait voir qu'on abuse facilement d'une puissance étendue, les inconvénients qui naissent du partage de quelques uns des droits de la souveraineté, seront toujours beaucoup moindres que ceux auxquels on est exposé par la régularité dont parle notre auteur, laquelle n'est bonne qu'en idées ».¹⁵⁴ En définitive, il est préférable que la souveraineté soit partagée entre plusieurs titulaires. Mais cette option n'est pas forcément la meilleure. Rousseau se montre d'ailleurs très critique à son égard.

2- La critique de la théorie des parties de la souveraineté

Avant Rousseau, plusieurs auteurs hormis Hobbes, considéraient la souveraineté comme un assemblage de différents droits que pouvaient se partager plusieurs autorités dans l'État. Cela a pour avantage de garantir l'équilibre des pouvoirs, lui-même garant de la liberté des citoyens. Hobbes reste en marge de cette conception. Pour lui, la souveraineté ne peut se partager. Le droit de souveraineté est un droit absolu qui ne peut appartenir qu'à une seule autorité. Si elle se partage elle est détruite. Il dit précisément : « *Qu'est-ce en effet que diviser le pouvoir d'une république, si ce n'est le dissoudre ? En effet des pouvoirs divisés se détruisent l'un l'autre* »¹⁵⁵

Rousseau fit sienne cette conception de Hobbes en soutenant que la souveraineté est indivisible. Le pouvoir souverain est un pouvoir absolu. On ne peut le partager sans le détruire. « *Toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée, dit-il, on se trompe* ».¹⁵⁶ Mais pourquoi la souveraineté ne peut-elle pas se subdiviser ? Rousseau répond que c'est parce qu'elle est simple. Si l'on peut diviser une chose composée, il n'en est pas de même pour

¹⁵⁴ PUFENDORF (S.), - *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, trad. de J. Barbeyrac (Londres, Jean Nourse, 1741), notes 1 p. 80.

¹⁵⁵ HOBBS (T.), - *Léviathan*, trad. de F. Tricaud (Paris, Sirey, 1971), p.347.

¹⁵⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.251.

une chose simple comme la souveraineté. Il est évident que les raisons qui guident les deux auteurs sont différentes. Pour Hobbes, la souveraineté ne peut être partagée parce que les droits qui la composent sont liés comme les maillons d'une chaîne. Il est à la fois impossible et absurde de partager les maillons entre plusieurs personnes et dire qu'on a toujours une chaîne. Il en est de même pour la souveraineté. Les parties qui la composent ne peuvent avoir aucune existence indépendamment les unes des autres. Un souverain qui posséderait la puissance législative sans la force n'aurait aucune autorité. À l'inverse, la force seule ne servirait à rien sans la caution morale et juridique qu'est la puissance législative. Pour tenir les sujets en respect et garantir la paix sociale, tous les pouvoirs qui constituent la souveraineté doivent être entre les mêmes mains.

Dans la perspective de Rousseau, l'unité de la souveraineté est due à sa simplicité. La souveraineté est simple, elle n'est pas un assemblage de droits divers. La souveraineté n'a pas de partie, comme on dirait en mathématiques, le point n'a pas de partie. Tout comme on ne saurait diviser le point, on ne saurait diviser la souveraineté. Rousseau s'inscrit en faux contre tous ceux qui pensent qu'on peut la diviser. « *Cette erreur, dit-il, vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine, et d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations* ». ¹⁵⁷ Ainsi, c'est une erreur que de croire que tous les pouvoirs qui existent sont des parties de la souveraineté. Mieux, la souveraineté ne saurait être divisée en force et en volonté. Elle est une volonté, c'est la volonté qui dirige la force publique. Il suit de cela que « *l'essence de la souveraineté consiste dans la volonté générale.* » ¹⁵⁸ La souveraineté n'est pas une force mais une volonté. Or, la volonté ne se transmet pas et ne peut non plus se diviser. C'est pourquoi d'ailleurs la souveraineté est indivisible et inaliénable. Une volonté est ou n'est pas. Elle n'a pas de partie d'où elle ne peut être divisée en divers éléments distincts.

¹⁵⁷ Idem, p.251.

¹⁵⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris,G.-F., 1966), P.606.

Qui plus est, la volonté dont il est question dans la pensée de Rousseau a un sens bien précis. Quand il parle de volonté, il s'agit de la volonté générale qui se démarque de la volonté particulière et de la volonté de quelques uns. La volonté générale, c'est la volonté du corps politique. Or, « *la volonté générale, pour être vraiment telle, doit être dans son objet ainsi que dans son essence ; (...) elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous... Ainsi, de même qu'une volonté particulière ne représente la volonté générale, la volonté générale, à son tour, change de nature, ayant un objet particulier, et ne peut, comme générale, prononcer ni sur un homme ni sur un fait* ». ¹⁵⁹ Ce passage marque la différence entre les actes de souveraineté qui sont des lois et donc s'appliquent à tous en tant que membres appartenant au corps politique, et les actes de magistrature ou de gouvernement. Ces derniers sont des décrets puisqu'ils portent sur des objets particuliers. « *La volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi ; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus... Ainsi par exemple, on a regardé l'acte de déclarer la guerre et celui de faire la paix comme des actes de souveraineté, ce qui n'est pas, puisque chacun de ces actes n'est point une loi, mais seulement une application de la loi, comme on le verra clairement quand l'idée attachée au mot loi sera fixée* ». ¹⁶⁰ En définitive, le droit législatif constitue le seul droit de souveraineté dans l'État. Et puisque la souveraineté est l'exercice de la volonté générale, il va sans dire qu'on ne peut point la diviser. Tous les autres pouvoirs en sont des émanations et doivent lui être subordonnés. En ce sens, le pouvoir souverain chez Rousseau, tend vers un pouvoir absolu. Même s'il est exagéré de parler de tyrannie du peuple chez Rousseau, il reste que l'attitude on ne peut plus radicale adoptée par celui-ci conduit à un pouvoir absolu.

¹⁵⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.254.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 250-251.

n'exprime pas la volonté générale par le seul fait du nombre de voix. Il en découle que ce qui caractérise la volonté générale est surtout le bien commun.

Elle se distingue aussi de la volonté de tous en ceci que la volonté de tous signifie un consentement unanime. Or, dans nos sociétés modernes le consensus unanime est une chimère eu égard au nombre de la population. À défaut de pouvoir recourir à l'unanimité, on se contente de la majorité. Mais quelle majorité ? Si on se contente de la majorité à défaut de l'unanimité, force est de constater que la majorité n'exprime pas toujours la volonté générale. Rousseau anticipe ainsi sur les alliances et les influences consacrées dans nos parlements modernes. Car, ceux-ci empêchent le représentant d'opiner librement. L'intérêt des partis prend le pas sur l'intérêt commun et les minorités sont toujours écrasées. Cela est contraire à la volonté générale. Ainsi, Rousseau souhaite, pour éviter que la minorité soit écrasée, que les lois soient votées presque à l'unanimité. La volonté générale s'apparente ainsi à la volonté de tous. D'ailleurs, l'idéal est que la volonté générale soit la volonté de tous, et il en est ainsi dans tout État bien constitué. Il va sans dire que la volonté générale est la volonté de tous quand celle-ci vise le bien commun et suppose surtout l'unanimité. Elle est propre à chaque citoyen sans être sa volonté particulière mais une volonté commune à tous les membres du corps politique entendu que tous ont les mêmes problèmes, ou du moins un problème qui concerne un membre, concerne toute la communauté. D'où il suit que l'individu qui légifère en tant que citoyen ou membre d'une communauté ne doit jamais privilégier son intérêt mais celui du groupe, en sorte que son action s'inscrive toujours dans l'intérêt de la communauté.

C'est pourquoi, la volonté qui doit exercer la souveraineté ne peut être une volonté particulière dans la mesure où celle-ci contraindrait les citoyens à se mettre au service d'un intérêt privé. La force commune, si elle est entre les mains d'un individu, engendre nécessairement l'asservissement de la communauté. Au lieu d'obéir à sa volonté et de rester libre, on risque d'instaurer

l'exploitation de l'homme par l'homme et légitimer l'anarchie. Pour éviter cet état de fait et s'assurer du maintien de la liberté, l'autorité souveraine doit absolument émaner de la volonté générale ou de la volonté de tous. Il découle de ce qui précède que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution qui est le bien commun. Comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, alors la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun. Il s'ensuit que cette dernière est, ou doit être seule le vrai mobile du corps social.

Quoiqu'il en soit, les intérêts s'accordent en quelques points et ce sont ces points précis sur lesquels ils s'accordent qui rendent possible l'avènement de la société. L'intérêt général est en définitive, le motif principal de l'association civile. Tout gouvernement établi doit s'appuyer sur lui et l'avoir comme but principal à atteindre. Aussi, faut-il admettre que la volonté particulière peut en certains cas coïncider avec la volonté générale. Mais, la première ne peut jamais se substituer à la seconde car, quand bien même elle s'accorderait, cet accord n'est que de courte durée. Et ce, dans la mesure où « *la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences et la volonté générale à l'égalité* ». ¹⁶⁶ La volonté particulière est caractérisée par l'égoïsme. L'individu qui veut ne pense qu'à lui d'abord si ce n'est qu'à lui seul. Le penchant égoïste est privilégié au détriment de l'intérêt commun. En revanche, la volonté générale est une volonté essentiellement altruiste, une volonté qui met tout le monde sur le pied d'égalité. Le fondement de l'intérêt collectif ou général est d'éviter le combat permanent de chacun contre chacun et contre tous, potentiellement destructeur du groupe et donc de chacun de ceux qui le composent ; c'est la volonté de vivre ensemble. Par delà l'opposition de l'individu et du groupe, l'intérêt de chaque individu ne repose pas seulement sur son exacerbation, mais aussi sur la pacification du groupe ; en même temps, celle-ci suppose la reconnaissance à la fois de

¹⁶⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.250.

l'individu comme sujet, de la légitimité de ses intérêts particuliers, de l'égalité de ses droits et devoirs. Si les gouvernés acceptent d'obéir aux gouvernants, ce n'est pas seulement parce que ces derniers disposent de moyens de coercition, mais aussi parce que les gouvernés ont le sentiment que les gouvernants agissent peu ou prou pour le bien de tous. Tout groupe est unité contradictoire entre conflits et intégration sociale, ce qui suppose l'existence de processus et d'institutions de régulation comme les lois ; reconnus comme légitimes, opérant à la fois par adhésion, par persuasion, mais aussi par contrainte. Qui plus est, la volonté générale ne peut agir que par des lois et donc elle ne saurait statuer sur des cas particuliers. Elle est source d'égalité dans la mesure où elle érige des lois auxquelles tout le monde se soumet et qui s'appliquent à tous de la même façon.

Au total, la volonté particulière est dans la plupart des cas, pour ne pas dire toujours, contraire à la volonté générale. Car, sitôt qu'on pense aux intérêts privés, on renvoie l'intérêt commun aux calendes grecques et le penchant égoïste prend le pas sur le penchant altruiste. La volonté particulière ne s'accordant presque jamais avec la volonté générale, il serait dangereux de substituer la première à la seconde. Cette substitution est d'autant plus absurde et dangereuse que confier les affaires publiques à un seul ou à plusieurs, c'est remettre le destin de tout un peuple entre les mêmes mains, furent-elles celles de despotes éclairés. Il apparaît ici que le passage des intérêts particuliers à l'intérêt général ne va pas de soi. Comment surmonter ces difficultés en échappant à la double illusion de l'harmonie spontanée des intérêts personnels et de l'État expression naturelle de l'intérêt général ? Une solution possible semble résider dans l'extension de la démocratie délibérative, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de procédures qui permettent à tous les citoyens, à divers niveaux, de participer à l'élaboration des choix collectifs. Cette démocratie délibérative ne s'oppose pas à la démocratie représentative mais elle la complète. Le pari de la démocratie délibérative c'est que, en dépit des divergences d'intérêt, l'usage public de la raison, la pratique de l'argumentation permettent de faire émerger

des consensus, au moins provisoires, sur les choix collectifs à opérer au service de l'intérêt général. Aussi apparaît-il nécessaire de distinguer la souveraineté de la propriété pour comprendre que nul ne peut en être propriétaire à part le peuple lui-même.

2- Souveraineté et propriété

Possède-t-on la souveraineté comme on possède une propriété privée ? En d'autres termes, peut-on disposer de la souveraineté comme on dispose d'une chose sur laquelle nous avons tous les droits ? Existe-t-il des régimes patrimoniaux ?

On ne saurait répondre à ces questions sans se référer à l'origine de la souveraineté. Dans l'optique des philosophes de l'école du droit naturel, la souveraineté ne saurait avoir autre origine que les conventions humaines qui établissent les sociétés et les peuples. Le droit de souveraineté est donc un droit qui appartient exclusivement au peuple. Cependant, si le peuple l'estime nécessaire, il peut se dessaisir d'une partie de ce droit pour la confier à une tierce personne. Il faut donc distinguer le propriétaire de la souveraineté et son titulaire. Le titulaire est celui qui l'exerce, il n'en est pas le propriétaire s'il n'est pas le peuple. Celui-ci a donc la possibilité d'aliéner son droit de souveraineté. Et ce, dans la mesure où cette aliénation se fait à son avantage. C'est de façon souveraine que le peuple consent à aliéner ce droit qu'il peut d'ailleurs récupérer à tout moment. Cependant, dans certaines conditions, le peuple peut se permettre d'accorder tous les droits de souveraineté aux chefs qu'il se choisit. Ainsi, le détenteur de ce droit a un pouvoir absolu sur ses sujets. C'est le cas du Léviathan qui, en vertu de la situation de guerre qui prévaut à l'état de nature a besoin d'un pouvoir fort et absolu pour assurer la protection des citoyens. La seconde possibilité permet au peuple de conserver pour lui une partie de la souveraineté. Dans ce dernier cas, les chefs sont tenus de gouverner selon les lois fondamentales. Leur pouvoir est limité par des engagements qu'ils prennent

vis-à-vis du peuple et qui les obligent à gouverner selon la loi fondamentale qu'ils ne peuvent ni modifier ni abroger. Dans ce cas, il s'agit d'un royaume patrimonial. Il est généralement institué par un consentement forcé. En effet, par les guerres de conquête, un roi peut conquérir et assujettir un peuple. Aussi pour des raisons de sécurité, un peuple peut-il accepter de se soumettre entièrement à un roi. « *Il peut y avoir plusieurs raisons, dit Grotius, qui portent un peuple à se dépouiller entièrement de la souveraineté, et à la remettre entre les mains de quelque prince, ou d'un autre État : par exemple, lorsque se voyant sur le point de périr, il ne trouve pas d'autre moyen pour se conserver, ou lorsque étant pressé d'une extrême disette, il ne lui reste que cette ressource pour avoir de quoi subsister* ». ¹⁶⁷ Cette soumission entière permet au roi de détenir la souveraineté en pleine propriété. Il détient un pouvoir absolu sur le peuple qui « s'offre » à lui.

En somme, il semble clair que les royaumes patrimoniaux existent bel et bien. Car, l'histoire nous donne des exemples à travers les royaumes despotiques, les royaumes construits par droit de conquête, ou établis de quelque autre manière par un consentement forcé du peuple. Mais ces exemples nous fondent-ils à assimiler le droit de souveraineté au droit de propriété qui est accompagné d'un pouvoir aliénant ? Selon Barbeyrac, traducteur Grotius, il est vrai que le droit de souveraineté peut être accordé de façon absolue à un roi, mais cela ne signifie nullement qu'il ait le droit de l'aliéner. Les exemples de pouvoir despotique que donne l'histoire et dont parle Grotius ne prouvent point « *que le pouvoir d'aliéner suive nécessairement de la souveraineté la plus absolue, considérée en elle même, et de quelque manière qu'on l'acquière* ». ¹⁶⁸ On peut peut-être admettre une conception où le roi est propriétaire de la souveraineté. Dans le contrat de soumission, le peuple et le roi peuvent se mettre

¹⁶⁷ GROTIUS (H.), - *Droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac, (Amsterdam, Pierre de Coup, 1724), p.122.

¹⁶⁸ Idem, note21, p.139

d'accord pour que le roi ait la possibilité de faire de la couronne qui est le symbole de la souveraineté ce qu'il veut, mais c'est le seul cas. Hormis ce cas dont il faut souligner la rareté d'ailleurs, le roi ne peut en aucune manière se passer des commandements du peuple pour aliéner la souveraineté. Ce qui prouve de façon évidente que le peuple reste maître de la souveraineté même quand il en confie l'exercice à un monarque ou à un corps assemblé. Souveraineté et propriété ne sont point identiques. Ce sont au contraire deux droits différents qu'il faut distinguer. En effet, être propriétaire d'un bien, c'est avoir le droit d'en disposer à son gré, de le remettre ou de le vendre à qui on veut. Par exemple une maison, une voiture etc.... En revanche, le droit de souveraineté est un droit que le titulaire peut seulement exercer sans jamais pouvoir l'aliéner. Il peut vous être donné sans que vous en soyez propriétaire. Même quand le peuple accorde la souveraineté au roi de façon absolue, on ne peut pas en toute rigueur parler de la souveraineté comme d'un patrimoine. Car, le roi peut en vertu des droits qui lui sont conférés, disposer de la souveraineté comme il l'entend mais il y a une restriction. S'il arrive que le roi décède, la souveraineté revient naturellement au peuple qui a la charge de lui trouver un autre titulaire, sauf si dans les conventions entre le peuple et le roi, la question de la succession a été déjà réglée. Dans ce cas, aucun transfert de souveraineté ne peut être total. Qu'il s'agisse d'un consentement libre ou forcé, le transfert obéit à des conditions restrictives qui sont soumises au bien de la communauté. Si les clauses du contrat ne sont pas respectées par le monarque, le peuple se réserve le droit de lui retirer ses prérogatives. *« Il est certain que, dit Barbeyrac, du moment qu'un peuple s'est soumis, de quelque manière que ce soit, à un roi véritablement tel, il n'a plus le pouvoir souverain : car il implique contradiction de dire, que l'on confère un pouvoir à quelqu'un, et que cependant, on le retient. Mais il ne s'ensuit point de là, qu'on l'ait conféré d'une manière à ne se réserver en aucun cas le droit de le reprendre. Cette réserve est quelque fois expresse et il y en a toujours une tacite, dont l'effet se déploie,*

*lorsque celui à qui on a conféré le pouvoir en abuse d'une manière directement et notablement contraire à la fin pour laquelle il a été conféré ».*¹⁶⁹ Même si Barbeyrac ne parle pas de la souveraineté comme d'un droit inaliénable, les restrictions qu'il reconnaît à la souveraineté sont bien différentes de la propriété. Ce pas, Rousseau le franchira. Se servant de toute évidence de la distinction que Barbeyrac fait entre souveraineté et propriété, il va montrer que ni la souveraineté, ni la liberté ne sont aliénables. Ce sont des droits que tout homme possède, mais on ne les possède pas comme on possède une maison ou tout autre bien quelconque. En effet, on peut aliéner un bien dont on est propriétaire, mais on ne peut nullement aliéner la souveraineté tout comme la liberté. « *Le droit de propriété, n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et donc il est au moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller : en s'ôtant l'une, on dégrade son être, en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et, comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer, à quelque prix que ce fut ».*¹⁷⁰ La souveraineté et la liberté ne peuvent être aliénées parce qu'elles n'ont pas de prix. Elles constituent l'essence de la dignité humaine. En ce sens, aucune valeur marchande ne peut leur être accordée. Ainsi, Rousseau estime que ces deux qualités ne peuvent entrer en commerce et qu'on ne peut les céder par un contrat comme on cède ou on vend une chose qu'on possède en pleine propriété. C'est même absurde de dire qu'un homme se rend esclave ou qu'un peuple se rend sujet d'un roi.

Au total, Rousseau condamne l'aliénation de la souveraineté. Aliéner la souveraineté, c'est ouvrir la boîte de Pandore qu'est la tyrannie. Pour éviter les

¹⁶⁹ Idem, note 1, p.121.

¹⁷⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p. 84.

abus de la tyrannie, il interdit au peuple de se soumettre à la domination d'un maître ou de lui céder la souveraineté. Car, une telle aliénation aurait pour conséquence de transformer une association d'hommes libres en un troupeau d'esclaves soumis au bon plaisir de leur maître. Or, la souveraineté est un droit inaliénable dont le transfert implique la destruction de l'essence du peuple. Le pouvoir du peuple souverain est donc un pouvoir absolu. Car l'intérêt commun prime toujours l'intérêt personnel, et pour solidifier la vie communautaire, il est indispensable de les distinguer et de placer le premier au-dessus du second. C'est cette distinction qui fera l'objet du passage qui va suivre.

3- Intérêt personnel et intérêt général dans l'État

Tous les philosophes qui ont réfléchi sur la société ont compris que l'objectif de l'État est la conservation de l'individu. Qu'il s'agisse de l'état de nature comme de l'état civil, la conservation de soi prime tous les autres intérêts. Mais comment concilier la conservation de soi, mieux son intérêt personnel avec celui de toute la communauté ? Telle est la question à laquelle tous les philosophes du contrat ont tenté de donner réponse. Définissons d'abord ce que c'est que l'intérêt. Celui-ci peut se définir comme ce qui est utile ou profitable à un individu ou à un groupe. On admet généralement que les individus perçoivent ce qui est conforme à leur intérêt individuel ou particulier, mais un problème se pose dès lors qu'on aborde la question de l'intérêt collectif ou de l'intérêt général. De prime abord, il semble impossible de concilier intérêt personnel et intérêt général. L'idée d'intérêt général est d'ailleurs vivement mise en cause par bon nombre de philosophes. Marx, en particulier considère que le discours sur l'intérêt général est mystificateur. Il dénonce l'injustice des bourgeois qui, en confisquant le pouvoir, masque la réalité des inégalités et le caractère irréductible des conflits de classes par une égalité entre les citoyens qui est purement formelle. Il n'y a pas, du point de vue de Marx et des marxistes, un

intérêt général, mais un intérêt du prolétariat qui s'oppose à celui de la bourgeoisie dans son ensemble.

Selon lui, la cause essentielle de ces conflits réside dans les rapports de travail. En effet, dans les rapports de travail, il y a d'un côté les capitalistes qui possèdent les moyens de production et les capitaux, et de l'autre, les ouvriers qui ont leur force de travail. Ces derniers échangent ce qu'ils ont c'est-à-dire leur force de travail avec les détenteurs des usines, bureaux et autres, et ce, dans le but de satisfaire leurs besoins. Ainsi, de la divergence des intérêts naissent les conflits de classe : les employés ou prolétaires cherchent à améliorer leurs conditions de vie tandis que les capitalistes se souciant uniquement de l'accroissement de la production cherchent à mieux exploiter les prolétaires. Voici la porte ouverte aux conflits. Pour les juguler, on crée l'État qui sert d'arbitre. Mais personne n'est dupe. L'État a été inventé pour dissimuler la main mise des bourgeois sur la société. Les lois et droits ne protègent en réalité qu'une seule partie de la société. On prétend que les lois sont neutres, mais à y voir de près, elles condamnent les prolétaires et protègent les intérêts des capitalistes qui s'en servent d'ailleurs pour asseoir et protéger leur pouvoir. « *L'État, dit Marx, étant donc la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs.* »¹⁷¹ Cette thèse que défend Marx a malgré sa pertinence, quelques limites qu'il serait impardonnable d'ignorer : d'une part, on a pu constater que les pays qui ont voulu appliquer les thèses de Marx en instituant le communisme, n'ont pas réussi à supprimer ni à réduire l'écart entre l'égalité réelle dont il parle et l'« égalité formelle » de la société bourgeoise qu'il combat.

Par ailleurs, dans les sociétés démocratiques, la question de l'intérêt général en son principe est posée au-delà des conflits d'intérêts. D'autre part, s'il existe un intérêt général de la classe ouvrière, comment cet intérêt général est-il élaboré ? Repose-t-il sur le « rôle dirigeant du parti » ? Mais n'y a-t-il pas dans

¹⁷¹ MARX (Karl), - *L'idéologie allemande*, trad. franç. de Gilbert Badia, (Paris, Editions sociales, 1982), p. 155.

ce cas confiscation par un groupe, fut-il majoritaire, du pouvoir de définir l'intérêt général ? Cette critique se trouve aussi chez J. A. Schumpeter : « *Il n'existe aucune entité consistant dans un bien commun uniquement déterminé sur lequel tous les hommes puissent tomber d'accord ou puissent être mis d'accord par la force convaincante d'arguments rationnels.* »¹⁷² En effet, pour Schumpeter, il existe des divergences irréductibles à propos des valeurs finales, c'est-à-dire des conceptions relatives à ce que la vie et la société doivent être. Cette critique du concept d'intérêt général concerne bien évidemment, les relations internationales. Certaines interventions politiques, militaires ou économiques qui sont menées au nom de l'intérêt général de la planète ou de valeurs universelles, sont à juste titre contestées par ceux qui considèrent que la domination sans partage de certains pays (Etats-Unis, France, Angleterre), permet à ces pays d'imposer leur point de vue qui n'est pas forcément celui des autres. C'est cela qui fait la difficulté des sociétés humaines. Puisque l'amour de soi qui, d'après Rousseau, est le seul motif qui fasse vivre les hommes commande à chacun de s'accorder la préférence. Ainsi les individus poursuivent des intérêts particuliers qui sont égoïstes. Quand bien même chacun agirait en faveur du bien commun, il se donnerait toujours le privilège. Et c'est cette recherche du profit et de la jouissance individuelle que combat Rousseau. Car, pour lui, le bien commun n'a de sens que quand il s'accorde avec le bien individuel. « *Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien : aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons* ». ¹⁷³ En réalité, ce que Rousseau veut exprimer, c'est qu'il n'y a point d'intérêt privé si celui-ci ne peut s'accorder avec l'intérêt commun. Si les deux intérêts entrent en conflit, il faudrait privilégier l'intérêt commun. En faisant le bien des autres, on fait son propre bien. Celui qui préfère son intérêt à

¹⁷² SCHUMPETER (J.), - Capitalisme, socialisme et démocratie, trad. franç. de Gaël FAIN (Paris, Payot, 1979), p.331.

¹⁷³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettre à Mgr. De Beaumont*, (Paris, G.-F., 1962), p.445.

l'intérêt commun n'a rien compris à l'établissement public qui implique le rattachement absolu de l'intérêt personnel au bien commun. Si les hommes étaient à même de défendre leurs intérêts tous seuls, la société n'aurait pas besoin d'être. Or, c'est l'incapacité dans laquelle se trouvent les hommes à se défendre qui a rendu nécessaire la société civile. Ils y trouvent tous leurs intérêts. En conséquence, renoncer au bien public, c'est se nuire à soi-même. « *Chacun détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait ; mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'un autre* ». ¹⁷⁴ La vie associative n'exclut pas l'intérêt personnel. Au contraire, ce qui est visé au-delà du bien commun, c'est l'intérêt privé qui constitue le fondement de la société.

Ce que l'individu qui participe à la vie associative doit comprendre et accepter, est qu'il ne peut protéger son intérêt personnel qu'en l'intégrant à l'intérêt de tous. Car, c'est cela qui manquait à l'état de nature et qui a obligé les hommes à se rapprocher. Dès lors, chacun en se dévouant au bien public, n'agit finalement que pour son propre intérêt. Mais l'intérêt personnel coïncide-t-il toujours avec l'intérêt public ? Chez Rousseau, cette interrogation n'a aucun sens. Car, on ne saurait dissocier l'intérêt privé de l'intérêt public, en d'autres termes, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est ce qui est commun à tous les individus mesuré selon la moyenne. C'est cette moyenne qui permet de dégager la volonté générale qui se veut être la volonté de chaque personne en tant qu'elle veut, non pas ce qui lui convient individuellement mais ce qui convient en général à tous. Il suit de cela que la volonté générale tend toujours vers le bien de tous.

¹⁷⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 308.

D- La spécificité de la volonté générale

1- *Que la volonté générale est toujours droite*

L'association politique a trois buts essentiels : la protection des biens, la protection des citoyens et la liberté. Si chaque citoyen veut son bien personnel, il doit vouloir celui de la société tout entière. Ici apparaît une autre facette de l'expression « volonté générale ».

En effet, contrairement à ce qu'on pourrait croire malheureusement trop hâtivement, ce qui est général dans cette volonté correspond à ce que Rousseau a d'abord identifié comme étant propre à l'être naturel et non à l'être social. C'est la qualité d'un sentiment naturel qui existe préalablement à son expression. La volonté générale est intrinsèquement bonne indépendamment de tout calcul d'intérêt. Au-delà d'un sens quantitatif qu'on lui accorderait, il a aussi un sens qualitatif. La volonté générale est en dernière analyse, la bonne volonté que tous les hommes ont en commun en tant qu'être naturellement bon. Cette approche de la volonté générale permet à Rousseau de trouver un fondement a priori des actes de l'homme de même qu'il a identifié la conscience comme caractéristique fondamentale de l'homme. Or, il définit la conscience comme un principe inné de justice. Plus précisément, il dit : « *il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience* »¹⁷⁵. Ce qui suppose que chaque individu est doué d'un principe lui permettant de légiférer. On comprend par là pourquoi Rousseau recommande que pour son expression, la volonté générale puisse se former au terme d'une délibération dépourvue de communication entre les hommes qui y participent. En somme, si les hommes se laissent guider par leur conscience qui est la faculté commune à tous les hommes, qui est cette voix

¹⁷⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.376.

céleste qui incline vers le bien et le juste, alors la volonté générale se formera naturellement sans même qu'il y ait communication entre eux.

C'est cela qui constitue l'essence de la volonté générale. Robert Dératé note justement à ce propos : « *On pourrait dire sans trop s'écarter de la pensée de l'auteur (Rousseau), que la volonté générale est la volonté d'un citoyen quelconque, lorsque, consulté sur des questions qui concernent la communauté tout entière, il fait abstraction de ses préjugés ou préférences personnelles, et donne un avis qui pourrait en droit recevoir l'approbation unanime de ses concitoyens, et qui de ce fait serait susceptible d'être érigé en loi universelle, valable pour tout le corps de l'État* ». ¹⁷⁶ En ce sens, la volonté générale tout comme la conscience est un principe moral qui commande qu'on agisse toujours conformément au bien ou du moins conformément à l'intérêt commun.

Agir de la sorte, ce n'est pas s'oublier soi-même, ni se haïr soi-même, au contraire c'est agir dans son intérêt propre. Les intérêts privés des individus ne sont point séparés de ceux de la communauté, ils y sont liés. La volonté générale est toujours droite, c'est-à-dire qu'elle découle d'un vouloir raisonnable. En termes kantien, on pourrait dire que la volonté obéit à l'impératif catégorique. L'action individuelle est guidée par une bonne volonté, une volonté droite qui impose au sujet d'agir comme si son acte servirait d'exemple à l'humanité tout entière. Il y va de l'intérêt de tous y compris celui du sujet qui agit. « *Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, se demande Rousseau, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme* ». ¹⁷⁷ De plus, Rousseau note que la volonté générale qui est toujours droite ne peut errer, la loi est bonne parce qu'elle est la loi. En

¹⁷⁶ DÉRATHÉ (R.), - *Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, Vrin, 1994), p.236.

¹⁷⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.254.

effet, la loi étant l'émanation de la volonté générale, tire sa bonté de ce que la volonté générale est toujours la bonne volonté parce que le peuple ne peut vouloir autre chose que ce qui paraît être son bien. C'est pourquoi, la loi qui est une institution de la volonté générale est toujours bonne. Ici, il est bon de distinguer la forme de la loi de son application matérielle. Un peuple ne peut faire une loi pour se nuire à lui-même. Toutefois, il peut arriver que le peuple se trompe car si la volonté générale en tant que principe abstrait ne peut errer, le peuple qui délibère ne voit pas toujours le bien qu'il souhaite. N'étant pas toujours éclairé, il peut arriver des fois où il se trompe ou qu'on le corrompe. Comment faut-il alors envisager le pouvoir de la majorité ?

« Ce que l'on attend d'un gouvernement démocratique n'est pas la soumission à la volonté de la majorité du fait que cette volonté représente un élément numériquement supérieur, mais plutôt parce qu'elle représente le jugement raisonné du plus grand nombre ». ¹⁷⁸ Cela signifie que la soumission à la majorité n'est pas uniquement commandée par la loi de la majorité, mais on obéit parce que c'est le meilleur jugement de la société par rapport à un sujet précis. Même s'il est reconnu que la majorité n'est pas signe de vérité, on peut admettre que l'opinion du grand nombre est vraisemblablement plus valable que celle de la minorité. « Car il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement, mais collectivement... » ¹⁷⁹ Précisons que les gens dont il est question ici sont le petit nombre de gens vertueux. Ils sont certes meilleurs, mais le choix de la majorité se justifie par le fait que la prise de décision étant soumise aux débats, il est plus sûr que les décisions qui en découleront seront plus sages que celles d'une minorité vertueuse. Une telle décision peut alors honnêtement représenter, non pas une

¹⁷⁸ HALLOWELL (H. John), - *Les fondements de la démocratie*, trad.franç. par Albert BEDARRIDES, (Paris, Les Editions inter-nationales, 1972), p.181.

¹⁷⁹ ARISTOTE, *Les politiques*, trad. de Pierre PELLEGRIN, (Paris, Flammarion, 1990), p.240.

portion de la société mais l'ensemble du peuple et la rendrait conforme à la volonté générale, gage de légitimité.

2- La volonté générale comme gage de légitimité

La légitimité démocratique s'explique et se définit par son lien à la volonté générale du peuple. Le système démocratique, en tant que conséquence directe du contrat social chez Rousseau trouve son fondement dans la volonté générale et souveraine du peuple. Autrement dit, un gouvernement n'est politiquement légitime que s'il émane de cette volonté. Dans le cas contraire, il est arbitraire et illégitime. En effet, si le contrat social est nécessaire c'est parce qu'il permet de concilier l'autorité et la liberté, et la condition de la légitimité d'un système politique quel qu'il soit, est sa capacité à instaurer et à préserver la liberté civile. Tout système qui ne favoriserait ni la liberté ni la paix dans la société est dit despotique et arbitraire. L'autorité d'un tel régime qui n'a pas l'onction du peuple est illégitime. Un pouvoir de domination est un pouvoir qui vise à transformer les citoyens en simples instruments. Un pouvoir démocratique est un pouvoir exercé, apparemment, au bénéfice de tous, ou du plus grand nombre (ce qui d'ailleurs pose problème : le plus grand nombre peut agir vis-à-vis de la minorité d'une manière dominatrice). Il est clair que le maintien de l'organisation ou du groupe fait partie de l'intérêt commun et que la légitimité du pouvoir est fondée sur la visée de ce dernier. Dès lors, l'État bien constitué est celui qui est capable de faire coïncider l'exercice de l'autorité politique avec le besoin fondamental de liberté qui a contraint les hommes à vivre en société. Cela ne signifie rien d'autre que de fonder l'exercice de la souveraineté sur le respect de la volonté générale dans la mesure où les clauses du contrat social procèdent de cette volonté. Le système démocratique comme gouvernement exclut toute domination arbitraire, toute volonté particulière qui s'imposerait au peuple. Là, se situe une différence notable entre le système rousseauiste et celui de Hobbes. La démocratie vise l'autonomie du peuple, la gestion du peuple par

lui-même en mettant à l'écart les volontés particulières égoïstes. L'homme est né libre, cela est un truisme chez Rousseau, il en découle que les institutions politiques doivent permettre de conserver cette nature sous peine d'être taxées d'illégitimes. La liberté et la souveraineté du peuple étant inaliénables, le pouvoir légitime est celui qui les respecte. En conséquence, un pouvoir qui se veut légitime ne peut se passer du consentement obligatoire du peuple, c'est-à-dire du quitus de la volonté générale. Rien n'est légitime dans l'État s'il n'a l'accord du peuple. Car en fait qu'est-ce que la légitimité ? Est légitime un pouvoir qui apparaît nécessaire à la mise en œuvre et au respect des valeurs et règles générales garantissant le lien social et l'existence digne de chacun, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de rechercher le bonheur sans craindre les autres. Ainsi, la violence physique ou morale utilisée pour soumettre, exclure ou détruire une partie de la population ne peut être légitime que si les autres, très majoritaires, considèrent, à tort ou à raison que cette violence est indispensable, dans une situation de crise exceptionnelle, pour maintenir l'ordre public et prévenir le risque de chaos généralisé dans lequel aucune prévisibilité des comportements des autres n'est possible et où chacun se sent en permanence menacé dans sa vie et dans ses biens par n'importe qui d'autre.

Les lois ainsi que tous les pouvoirs qui existent dans l'État tirent leur légitimité de la volonté générale. Dans la perspective de Rousseau, le seul régime politique légitime au-delà du nom qu'il peut prendre, est celui où les citoyens obéissent uniquement à la volonté générale. Tous les moyens de pouvoir ne sont à long terme efficaces que si leur usage s'inscrit dans le cadre d'une reconnaissance de la légitimité du pouvoir et de ceux qui l'exercent par la grande majorité de ceux sur lesquels il s'exerce. On comprend aisément ici que la forme même du gouvernement importe peu dans ces conditions, la condition essentielle c'est que la souveraineté réside dans le peuple et non dans quelques personnes encore moins dans la volonté divine. Est démocratique tout pouvoir qui prétend représenter la volonté populaire et soumet ses décisions et les

responsables au contrôle des citoyens par des élections libres et pluralistes ; la majorité est dépositaire de la volonté générale du peuple et la minorité doit reconnaître comme légitimes toutes les décisions majoritaires dans la mesure où elles ne violent pas ses droits démocratiques. Il est clair que la démocratie, idéalement, suppose une autonomie suffisante de l'État pour permettre au peuple et aux responsables de décider sans être soumis à des forces extérieures leur enlevant toute marge de manoeuvre politique. Sinon, la démocratie et la légitimité du pouvoir qui s'en réclame, deviennent fictives, voire illusives ; ses institutions représentatives rentrent en une crise éventuellement mortelle. Lorsque le pouvoir et ceux qui l'exercent au nom du peuple est dépendant, dans les faits, de forces politiques et/ou économiques qui échappent à tout contrôle démocratique, son autorité n'est plus que rhétorique et s'avoue rapidement comme telle.

Au total, la seule organisation sociale légitime est celle à laquelle le peuple adhère librement c'est-à-dire le système démocratique. C'est pourquoi il apparaît nécessaire de définir et de cerner la notion de peuple afin de voir les caractéristiques qui font de lui l'unique et véritable souverain.

3- La notion de peuple chez Rousseau

Selon Rousseau, la notion la plus importante dans la construction d'une société est celle du peuple. Quelles sont les conditions pour qu'un groupe d'individus associés soit un peuple ? Le peuple découle-t-il du fait social ou de l'association politique ? En fait, lorsqu'on parle de peuple, il y a deux manières de concevoir le rassemblement que l'on nomme ainsi. Il est possible de désigner par le terme peuple un rassemblement de fait ou plus exactement ce qu'on appelle ethnie. Ainsi le modèle ethnique tout comme le modèle coutumier est un donné strictement social, c'est-à-dire un donné immédiat dont l'origine en général se justifie par la légende ou par les mythes. L'homogénéité d'un tel groupe ne s'explique pas par des procédures rationnelles de légitimation comme

c'est le cas dans le contrat social. Ici le peuple renvoie au groupe ethnique qui lui-même découle d'une évidence historique. C'est en ce sens que Aristote parle de l'homme comme un être naturellement social. À l'opposé de cette conception, se tient une autre qui se présente comme une construction purement rationnelle. Celle-ci est en rapport direct avec l'association politique qui crée artificiellement le peuple. Le peuple ne se pense dans l'évidence ni en référence simple à un donné social. Il se crée ainsi une démarcation notable entre le fait purement empirique du rassemblement et la construction contingente, variable de l'histoire qui implique en conséquence un appel à la réflexion, un effort de la pensée dans la mesure où l'existence du peuple est pensée comme quelque chose qui ne va pas de soi. Cette nouvelle conception du peuple qui récuse son fondement naturel et ancestral se retrouve chez Rousseau dans sa conception du contrat social.

Le peuple chez Rousseau se distingue de la multitude et de l'agrégation. La multitude n'a pas d'existence politique. D'ailleurs, entre les deux se situe l'agrégation qui est une étape transitoire par laquelle la multitude se soumet à un homme. C'est une fausse unité dont le principe repose sur l'hétéronomie. La domination d'un homme est le seul principe de cohésion de la multitude. Mais *« si ce même homme vient à périr, son empire après lui reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en tas de cendre, après que le feu l'ait consumé. »*¹⁸⁰ L'unité du peuple ne peut relever que d'une association politique. Mais quel est le mode de production de l'unité du peuple et quelle unité résulte de ce mode de production ?

Une solution a été trouvée par les théoriciens du droit du plus fort. Le plus fort, le plus puissant peut assujettir un groupe d'individus pour en faire un peuple et régir une société. Mais un peuple soumis mérite-t-il d'être appelé ainsi ? Nul n'a le droit de commander naturellement ni d'assujettir par la force. Grotius prétend que si un individu peut se faire esclave d'un autre, alors un

¹⁸⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G. -F., 1942), p.242.

peuple peut se faire sujet d'un roi. Mais l'équivalence qu'il établit entre l'esclave qui se vend et le peuple qui s'assujettit est fautive. Un peuple ne peut pas se vendre. Tout ce raisonnement établi par Grotius n'est que pure absurdité. « *Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous ; la folie ne fait pas droit* ». ¹⁸¹ Pour qu'il y ait peuple, il faut qu'il y ait une union d'origine. « *Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner un roi (...)* Avant donc d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. » ¹⁸² En effet, si la servitude volontaire ne peut rendre raison du lien social, on peut admettre que ce sont les conventions qui créent la société et par ricochet le peuple. La première convention est le contrat social. Le contrat social n'est autre que l'acte constitutif par lequel un peuple est un peuple. Avant l'institution du contrat, on ne saurait parler de peuple. Mais comment un acte constitutif, par et pour le peuple, peut-il s'établir avant même que le peuple ne soit ? Si c'est à partir d'une procédure contractuelle que le peuple advient à lui-même, alors elle permet d'écarter de la notion de peuple toutes les dimensions ethniques, historiques ou géographiques qui signeraient la collusion du peuple et de particularismes anthropologiques (culture, religion). Il s'agit bien, pour Rousseau, de révoquer toute fondation du politique sur une communauté d'appartenance pourvue d'un certain nombre de valeurs spécifiques relativement au bien ou au juste. Ce moment correspond à la mise en place de la fiction contractualiste. Le contrat social doit être compris comme le moment inaliénable d'une auto-fondation: l'acte par lequel un peuple est un peuple ne s'autorise que de lui-même. C'est un contrat auquel chacun adhère volontairement et

¹⁸¹ Idem, p. 239.

¹⁸² Idem, p. 242.

librement. Dans le cas contraire, il n'y a pas de peuple. Car, « *il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public, ni corps politique* ». ¹⁸³ Des hommes soumis ne constituent pas un peuple. Un peuple est constitué par des individus libres. Qui plus est, leur union se fait autour d'un bien commun qui la motive. Sans un bien public qui unisse les intérêts divers, les individus ne peuvent se maintenir les uns auprès des autres.

On voit par là que ce qui fait l'union des membres et par conséquent le peuple, c'est l'intérêt commun. Sitôt qu'il n'y a plus d'intérêt commun, le peuple n'a plus sa raison d'être et le corps politique doit disparaître. Or, l'intérêt c'est ce qui caractérise la volonté générale. En conséquence, le peuple doit être guidé par la volonté générale. Si la société est fondée par des hommes libres, alors l'union doit se faire dans leur intérêt. Cela veut dire que la volonté qui commande doit être la volonté de tous ou la volonté générale. Toute volonté particulière est exclue parce qu'elle ne participe pas à l'intérêt général.

Toutefois si Rousseau donne un caractère absolu au pouvoir souverain, veut-il signifier par là que ce dernier est illimité ? En d'autres termes le pouvoir souverain est-il un pouvoir dictatorial ou limité ?

II- LES LIMITES DE LA SOUVERAINETÉ

Chez Hobbes, le pouvoir souverain est un pouvoir nécessairement absolu. Quel que soit le régime institué, le pouvoir ne peut avoir des bornes. Cela découle d'une part de la manière dont le pouvoir civil s'installe et d'autre part de la fin poursuivie par celui-ci. Le souverain n'ayant signé aucun pacte avec les particuliers qui se dessaisissent de leur droit de se gouverner à son profit, n'a

¹⁸³ Idem, p.242.

aucun engagement envers lui. En outre, si les citoyens veulent juguler le désordre et la guerre de l'état de nature, il leur faut confier un pouvoir illimité au souverain qui a le devoir de les protéger et de les maintenir dans la paix. Mais cette conception hobbesienne du pouvoir souverain ne va pas sans susciter des interrogations : faut-il préférer le despotisme, l'arbitraire, la dictature à la guerre ? L'obéissance absolue est-elle échangeable contre la protection ?

L'erreur de Hobbes a été de confondre « pouvoir absolu » et « pouvoir sans bornes. » Ce sont deux choses qu'il ne faut pas confondre. Tout pouvoir a des bornes au nombre desquels se trouve la loi naturelle.

A- La loi naturelle

La limite naturelle du pouvoir souverain est la loi naturelle. Toute autorité, quelle qu'elle soit est limitée par elle. Le texte suivant de Locke le dit très clairement : *« les obligations des lois de la nature ne cessent point dans la société ; elles y deviennent même plus fortes en plusieurs cas ; et les peines qui y sont annexées pour contraindre les hommes à les observer, sont encore mieux connues par le moyen des lois humaines. Ainsi les lois de la nature subsistent toujours comme des règles éternelles pour tous les hommes, pour les législateurs, aussi bien que pour les autres. S'ils font des actions pour régler les actions des membres de l'État, elles doivent être aussi faites pour les leurs propres, et doivent être conformes à celles de la nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu, dont elles sont la déclaration ; et la loi fondamentale de la nature ayant pour objet la conservation du genre humain ; il n'y a aucun décret humain qui puisse être bon et valable, lorsqu'il est contraire à cette loi »*.¹⁸⁴ La loi naturelle est donc une loi inaliénable et non modifiable. Les hommes la connaissent naturellement du fait de leur nature raisonnable et elle constitue le fondement de toute société ordonnée et paisible. Car, les hommes ne peuvent

¹⁸⁴ LOCKE (John), - *Traité du gouvernement civil*, trad. de David Mazel, (Paris, G.-F., 1992), p.244.

s'associer et vivre en paix qu'à condition qu'ils règlent leur conduite sur les lois civiles en conformité avec les lois naturelles. En somme, les lois naturelles sont antérieures et supérieures aux lois civiles. S'il faut établir des lois pour un meilleur fonctionnement de la société civile, celles-ci doivent s'enraciner dans le droit naturel.

De ce qui précède, il suit logiquement que le souverain est tenu de faire respecter la loi naturelle à laquelle il doit se soumettre. Ses pouvoirs ne passent point les bornes du droit naturel. Au contraire, tout pouvoir souverain légitime doit s'exercer dans les limites prescrites par la loi naturelle. S'il agit contrairement à ce principe, il s'engage sur la voie de l'injustice et de l'asservissement du peuple. Dans cette perspective, on peut légitimer l'objection de conscience. En effet, la responsabilité morale du citoyen se trouve engagée dans tous ses actes. Il doit délibérer en son âme et conscience pour opérer un choix. Quand un citoyen agit en son nom ou au nom du peuple, sa conscience se trouve partiellement ou totalement engagée. Il ne peut en ce cas imputer la responsabilité entière de son acte bon ou mauvais à celui qui le lui a ordonné. Il est donc évident que si un ordre paraît injuste à un citoyen ou à un représentant du peuple, il a le choix entre l'exécuter ou le refuser. Il va sans dire que rien ne peut prévaloir contre les droits d'une conscience éclairée. Et ce, dans la mesure où les agissements des citoyens sont guidés par la conscience dont Rousseau dit qu'elle est un « principe inné de justice ».

Mais la théorie de la loi naturelle n'affaiblit-elle pas l'autorité de l'État ? À première vue, si chacun devrait se référer à sa seule conscience pour exécuter des ordres d'où qu'elles viennent, l'autorité de l'État se trouverait nécessairement affaiblie. Mais il est tout aussi important de respecter l'autorité de l'État que de le tenir dans les bornes de la justice. Or la justice ne peut exister qu'à la condition qu'on respecte le bien public.

B- Le bien public

L'analyse précédente a montré l'importance de la référence à la loi naturelle pour justifier la limitation du pouvoir souverain. Mais tout pouvoir, on le sait, s'exerce en vue d'un bien. Et comme nul ne peut agir contre ses propres intérêts, il ne serait pas faux de dire que la fin pour laquelle le pouvoir souverain a été établi constitue une borne à ses prérogatives. D'ailleurs, aucun régime ne peut agir contre l'intérêt du peuple. Le bien du peuple est donc une borne au pouvoir souverain. Tous ceux qui disent le contraire sont dans le faux. C'est du moins ce que pense Jurieu : « *on fait beaucoup valoir cette maxime des jurisconsultes : princeps legibus solutus est, le prince n'est pas lié par les lois. Mais je réponds premièrement que, s'il faut opposer maxime à maxime, celle-ci, salus populi suprema lex esto, est beaucoup plus fameuse et plus véritable que celle-là : le salut et la conservation du peuple sont la seule loi. Donc nous devons nous régler dans l'obéissance qu'on doit au souverain sur ce qui fait la conservation de la société, et l'on peut résister à quiconque le détruit* ». ¹⁸⁵ Le bien public étant la raison d'être des sociétés civiles, il serait absolument contraire que les détenteurs du pouvoir l'outrepassent pour agir dans leurs propres intérêts. Leur « *pouvoir, dit Locke, à l'extrême limite, se borne au bien public de la société* ». ¹⁸⁶ Ainsi, le détenteur du pouvoir souverain doit toujours agir dans le sens de la préservation des intérêts du peuple. Il ne doit exister ni dans ses actes ni dans sa volonté des intentions qui pourraient nuire au peuple. S'il le fait, il outrepassé ses pouvoirs et enlève par la même occasion toute légitimité à son action. Persévérer dans ce sens conduit inévitablement à la dictature et à la tyrannie. Seul, le tyran ordonne des actes contraires au bien de ses sujets.

Mais à qui appartient-il de décider ce qui est conforme au bien public ? Pour Rousseau, le peuple qui agit toujours conformément à la volonté générale

¹⁸⁵ JURIEU (Pierre.), - *Lettres pastorales*, (Rotterdam, Abraham Acher, 1687-1689), P.398.

¹⁸⁶ LOCKE (J.), - *Traité du gouvernement civil*, trad. de David Mazel, (Paris, G.-F., 1992), pp. 150-151.

sait naturellement et exactement ce qui est bien pour lui. Le problème ne se résout pas facilement quand il s'agit des régimes monarchiques. Ici, il existe une véritable différence entre les sujets et le Roi. Si celui-ci est lié par le bien public, il est en revanche difficile de déterminer jusqu'où s'étendent les droits des sujets. Puisque si on admet comme le fait Hobbes, que le souverain est seul juge, alors il est le seul à déterminer ce qui est bien ou non pour les sujets. Dès lors, leur avis ne compte plus. En conséquence, ils n'ont aucun droit de contestation à moins qu'ils ne se lancent dans une rébellion périlleuse. L'inconvénient ici est qu'un peuple tenu de cette manière ne peut que subir la dictature du monarque. Il apparaît alors totalement absurde de légitimer un tel pouvoir absolu sinon dictatorial. Au contraire, le peuple doit pouvoir donner son avis sur les décisions qui concernent son destin. À l'occasion, il peut faire valoir son droit de résistance. *«Qui jugera si le prince, ou la puissance législative, passe l'étendue de son pouvoir et de son autorité ? (...) Je réponds, que c'est le peuple qui doit juger de cela »*¹⁸⁷. Par cette affirmation, Locke veut montrer que puisque c'est le peuple qui confie la tâche de gouvernement au prince, alors il sait mieux que le prince ce qui est son bien. Et c'est la seule condition de parvenir au bonheur et prévenir les malheurs. Par quel moyen le peuple peut-il surveiller les actes du prince ou des gouvernants ? Rousseau répond que c'est par la loi.

III- LA THÉORIE DE LA LOI ET L'INSTITUTION DES POUVOIRS

A- La théorie de la loi

1- La loi comme volonté d'un supérieur

Toute société bien organisée, tout État bien institué se fonde sur des lois pour maintenir la liberté et la justice en son sein. Les hommes ne vivent en société que parce qu'ils pensent y trouver les garanties de leur survie. Or,

¹⁸⁷ Idem, pp. 324-325.

garantir la survie des citoyens, c'est instituer un ordre juridique qui les empêche de régler eux-mêmes leurs conflits au risque de retomber dans l'état chaotique de l'état de nature. Quel est le fondement de la société? C'est le droit. La substitution du droit à la force est la condition sine qua non de la paix sociale. Le droit c'est ce que prescrit la loi. Celle-ci revêt donc une importance inestimable dans l'institution du politique. Malheureusement, l'histoire des sociétés humaines montre que les législations humaines sont entachées d'imperfection. Les lois civiles créent parfois plus d'injustice que de justice et d'équité. Le réseau des lois déformées par des erreurs inévitables n'est pas assez soudé pour empêcher l'asservissement et la violence.

De là, découlent toutes les protestations rencontrées dans les sociétés humaines. Chaque fois que se produit un conflit entre la loi et l'équité, entre la raison d'État et les intérêts que l'individu considère comme sacrés à savoir la liberté et les croyances, on assiste dans l'État, à une révolte contre l'autorité de la loi. Les citoyens refusent ainsi de se soumettre à l'autorité de la loi. Cet état de fait va amener Pufendorf à démontrer une origine de la loi telle qu'aucun citoyen ne puisse la remettre en cause. Pour lui, on peut juguler le conflit entre les citoyens et l'autorité législative : il a recours donc à l'autorité supérieure d'un droit idéal et abstrait qui serait parfaitement équitable, indépendant des contingences de temps et de lieu, universelle et dont la connaissance permettrait de guider le législateur. Les hommes doivent régler leur conduite par une loi qui leur est prescrite par une volonté supérieure. « *La loi en général n'est autre chose, à mon avis, dit Pufendorf, qu'une volonté d'un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit* ». ¹⁸⁸ Elle n'est pas seulement une volonté, mais celle-ci doit se traduire en acte. Et c'est sur elle que chacun doit régler sa conduite. La définition qu'il importe de trouver, est celle qui puisse s'appliquer

¹⁸⁸ PUFENDORF (S.W.A.), - *Droit de la nature et des gens*, trad. de Jean Barbeyrac, (Basle, E. Thourneisen, 1750)., p.99.

indifféremment à la loi naturelle et la loi civile. Mais, cette conception de la loi comme volonté d'un supérieur ne rencontre pas l'assentiment de Rousseau. Pour lui, seule la volonté peut prescrire des lois.

2- La volonté générale : source de la loi

Rousseau s'inscrit en faux contre la thèse de Pufendorf selon laquelle la loi est la volonté d'un supérieur. Les hommes ne reçoivent leurs lois ni de Dieu, ni d'un autre homme. Ce sont eux-mêmes qui se donnent des lois. La loi n'est autre chose qu'un acte ou une déclaration de la volonté générale. Aucun homme ne peut et ne doit se prévaloir du droit de soumettre son prochain. Il s'ensuit que seul le contrat social auquel on adhère librement peut obliger les citoyens au respect de la loi. En effet, en adhérant au contrat social, l'individu reconnaît comme seule autorité la volonté générale, toute autre autorité que celle-ci est usurpation. Dans le corps politique ainsi établi, la seule autorité habilitée à faire des lois, ce sont les citoyens eux-mêmes et leur liberté s'en trouve préservée. En d'autres termes, la liberté est effective dans l'État à la seule condition que le peuple s'est lui-même donné des lois. Ce qui rend illégitime toute loi ne venant pas du peuple ou à laquelle le peuple n'a pas donné son accord. Ceux qui pensent qu'un individu peut prescrire des lois qui obligent les citoyens, sont les défenseurs de la dictature. Car, un peuple soumis à un individu n'est pas libre mais esclave. Or l'objectif final du contrat est la liberté. Les hommes dispersés et dupés par le faux contrat des riches se sont unis et soumis à une autorité commune pour être à l'abri de la tyrannie des maîtres. Ils se sont donnés des lois pour ne pas se donner un maître. « *Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes* ».¹⁸⁹ Le pouvoir de faire des lois ne peut être conféré à un homme ou à plusieurs. C'est un pouvoir qui appartient exclusivement au corps du peuple en entier. Dans le *contrat*

¹⁸⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 467.

social, Rousseau se montre plus explicite. « On voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale...La puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui». ¹⁹⁰ Mais qu'est-ce que c'est que faire des lois ? Le pouvoir de faire des lois a deux aspects essentiels : proposer des lois et les voter. Si Rousseau reste confus sur les deux prérogatives, il est clair pour lui que, le seul et véritable auteur des lois, c'est le peuple. Car, même si une autorité autre que le peuple peut proposer des lois, il n'en demeure pas moins vrai qu'une loi ne peut entrer dans la légalité que grâce à la caution du peuple qui doit absolument la ratifier. Mais en réalité, c'est au gouvernement que revient le droit de proposer des lois, celui de les voter revenant de droit au peuple. « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle, ce n'est point une loi ». ¹⁹¹ Les tâches sont bien réparties entre le gouvernement et la puissance législative. L'initiative des lois est une fonction gouvernementale tandis que le pouvoir législatif exercé par le peuple se réserve le droit de statuer sur les projets de lois qui lui sont soumis. En définitive, on peut remarquer que les tâches sont bien définies entre le gouvernement et le peuple. « J'aurais ici, dit Rousseau, bien des réflexions à faire sur le simple droit de voter dans tout acte de souveraineté, droit que rien ne peut ôter aux citoyens, et celui d'opiner, de proposer, de diviser, de discuter, que le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres ». ¹⁹² Comme il se fait dans nos sociétés actuelles, il est possible que les membres du gouvernement ou ceux des parlements fassent des propositions de lois. Mais qu'est-ce en fait qu'une loi ? Mieux, qu'est-ce qui fait d'une loi une règle légitime ?

¹⁹⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 259.

¹⁹¹ Idem, p. 302.

¹⁹² Idem, p. 309.

3- Définition de la loi

Qu'est-ce qu'une loi ? Cette question banale n'admet pas pour autant une réponse évidente. Pourtant, depuis l'antiquité, les recherches sur la nature de la loi ont été une préoccupation constante des philosophes. Rousseau constate malheureusement que personne n'a su donner les vrais caractères de la loi. En effet, le mot loi qui ne signifiait à l'origine et qui ne signifie encore, dans le langage ordinaire, qu'un commandement et une défense, s'adresse à des êtres libres. Ce sens qu'on pourrait qualifier de politique relève du domaine social, moral et religieux. Mais de plus en plus, ce terme est employé dans le domaine de la science et dans la sphère générale de l'existence. En conséquence, la loi revêt un caractère général qui lui confère une dimension supérieure. Sa signification primitive devient à partir de là, un cas particulier de sa signification nouvelle. Mais, c'est sa signification politique qui retiendra notre attention. Dans son sens purement politique, la loi est une déclaration publique de la part du pouvoir législatif. C'est un acte juridique permettant de réguler les rapports interpersonnels dans un État de droit ou dans une société démocratique. Il garantit la liberté des citoyens, assure par sa généralité l'égalité, établit les bases d'une vie harmonieuse.

Contrairement à ce que pense Pufendorf, la loi est l'expression de la volonté générale. Ce sont ceux à qui la loi doit s'appliquer qui en sont l'auteur. Cela signifie que quand bien même la loi viendrait d'une autorité supérieure, il faudrait absolument que le peuple l'approuve et qu'il se l'approprie. Ainsi, ce n'est plus par contrainte qu'il s'y soumet, mais parce qu'il la veut. Chez Rousseau donc, la loi n'est plus l'expression de la volonté du monarque ou le verbe divin. Rousseau accorde une telle importance à la liberté qu'il ne veut laisser aucune place à l'arbitraire. Or, seule une loi approuvée par celui à qui elle doit être appliquée peut être légitime.

La loi est le fondement de la société démocratique et de l'État de droit. Elle interdit tout ce qui nuit à l'État et assure l'égalité des citoyens par sa

généralité et son impersonnalité puisqu'elle est la même pour tous. Rousseau ne cache pas son penchant pour la loi et pour la société démocratique. « *J'aurais voulu vivre et mourir libre, dit-il, c'est-à-dire tellement soumis aux lois, que ni moi, ni personne n'en put secouer l'honorable joug, ce joug solitaire et doux, que les têtes les plus fières portent d'autant plus docilement qu'elles sont faites pour n'en porter aucun autre* ». ¹⁹³

La formule « la loi est l'expression de la volonté générale » a un double sens : elle suppose un consensus minimum dans la société et empêche toute velléité d'enfreindre aux dispositions contenues dans l'ensemble des règles juridiques. Aussi permet-elle d'égaliser les conditions dans l'État en abolissant les privilèges de classe. La loi conçue comme un acte juridique écrit, contenu dans un texte, est un modèle de discours qui exprime la volonté commune du peuple. Par cet acte, tout le peuple statue sur tout le peuple. « *Qu'est-ce qu'une loi ? C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun* ». ¹⁹⁴ La définition de la loi suppose deux éléments essentiels : l'autorité qui statue et la chose statuée. Si les hommes vivent en société pour leur bien commun, il va sans dire que la loi doit viser cet intérêt commun. D'où le caractère général de la loi. La loi ne peut donc pas être la volonté d'un particulier. Il s'ensuit que la volonté qui la dicte est générale. Pour qu'une loi puisse être reconnue comme telle, il lui faut être universel dans son objet et dans l'autorité qui la dicte. C'est le sens de l'idée que la loi doit partir de tous pour s'appliquer à tous. Elle est une relation du corps politique avec tous ses membres. Quand tout le corps politique légifère pour se donner des lois, il est souverain, quand il se soumet aux mêmes lois, il est sujet. Ce sont les mêmes hommes qui sont à la fois législateurs et sujets. Cela n'engendre aucune contradiction.

¹⁹³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.26.

¹⁹⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 452.

Il découle de ce qui précède que la loi est une règle juridique de portée générale et impersonnelle, c'est une construction intellectuelle qui se distingue des coutumes et des usages courants. Elle impose aux sujets des habitudes nouvelles et des comportements nouveaux à même d'assurer la cohésion de la communauté. Dans ce sens, la loi doit être comprise comme un discours normatif, une règle qui qualifie les rapports interpersonnels dans la société. Elle impose des comportements et des actes impératifs généraux. Ainsi, elle ne dit pas ce qui doit se faire dans le détail des applications particulières, mais de par son caractère général, elle constitue la base de la sécurité juridique à laquelle aspirent les citoyens.

*« Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même ; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est ce que j'appelle une loi ».*¹⁹⁵ Générale à la fois par son objet et par son champ d'application, la loi est la norme de la vie en société. Dans une société démocratique ou dans un État de droit, elle exprime la volonté collective et constitue par la même occasion, un gage de liberté et d'égalité. Toutefois, il est préférable qu'il n'y ait pas une pléthore de lois. Plus le nombre de lois déborde, plus elles sont confuses, et les citoyens se sentant liés, auront du mal à s'y soumettre. C'est pourquoi, *« Il faut faire trois codes : l'un politique, l'autre civil et l'autre criminel, tous trois clairs courts et précis autant qu'il sera possible ».*¹⁹⁶ En définitive la loi apparaît comme le fondement de toute société politique. À part les conventions qui créent la société, il est indispensable d'établir des lois qui constituent les règles de conduite de tous les citoyens. Toutefois, les lois seules ne suffisent pas pour établir une société politique

¹⁹⁵ ROUSSEAU (J.-J), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 258.

¹⁹⁶ ROUSSEAU (J.-J), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, G.-F., 1962), p. 549.

harmonieuse. En plus d'elles, il faudra donc partager les fonctions politiques au sein de la société. D'où la naissance des pouvoirs.

B- L'institution des pouvoirs

1- La représentation incontournable

a- Critique des représentants

Dans une bonne démocratie ou dans une démocratie directe, le peuple participe directement aux affaires de l'État. Il exerce la souveraineté sans intermédiaire, ni représentants. Mais pour des raisons multiples, cet idéal de démocratie est mis au second plan. Dans les États modernes, la démocratie fonctionne par représentation. Le peuple n'intervient que sporadiquement à travers les référendums. Il confie la gestion quotidienne de ses affaires à des représentants. Ce faisant, le peuple se dessaisit de son droit de souveraineté, c'est-à-dire, du pouvoir suprême dans l'État. Le peuple n'exerçant plus directement la souveraineté, la volonté du parlement se substitue à la volonté générale. En dehors des référendums, le peuple n'exprime sa volonté que pendant les élections des députés. Durant tout le temps que prendra le mandat des députés, le peuple s'en remet à l'assemblée nationale.

Cet état de fait répugne à l'entendement de Rousseau. Selon lui, le gouvernement représentatif n'a aucun fondement légitime. Un peuple qui s'exprime par des représentants n'est pas un peuple libre. La volonté d'un corps reste une volonté particulière par rapport au peuple. C'est la volonté d'une société partielle qui ne saurait être prise pour la volonté générale ; en conséquence c'est une imposture que de faire passer la volonté du parlement pour la volonté générale. Sans doute, il n'est pas exclu qu'en certains cas, la volonté du parlement s'accorde avec la volonté du peuple, mais c'est un cas marginal puisque la volonté d'un particulier peut coïncider avec la volonté du

peuple. Cette coïncidence n'est rien d'autre qu'un heureux hasard qui ne saurait être tenue pour une règle universelle. Mais qu'est-ce qui fonde ces thèses ?

Selon Rousseau, « *la souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée* ». ¹⁹⁷ La souveraineté émane de la volonté générale, autrement dit, la souveraineté est l'expression de la volonté générale. Or, la volonté ne peut être représentée. On ne peut pas vouloir à la place d'un autre. Le pouvoir de décision est un pouvoir indéterminé puisque la volonté elle-même est indéterminée. Certes, le peuple a le droit de se désigner des représentants, mais il doit prendre garde pour que ceux-ci n'usurpent pas le droit de souveraineté, c'est-à-dire le droit législatif. Ils doivent se consacrer au travail préparatoire qui consiste à proposer, à étudier les lois. Toutefois la dernière décision, celle de rejeter ou d'accepter la loi demeure une prérogative du peuple. Si jamais les représentants accaparent ce droit, il y aura la pire des souverainetés à savoir l'aristocratie. Le peuple qui se croyait ainsi libre n'aura qu'un semblant de liberté. « *Quoi qu'il en soit, dit Rousseau, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus* ». ¹⁹⁸ Non seulement la députation constitue une entrave à la liberté du peuple, mais elle la détruit.

Au fond, ce que récuse Rousseau, c'est le transfert de souveraineté. Qu'un peuple confie la souveraineté à un monarque ou à des représentants, cela revient à la même chose : le peuple se donne des chaînes en le faisant, il n'est plus un peuple parce qu'il n'a plus de volonté, il devient une multitude asservie à un tyran.

Outre la perte de la liberté, l'exercice de la souveraineté par les représentants est vicieux parce qu'il favorise la corruption. « *Un des plus grands inconvénients des grands États, dit Rousseau, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par députation. Cela a son mal et son bien ; mais*

¹⁹⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.301-302.

¹⁹⁸ Idem, p. 303.

*le mal l'emporte. Le législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentants sont difficilement trompés mais aisément corrompus ; et il arrive rarement qu'ils ne le soient pas (...). Or on peut éclairer celui qui s'abuse, mais comment retenir celui qui se vend ? »*¹⁹⁹ La corruption est un vice radical auquel est confronté tout peuple qui se fait représenter. Ce n'est sans doute pas un mal incurable, mais si l'on n'y prend garde, il peut menacer le peuple dans son principe même. Et ce, dans la mesure où le pouvoir législatif est le pouvoir suprême dans l'État, l'organe qui fait vivre l'État. Si cet organe est vicié dans son principe, il va sans dire que tout le peuple est menacé de ruine. D'ailleurs, il n'y a pire mal dans l'État que la corruption des représentants. *« L'abus des lois par le gouvernement est un moindre mal que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières. Alors l'État étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible »*.²⁰⁰ Un État ne peut résister à la ruine que par la force de son pouvoir législatif. Sitôt que les représentants se laissent corrompre, l'intérêt particulier prend le pas sur l'intérêt commun. Le bien public n'intéresse plus personne et les députés intègres se font de plus en plus rares. La corruption fait perdre la lucidité et l'honnêteté. Au parlement règnent désormais la mauvaise fois et la malhonnêteté.

Il n'est pas rare dans nos sociétés africaines, de voir des députés changer de partis politiques parce qu'asservis à l'appât de l'argent. L'esprit du parti contraint la raison à se taire et à laisser les passions s'emparer des esprits. La conséquence de cette situation de corruption avancée au parlement est que *« la volonté générale devient muette (...) et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier »*.²⁰¹ La démocratie est effective quand il y a la liberté de penser et de s'exprimer. Or, un député corrompu n'a pas de volonté libre. Il a une dette morale envers son créancier et donc ne peut agir que selon la volonté de ce dernier. L'histoire

¹⁹⁹ ROUSSEAU (J.-J.). - *Considération sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, G.-F., 1962), p.362.

²⁰⁰ ROUSSEAU (J.-J.). - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.280.

²⁰¹ Idem, p.308.

récente de certains États modernes nous en donne des exemples. Quand il s'agit de débattre de sujets concernant les lois de l'État, les positions sont tellement déterminées que lorsqu'un député prend la parole, on devine sans effort la logique de son argumentation. On n'y verra aucun député s'écarter de la ligne de conduite tracée par son parti. Or, le député est un représentant du peuple, non celui de son parti. S'il est permis de s'exprimer, en revanche, il n'est pas permis de tout dire ou de parler en toute liberté de conscience. Aussi, quand il s'agit de voter des lois et à mains levées comme c'est le cas parfois dans certains États, on ne verra jamais un député aller contre son parti. Il existe même à l'intérieur des groupes parlementaires, des consignes rigoureuses de vote pour lesquelles celui qui se met en marge est menacé d'exclusion. C'est pourquoi, Rousseau dénie tout droit législatif aux représentants. « *Celui qui rédige les lois, dit-il, n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable, parce que selon le pacte fondamental, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise au suffrage libre du peuple.* »²⁰² « *Les députés du peuple ne sont donc ni peuvent être ses représentants, ils ne sont que ces commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi* ». ²⁰³

Rousseau est sans doute contre le système représentatif qu'il critique de façon acerbe. Mais il se rend compte malgré lui que l'idéal et la réalité sont parfois tellement séparés que celui qui refuse de voir le hiatus risque de paraître ridicule. En effet, face au volume de la population et à l'étendue des sociétés modernes, il est totalement impossible de se passer de représentants. Rousseau est donc amené à réviser sa position et à réhabiliter les représentants.

²⁰² Idem, p.262.

²⁰³ Idem, p. 302.

b- Réhabilitation des représentants

On le sait, Rousseau tente de prouver à travers le contrat social les faiblesses du gouvernement représentatif. Un peuple libre et souverain doit se passer de représentants. Mais pour bien appuyer son argumentaire, il se sert des peuples anciens qui se réunissaient sur la place publique pour prendre des décisions qui engagent toute la communauté. « *Les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on, quelle chimère ! C'est une chimère aujourd'hui ; mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. (...) La république romaine était, ce me semble, un grand État, et la ville de Rome une grande ville... Cependant il se passait peu de semaines que le peuple romain ne fut assemblé, et même plusieurs fois. Non seulement il exerçait les droits de la souveraineté, mais une partie de ceux du gouvernement. Il traitait certaines affaires, il jugeait certaines causes, et tout ce peuple était sur la place publique presque aussi souvent magistrat que citoyens* ». ²⁰⁴ C'est avec nostalgie que Rousseau évoque les belles époques de démocratie totale. La vraie démocratie, la parfaite démocratie, c'est celle des peuples romains et grecs. Mais hélas ! Ces temps sont révolus. De Périclès à Hobbes, l'histoire de l'humanité a évolué. Et comme Rousseau l'a constaté lui-même, l'histoire est irréversible et on ne peut plus retourner aux temps anciens.

La réalité des temps modernes est différente. Les Cité-États de l'antiquité n'ont aucune ressemblance avec les États modernes. C'est pourquoi si les démocraties grecques et romaines pouvaient se passer de représentants, on ne peut pas en dire autant des démocraties modernes. On se demande comment les États-Unis, la Russie, ou la Chine peuvent se passer de représentants. C'est sans doute à cette question que voulait répondre Rousseau lorsqu'il écrivait : « *Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain de*

²⁰⁴ Idem, p. 298.

conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la cité n'est très petite ». ²⁰⁵

Ainsi, le défenseur de la démocratie directe et totale, se rend compte de la difficulté qu'éprouveront les États modernes à la pratiquer. Ceux-ci ne peuvent pas se passer de représentants. Techniquement, il n'est pas possible de réunir une population de dix millions d'habitants si ce n'est par référendum. Or, là s'ajoute un autre problème lié au financement de ce type de vote. D'où le pessimisme de Rousseau qui pense que ces États modernes ne peuvent, du fait de leur système représentatif échapper au despotisme. Mais, en condamnant ce système représentatif, Rousseau se trouve pris dans un dilemme. La démocratie est le meilleur système politique parce qu'elle est facteur de liberté. Or, elle ne peut fonctionner véritablement que dans de petits États. Que faire ?

Cette question l'amène, on peut dire, à être plus réaliste. Les conceptions utopiques de la démocratie antique exposées dans le *contrat social* ne peuvent être appliquées à la lettre. C'est sans nul doute la raison pour laquelle dans ses *considérations sur le gouvernement de Pologne*, il affirme ceci : « *Il n'y a que Dieu qui puisse gouverner le monde, et il faudrait des facultés plus qu'humaines pour gouverner de grandes nations* ». ²⁰⁶ Le système représentatif est donc incontournable dans les grands États. Mais si on ne peut se passer des représentants, on peut user de mesures restrictives pour maintenir leur indépendance et s'assurer de leur honnêteté. Les représentants, Rousseau l'a bien montré, sont facilement corruptibles par opposition au peuple. Pour juguler la corruption, il est nécessaire de renouveler fréquemment les représentants. Aussi faut-il veiller à ce que les mêmes ne soient pas réélus et qu'il leur soit prescrit des consignes précises et rigoureuses rédigées par des collèges électoraux. Dans ces conditions, les représentants ont uniquement pour rôle de parler au nom du peuple. Ces mesures restrictives ont pour but de conformer le système représentatif aux principes fondamentaux de la démocratie et permettre

²⁰⁵ Idem, p. 303.

²⁰⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 535.

au peuple de conserver son droit de souveraineté. On voit aussi par là que Rousseau est bien conscient que l'alternance politique est indispensable en démocratie. C'est pourquoi, « ...il faut à chaque mot que le nonce dit à la diète, à chaque démarche qu'il fait, il se voie d'avance sous les yeux de ses constituants, et qu'il sente l'influence qu'aura le jugement, tant sur ses projets d'avancement que sur l'estime de ses compatriotes, indispensable pour leur exécution ; car, enfin, ce n'est pas pour y dire leur sentiment particulier, mais pour y déclarer les volontés de la nation qu'elle envoie des Nonces à la Diète. Ce frein est absolument nécessaire pour les contenir dans leur devoir et prévenir toute corruption, de quelque part qu'elle vienne ».²⁰⁷ Les représentants du peuple ont un mandat impératif. Leur sélection ou leur exclusion dépend de leur attitude. Selon qu'ils ont respecté ou non les consignes du peuple, ou de leurs mandataires, ils méritent en retour sa confiance. La fonction de représentant est semblable à celle d'un commissaire qui n'a aucune initiative à prendre. La volonté qu'il exprime est celle du peuple qu'il représente. Quand toutes ces conditions seraient remplies, les lois élaborées par les députés seraient reconnues et acceptées par tous comme lois de l'État. « Mais aussi, dit Rousseau, ces précautions prises, il ne doit jamais y avoir conflit de juridiction entre la diète et les diétines ; et quand une loi a été portée en pleine diète, je n'accorde même pas à celle-ci droit de protestation ».²⁰⁸

En définitive, Rousseau accorde aux représentants le droit de conclure. Il assouplit ainsi sa position selon laquelle, « toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle » et « n'est point une loi ». En réalité, Rousseau a conscience qu'il pourrait exister des conflits de compétence entre le peuple et ses représentants. Cela est de nature à freiner ou entraver le bon fonctionnement du parlement comme on aurait dit aujourd'hui. Pour ne pas affaiblir la puissance législative, il faut éviter les situations qui pourraient créer des conflits.

²⁰⁷ Idem, p.539.

²⁰⁸ Ibidem

En fin de compte, ce n'est pas déformer la pensée de Rousseau que de dire qu'elle s'accorde avec le système représentatif. Le réalisme de l'auteur du *contrat social et des considérations sur le gouvernement de Pologne* l'amène à assouplir sa position et à accorder ses points de vue avec la réalité des grands États modernes. Or, comme l'ont remarqué Montesquieu et Kant, le pouvoir corrompt et tout détenteur de pouvoir finit toujours par en abuser. Il faut par conséquent séparer les pouvoirs pour éviter la fatalité de l'anneau de Gygès, c'est-à-dire cette inclination naturelle qu'a tout homme de gérer à son profit et au détriment des autres tout pouvoir à lui confier.

2- La séparation des pouvoirs pour éviter la fatalité de l'anneau de Gygès

a- Le pouvoir exécutif

Chez Rousseau, le pouvoir exécutif se distingue du pouvoir législatif. Le second exerce la souveraineté en tant qu'expression de la volonté générale. Quant au premier, il a pour tâche d'assurer l'administration de l'État. C'est le gouvernement. « *J'appelle gouvernement, dit-il, ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration* ». ²⁰⁹ Cette définition nous éclaire sur les fonctions respectives d'administration et de législation. Les deux existent simultanément mais sont assurées par des organes différents. Le pouvoir législatif appartient exclusivement au peuple qui ne peut l'aliéner. Mais, étant donné que le peuple en sa qualité de souverain ne peut faire les lois et les exécuter, il a besoin d'un corps qui s'en chargera. Celui-ci est un corps intermédiaire entre le peuple en tant que souverain et le peuple en tant que sujet. En réalité, Rousseau montre son hostilité à l'égard du cumul de charge. Car, matériellement, rien n'empêche le souverain d'exécuter ses propres lois. Le

²⁰⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971) p. 273.

texte suivant nous le montre suffisamment : « celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif ». ²¹⁰ Mais constate-t-il plus tard, « il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières ». ²¹¹ Il peut arriver que le pouvoir exécutif abuse des lois. Cela est inévitable. Mais cela ne dispense pas de l'établir. Car, le cumul des charges a des conséquences plus nuisibles à l'État. Un État bien constitué comporte un pouvoir législatif et un pouvoir exécutif qui lui est indispensable. Le prince et le souverain ne doivent pas se réunir dans la même personne de peur que le gouvernement ne soit une coquille vide. Qui plus est, le gouvernement et le souverain n'ont pas la même essence. Tandis que le premier statue sur les cas particuliers, le second, quant à lui, a une essence qui consiste dans la volonté générale. Les deux pouvoirs doivent être séparés sans s'exclure. « Le pouvoir législatif une fois bien établi, il s'agit d'établir de même le pouvoir exécutif ; car ce dernier, qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement séparé. S'il était possible que le souverain, considéré comme tel eut la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus qu'on ne saurait plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas ; et le corps politique ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué ». ²¹² Toutefois, il est plus que nécessaire de préciser que ces deux pouvoirs ne sont pas des pouvoirs opposés. Bien au contraire, le pouvoir exécutif est soumis au pouvoir législatif.

²¹⁰ Idem, p. 280.

²¹¹ Ibidem.

²¹² ROUSSEAU (J.-J.) - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), pp. 303-304.

b- De la subordination de l'exécutif au législatif

Dans l'exposé intitulé : le radicalisme de Rousseau, nous avons montré que chez lui, la souveraineté appartient exclusivement au peuple. Il ne peut ni le partager ni l'aliéner. Il s'ensuit donc que tous les autres pouvoirs dans l'État en sont des émanations. Le pouvoir exécutif, même s'il est indispensable à l'État et séparé du pouvoir législatif, lui est totalement soumis. Et cela découle naturellement de la nature de ces différents pouvoirs. Le pouvoir législatif exprime la volonté générale, elle est donc essentiellement une volonté. Alors que la puissance exécutive est la force qui exécute cette volonté. Dès lors, celle-ci ne peut pas être indépendante de l'autre. En effet, la loi sans la force n'aura aucune autorité mais la force sans loi n'est que pure anarchie. Cela ouvre la voie à tous les excès et à tous les abus de la part de la puissance exécutive. Le prince en fera à sa tête et profitant de l'anarchie, soumettra le peuple à la pire tyrannie. « *Il ne reste alors dans l'État qu'une puissance agissante : c'est l'exécutif. La puissance exécutive n'est que la force ; et où règne la force, l'État est dissous* ». ²¹³

Il est somme toute erroné de croire que le pouvoir exécutif est une partie de la souveraineté. Celle-ci ne peut être dissociée de la volonté. Or, le pouvoir exécutif est une force agissante et non une volonté. C'est un pouvoir délégué. Ce qui signifie que le souverain peut se faire représenter quand il s'agit de l'exercice du pouvoir exécutif. Possibilité qui est totalement exclue quand il est question de l'exercice de la souveraineté. Car, c'est le peuple lui-même en tant que souverain qui doit se donner des lois. « *La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté, mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi* ». ²¹⁴ Si le pouvoir législatif ne peut être représenté, c'est bien parce que la volonté ne peut se transmettre. Nul ne peut

²¹³ ROUSSEAU (J.-J.) - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 456.

²¹⁴ ROUSSEAU (J.-J.) - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.302.

exprimer la volonté d'un tiers. En revanche, le pouvoir exécutif peut et doit être représenté. Mais, le faire représenter ne signifie pas qu'on l'ait aliéné. Il n'est donc pas un autre pouvoir souverain mais un simple exécutant. On voit par là que le pouvoir exécutif reste soumis au pouvoir législatif car une volonté sans moyen d'exécution est une volonté vaine. Autrement dit, un peuple qui aura une volonté générale sans pouvoir exécutif voudrait en vain. Le pouvoir exécutif est indispensable au pouvoir législatif qui doit avoir un droit de regard sur le premier. « *Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire des lois et les maintenir ; c'est-à-dire avoir inspection sur le pouvoir exécutif. Il n'y a point d'État au monde où le souverain n'ait cette inspection. Sans cela toute liaison, toute subordination manquant entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre* ». ²¹⁵

Non seulement le pouvoir législatif doit avoir un droit de contrôle sur le pouvoir exécutif, mais il peut même au besoin lui retirer ce pouvoir. En effet, le pouvoir exécutif ne s'établit pas par un contrat. Au contraire, il est établi sous la forme d'un mandat, d'une délégation de pouvoir avec toutes les conséquences que cela comporte. Les dépositaires du pouvoir exécutif à savoir le prince et tous les membres de son gouvernement ne sont pas au-dessus du souverain. En ce sens, tous les actes de gouvernement sont posés au nom du mandataire qu'est le souverain. Aucun membre du gouvernement ne peut agir de son propre gré. Tout manquement à l'autorité souveraine pourrait entraîner sa dissolution par le souverain. D'ailleurs, il n'y a pas que le peuple en corps qui ait droit d'inspection sur le pouvoir exécutif. Chaque citoyen en tant que membre du souverain peut exercer ce droit. S'adressant aux genevois Rousseau écrit ceci : « *Dans un État tel que le vôtre, où la souveraineté est entre les mains du peuple, le législateur existe toujours, quoiqu'il ne se montre pas toujours. Il n'est rassemblé et ne parle authentiquement que dans le conseil général. Mais hors du conseil général, il n'est pas anéanti, ses membres sont épars, mais ils ne sont*

²¹⁵ ROUSSEAU (J.-J.) - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p.460.

*pas morts, ils ne peuvent parler par des lois, mais ils peuvent toujours veiller sur l'administration des lois : c'est un droit, c'est même un devoir attaché à leurs personnes, et qui ne peut leur être ôté dans aucun temps ».*²¹⁶ Cet argument justifie une fois de plus le droit de représentation. Si le peuple peut se faire représenter dans l'exercice de la souveraineté, c'est parce qu'il garde aussi son droit de regard sur ses représentants et le pouvoir exécutif. Ces précautions lui permettent de se faire représenter sans grand danger.

Le gouvernement doit nécessairement exister et assumer pleinement ses fonctions mais, il incombe au peuple de veiller à ce que la force publique agisse toujours sous la suprême direction de la volonté générale qui est, en quelque sorte le gage moral de la première. Ainsi, le peuple doit fréquemment se réunir pour maintenir la pression sur le gouvernement. Si le peuple reste passif, il y a de fortes chances que le prince accapare le pouvoir souverain. Aussi, de même que les représentants du peuple doivent être régulièrement changés, de même le gouvernement doit être souvent renouvelé. Or, c'est le peuple assemblé qui choisit ses gouvernants d'où il suit que le peuple doit aussi se réunir fréquemment, seule condition par laquelle il peut se maintenir actif et exercer son droit de contrôle. Plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit se montrer fréquemment. *« Il ne suffit pas que le peuple assemblé ait une fois fixé la constitution de l'État en donnant la sanction à un corps de lois ; il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement perpétuel, où qu'il ait pourvu une fois pour toutes à l'élection des magistrats. Outre les assemblées extraordinaires que des cas imprévus peuvent exiger, il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ou proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle ».*²¹⁷

²¹⁶ Idem, p. 468.

²¹⁷ ROUSSEAU (J.-J.) - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.299.

Au total, la séparation des pouvoirs chez Rousseau ne signifie pas un partage de la souveraineté. La souveraineté ne peut être partagée et tous les autres pouvoirs en sont des subordonnés. D'où il suit que le pouvoir exécutif doit être rigoureusement soumis au législatif. C'est là la seule condition pour faire durer l'existence de l'État. Mais le contrôle que le pouvoir législatif a sur l'exécutif ne risque-t-il pas de le paralyser ? La séparation des pouvoirs n'est-elle pas un obstacle à leur bon fonctionnement ?

Loin d'être un obstacle, il est un avantage. Si chaque pouvoir respecte le rôle et la place qui lui reviennent, le peuple ne peut en tirer qu'un avantage par l'adoption de mesures politiques équilibrées et consensuelles. En réalité, la séparation des pouvoirs constitue un gage de liberté et de réussite politique. Quand le pouvoir exécutif sait qu'il n'a pas le soutien automatique du peuple, il se sent obligé de collaborer avec le législatif pour pouvoir faire passer ses actions et ses initiatives. Le débat politique s'engage avant même la mise en œuvre des programmes politiques, ce qui a l'avantage d'anticiper les critiques, les objections et les oppositions dont il pourrait faire l'objet. À l'inverse, le membre du pouvoir législatif qui, en dépit de la volonté de collaboration de l'exécutif, choisit l'opposition radicale pour montrer son indépendance, risque de se discréditer lui-même aux yeux de la majorité. Le radicalisme, dans ce cas, conduirait l'opinion publique à voir dans une telle attitude une démarche purement politicienne sans rapport avec l'intérêt général qui est l'objectif commun de tout le corps politique. Plutôt que d'être un opposant, il risque d'affaiblir son institution vis-à-vis de l'exécutif, fort de la justesse de sa démarche et l'efficacité qui pourrait en découler, pourrait exécuter son action sans l'apport du législatif.

Ceci explique qu'un pouvoir législatif qui respecte les principes démocratiques, et qui veut rester en harmonie avec tout le corps politique doit savoir collaborer dans le respect mutuel, avec le législatif en vue d'assurer le bonheur du peuple qui l'a mandaté. De même, les partis qui s'affrontent au

parlement, doivent pouvoir accepter la main tendue de l'exécutif, ce qui va de soi pour la majorité, mais l'opposition aussi doit éviter de s'engager dans la voie du nihilisme politique. Cette approche permet de juguler de façon concertée les problèmes de la cité dont la complexité exige parfois des efforts permanents des hommes et des institutions disponibles en son sein. Pour y arriver, le pouvoir législatif doit apporter un soutien non pas mécanique, mais responsable et cohérent. En somme, aucun des deux pouvoirs ne doit ignorer l'existence de l'autre, au risque de voir son action entravée ou systématiquement tenue en échec. Le peuple doit pouvoir les contraindre à l'écoute mutuelle, au respect réciproque, chacun sachant d'avance jusqu'où il peut ou ne peut pas aller. Au contraire, si chaque parlementaire reste esclave de son parti, alors l'exécutif étant sûr du soutien de ses députés, il sera enclin à faire ce qu'il veut puisque ses décisions passeront toujours comme lettre à la poste, alors que l'opposition les rejettera.

Nous avons jusque là montré les rapports qui doivent exister entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, mais cette entreprise sera vaine si nous n'indiquons pas le rôle dévolu au pouvoir judiciaire. En fait il faut un troisième pouvoir qui jouera le rôle d'arbitre dans la société.

c- Le pouvoir judiciaire

L'institution de la démocratie impose la mise en place d'un système fondé sur trois pouvoirs : un pouvoir législatif, un pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire. Il existe naturellement des relations étroites entre les deux premiers, une interdépendance dans la mesure où le pouvoir législatif a un devoir de contrôle sur le pouvoir exécutif. Mais, le pouvoir judiciaire, qui, habituellement est conçu comme l'arbitre des relations entre les membres de l'État, sous le couvert de la loi, doit garantir aussi la liberté de ceux-ci. La relation entre ces trois pouvoirs nous impose des interrogations dans un contexte d'institution de la démocratie : quel type de relation le pouvoir judiciaire doit-il avoir avec les

deux premiers ? S'exerce-t-il dans la dépendance des deux autres ou dans l'interdépendance ? En somme, comment faut-il concevoir ce pouvoir pour qu'il puisse effectivement assurer la justice et la liberté des citoyens ?

Dans nos démocraties actuelles, il est difficile de dire que le pouvoir judiciaire est totalement indépendant. En effet, il est rare de trouver des États africains où le pouvoir judiciaire échappe au contrôle du président de la République ou du chef du parlement, élus tous deux au suffrage universel, c'est-à-dire par une majorité qui impose ses idées. Tout porte à croire que la séparation des pouvoirs demeure une vue de l'esprit. De Montesquieu à nous, rien n'a changé. Les pratiques n'ont pas changé, quoique les États démocratiques se targuent d'appliquer la séparation des pouvoirs. En Afrique postcolonial, les citoyens ont-ils été satisfaits, rassurés par la proclamation de la séparation des pouvoirs ? Assurément non. En effet, depuis l'avènement du multipartisme, des efforts ont été faits dans ce sens, mais la presse écrite, puis la radio et enfin la télévision ont mis au jour des faits qui ont prouvé la soumission des juges au pouvoir politique. Toutefois, il est possible de remédier à cette situation. Pour ce faire, il faut réfléchir sur la manière d'instaurer le pouvoir judiciaire. Comment est-ce possible que le président de la république et le chef du parlement soient élus et que le chef du pouvoir judiciaire ne le soit pas. Si le principe de la séparation des pouvoirs est acquis et que cela ne pose aucun problème de fonctionnement, alors, que le chef du pouvoir judiciaire soit élu au suffrage universel direct ou par un collège de magistrats peut parfaitement être réalisé. Car, la subordination de ce dernier à l'exécutif découle en partie du fait que ses responsables soient nommés. Il est difficile, pour ne pas dire impossible qu'un chef soit nommé et refuse de se soumettre à celui qui l'a nommé. Il apparaît ici clairement que tant que le chef d'un des trois pouvoirs sera nommé par un autre, il sera difficile voire impossible de réaliser la séparation des pouvoirs. Le pouvoir de nomination fonctionne comme l'anneau de Gygès : celui qui en dispose est toujours prêt à en user pour soumettre ou dissuader celui qui

est nommé. Et l'expérience montre que tous les régimes ont un point commun : ils n'ont jamais voulu que le pouvoir judiciaire bénéficie réellement de sa liberté. Qu'il soit monarchique ou démocratique, tous les régimes souhaitent l'obéissance des juges. Il s'ensuit que les juges peuvent être honnêtes sans être indépendants. Or, les deux vertus vont de pair.

En réalité, la fonction de juge plus que toute autre fonction exige une certaine liberté du juge. Mais tout comme le principe de la nomination, celui de la raison d'État est souvent invoqué pour entraver le processus de la justice. Ainsi, certaines affaires dans lesquelles le juge doit trancher de façon souveraine, on invoque la raison d'État qui prend le pas sur la justice. Au pire des cas, les enquêtes ne connaissent aucun aboutissement par la seule volonté de ceux qui accaparent le pouvoir judiciaire.

Quel remède apporter à cette situation pour pouvoir assurer une réelle indépendance du pouvoir judiciaire en face des autres pouvoirs et placer les juges hors de leur portée ? Ne faudrait-il pas déjà que le pouvoir judiciaire ait une plus grande place dans l'opinion publique. Bien souvent, il reste dans l'anonymat et seuls quelques citoyens ont conscience de son existence. Tandis que le président de la république et le chef du parlement ne passent pas inaperçus, le pouvoir judiciaire n'a pas de chef véritable. Il en découle que ce pouvoir dépend absolument des politiques alors qu'il devrait affirmer son indépendance par rapport à eux. Ainsi, il serait judicieux de confier la gestion de celui-ci aux magistrats eux-mêmes sans que les autres les affectent. Par exemple, une "Haute autorité judiciaire" constituée de membres désignés par les magistrats peut être instituée pour veiller à la nomination et à l'avancement des magistrats, lesquels doivent être basés sur des critères de compétence, d'intégrité et de dévouement au service public. Bien sûr, tout ne serait pas réglé mais il faut se persuader que la liberté des juges peut s'acquérir par leur démarcation vis-à-vis des politiques. On peut donc penser que le pouvoir judiciaire sera vraiment indépendant quand le gouvernement ne s'en occupera plus, quand des textes de

lois bien précis, votés par le Parlement seront mis à la disposition des juges et des barreaux. Il faudrait aussi vouloir que les juges acquièrent une véritable stature économique et sociale ; on ne cesse de leur répéter, comme aux enseignants, qu'ils exercent une noble mission, mais en réalité on les considère fort peu. Des remèdes donc pour améliorer le fonctionnement du pouvoir judiciaire existent, mais ne nous berçons pas trop d'illusions ; le monde étant ce qu'il est, ce n'est pas demain que la fameuse balance de la justice pèsera les erreurs, les fautes ou les crimes des hommes au milligramme près. Les juges ont une tâche difficile. Ils souffrent également de deux formes de dépendance plus insidieuses : ce métier, où l'on n'a, théoriquement d'autres supérieurs que sa conscience et la loi, est l'un de ceux où se sont développées les plus puissantes pressions politiques. Ensuite, et c'est peut-être une des grandes difficultés du juge moderne, il doit construire son indépendance contre lui-même, contre ses préjugés, ses convictions, le culte de sa propre image, l'idée qu'il se fait de sa fonction et qui risque de l'exalter. Apprendre à se méfier de soi, c'est-à-dire de l'amour-propre qui précipite toujours les hommes dans les jugements intéressés, est un combat perpétuel pour les magistrats mais qui fait de leur fonction un sacerdoce.

Nul doute que ces hommes et ces femmes ont un rôle important mais combien difficile dans la société. On comprendra donc leur indignation, quand des hommes politiques interviennent directement ou indirectement dans les palais de justice, compliquent leur besogne et la faussent, appuyant tantôt sur le plateau de gauche de leur balance, tantôt sur celui de droite, pour la déséquilibrer.

Si l'institution de l'État de droit est l'une des priorités des États africains, il faut alors une autonomie renforcée du pouvoir judiciaire. Dans l'État de droit, le rôle du juge devient important en ce sens qu'il est chargé de défendre les valeurs fondamentales de la société et les droits inaliénables contre la volonté souvent capricieuse des majorités et contre la domination d'une raison

instrumentale de l'administration exclusivement soucieuse d'efficacité. La démocratie est en quelque sorte le support et l'expression politique, voire idéologique de l'État de droit tandis que ce dernier apparaît comme l'expression juridique de la démocratie et du principe fondamental de la séparation des pouvoirs.

Au terme de cette analyse, que nous avons voulue aussi objective que possible, d'un aspect du fonctionnement du pouvoir judiciaire, nous pouvons affirmer que le fait que la politique intervienne encore de nos jours dans certaines décisions de justice doit être jugulé. Cela aura pour conséquence de transformer l'espace démocratique en un espace d'intégration sociale, c'est-à-dire un cadre morale privilégiant les valeurs morales comme la liberté, la justice etc.

TROISIÈME CHAPITRE : LA DÉMOCRATIE : LIEUD'INTÉGRATION SOCIALE

I- DES RAPPORTS ENTRE POLITIQUE ET MORALE

A- L'art politique chez Machiavel

Chez Machiavel, la politique n'est rien d'autre qu'un combat ou plus explicitement, une guerre. C'est ce combat qui allie la ruse et la force qu'il nomme « l'art politique ». Celui-ci comme tout autre, obéit à certains principes que celui qui veut le pratiquer doit nécessairement connaître au risque d'échouer. En cela, le philosophe de la renaissance reste fidèle à la tradition initiée par Platon. En effet, déjà dans l'antiquité, Platon montrait que la politique est un art et plus précisément une technique. Ainsi, l'éducation proposée par Platon dans *la République*, a pour but d'initier les citoyens à l'art de gouverner. Dans la même perspective, Machiavel montre que l'homme politique doit apprendre les règles qui lui permettront de mettre en adéquation ses actes et ses objectifs. Le réalisme avec lequel il rédige *Le Prince* témoigne de sa parfaite connaissance de cet art qu'il conseille aux acteurs politiques de maîtriser au risque de se fourvoyer. De prime abord, Machiavel soutient que morale et politique sont deux choses qu'il faut nettement distinguer. Cette affirmation a suscité des interprétations aussi diverses que nombreuses. Si l'on laisse de côté la polémique, on peut constater que Machiavel ne confond pas morale et politique, mais ne les oppose pas non plus. S'il n'est pas exclu que la morale intervienne en politique, il faut tout au moins savoir que morale, religion et politique ne sont pas identiques. L'homme politique n'est pas forcément moraliste bien que les deux sciences aient un rapport avec l'action humaine. La politique relève de l'action publique tandis que la morale se réfère à l'action privée. Or, constate-t-il, nos actions privées peuvent viser l'excellence recommandée par Socrate et les moralistes comme une fin en soi. En revanche, les actions publiques comme c'est le cas en politique, tiennent

toujours compte de l'existence des autres. Ici, le rapport à autrui s'effectue de deux manières : soit on se soumet à leurs exigences parce qu'on est jamais seul, soit on les contraint à nous suivre. De cette alternative, il découle que dans le champ politique, la justice et la vérité n'ont pas de signification absolue. Seuls le temps et l'espace déterminent le sens de la vérité. En réalité, une vérité politique n'a de sens que par rapport à une situation précise. On voit par là que ce n'est pas délibérément que l'homme politique tourne le dos à la morale mais les conditions peuvent l'y contraindre. Tout dépend de la fin de l'action. Sinon, la morale peut être utile à la politique selon les circonstances. L'homme politique qui a le flair saura dans quel cas il faut faire appel à la morale et dans quel autre cas il doit s'en passer. L'essentiel est de « *ne pas s'écarter du bien s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal s'il le faut* ». ²¹⁸ Car dans l'action politique, c'est le succès qui compte. L'objectif de tout homme politique étant la conquête et l'exercice du pouvoir, il lui faut trouver les moyens et créer les conditions pour réaliser cet objectif. Or, la conquête et le maintien au pouvoir ne sont pas soumis aux caprices de la chance et du hasard. Il n'y a que la bonne connaissance des règles de l'art politique qui puissent conduire au succès politique.

En somme, si Machiavel ne nie pas l'existence de la morale en politique, il reconnaît que la morale n'est pas toujours au fondement de la politique, mais c'est plutôt l'esprit pragmatique qui doit l'emporter. Le pouvoir est difficile à conquérir et difficile à maintenir. En conséquence, il faut s'armer de bonnes stratégies pour sa conquête et son maintien. Or, la bonne stratégie, c'est celle qui privilégie la vérité des faits au détriment de la vérité idéale. Ces conclusions empreintes de réalisme laissent de côté les théories abstraites et mystificatrices. Cette conception machiavélienne de la politique a des aspects certainement véridiques, mais ne saurait être tenue pour une vérité absolue et universelle. Rousseau le montre très clairement. Pour ce dernier, il est impossible de séparer politique et morale.

²¹⁸ MACHIAVEL (Nicolas), - *Le prince*, trad. de Yves Lévy, (Paris, G.-F., 1980), p. 143.

B- Politique et morale chez Rousseau

La philosophie grecque nous a enseigné le rapport étroit entre la philosophie, la politique et la morale. Chez Aristote comme chez son maître Platon, politique et morale sont inséparables. Avant Descartes (il présente la philosophie comme un grand arbre la morale constitue l'une des branches), ceux-ci ont montré que l'aboutissement logique de la philosophie est la morale qui, à son tour, fonde la politique. Toutes les actions humaines sont empreintes de moralité, dans la mesure où la nature a fait de l'homme un sujet moral. Certes, à l'état de nature il n'y a aucune moralité dans les actes de l'homme, mais le passage de "l'état de nature" à "l'état civil" produit un changement qui permet à l'individu de s'affirmer comme être social et moral. La vie sociale a donc pour objectif de conduire l'homme à la perfection morale et le pouvoir politique a pour rôle essentiel de rendre les citoyens vertueux et heureux. Si on veut construire une société bien réglée, il est indispensable de lier la politique à la morale, autrement on se fourvoie. « *Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux* ». ²¹⁹ On ne comprend pas la politique, si on ne perçoit pas sa prétention, explicite ou implicite à agir selon le bien ou le mal, selon la justice et l'injustice. La valeur des actes politiques ne peut être mesurée qu'à l'aune d'un critère du bien et du juste. Toute action politique est donc guidée par une certaine pensée de ce qui est meilleur. Si les hommes ont quitté l'état de nature, ce n'est pas pour se nuire. Au contraire, tout doit être mis en œuvre pour leur épanouissement. Ce qui pose évidemment le problème du bon gouvernement. Car, le gouvernement doit être organisé autour d'un ordre et d'un but. Et ce but ne peut être autre chose que le bien être de la communauté. « *Tout ce qui est mal en morale est mal encore en politique* » ²²⁰, dit Rousseau. L'objectif de la politique est de construire une cité

²¹⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.306.

²²⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettre à D'Alembert*, (Paris, G.-F., 1962), p. 211.

libre et vertueuse dans la mesure des possibilités de l'homme. Le gouvernement doit donc s'appuyer sur les lois pour atteindre ce noble objectif, au lieu de s'en servir pour accaparer le pouvoir ou pour spolier le peuple. Pour Rousseau, si la mauvaise organisation sociale a pervertit l'homme, il faut trouver une nouvelle organisation susceptible de préserver sa bonté naturelle. En d'autres termes, il faut trouver des fondements nouveaux à l'ordre social. Au nombre de ceux-ci se trouve la justice.

II- INSTAURER LA JUSTICE POUR PALLIER L'INÉGALITÉ

Si Rousseau a consacré une œuvre à l'origine de l'inégalité parmi les hommes, c'est sans nul doute parce que la démocratie implique une compréhension et un attachement marqué en faveur d'une conception de l'égalité entre les citoyens d'une même organisation politique. L'importance de l'égalité, a été soulignée par Aristote lorsqu'il récusait la possibilité que les mêmes hommes gouvernent toujours au sein d'une société composée d'hommes naturellement libres et égaux, où il est juste que le pouvoir soit partagé par tous. Des siècles plus tard, cette notion d'égalité est non seulement reconnue, mais également proclamée comme l'amour de la patrie par des penseurs comme Rousseau et Montesquieu. En effet, selon Rousseau, il y aurait démocratie lorsque le peuple en corps posséderait la souveraine puissance. Une souveraine puissance, qui, selon John Locke, n'appartiendrait à nul autre que le peuple. Pour lui, il n'est pas exclu que le peuple puisse user du droit de résistance si les magistrats se montrent indignes de la confiance qui leur est accordée. Ainsi, même s'il est vrai que les concepts d'égalité et de liberté politiques s'interprètent parfois fort différemment d'une société à l'autre et d'une époque à l'autre, il faut néanmoins reconnaître que ces valeurs furent reconnues par plus d'une civilisation et à plus d'une époque. En fait, l'élargissement de la participation citoyenne et la défense d'une égalité en droit et en dignité pour tous les membres d'une même société furent parmi les revendications qui

marquèrent presque invariablement le développement des idéaux démocratiques. Sur le continent africain, l'exemple le plus marquant est celui de L'Afrique du Sud où les populations noires étaient contraintes de se battre pour se libérer du joug de l'Apartheid. Ailleurs, des combats farouches ont été menés pour obtenir le droit de vote pour les femmes. En somme, les exemples ne manquent pas lorsqu'il s'agit d'illustrer cette volonté humaine d'obtenir une égalité politique plus authentique, c'est-à-dire libérée des contradictions performatives, qui, bien souvent, consolident l'appartenance d'une communauté au détriment d'un sous-groupe jugé inférieur ou inapte à l'octroi des mêmes privilèges. On peut observer qu'en dépit du temps et des différences culturelles qui séparent les différentes sociétés humaines, le concept d'égalité politique semble non seulement récurrent, mais il n'est pas difficile de remarquer également une tendance générale vers une inclusion de plus en plus large des différents acteurs d'une même société. Or, si l'on convient que la démocratie offre une structure politique plus compatible avec cette aspiration croissante que réclame une majorité d'êtres humains à travers l'histoire, on peut raisonnablement admettre que la démocratie devient non seulement possible chez tous les peuples où cette compréhension de l'égalité est elle-même possible ; et actuellement il n'existe aucun peuple chez qui l'incapacité de comprendre ce principe fut clairement démontrée. Cette aspiration profonde que semblent avoir en commun les êtres humains de vouloir se gouverner de façon égalitaire, tout en maximisant leur autonomie morale et leurs options politiques se réalise dans le système démocratique. Rousseau en a tellement bien perçu la pertinence qu'il fonde la démocratie sur la réduction des inégalités sociales.

A- Critique de l'égalité moderne

L'analyse et la conception que Rousseau se fait de l'état de nature l'amènent à conclure que tous les hommes sont égaux au sens où ils ont la même nature. En effet, l'égalité de nature se ramène chez lui à l'appartenance

spécifique. Les hommes sont égaux dans la mesure où ils appartiennent à la même espèce et aussi à la constitution métaphysique de la nature humaine : les hommes sont soumis à une commune finitude, ils sont tous également voués à la mort. À côté de cette égalité liée à la condition humaine, il y a une inégalité naturelle que Rousseau ne nie pas un instant. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il mentionne au contraire explicitement cette « inégalité naturelle », « établie par la nature », « qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit, de l'âme »²²¹. Certes, le contrat social représente un moment où l'égalité entre les hommes se trouve parfaitement réalisée. Mais Rousseau décrit l'égalité qui s'établit alors comme un engagement réciproque de tous envers chacun. Cette notion de réciprocité est assez proche de la définition aristotélicienne de la justice, et entraîne l'idée d'égalité vers celle de proportion ou de juste mesure : à chacun ce qui lui revient. Sur le plan social, Rousseau récuse par ailleurs sans ambiguïté ce que Montesquieu appelait l'esprit d'égalité extrême. Le despotisme de tous ne vaut pas mieux à ses yeux que le despotisme d'un seul, et il voit bien que l'égalité extrême conduit à la tyrannie de tous. Dans ses projets pour la Corse et la Pologne, il préconise même l'institution d'une hiérarchie de trois classes non héréditaires, ayant des fonctions et des privilèges distincts. Rousseau ne préconise donc pas la disparition des différences sociales. Il recommande seulement que les inégalités sociales soient en adéquation avec les inégalités naturelles et n'entraînent pas de dominations insupportables. « À l'égard de l'égalité, écrit-il, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint

²²¹ ROUSSEAU (J.-J.) - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p39.

de se vendre »²²². Pour reprendre la célèbre distinction de Platon, Rousseau en tient finalement plus pour une égalité géométrique, c'est-à-dire pour une justice distributive, que pour l'égalité arithmétique caractéristique de l'égalitarisme moderne. En somme, Rousseau n'a jamais défendu d'autre égalité qu'une forme proportionnelle et modérée de l'égalité, qui reconnaît la légitimité des distinctions et des différences morales et politiques, pourvu qu'elles soient accordées aux inégalités établies par la nature.

Rousseau, de même, ne critique pas le droit de propriété, mais entend en limiter fermement les abus. C'est la propriété qui garantit les engagements entre les citoyens, car la loi serait inapplicable si les personnes ne pouvaient répondre de son application sur leurs biens. Rousseau récuse en revanche l'idée de Locke, selon laquelle le droit de propriété est un droit naturel, fondé par le travail. La propriété, comme il le montre dans *le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, est de convention et d'institution humaine, ce qui signifie que le droit de propriété est un droit social. L'État n'est pas non plus un dispensateur de félicité. C'est au contraire un régulateur des relations sociales. Il doit seulement intervenir quand les inégalités de fortune atteignent un point tel qu'elles condamnent certaines catégories de citoyens à une dépendance économique les ramenant à l'état d'objets. Si l'état de nature est un état sans droit véritable (le droit du plus fort étant disqualifié), il faut bien admettre que d'une façon générale, il ne peut y avoir de droit que là où il y a relation : le droit naît avec la société selon Rousseau. Les droits de l'homme au sens où les définissent les théoriciens libéraux ou ceux du droit naturel, comme des droits imprescriptibles que l'homme tirerait de son « état de nature », le laissent parfaitement indifférent. Toutefois, si le droit naît avec la société, il en est de même pour l'inégalité qui est la conséquence directe du regard social. En quel sens ?

²²² ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social* (Paris, G-F., 1962), p. 269.

Sa description de l'histoire comme une courbe décadente conduit Rousseau à reconnaître que le pouvoir central, au sein de cette société, réside dans l'opinion. C'est elle qui fixe la position des hommes et le crédit dont ils jouissent. L'opinion détermine le regard social d'où résulte la majeure partie des inégalités. On voit ici encore l'originalité de Rousseau : ce n'est pas des inégalités que découle le regard social, mais du regard social que découlent les inégalités. Il va sans dire que les inégalités sociales ne sont point naturelles mais artificielles. Par ces observations, Rousseau manifeste son antilibéralisme caractéristique du monde moderne. Il s'en prend à l'axiomatique de l'intérêt : la société porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent. Il perçoit très bien que, dans les sociétés modernes, le différentiel de valeur qu'on attribue aux hommes est avant tout calqué sur le processus par lequel les choses reçoivent un prix. L'estime qu'on attribue à chacun s'aligne sur la valeur d'échange. Or, pour Rousseau, la valeur des hommes n'est pas réductible à un prix. Il entend donc montrer que, les qualités personnelles étant à l'origine des inégalités et des phénomènes de subordination qu'elles entraînent, « *la richesse est la dernière à laquelle elles se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste* ». ²²³

Le pouvoir de l'argent et des biens matériels est le fait de la modernité naissante, qui a installé le bourgeois à la place du citoyen. Comme si les événements se répétaient, le monde moderne ressemble aux premiers moments de l'avènement de la société dominés par les riches. L'homme moderne comme le riche des commencements, ne vit ni pour les autres ni pour sa patrie, mais seulement pour la considération d'une opinion spontanément portée à calquer le crédit social sur le crédit monétaire, c'est-à-dire sur l'argent. Rousseau appelle cette attitude « amour-propre » et il y voit une corruption de l'amour de soi.

²²³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris, G.-F., 1962), p.88.

L'amour-propre n'est pas l'amour de soi, il en est même en quelque façon son dévoiement. L'amour-propre vit de comparaison, il est le désir d'être estimé par les autres à aussi haut prix qu'on s'estime soi-même, et il condamne l'individu à être malheureux, puisque chacun a le même amour-propre et éprouve le même désir. Le risque de tomber dans l'état de nature tel que décrit par Hobbes est de plus en plus grand. Rousseau constate en fin de compte que dans la société produite par cette évolution, la liberté n'est que pure illusion : quand tous les sociétaires sont esclaves de l'opinion, la liberté de chacun n'est que l'impuissance de tous. C'est ce qui justifie les formules saisissantes par lesquelles s'exprime sa critique de l'esprit bourgeois.

B- Justice et équité

Si la démocratie tend à s'imposer aujourd'hui comme le système politique le plus prisé, c'est parce qu'elle apparaît comme étant celui qui garantit le mieux la liberté. Favoriser la liberté, lutter contre les injustices de la naissance, ce sont là les objectifs qu'elle se fixe. Chez Rousseau, la première manifestation de la justice apparaît dès le commencement de la vie associative. En effet, dans l'état de nature primitif, l'animal stupide et limité qu'est l'homme, a des besoins limités et se satisfait du strict minimum que lui offre la nature. En l'absence de la propriété privée, il serait anachronique de parler de justice, puisque rien n'appartient à personne. Chacun est propriétaire de tout et personne n'est propriétaire de rien, surtout que les rapports interpersonnels étaient quasi inexistants. Toutefois, dans la société commencée caractérisée par une hostilité latente et l'apparition de la propriété privée, naquirent les premières notions de justice. Dans les relations entre les hommes, la règle principale du bien et du mal est ainsi libellée : « *Fais ton bien avec le moindre mal qu'il est possible* ».²²⁴

²²⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.60.

Bien que les règles de justice existassent, elles n'étaient pas impératives puisque n'étant pas fondées sur des textes écrits. Elles n'avaient donc pas force de lois. Il s'ensuit que la justice primitive dont il est question ici, n'est ni une déclaration de principe ni une loi positive mais simplement une loi « naturelle » fondée sur les sentiments naturels de l'homme que sont la pitié et l'instinct de conservation.

Cette société dans laquelle commença la dénaturation de l'homme, est sujette à de multiples calamités qui accablent les hommes. Heureusement, « l'Auteur des choses » donna à l'homme la capacité de se perfectionner sans laquelle l'humanité eut péri. La différence entre l'homme et les autres êtres se situe justement à ces deux niveaux : l'usage de la raison et la possibilité de se parfaire. Ces facultés lui permirent non seulement d'affronter les calamités naturelles mais aussi et surtout d'imaginer les premières règles de justice permettant de trancher au mieux les oppositions entre les détenteurs de biens privés. Mais la tâche n'était pas ardue dans un milieu où l'abondance de biens permettait à chacun d'en avoir assez pour ses besoins. Néanmoins, ces règles n'étaient ni juridiques ni morales : essentiellement liées à la propriété et au travail qui, selon Rousseau, en assurait le fondement, elles n'avaient d'autre portée qu'économique.

Mais dans les sociétés développées, la parfaite égalité socio-économique est irréalisable, à moins que la propriété privée ne soit supprimée. Ainsi, l'évolution des sociétés humaines a poussé les hommes à imaginer de nouvelles règles de régulation de leurs rapports. La justice leur parut devoir se situer à un autre niveau que la stricte équité qui est un sentiment instinctif donc naturel à l'homme. Ils comprirent que la justice ne peut être appréhendée que par la lumière naturelle qui éclaire l'homme dans tous ses actes. Or, la raison stipule que la vraie justice, celle qui est réalisable dans une société humaine est fondée sur la volonté générale, source de la loi.

C- La loi comme fondement de la justice

Dans le Gorgias, Platon fait dire à Gorgias ceci : « Certes, ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, qu'ils attribuent des louanges, qu'ils repartissent des blâmes. Ils veulent faire peur aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs »²²⁵ Par cette affirmation, Calliclès entend pratiquer une critique généalogique des lois en débusquant le type de vie qui se dissimule derrière leur apparente impartialité. En effet, selon Calliclès, étant faite par la masse, la loi en exprime forcément les intérêts et les valeurs. Elle n'est donc ni en faveur des forts, ni universelle. L'universalité et la justice qu'elle prétend instaurer ne le sont qu'en apparence. Ainsi, les lois qui dérivent des conventions humaines sont un instrument d'oppression non par la force mais par un mécanisme subtil pour rétablir un semblant d'équilibre social. Ici, le droit naturel tire sa révérence et fait place à un ensemble de valeurs érigées par les faibles en règles universelles mais qui n'ont en fait pas de réalité propre. Elles reposent sur le retournement axiologique de la réalité de la force, et l'égalité de droit n'est que la dénégation de l'inégalité de fait. Cette fausse loi sous laquelle nous vivons est intrinsèquement fragile, puisqu'elle se maintient en s'appuyant sur un verbiage sans répondant, et grâce à l'absence momentanée d'un individu suffisamment fort pour la renverser en lui et hors de lui. En conséquence ce qui est et doit demeurer c'est cette inégalité naturelle qui récuse l'éducation égalitariste. En somme pour Calliclès, le vrai droit est celui de la nature qui est foncièrement inégalitaire. Celui-ci est source de justice parce qu'il est nécessaire et universel : « Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, dit-il, c'est là le signe que c'est juste. »²²⁶

²²⁵ PLATON, - Gorgias, 483b-484a, trad. franc. de Canto, (Paris, Flammarion, 1987), pp. 212-213.

²²⁶ ibidem

Mais les lois sont-elles vraiment source d'injustice ? Les lois ne sont-elles pas au contraire la source de la vraie justice ? D'emblée, soulignons que Calliclès confond deux réalités distinctes : expression et représentation. La loi représente certainement la masse mais cela ne signifie pas qu'elle est une réalité qui lui est réductible. Elle n'est pas faite contre les forts mais elle est d'essence impartiale. L'égalité conditionne l'idée même de loi à la fois parce qu'elle doit être la même pour tous et qu'elle effectue la forme même de la réflexion puisque réfléchir revient à se poser soi-même comme un sujet indifférent c'est-à-dire juridiquement égal aux autres. Qui plus est, Calliclès confond le fait et le droit. La nature atteste de ce qui est et non de ce qui doit être. Quand il s'agit des lois de la cité, son invocation est donc nulle par principe. Il est vrai que l'homme est un élément de la nature, mais contrairement à ce que croit Calliclès, il n'est pas un simple vivant. Il est le produit de la loi et de toutes les conventions humaines. C'est ce que Rousseau s'attelle à démontrer.

Pour comprendre la conception rousseauiste de la justice, il faut remonter à la fiction du contrat social. Celle-ci permet de construire une image rigoureuse de ce que devrait être une société juste, bien ordonnée. En effet, le contrat social crée les conditions d'une vie sociale essentiellement guidée par la volonté générale. Celle-ci est, « *pour tous les membres de l'État, par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste* ». ²²⁷ Il n'en peut être autrement dans la mesure où la volonté générale est la source de la loi. Or, Rousseau soutient que ce sont les conventions, autrement dit, les lois qui déterminent les devoirs et les droits des citoyens dans une société organisée. « *Toute justice vient de Dieu, dit-il, lui seul en est la source, mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois* ». ²²⁸ Il n'existe point de liberté ni de justice avant l'établissement des lois. C'est pourquoi, l'homme de l'état de nature est innocent, c'est-à-dire amoral. La notion du juste n'intervient que dans

²²⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 259.

²²⁸ Idem, p.258.

le cadre d'une vie en communauté où la règle principale est le primat de l'intérêt général sur les intérêts privés. L'existence d'un ordre universel ne fait pas de doute chez Rousseau. Cet ordre est la source de la justice universelle. Toutefois, force est de reconnaître que l'intelligence humaine est si limitée qu'elle ne peut pas la recevoir directement de l'Auteur des choses. Disons tout simplement qu'en dépit de l'existence d'une conscience morale, l'homme n'est pas toujours en mesure d'agir conformément à la justice universelle. Qui plus est, les hommes dans leur faiblesse n'agissent souvent que sous la contrainte. En l'absence d'une loi contraignante et dissuasive, nul n'agirait conformément au juste. Cela rend nécessaire l'existence des lois qui pourront nous rapprocher de l'idéal de justice et au pire des cas imposeraient des sanctions.

La close principale du contrat social est l'idée que chaque membre du groupe agisse toujours en faveur du bien de tous. Personne ne se préférera aux autres. En voulant le bien des autres, je veux mon propre bien. Il en découle une relation de réciprocité. Or, dans l'état de nature, tout étant commun à tous, la réciprocité n'est plus une loi nécessaire. Étant donné que je suis indifférent à l'existence d'autrui, je ne peux rien lui promettre et je ne lui laisse que ce qui m'est inutile. L'artifice du contrat permet alors à la justice d'atteindre sa plénitude dans la société. Il appartient aux hommes eux-mêmes de déterminer les conditions de la justice. Cette prérogative est dévolue à l'État. Dans l'État civil dit-il, « *tous les droits sont fixés par la loi* ». ²²⁹ Elle instaure la justice et la l'égalité et institue une relation horizontale entre les citoyens.

D- Égalité et citoyenneté

La question de la citoyenneté remonte à l'antiquité gréco-romaine. En concevant l'individu comme une partie du tout qu'est la cité, les philosophes grecs ont déterminé les conditions d'admission à la citoyenneté. Le citoyen, chez les Grecs comme chez les Romains, désigne tous ceux qui ont le droit

²²⁹ Ibidem.

d'exercer des fonctions politiques, de conduire les affaires de la cité. Malgré les variations qu'il connaît, le terme a gardé son sens politique. Dans les sociétés modernes, le terme citoyen désigne un membre d'une communauté qui bénéficie de droits civiques, en l'occurrence le droit de vote, le droit de se porter candidat aux fonctions électorales, le droit de servir dans l'appareil administratif, etc.... Cet ensemble de droits caractéristiques de la citoyenneté est indispensable à la vie politique d'une société. Quand ils sont menacés ou confisqués, c'est la communauté politique toute entière qui est menacée. Ainsi dit-on des pouvoirs qui menacent ces droits qu'ils sont autoritaires. Au contraire, le respect scrupuleux de ces mêmes droits est un gage de démocratie. Bien que le concept de citoyenneté remonte à l'antiquité, il est important de remarquer que tous les modes de gouvernement ne favorisent pas l'existence de la citoyenneté. Selon qu'on soit sous un régime démocratique ou monarchique, on parlera différemment de citoyen ou de sujet.

Dans le système monarchique, les sujets font allégeance au monarque. Par conséquent, ils n'auront de droit que ce qu'il leur reconnaît. Leurs droits et leurs libertés dépendent de sa souveraine volonté. En revanche, dans un système démocratique, il existe des droits et des prérogatives reconnus aux citoyens du simple fait qu'ils appartiennent à une communauté constituée en État. Ces droits et prérogatives étant les mêmes pour tous, garantissent la liberté des citoyens et leur égale participation aux affaires de la communauté. Des citoyens asservis à la volonté générale est une chose concevable, mais cet asservissement est préférable à la soumission à des maîtres en ce sens que la volonté générale n'a pas de préférence alors que les maîtres en ont. Bien plus, la citoyenneté implique la participation à la volonté générale. L'acceptation de la vie communautaire par le truchement du contrat social fait des individus des citoyens dont la volonté se confond à la volonté générale. Se soumettre à la volonté générale c'est donc se soumettre à sa propre volonté. *« Par quelque côté qu'on remonte aux principes, écrit Rousseau, on arrive toujours à la même conclusion : savoir, que le pacte*

*social établit entre les citoyens une telle égalité, qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens ; en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation, et ne distingue aucun de ceux qui la composent ».*²³⁰ D'où il suit que le respect de la volonté générale est la condition de la liberté et de l'égalité. En effet chez Rousseau, la volonté générale est infaillible, c'est-à-dire juste. Or, c'est elle qui fait la loi. La loi ne saurait donc être injuste à l'égard d'un citoyen particulier. Bref, tous les citoyens sont égaux devant la loi. Chaque citoyen en tant que membre de la société a les mêmes droits que tous les autres en ce qui concerne la sécurité, la liberté d'expression ou d'opinion et autres.

Mais qui peut être membre d'une communauté avec le titre de citoyen ? Les réponses à cette question ont évolué de l'antiquité jusqu'à nous en fonction de la modification des stratifications sociales. Dans les sociétés démocratiques actuelles, l'accès à la citoyenneté est relativement plus facile. La tendance à l'exclusion sur des bases religieuses ethniques etc., tend à disparaître. Cela rendra plus facile l'accès à l'égalité civile et politique. La citoyenneté démocratique doit pouvoir résoudre la question de la conciliation de la liberté et de l'égalité. Or, cela n'est possible qu'en définissant le citoyen dans l'abstrait en faisant fi des diversités culturelles ou ethniques. La citoyenneté devient en ce sens une construction purement juridique. Le droit, en s'appuyant sur des conditions objectives et humaines doit pouvoir circonscrire le cadre légal et légitime de la citoyenneté. Autrement dit, les droits civil et politique doivent promouvoir l'égale dignité entre ressortissants d'un même État en empêchant les discriminations religieuses, ethniques ou même raciales. La citoyenneté apparaît ainsi comme le moyen de juguler les injustices sociales qu'elles soient naturelles ou artificielles. Elle assure la régulation et la cohérence de la société par

²³⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), pp. 91-92.

l'avènement d'une égalité juridique réelle. Dans l'état civil, la liberté est inséparable de la justice. Mais par quels moyens peut-on les concilier, afin que l'exigence de justice n'en vienne pas à ruiner l'exigence de liberté et vice versa ?

La contradiction entre exigence de justice et exigence de liberté est liée à l'essence de toutes les sociétés, Rousseau l'a bien remarqué avant Kant qui la baptisera "insociable sociabilité". Celle-ci découle de la contradiction entre l'amour que nous nous portons, amour de soi tourné vers la satisfaction de l'*ego*, et l'amour de l'autre, nécessaire pour que règne la justice. En effet, le passage de l'état de nature à la société civile implique l'abandon de la liberté naturelle où chacun se reconnaît le droit de faire ce qu'il veut, au profit de la liberté civile, liberté sous l'autorité des lois, où chacun est astreint à respecter aussi la liberté d'autrui. À quelles conditions ce passage peut-il ne pas être synonyme d'un asservissement pour le citoyen ?

Rousseau nous en donne la réponse dans le *Contrat Social* : la loi est la seule garantie de la justice et de la liberté. Mais la difficulté n'est pas résolue pour autant. Comment cette loi peut-elle être mienne, n'est elle pas toujours aussi extérieure à moi, comme expression d'une exigence sociale ? Il faut alors que chaque citoyen puisse se reconnaître comme auteur de la loi, ce qui suppose un pacte initial : « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et où chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.* »²³¹ C'est pour résoudre ce problème que Rousseau a conçu le pacte fondamental appelé contrat social. Quelles en sont les exigences ? En quoi permet-il l'étroite solidarité entre justice et liberté ?

La première exigence du contrat social est l'abandon de la liberté naturelle qui doit être unanime et total : tous doivent s'y soumettre, et s'y soumettre sans restriction ; aucun particulier ne peut prétendre se réserver un domaine où le pacte ne s'appliquerait pas ; se réserver une part de liberté naturelle, car alors le

²³¹ Idem, p.243.

pacte deviendrait un marché de dupes, l'intérêt privé et le libre arbitre personnel prendraient le pas sur la volonté générale. À la première exigence s'ajoute une autre : le pacte doit être réciproque, c'est-à-dire engager à égalité de droits et de devoirs chacun des associés, la loi ne devant pas être plus onéreuse aux uns qu'aux autres. C'est à cette seule condition du contrat social que l'on pourrait, selon Rousseau, réaliser une harmonie entre justice et liberté, et assurer du même coup la sécurité des personnes et des biens, c'est-à-dire la liberté sous les lois.

On peut concevoir qu'un tel pacte, construction rationnelle, et donc artificielle, est fragile et sans cesse menacé de ruine ; c'est d'ailleurs ce qui le distingue de l'utopie : celle-ci, se définissant comme société parfaite, est posée de manière intemporelle, elle se veut immortelle, et comme telle, menace la liberté des individus, de ceux qui, et après tout c'est bien leur droit, refuseraient de vivre sous ses lois. Au contraire, Rousseau souligne que le contrat social crée la société la meilleure qui puisse être, mais non une société parfaite. Le contrat doit être sans cesse réactualisé par la volonté de ses membres ; on voit donc qu'il a fondamentalement une dimension morale : il n'est pas une simple justice institutionnelle, une police destinée à maintenir les hommes en respect ; il convie au contraire les hommes à se respecter eux-mêmes en respectant les autres en même temps qu'ils gardent la liberté illimitée de modifier la loi quand la situation l'exige.

Il découle de ce qui précède que la cité idéale est celle qui permettrait d'associer les deux exigences morales de la justice et de la liberté ; elle ne peut se réaliser qu'avec une volonté moralement bonne, que nous portons en nous naturellement et qui permet à la volonté générale d'être absolument bonne.

Justice et liberté sont deux exigences légitimes, deux valeurs morales inséparables dans la mesure où elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. Ce qui paraît plus difficile, et c'est probablement l'une des expressions du tragique de la condition humaine, c'est de les rendre compatibles au sein d'une organisation

sociale. Le contrat social semble pouvoir le réaliser, même si, de l'aveu même de son auteur, il est un fragile équilibre.

III- LE PRIMAT DE LA LIBERTÉ

Chez Rousseau, l'objectif principal de l'association civile est la liberté. En passant de l'état de nature à la société civile, les hommes perdent leur liberté naturelle au profit de la liberté civile. Le premier fondement de la démocratie chez Rousseau est donc la liberté. La société civile ou l'État moderne, a pour rôle essentiel de créer les conditions optimales pour l'exercice de la liberté. Si dans la société grecque l'individu n'a de liberté que par le groupe, dans la société du 18^{ème} siècle, elle prend un caractère individualiste. Tout citoyen a droit à un certain nombre de droits qui lui confèrent la liberté civile. Ce sont des prérogatives liées à la liberté d'expression, de conscience, de religion. Étant entendu que la société doit garantir la liberté du citoyen, celui-ci doit donc agir librement, sans contrainte, sans qu'il ne soit inquiété pour ses opinions philosophiques ou politiques.

A-La liberté métaphysique

1- L'intuition de la liberté

Rappelons d'abord l'essentiel. Pour Rousseau, le cœur de la spécificité humaine est la liberté. C'est là une thèse d'ordre métaphysique, énoncée d'emblée comme une évidence, mais qui s'avère indémontrable. L'homme est né libre et la liberté est constitutive de son être. C'est une intuition, une saisie de soi comme étant irréductible à un mécanisme ou déterminisme quelconque. Elle ne peut donc valoir d'abord que pour soi, c'est-à-dire qu'elle est d'abord vécue comme un sentiment intérieur, même si elle ouvre sur une dimension universelle, étant supposée valoir aussi pour tout homme. Elle exige ainsi pour s'effectuer l'acte personnel de chacun, un acte non seulement de réflexion, mais

aussi de sincérité. Nul ne peut attester à ma place de ma liberté. Si l'on peut, sur le plan juridico-politique, comme le déclare le *Contrat social*, "forcer à être libre", cela n'a plus de sens sur le plan de la liberté intérieure, on ne peut m'imposer contradictoirement de me sentir libre. Du coup, la base métaphysique qui déjà reculait ma liberté dans une intériorité inaccessible pour autrui se double d'une condition psychologique et morale. Ce n'est pas essentiellement une vérité de raison, démontrable comme telle, mais une vérité de sentiment, à éprouver dans un rapport intime et authentique à soi. La reconnaissance de la liberté, très logiquement, ne peut être contrainte, même par la raison. Elle dépend en dernier ressort d'elle-même et peut se trouver paradoxalement impuissante devant elle-même, devant son propre dévoiement en tant que liberté totale et autonomie parfaite qui suppose en dernier ressort la possibilité de devenir autre que Rousseau appelle justement la perfectibilité.

2- Liberté et perfectibilité

Selon la description faite dans le deuxième discours, l'homme sauvage est identique aux autres animaux par sa constitution biologique. Mais il se distingue de ceux-là par certaines autres qualités que sont la liberté et la perfectibilité. Chez Rousseau, le premier élément qui marque la différence entre l'homme et l'animal c'est la liberté. À l'instar des autres animaux, l'homme se présente comme le produit d'un être ingénieux qui y a mis toutes les capacités de régénérescence ou d'autorégulation. Seulement, contrairement aux animaux qui ne sont que des êtres instinctifs, l'homme est agent libre capable de dépasser les bornes de la nature instinctive. Ses sens et sa raison lui permettent de s'élever au-dessus du carcan naturel.

La liberté place l'homme au-dessus des animaux. En effet, ces derniers ne font qu'obéir aux injonctions de la nature. Ils ne connaissent ni le choix ni la préférence. À l'inverse, l'homme naturel est libre d'obéir ou de résister. Bref, l'homme se démarque du caractère purement animal par la liberté. « *J'aperçois*

précisément les mêmes choses dans la machine humaine, dit Rousseau, avec ces différences que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre».²³² Il s'agit certes d'un enrichissement et d'une concrétisation de la différence humaine, mais d'abord d'une concession qu'effectue Rousseau pour garantir empiriquement la spécificité de l'homme, tout en mettant à l'abri l'affirmation de la liberté, même dans cet état apparemment de totale animalité qu'est le pur état de nature. « *La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister, et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme...* »²³³ Par là, est en même temps ouverte la condition de possibilité d'une histoire qui va voir l'homme sortir de cet état pour rejoindre progressivement le monde civil devenu maintenant depuis longtemps le sien. La perfectibilité est à tous égards centrale car, même si elle n'est pas le centre absolu qui est la liberté, elle constitue la médiation nécessaire, située du côté de la nature, entre cette nature d'une part, et l'histoire ou la culture d'autre part, ou encore entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'invisible et le visible, entre la liberté immédiate ou abstraite et sa concrétisation effective en actes et en réalité empirique. Certes, la perfectibilité ne peut être que l'indice et non la preuve de la liberté, sinon, nous aurions précisément l'argument décisif dont nous manquons jusqu'à présent pour établir cette réalité métaphysique de la liberté, et il n'y aurait donc plus de problème et de matière à discussion la concernant. Mais tout indique bien la liberté comme la source de cette perfectibilité, cette dernière constituant extérieurement la différence visible de l'homme d'avec toute machine, différence qui confirme ce que, intérieurement, il se sent être, c'est-à-dire libre.

Qu'est-ce en effet que la perfectibilité ? C'est, dit Rousseau, la « *faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et*

²³² ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.47.

²³³ Idem, p.47.

*réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans ».*²³⁴ Il s'agit donc, comme il l'a été relevé bien des fois, d'une faculté qui n'a aucun contenu propre et déterminé, qui n'a pour rôle que de permettre aux autres facultés, telles la sociabilité, la raison, la moralité, d'éclorre au moment où elles sont nécessaires, quand les circonstances l'exigent. Elle n'est donc pas motrice par elle-même, on peut l'appeler une disposition opportuniste, elle est simplement la faculté pour l'homme, en attente et en sommeil tant qu'elle n'est pas sollicitée, de développer toutes les facultés dont potentiellement il peut disposer, comme une faculté des facultés. Ainsi, c'est ce qui assure son sérieux à la progression historique, ce qui empêche qu'elle ne puisse jamais revenir en arrière et ce qui la rend donc véritablement décisive.

Enfin, cette notion se caractérise encore par un véritable lien " dialectique " entre l'agir et l'être, la transformation de l'acte transformant en retour le sujet. Elle constitue par là non la simple actualisation d'une essence, mais un processus historique. Cette capacité de variation perpétuelle dit Rousseau, apparaît liée à la propriété d'un être de ne jamais s'arrêter à être ce qu'il est, de toujours pouvoir se différencier de lui-même, ce qui le distingue de l'animal qui ne connaît jamais cette possibilité et qui reste enfermé, rivé, dans son identité figée. C'est, par exemple, sans doute la raison pour laquelle la pitié, qui est la rare occasion pour l'animal d'être modifié intimement par l'altérité et de se différencier de soi, ne peut pas se développer véritablement en lui et s'y inscrire comme dimension de son être à cause précisément de son absence de liberté et donc de perfectibilité qui lui permettrait une telle transformation de soi ; et, inversement, c'est pour la même raison que cette pitié peut par contre aspirer l'homme dans un véritable devenir intérieur et affectif, prendre racine en

²³⁴ Idem, p.48.

lui et, sur cette base d'animalité partagée initialement avec les bêtes, paradoxalement, assurer son humanité.

Mais, même si elle n'est pas elle-même la liberté, serait-elle en tout cas possible chez un être qui ne serait libre d'aucune manière ? Et inversement, quelle signification aurait une liberté enfermée dans la pure intériorité et dont on ne verrait pas comment elle peut sortir de soi et se manifester ? Et que peut être une telle manifestation hormis des actes de transformation de soi, de son existence et du milieu extérieur, c'est-à-dire tout ce qui définit la perfectibilité qui attestent une capacité de variation par rapport au donné, aussi bien celui de sa nature première que celui de la nature extérieure ? La perfectibilité apparaît donc au moins liée à la liberté, même si elle ne lui est pas identique, et vaut comme la condition de mise en acte, de sa définition comme essence immobile à une existence en constant mouvement d'effectuation, de son état de pur concept à une temporalisation dramatique et risquée dans le cadre social. Ce changement produit la liberté politique en remplacement de la liberté naturelle.

B-La liberté politique

Chez Rousseau, la liberté apparaît comme l'objectif principal de la formation des sociétés politiques. Les hommes renoncent à l'état de nature pour *« trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »*.²³⁵ Mais, il apparaît plus exact de dire que la liberté est l'essence des peuples. Car, en fait, la liberté civile vient parfaire une liberté qui existe déjà. Ainsi, dit-il, *« Il me paraît toujours singulier qu'on demande à un peuple libre pourquoi il est libre, c'est comme si l'on demandait à un homme*

²³⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962) p. 243.

*qui a ses deux bras pourquoi il n'est pas manchot. Le droit de la liberté naît de lui-même, il est l'état naturel... »*²³⁶

Comment recouvrer la liberté si tant est que l'homme se trouve dans les fers ? Il n'y a qu'un seul moyen pour atteindre cet objectif : c'est par le contrat social. Le contrat social tel que conçu par Rousseau, permet à chacun de s'associer aux autres sans perdre sa liberté, « *en ce qu'il lie les contractants sans les assujettir à personne ; et qu'en leur donnant leur seule volonté pour règle il les laisse aussi libres qu'auparavant* ». ²³⁷ La préservation de la liberté est le souci majeur de Rousseau. La liberté naturelle qui s'apparente à l'indépendance doit se muer en liberté civile et être protégée par la force commune. Puisque les mêmes individus sont à la fois souverains et sujets, il n'y a aucun risque d'asservissement.

1-Indépendance et liberté

Pour Rousseau, il existe une nette différence entre les termes indépendance et liberté. On sait que les théoriciens du contrat qui ont précédé Rousseau ont pensé que l'objectif du contrat social est d'amener la paix. Par rapport à eux, Rousseau opère une démarcation systématique en soutenant que l'objectif principal du contrat est la liberté. Le changement d'état fait que la liberté naturelle se mue en liberté civile. Mais la liberté naturelle est une sorte de liberté instinctive que Rousseau appelle indépendance. « *On a beau, dit-il, vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres ; et cela ne s'appelle pas un état libre* »²³⁸.

En effet, l'homme naturel se contente de peu et le strict nécessaire le rend heureux. Comme l'animal, l'homme sauvage appartient à l'ordre de l'universel et ne s'embarrasse de toutes les questions qui font le malheur de l'homme social.

²³⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Histoire de Genève*, (Paris, Seuil, 1971), p. 393.

²³⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), P.452.

²³⁸ Idem, p 467.

Il subit les lois de la nature comme tous les êtres qui n'échappent pas au déterminisme universel, en somme, il n'échappe pas à l'ordre du monde que « l'Auteur des choses » a imposé. Il ne se soucie même pas de connaître les lois qui régissent la nature et son existence individuelle. Son bonheur consiste simplement en la satisfaction des besoins primaires. La liberté naturelle ou indépendance se confond au respect des lois de l'univers auxquelles chacun, de façon inconsciente est soumis. Il en découle que l'homme naturel n'a pas conscience de sa liberté, il n'a aucun sens moral, puisque pour lui, rien n'est injuste, ni contraignant. Tout se réduit à sa seule existence, il vit par soi seul et pour soi seul.

La liberté et la justice n'ont de sens et de valeur que dans la société civile où, les individus ayant renoncé à leur existence contingente décident de mener une vie communautaire qui suppose des relations complexes et le développement des facultés humaines latentes. C'est seulement ici que rentre en action la perfectibilité de l'homme qui, d'un animal stupide et borné se mue en être réfléchi et en citoyen. Il s'opère évidemment un changement qualitatif et normatif par lequel la liberté se substitue à l'indépendance instinctive de l'état de nature. Le passage de l'état de nature à l'état civil est bénéfique à l'homme, dans la mesure où il transforme sa liberté naturelle qui n'est qu'une pseudo liberté, en liberté civile et morale. La vraie liberté est l'œuvre de la société qui oblige par la volonté générale. « *Il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres* ». ²³⁹ Dans la société, l'homme s'élève au-dessus des déterminations naturelles pour mener une vie proprement humaine, c'est-à-dire une existence guidée par la raison. L'existence rationnelle permet à l'homme de vouloir et de voir la liberté se réaliser par l'existence de la loi qui est le seul organe capable de déterminer le juste et l'injuste dans l'État. Or, la justice et la liberté sont deux vertus indissociables.

²³⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 271.

2- Le primat du groupe social

Il existe un rapport étroit entre la liberté et la loi. Même à l'état de nature, la liberté de l'individu dépend de la loi naturelle. Dans sa conception métaphysique comme dans sa conception politique, on ne peut penser la liberté de l'homme que dans son rapport au monde et à ses semblables. Toutefois, Rousseau demande de ne point confondre indépendance et liberté. Ces deux choses sont tellement différentes que finalement la liberté se rapporte au statut du citoyen entendu comme élément d'un groupe social. Or, le citoyen pour Rousseau, est l'individu qui tantôt commande et tantôt obéit. Le peuple étant souverain, chaque citoyen exerce une part du pouvoir législatif. Il va sans dire que chacun est obligé de respecter la loi qu'il a contribué à établir pour que la justice et la liberté adviennent.

En effet, la loi on le sait, est l'expression de la volonté générale. La volonté générale elle-même s'entend comme une intégration harmonieuse, une mise en accord de points de vue différents ayant une visée identique. À partir de l'individu, c'est un acte de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable peut exiger de lui.

Cela dit, la loi est la condition sine qua non de la création d'un État juste. Rousseau voit dans les institutions l'origine des maux de la société. Pour guérir la société de ses maux, il faut des lois justes et impersonnelles pour juguler l'arbitraire des hommes. Si la démocratie garantit, mieux que n'importe quel autre pouvoir, la liberté des citoyens, il faut se garder de penser qu'elle consiste à faire ce que l'on veut. Toute l'entreprise politique de Rousseau, dans sa vocation de libérer l'homme, s'attelle à montrer que l'homme en tant qu'être doué de raison, doit être libre, c'est-à-dire n'être soumis à autre chose qu'à la loi, mais aussi que la liberté de l'homme, pensé comme citoyen, doit lui permettre de participer pleinement à la vie publique et aux mécanismes du pouvoir. Mais contrairement à la liberté dont il jouit dans l'état de nature, la

liberté civile n'est pas naturelle. La première s'appelle indépendance. La seconde qui est la vraie liberté découle du jeu des conventions humaines. Le chemin de la liberté est tracé par les hommes eux-mêmes. En effet, comme l'arbuste dont la nature incline à évoluer de façon verticale, si l'homme se trompe de chemin, il sera toujours ramené vers sa destination. C'est la raison pour laquelle si l'homme refuse la liberté, il doit y être contraint. Or, c'est la soumission à la volonté générale qui garantit la liberté, en conséquence, *« quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre »*.²⁴⁰ Quel est le sens de cette contrainte ? L'homme en signant le contrat social, s'engage à vivre avec ses semblables. Dès lors, sa liberté ne vaut que par le respect de celle des autres. Il ne peut plus obéir à sa seule volonté, mais à la volonté générale qui est la source des lois. Celles-ci dictent à chaque citoyen sa conduite. De toute façon, il est préférable de se soumettre aux lois plutôt que d'être asservi à des maîtres. En somme, l'obéissance à la loi assujettit l'homme pour le rendre libre. Ce qu'il gagne vaut plus que ce qu'il perd, parce que ce qu'il perd c'est simplement ce qu'il faut éviter pour ne pas nuire aux autres.

En somme, on peut affirmer que seule la force de la loi oblige sans asservir et celui qui peut respecter les préceptes de la raison publique peut s'estimer heureux parce qu'il échappe à l'autorité des maîtres qui n'est autre qu'esclavage et despotisme. Mieux, la soumission à la loi permet à l'animal raisonnable de préférer la voie de la raison à la tyrannie de l'instinct grégaire : *« l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »*.²⁴¹ Il va sans dire que quiconque désobéirait, au lieu de s'y soumettre, compromettrait sa liberté et par ricochet le contrat social. En effet, admettons qu'un membre de la société décide d'agir selon sa volonté particulière. Il rompt par cette décision la relation d'interdépendance qui existe

²⁴⁰ Idem, p.246.

²⁴¹ Idem, p.247.

entre lui et les autres membres de la société. Un maillon de la chaîne étant extrait, tout le reste s'effondre. Bref, la liberté politique ne consiste pas à faire ce que l'on veut. Si chacun fait ce qu'il veut ou si chacun décide de remettre en cause la loi alors c'est l'anarchie qui s'installe. Ainsi, « *la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent : et, si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir* ». ²⁴² Mais là n'est pas l'objectif de Rousseau. Toute sa démonstration politique a pour but de montrer que l'objectif principal de la vie associative est de faire triompher la liberté. Elle est même une fatalité.

3- Le destin de l'homme : la liberté.

Beaucoup de penseurs supposent que l'homme a une nature. Ainsi, l'on reconnaît que chez Rousseau, la nature de l'homme est essentiellement caractérisée par sa bonté. L'homme est par nature un être bon qui n'ose jamais attaquer son semblable. « *Le principe fondamental de toute morale, dit Rousseau, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont je suis capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits* ». ²⁴³ Mais plus que la bonté, l'homme se caractérise par sa liberté. Il est né libre et son destin l'incline à parfaire cette liberté. C'est d'ailleurs pourquoi il lui a été donné cette autre faculté : la perfectibilité. La liberté que Rousseau place au centre de sa philosophie, contrairement à Hobbes qui s'attache à la notion de paix, ne peut être atteinte que dans un État bien organisé. L'État est l'instance idéale qui sert de directive, sous l'égide de la constitution, à la coexistence des libertés. Dans la philosophie politique de

²⁴² MONTESQUIEU, - *De l'esprit des lois*, (Tunis, Cérès, 1994), p. 178.

²⁴³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettre à Mgr de Beaumont*, (Paris, G.-F., 1962), p.444.

Rousseau, l'aspect métaphysique de la liberté n'a de sens que par rapport à son sens politique.

Le postulat de base est que l'homme en sortant des mains de la nature est libre, puisque tout est parfait sortant des mains de ce dernier. Toutefois la liberté naturelle ne doit pas prêter à confusion. L'indépendance et la liberté ne sont pas identiques donc sa liberté ne découle pas de son indépendance, mais son existence autarcique lui permet de vivre en suivant ses propres règles de conduite. Paradoxalement, ce premier stade de la liberté doit être dépassé, et ce, dans la mesure où la liberté suppose la capacité de devenir, c'est-à-dire se dénaturer. En ce sens, la perfectibilité et l'aliénation vont de paire. S'aliéner ce n'est point se vendre, mais c'est plutôt dépasser son état premier dans la perspective d'une amélioration.

Ce parcours nous a amené à déterminer les conditions de possibilité du pouvoir démocratique. Il en ressort que la condition indispensable qui rend un gouvernement légitime est que non seulement les citoyens y consentent, mais qu'ils en conservent de surcroît le contrôle. Dans le détail, on retiendra que la légitimité démocratique chez Rousseau a pour base le contrat social qui consiste en une aliénation totale de tous les droits par tous les citoyens au corps politique envisagé comme un tout. Cette aliénation produit un souverain composé de tous les membres de la société, et seul capable de prescrire les règles à l'aide desquelles les hommes vivront ensemble. Ces règles ne sont légitimes que si elles émanent de la volonté générale. Elle est à la fois la source du pouvoir politique et de la loi. Or, on l'a souvent répété, la loi est la condition nécessaire de la liberté. C'est elle qui institue la liberté en même temps qu'elle instaure l'égalité. Toutefois, il n'est pas difficile de remarquer que la pensée de Rousseau n'est pas individualiste mais holiste c'est-à-dire qui affirme la primauté du tout sur les parties et de la communauté sur ses membres.

On peut le dire, Rousseau est foncièrement démocrate. Mais ses vues démocratiques sont aujourd'hui révolues. Il n'est plus possible de parler de

volonté générale comme il le souhaiterait, car celle-ci a fait place aux concepts du pluralisme et de l'opposition des intérêts. Aussi, la démocratie moderne fait-elle une large part à l'émergence de l'opinion publique incarnée dans les médias. Par là se trouvent posés les nouveaux fondements de la légitimité démocratique. Fondements sur lesquels doivent s'appuyer tous les États aspirant à la démocratie. Comprendons ici qu'un dépassement des thèses de Rousseau est indispensable si nous voulons opérer une réelle révolution démocratique en Afrique.

Cela étant dit, les concepts d'égalité et de liberté n'épuisent pas à eux seuls la charge normative que l'on associe à la démocratie, et ils assurent encore moins la fin de toute tyrannie possible. À vrai dire, ces concepts, lorsqu'ils ne sont pas suffisamment précisés ou détaillés dans leurs applications possibles, peuvent servir à justifier les pires atrocités. Il faut rappeler comment de nombreuses exactions franchement discriminatoires et injustes dans l'histoire de l'humanité se justifiaient, et se justifient toujours, selon des arguments égalitaristes ou des doctrines de la liberté. À ce sujet, on sait que Karl Marx dénonça les inepties d'une égalité et d'une liberté seulement formelles, incapables, selon lui, de réduire les disparités sociales les plus criantes au sein des sociétés humaines. Ne prenant pas suffisamment en considération les handicaps réels qui désavantagent d'entrée de jeu les moins nantis, le concept d'égalité des chances, tel que défendu par le libéralisme classique, justifierait en fait la suprématie des classes dominantes au sein d'un État qui protégerait systématiquement l'exploitation des plus démunis.

Le cheminement qui nous a conduits ici a été guidé par la question suivante : Comment faire en sorte que le jeu politique soit vraiment un jeu qui ne choque plus, un jeu inoffensif ? Question à laquelle nous avons essayé de répondre en montrant que la politique est sérieuse lorsqu'elle est fondée sur un certain nombre de principes dont le contrat social qui garantit la légitimité démocratique si et seulement s'il conduit à la souveraineté du peuple, à la

séparation des pouvoirs et à une coexistence pacifique fondée sur la liberté et la justice. La démocratie peut être effective lorsque les engagements pris ou les accords et les conventions entre les citoyens sont respectés. Ce qui réduit l'affaiblissement des antagonismes et assure l'éveil d'une conscience neuve. Mais comment unifier une société si la lutte pour le pouvoir est une affaire d'ethnie, comment tisser un lien social fort si le combat politique se transforme en une arène où n'entrent que des gladiateurs ? À dire vrai, quand les contestations et les antagonismes se règlent par la violence et la domination, lorsque le sang est versé en faisant fi de toute moralité, on est hors d'un cadre légitime. La démocratie moderne est civilisée et se doit de substituer les débats d'idée aux fusils, le dialogue aux rebellions ; elle est effort sans fin pour éliminer la violence, du moins pour la restreindre. Son but principal est de modérer les conflits par des compromis en vue de favoriser un cadre dans lequel chacun des membres de la société se sent comme acteur de la vie politique, où chacun trouve un épanouissement total de son être dans une sorte d'interaction circulaire sans bornes.

Si les conflits sont récurrents en Afrique, cela est assurément dû aux problèmes politiques mal résolus. Ceux-ci exigent que l'on fasse voir les choses essentiellement sous l'angle de l'intégration et de la liberté. Il est nécessaire de toujours se poser la question fondamentale suivante : quel est le but de la politique en Afrique ? Ce but devrait se résumer en deux points essentiels, pour qui veut adhérer à la conception rousseauiste du contrat : la liberté et la justice. La liberté d'abord, parce qu'il n'y a pas de développement harmonieux et de paix possible, si le peuple ne se sent pas libre dans les décisions qui lui seront appliquées. Retenons tout simplement que la liberté se place en amont et en aval de l'action politique. Tant qu'elle est garantie, la paix et la justice le sont aussi. Elle doit être nécessairement présente au plan individuel et collectif. Comme le note Maurice Duverger, « *la lutte politique se déroule au grand jour, librement, à ciel ouvert. On y trouve d'abord plusieurs*

partis politiques : d'où le nom de régimes « pluralistes » : il peut y en avoir plus de deux, mais il y en a toujours au moins deux. La lutte est publique et ouverte, également sur le plan de la presse et des moyens d'expression et d'information : les régimes pluralistes sont aussi des régimes libéraux, c'est-à-dire des régimes où existent des libertés publiques, permettant à chacun d'exprimer librement ses opinions, par la parole, l'écrit, l'adhésion à des organisations, la participation à des manifestations publiques, etc. »²⁴⁴ Si toutes ces conditions sont remplies, alors la démocratie n'est plus une chimère. Elle se réalise pleinement et permet d'éteindre les flammes de la contestation et des conflits récurrents. L'Afrique n'est certainement pas condamnée à la misère mais plutôt à la rédemption. Et cette dernière n'est possible que par une révolution courageuse et osée.

²⁴⁴ DUVERGER (Maurice), - *Introduction à la politique* (Paris, Gallimard, 1964), p. 245.

**TROISIÈME PARTIE : LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVOLUTION OU
LES NOUVELLES CONDITIONS DE LA
LÉGITIMITÉ DÉMOCRATIQUE**

« Dans la politique du monde contemporain, il y a bien peu de choses qui, par leur importance, peuvent soutenir la comparaison avec le renforcement et la diffusion de la démocratie. »²⁴⁵

²⁴⁵ SEN (A.), Op. cit., p. 47.

Jean-Jacques Rousseau est-il révolutionnaire ? À lire les deux premiers discours, on sent bien jusqu'où peut aller la contestation de l'ordre social chez lui. La mise en accusation du pouvoir fondé sur la richesse et du droit du plus fort annonce les intentions révolutionnaires de l'auteur de ces deux ouvrages. Si ce pouvoir ne peut être accepté et si on ne peut plus retourner à l'état de nature, quelle autre issue logique qu'un bouleversement, c'est-à-dire une révolution faisant table rase du passé et instaurant un ordre nouveau ? Peut-être a-t-on du mal à découvrir chez lui un appel à la révolte et surtout à l'insurrection armée, mais qu'on le veuille ou non, l'intention vaut souvent l'acte. On peut donc dire que la pensée de Rousseau est naturellement révolutionnaire, sauf qu'elle se fonde non sur un appel à la révolte, mais sur un devoir-être. Chez lui, la notion de droit l'emporte sur les faits, ou plutôt il exige d'examiner les faits par le droit. De la légitimité du droit se déduit alors la légitimité de la révolution. Rousseau est peut-être moins intransigent, mais plus réaliste. Ce réalisme doit inspirer tous ceux qui veulent une véritable révolution démocratique en Afrique.

En proposant une révolution démocratique en Afrique, nous voulons suggérer une série de pistes de réflexion qui tiennent compte de l'évolution sociale, notamment un élargissement de l'espace démocratique qui ne tienne pas forcément compte des thèses de Rousseau devenues trop étriquées dans le monde moderne. Mais qu'est-ce en fait qu'une révolution ? Entendons par révolution, toute transformation historique d'importance. En son sens politique, elle désigne un choix extrême et dissident pratiqué après l'échec de toute tentative légale de réforme. Cette définition colle bien à la réalité politique africaine dans la mesure où de nombreuses expériences montrent qu'il existe des obstacles à un changement réel sur ce continent. Mais la révolution dont il s'agit dans les lignes qui vont suivre, se démarque de la guerre et consiste en une transformation politique et sociale par l'avènement d'institutions démocratiques.

PREMIER CHAPITRE : VERS LA LIBÉRATION DE L'AFRIQUE

I- RÉSIGNATION, DÉSOBÉISSANCE CIVILE ET DÉMOCRATIE

A- La résignation suicidaire

Le retour du multipartisme en Afrique ne s'est pas fait sans violence. Les partis uniques ont été ébranlés et dans certains pays, l'escalade de la violence a débouché sur des guerres aussi meurtrières les unes que les autres. Fallait-il la violence pour instaurer un ordre politique nouveau ? Comparativement aux conséquences de la guerre, n'était-il pas préférable de se résigner ? Que vaudrait une révolte d'avance vouée à l'échec ? À quoi aboutirait-elle sinon à une nécessaire insatisfaction ? Le problème est donc avant tout celui de la légitimité de la révolte. Si la révolte n'augure pas d'un lendemain meilleur, la question se résout d'elle-même ; il est nécessaire de se résigner. Peut-il y avoir quelque chose de nouveau sous le soleil africain ?

Quel est donc notre pouvoir d'action face au monde ? À cette question, les stoïciens ont tenté de répondre : pour eux, l'univers est régi par des lois immuables contre lesquelles la volonté humaine ne peut rien. L'homme est soumis au principe scientifique du déterminisme universel auquel aucun effort humain ne peut permettre d'échapper. Il ne lui reste donc plus qu'à accepter. Contrairement aux autres espèces vivantes, l'homme est doué d'une volonté libre lui permettant d'agir et de choisir entre plusieurs possibilités. Mais, le malheur de l'homme est de croire qu'il peut tout. Le Vicaire Savoyard ne disait-il pas que l'Auteur des choses a mis un ordre dans la nature et qu'il « *a pris des mesures nécessaires pour que rien ne pût le troubler* »²⁴⁶ ? Il est donc absurde de vouloir changer cet ordre. L'homme peut accéder au bonheur, cela est indéniable. Mais pour être heureux, il faut accepter l'ordre du monde et se résigner. La résignation dont il est question ici n'est pas l'abandon dû à un

²⁴⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Emile ou de l'éducation*, (Paris, Seuil, 1971), p. 192.

quelconque découragement voire une déception. Celui qui se résigne doit comprendre que sa résignation s'inscrit dans l'ordre normal des choses. Selon les stoïciens, la sagesse réside dans l'effort que l'homme fait pour comprendre l'ordre de la nature et l'accepter. Car, ce qui arrive s'inscrit dans l'ordre normal des choses et l'individu doit se satisfaire de ce que ce qu'il a prévu et voulu advienne. Tel est le sens du texte suivant d'Épictète : « *Quant à moi, dit-il, je ne suis jamais ni arrêté dans ce que je veux, ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible ? J'ai uni ma volonté à Dieu (...). Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux ; il ne le veut pas, je ne le veux pas* ». ²⁴⁷ La révolte est donc condamnable, la résignation bénéfique est même légitime. Le sage est celui qui, non seulement accepte, mais mieux, veut accepter non pas avec mauvaise volonté mais librement. À la limite, s'agit-il encore d'une simple résignation ? Se résigner, c'est accepter à contrecœur. Le sage stoïcien n'accepte pas à contrecœur. Il veut accepter. Quoi qu'il en soit, dans une telle perspective, la révolte est condamnable parce que insensée. Celui qui se révolte est un perturbateur. La conclusion d'Épictète à cet effet est significative : « *Je veux donc mourir, dit-il, je veux être torturé. Qui peut encore m'empêcher de faire ce qui me paraît bon ou me forcer à faire le contraire ? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus* ». ²⁴⁸

Cette position suppose que l'homme a une marge de manœuvre très limitée. À la limite, la liberté d'action n'existe même pas. Or, rien n'est moins sûr. La religion elle-même reconnaît que l'homme est un être disposant de libre arbitre. Pourtant, même en ce cas, on peut préférer la résignation.

Même si l'homme est libre de décider, s'il a en lui une volonté qui lui permet de faire des choix et d'agir en fonction de ses choix, il est clair que des contraintes extérieures s'opposent souvent à la réalisation de nos projets. Sans aller dans le sens d'un déterminisme strict de la nature à la manière stoïcienne,

²⁴⁷ Épictète, *Entretiens*, trad. de E Bréhier (Paris, Pléiade, 1962), p.1050.

²⁴⁸ Ibidem.

on peut à tout le moins reconnaître qu'il y a des obstacles qui s'opposent à nos actions. De ce point de vue, il existe bien des situations où la révolte est impossible. C'est le cas des États totalitaires où le pouvoir est fort et toute tentative de soulèvement est immédiatement réprimée. Dans ces conditions, la révolte est vouée à l'échec. Si le rapport de force est en faveur du pouvoir et non de celui qui subit, que vaut la révolte ? Certes, cela ne signifie pas que la résignation soit nécessaire. Elle peut ne pas être. Il peut exister des individus candidats au martyre qui se soulèvent. Mais il n'en reste pas moins vrai que la prudence est alors de se résigner. Comme le souligne Rousseau, se soumettre au plus fort n'est pas tout à fait un acte de nécessité, mais n'est pas non plus un acte de volonté. C'est un acte de prudence. J'accepte parce que je n'ai pas vraiment le choix ou plutôt parce que les possibilités ne sont pas équivalentes. Si je me révolte, je risque l'emprisonnement, la torture, la mort. Si je me résigne, je survis. La résignation m'est effectivement plus utile. On concédera qu'il ne s'agit pas non plus d'une légitimation de la résignation. Il n'y a rien de moral à accepter l'arbitraire. Simplement, nous n'avons pas le choix. Il n'est d'acte moral que libre (où est le mérite à faire ce qu'on nous force à faire ?), mais il n'est aussi d'acte immoral que libre (où est le blâme à faire ce qu'on nous force à faire ?), Galilée connut cette situation. Sommé par l'inquisition de renoncer à ses idées coperniciennes, il sait ce qu'il risque à se révolter contre l'autorité religieuse. Galilée se résigne. Sa résignation est utile parce que la révolte ne lui rapporterait rien, ne ferait pas avancer ses idées d'un pouce. Peut-être est-il plus utile pour elles qu'il survive pour témoigner. Aujourd'hui, nous savons bien qui avait raison et qui avait tort.

La plupart des gens se résignent par peur des conséquences, parce qu'il leur est plus utile d'accepter que d'être emprisonnés ou tués. Lâcheté ? Il n'est pas si facile de juger. Après tout, nulle valeur n'existe si l'on est mort. Mais peut-on aller plus loin ? Peut-on considérer la résignation non seulement comme utile mais même comme légitime ?

Qu'est-ce qui peut légitimer la résignation sinon la légitimité de la situation contraignante elle-même ? Si une contrainte, même désagréable, voire oppressante, est légitime (et pas seulement légale), alors s'y soumettre devient un devoir. Aller contre la morale, c'est être immoral. Mais qu'est-ce qui peut légitimer une situation désagréable ? Deux solutions se présentent : Certains ont considéré que toute autorité, si féroce soit-elle, était sacrée. C'est la théorie de l'autorité de droit divin. Elle naît au XVII^e s. et est illustrée par le *De Le gibus* de Suarez et par *la politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* de Bossuet. Il peut exister donc un pouvoir sans borne que le Souverain n'a à partager ni avec son peuple ni avec des corps intermédiaires (noblesse, parlement etc.) puisqu'il est censé le tenir directement de Dieu. Cette théorie s'appuie sur l'autorité des textes sacrés qui sont considérés comme la source unique de toute connaissance.

La résignation se fonde sur une autre thèse totalement différente de celle des théoriciens du droit divin. Elle est énoncée par Hobbes. Pour lui, l'entrée en société est uniquement motivée par la crainte de la mort, et non le produit d'une providence divine. Dieu a peut-être créé les hommes, mais, il les a laissés à l'état de nature, c'est-à-dire dans une situation de dispersion. La vie en société est donc le fait de l'homme et de lui seul. Elle vient de ce que l'état de nature est un état de guerre auquel tout est préférable. Dans la perspective de Hobbes, on ne paye jamais trop cher pour éviter la guerre qui prévaut à l'état de nature fut-il au prix d'une perte de la liberté. Car, la guerre est si atroce qu'elle pourrait entraîner la disparition du genre humain. Pour éviter la guerre, il est indispensable de sortir de cet état. Et c'est par le contrat social qu'ils le feront. Celui-ci permet de passer d'un état de guerre à un état de paix. Pendant ce contrat, les individus se départissent de leur droit de se gouverner et de leur force pour les confier au souverain qui devient ainsi le détenteur exclusif et absolu de la souveraineté.

Dans cette perspective, la révolte ne saurait être légitime. Il n'existe aucun droit pour le peuple de renverser le souverain en cas d'abus de pouvoir. Le souverain, en vertu des conventions établies entre les sujets peut tout, y compris le droit de mort. Au contraire, le peuple n'a aucun droit de résistance et de révolte, la résignation devient alors un devoir. Elle l'est parce que la révolte, en renversant le pouvoir, risquerait de faire renaître l'état de guerre. Il vaut somme toute mieux se soumettre à un pouvoir arbitraire et tyrannique que retourner dans un état de guerre au risque de faire disparaître l'humanité. Un ordre tyrannique est préférable à la guerre.

Au total, le bon citoyen est celui qui accepte les lois telles qu'elles sont, sans jamais vouloir leur désobéir. S'appuyant sur l'idée qu'aucune loi humaine n'est parfaite et qu'elles sont identiques dans leur imperfection, Socrate s'est résigné à boire la ciguë. Il montre ainsi que la mort est préférable à la désobéissance. En fait, dans l'entendement de Socrate, on ne peut prôner l'obéissance à la loi et s'en dérober en même temps. Si le respect de la loi impose l'ordre, sa désobéissance engendre le désordre voire l'anarchie. Mais cette thèse ne peut être acceptée que si on accepte un certain ordre de la légitimité et de la légalité. Or, comme l'a relevé Rousseau, ni les thèses de Hobbes ni celles des défenseurs du droit divin ne sont tenables. Contre les secondes Rousseau a montré que l'autorité souveraine ne provient pas de Dieu mais des conventions entre les hommes. Il est également en porte-à-faux avec Hobbes car, à l'état de nature, n'existe aucune guerre entre les hommes les obligeant à se soumettre absolument à un tyran. Le pouvoir absolu du tyran est donc contestable et la révolte est permise.

B- De l'objection de conscience à la désobéissance civile

Dans toute société humaine existent des marginaux, c'est-à-dire des citoyens qui refusent la légalité et violent les lois établies. On peut citer par exemple les délinquants et tous ceux qui contestent les pouvoirs publics et qui

vont jusqu'à réclamer leur dissolution. Ces derniers se servent parfois de la violence. Les exemples foisonnent dans le champ politique africain. Ces formes de désobéissance à la loi s'accompagnent d'autres comme l'objection de conscience et la désobéissance civile.

Chez Rousseau, il n'y a pas une position nettement dégagée en faveur ou contre l'objection de conscience. Tantôt la volonté du corps politique est la règle du juste et de l'injuste, tantôt la conscience est présentée comme un principe naturel qui permet à l'homme de distinguer le juste de l'injuste. Cette confusion est sans doute liée à l'antinomie entre le citoyen et l'homme que Rousseau juxtapose sans jamais les confondre.

L'objection de conscience comme l'ont montré Barbeyrac et Rawls consiste dans le fait de ne pas obéir à une injonction légale ou à un ordre administratif. Le citoyen qui refuse de servir dans l'armée au motif qu'il est contre la guerre est dans un cas d'objection de conscience. Même un soldat peut refuser de porter les armes s'il juge une guerre injuste et inopportune. Dans le paragraphe 6 de la note 4 sur le droit de la nature et des gens, Barbeyrac note justement : « *Dans les dernières persécutions de France, ceux que l'on envoyait, pour prendre des gens, dont tout le crime consistait visiblement à servir Dieu selon les mouvements de leur conscience, ne pouvaient-ils pas et ne devaient-ils pas voir avec la dernière évidence, l'injustice tyrannique et la cruauté barbare des ordres qu'ils recevaient. Si en ces cas-là on peut innocemment accorder son intérêt avec sa conscience en faisant semblant de chercher des malheureux que l'on ne veut pas trouver, et leur fournissant même sous main le moyen de s'évader ; à la bonne heure ! Mais je ne saurais me persuader, que l'on puisse exécuter ponctuellement de pareils ordres, sans se rendre complice de l'iniquité de celui qui les donne* ». ²⁴⁹ Agir contre sa conscience, c'est être coupable. Pour éviter de l'être, il faut écouter la voix de la conscience et prononcer

²⁴⁹ PUFENDORF (S.), - *Droit de la nature et des gens*, trad. franç. par Jean Barbeyrac, (Basle, Amsterdam, E. Thourneisen, 1750), p.440.

publiquement son désaccord avec la loi. Cette décision ne se fonde pas nécessairement sur des principes politiques, elle est uniquement motivée par la morale. C'est un acte individuel d'un être vertueux qui refuse de se salir les mains et la conscience.

La désobéissance civile, elle, se définit comme « *un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement* ». ²⁵⁰ La désobéissance civile a pour objectif de contester la loi mais elle se distingue de l'objection de conscience en ce qu'elle est un acte politique qui s'adresse au pouvoir en place en vue de contester ses principes. Bien qu'elle ne soit pas clandestine, la désobéissance civile ne se confond pas avec la violence. Elle est plutôt une manifestation de la liberté du sujet. Comment faut-il entendre cela ? Alain Touraine nous en donne quelques traits. « *J'appelle sujet la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre ; il introduit de la liberté dans ce qui apparaît d'abord comme déterminants sociaux et un héritage culturel* ». ²⁵¹ Le sujet est celui qui agit en se dépouillant des déterminations extérieures. Comment cela est-il possible ?

Pour éviter d'inutiles confusions, précisons que la liberté ne signifie pas le repli autarcique dans la conscience de soi, encore moins la simple méditation de l'être. Au contraire, la liberté du citoyen dans la société moderne s'entend comme la capacité de se dégager de la pression sans cesse croissante des déterminations sociales et économiques. Car, en fait, nos sociétés modernes sont d'incontestables machines d'oppression des citoyens. De la même façon que les lois de la nature règnent sur les éléments naturels, les lois civiles imposent une conduite à tenir aux individus. Par voie de conséquence, la liberté du sujet se

²⁵⁰ RAWLS (John.), - *Théorie de la justice*, trad. franç. par Anne Audard, (Paris, Seuil, 1987), p. 405.

²⁵¹ TOURAINE (Alain), - *Qu'est-ce que la démocratie ?* (Paris, Fayard, 1994), pp.23-24.

conçoit maintenant comme une réelle capacité de résistance. Résister c'est affirmer sa particularité, c'est se poser comme acteur capable de se défaire du poids de la société et de son environnement immédiat afin de pouvoir le changer. Car, il n'y a plus de liberté là où il n'est pas possible de désobéir. La recherche simultanée de l'unanimité et d'une démocratie directe indivise risque donc fort de déboucher sur une forme de tyrannie. C'est pourquoi, il faut accorder une certaine importance à la conscience qui pourrait guider le citoyen dans certaines conditions. On sait que la conscience est pour Rousseau ce que l'instinct est au corps. Trop souvent la raison nous trompe mais la conscience ne se trompe jamais, comme Rousseau l'enseigne dans *l'Émile*. Ce subjectivisme moral, cette idée que la conscience personnelle est seule à même de déterminer le bien et le mal (tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal ; le meilleur de tous les juges est la conscience individuelle) a valu à Rousseau des critiques acerbes. Il faut voir cependant que si Rousseau donne une telle place aux élans de la conscience, s'il chante l'« âme de la nature » et le jaillissement des sensations qu'elle engendre, c'est aussi, en réaction contre l'esprit des Encyclopédistes, qui ne conçoivent la société que sous la forme d'une mécanique sociale, pour établir l'infirmité de la raison, peut-être aussi pour affirmer l'existence d'un lien entre l'homme et le monde à une époque où l'industrialisation naissante fait de celui-ci un simple objet dont la raison humaine doit prendre possession. La référence à la conscience individuelle justifie dans une certaine mesure l'objection de conscience et la révolte.

C- La révolte

Il ne saurait y avoir un droit de se révolter contre les lois légitimes. Aller contre la justice c'est être injuste. Mais toutes les lois sont-elles justes ? Se révolter contre l'injustice n'est-ce pas rétablir la justice ? Mais alors, à quoi reconnaît-on qu'une autorité est injuste ? Comment légitimer la révolte ? C'est

Rousseau qui nous donne la solution de ce problème. Rousseau part du principe suivant : l'homme est libre. La liberté est ce qui définit notre essence, ce qui nous distingue de l'animal qui, guidé par l'instinct, n'a aucun choix. Dans une situation donnée, il ne peut réagir que d'une seule façon, celle qu'a prévue la nature et c'est ainsi qu'un pigeon mourrait devant un tas de viande et un chat devant un tas de grains. L'homme, lui, a le choix.

Or, la liberté est inaliénable, c'est-à-dire qu'on ne peut ni la donner ni la vendre. Tout contrat suppose la liberté, et la liberté elle-même ne saurait s'échanger dans un contrat. Comme le fait remarquer Rousseau, si j'échange ma liberté contre autre chose (richesse, sécurité, etc...), qui me garantira que l'autre me donnera effectivement ce qu'il m'a promis en échange ? N'étant plus libre, je ne saurai le forcer à le faire. Voilà donc un étrange contrat où je me donne tout entier sans avoir aucune garantie d'obtenir quoi que ce soit en échange ! Renoncer à sa liberté, c'est cesser d'être un homme, c'est rétrograder à l'état animal. L'esclave est mort à l'humanité. Mais alors, si on m'enlève ma liberté, j'ai le droit de résister, de me révolter simplement pour récupérer ma dignité d'homme.

On remarquera que la révolte se justifie chez Rousseau par sa fin. J'ai le droit de me révolter parce qu'on n'avait pas le droit de m'asservir. J'ai le droit de me révolter parce que je vise une société plus juste parce que plus libre. Si quelques individus s'obstinent à mettre en échec la volonté générale, le peuple se sentira obligé de les en empêcher et de juguler les associations particulières qui font obstacle à la quête du bien commun. Et si l'on se met d'accord que l'ardeur de la vertu des peuples peut leur révéler le bien commun, il faut leur reconnaître ce droit de déracinement des végétations parasites et obstructives. Cela ne signifie nullement qu'on ait le droit de se révolter contre n'importe quoi et dans n'importe quelle condition. Il nous reste donc à déterminer précisément les conditions d'un droit à la révolte.

En effet, la révolte n'est légitime que si elle aboutit réellement à une amélioration de la situation, à plus de justice. Il faut distinguer la révolte légitime du terrorisme qui tue aveuglément sans que rien de positif n'en sorte. Ainsi se comprend la recommandation suivante de Kant : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »²⁵². Travailler à plus de justice et de liberté c'est prendre l'homme comme fin. Tuer pour y parvenir, c'est le prendre comme moyen. La fin doit l'emporter sur le moyen, c'est-à-dire qu'il faut travailler pour l'humanité en évitant au maximum de sacrifier autrui. Le terrorisme fait tout le contraire. Il augmente la violence quand la révolte légitime vise au contraire à l'éliminer. Le but d'une révolte doit être de faire advenir un ordre où la révolte cessera d'être nécessaire, où l'homme pourra s'exprimer par d'autres voies car il sera libre.

Qui plus est, la révolte suppose un minimum de chance de réussite, bien qu'ici le propos mérite d'être nuancé. Certes, aucune révolte n'est absolument certaine d'aboutir. Il y a toujours un risque et ce n'est pas pour autant qu'il faille toujours s'interdire d'agir surtout lorsqu'on n'est pas sûr de l'échec. Du reste, même en cas d'échec prévisible, il est des circonstances où la révolte peut être légitimée. Prenons l'exemple de la révolte du ghetto de Varsovie. Les Juifs du ghetto se savaient promis à la mort puisque, les uns après les autres, ils étaient acheminés vers les camps d'extermination de Treblinka. Ils savaient aussi qu'ils n'avaient aucune chance de survivre en se révoltant : l'armée nazie avait le rapport de force en sa faveur, davantage d'armes et surtout des soldats en bonne santé quand les habitants du ghetto étaient affamés depuis des mois. Pourtant, ils choisirent de se révolter et leur révolte était légitime car elle était l'ultime affirmation d'eux-mêmes, de leur liberté et de leur dignité. Ils avaient décidé de mourir debout plutôt que de se laisser passivement conduire à l'abattoir. Leur

²⁵² KANT (E.), - *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos, (Paris, Delagrave, 1999), p.150

motivation était l'affirmation de leur liberté, la revendication du droit à l'humanité. On remarquera qu'ils choisissaient leur propre mort et non celle des autres. Dans les camps de concentration, l'attitude fut souvent différente et les prisonniers comprirent bien qu'il était plus utile de se résigner et même de collaborer sans zèle pour sauver des vies humaines que de se révolter et risquer la vie de tous. C'est qu'ici il y avait encore une issue. Une révolte vouée à l'échec ne trouve donc sa légitimité que lorsque la résignation elle-même est sans issue. Les Africains doivent trouver là un exemple capable de les guider dans leur quête de liberté. Car comme le souligne Rousseau: « *Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux* ». ²⁵³ En le disant, Rousseau montre le chemin de la liberté à tous les peuples qui sont sous la domination de régimes autoritaires et qui ne peuvent protéger leur liberté que par le combat.

D- L'apport de la tradition plurielle africaine

Depuis la colonisation, les pays africains ont toujours copié les modèles de développement venus de l'occident. L'État colonial et l'État postcolonial se sont inspirés de modèles importés tant sur le plan économique que politique souvent au mépris des principes d'organisation traditionnelle des sociétés africaines. Or, la stratification de certaines sociétés africaines présente un modèle de pluralisme qui peut contribuer au bon fonctionnement de la démocratie et de l'État de droit. En effet, la société africaine est composée de différentes classes qui se complètent dans leur différence. Aussi, chaque classe détient-elle un pouvoir. Il s'ensuit donc un partage du pouvoir qui est ainsi émietté entre plusieurs classes : il existe par exemple la classe des guerriers, la classe politique, celle des gardiens de la terre, pour ne citer que celles-là. Les différentes classes complémentaires constituent la société politique. Ces classes interdépendantes et hiérarchisées constituent le socle de la société africaine.

²⁵³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p. 236.

D'où il suit que le pluralisme et les décisions concertées et consensuelles ne sont pas étrangères à la culture africaine. Au contraire, l'Afrique offre un modèle de partage du pouvoir qui empêche que le pouvoir politique soit absolu. En somme, le processus actuel de démocratisation de l'Afrique doit inclure la tradition comme une des conditions de possibilité de cette démocratie.

Si nous considérons la tradition comme un ensemble de savoirs et de croyances propres à un peuple, alors cet élément constitutif de son essence ne peut être occulté dans son développement. Au contraire, elle doit être entendue comme l'élément normatif de la conduite de ses membres. Toutefois, il faut lever l'équivoque : l'importance de la tradition ne justifie nullement l'esprit réactionnaire et rétrograde qui voit dans la tradition un ensemble de tabous et d'éléments sacrés qui échappent à toute contestation pour ne pas dire à toute évolution. La tradition n'échappe pas à la critique constructive. Comme le dit Popper : « *ayons toujours présent à l'esprit le fait que toute critique de l'ordre social et toute amélioration de la vie sociale se réfère nécessairement à un système de traditions sociales dont certaines ne peuvent être critiquées qu'à l'aide d'autres* ». ²⁵⁴ La symbiose entre la tradition et les habitudes nouvelles n'est possible que par une attitude critique à l'égard de celle-ci, laquelle permet à juste titre de la désacraliser. C'est à cette seule condition que la tradition pourra servir de base à l'édification d'une société démocratique.

Loin d'être un carcan dont il faut se sortir, la tradition représente plutôt la base morale de toute société. C'est elle qui permet de protéger les institutions ancestrales permettant de déterminer la vie des individus. Pour l'institution de la démocratie en Afrique, la tradition doit permettre de sauvegarder les valeurs qui font la spécificité des sociétés africaines. Car la cohésion d'une société, de toute société suppose que tous les membres de celle-ci reconnaissent librement certaines valeurs. Bien entendu la solidité de cette cohésion est fonction de la

²⁵⁴ POPPER (K.), - *La société ouverte et ses ennemis*, tome II, Hegel et Marx, trad. de J. Bernard et PH. Monod (Paris, Seuil, 1979), p.18.

reconnaissance de ces valeurs et de la volonté de susciter une société solidaire. En ce sens, tout comme le transfert des technologies, le transfert des idées politiques doit se débarrasser du mimétisme pour se greffer sur une tradition qui permettrait à ceux à qui elles s'appliquent de s'y adapter et de les fondre dans le moule de la communauté. Cela a pour avantage de conserver un cadre normatif qui puisse régir le comportement des citoyens. À cet effet, Popper nous fait savoir qu'il importe de conserver parmi les traditions celles qui incarnent les idéaux du bien et qui permettent de conserver les acquis. « *Il convient, dit-il, de compter au nombre des traditions ayant une portée décisive ce que l'on pourrait appeler le cadre moral d'une certaine société (...). Le cadre moral sert de référence (...). Il n'est évidemment pas immuable mais ses transformations sont relativement lentes* ». ²⁵⁵

Profitons d'ailleurs de cette cohabitation entre démocratie et tradition africaine pour faire des précisions utiles. La tradition africaine n'est pas incompatible avec la démocratie. Comme nous l'avons dit, la culture politique africaine donne de nombreux exemples de pratiques démocratiques. Par conséquent, il faut plutôt considérer la démocratie comme un élément culturel universel ou universalisable. En effet, depuis la révolution française, la démocratie occidentale a tellement progressé qu'aujourd'hui l'on a tendance à considérer l'occident, non seulement comme le berceau de la démocratie, mais aussi qu'elle est un bien propre à l'occident. Ainsi, son espace d'évolution naturelle est l'Europe et l'Amérique du nord. Mais comme si ce bien qui serait une propriété exclusive de l'occident avait besoin de s'étendre à tous les continents l'Europe s'est donné pour tâche de le faire prévaloir et de l'introduire dans les pays qui en auraient été jusque-là privés. En conséquence, les pays à qui la démocratie est imposée l'acceptent difficilement dans sa forme occidentale. C'est ce qui ressort de l'idée suivante : « *L'adhésion à l'idée de la démocratie comme règle générale pour tous les peuples, que ce soit au moyen d'organismes*

²⁵⁵ Idem, p.32.

*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.»*²⁵⁶ Mais l'idée selon laquelle la démocratie serait une invention occidentale imposée aux autres doit être relativisée. N'existe-t-il pas dans chaque culture des traces de démocratie ? Autrement dit, la démocratie n'est-elle pas une valeur universelle ?

Répondons que la démocratie n'est pas plus européenne qu'asiatique ou africaine. Cette précision permet de comprendre que celle-ci n'est pas un fardeau qu'il faut porter jusqu'à ce qu'on s'y accommode. C'est d'ailleurs l'idée qu'évoque Amartya Sen. Ce qu'il y a d'intéressant dans l'analyse de Sen, c'est l'idée que les pratiques démocratiques, qu'elles soient asiatiques ou africaines n'ont aucun lien historique avec l'Europe. Par de multiples exemples, il montre que le soutien à la cause du pluralisme qui implique le partage du pouvoir, les solutions consensuelles et la liberté peut se retrouver dans l'histoire de nombreux peuples : en Inde, en Chine, au Japon, en Corée, en Iran, en Turquie, et dans de nombreuses régions d'Afrique. Dès lors, continuer à croire que la démocratie est exclusivement occidentale, culturellement occidentale, et qu'elle se résume en un système d'élections libres, c'est faire preuve d'un esprit étriqué et insinuer que certaines régions ne sont pas adaptées à la pratique démocratique et qu'elles ne le seront vraisemblablement jamais. Or, les nombreux exemples de démocratie qu'on trouve hors d'Europe constituent une raison suffisante pour mettre en doute la thèse selon laquelle la démocratie serait un concept purement occidental. En effet, l'on entend par démocratie, non seulement l'exercice du droit de vote, mais aussi la discussion libre et responsable des thèmes politiques concernant l'ensemble d'une communauté humaine. Les preuves d'existence d'une culture démocratique sont repérables en dehors de la Grèce antique et de l'Occident en général : par exemple dans l'histoire de l'Inde antique, de

²⁵⁶ SEN (A.), Op. cit., p.11.

l'Afrique, de l'Asie orientale et de l'Asie du Sud-Est. « *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.* »²⁵⁷ La démocratie doit être entendue au-delà des scrutins et élections. D'ailleurs, quand on remonte à son origine, on remarque sans difficulté que la démocratie est un concept à l'origine clair par son principe et par sa portée. Rappelons son origine étymologique : « Demos » le peuple et « Kratos » le pouvoir. De cette étymologie on retient que le principe démocratique repose sur le peuple. C'est lui qui détient le pouvoir suprême et ce, depuis les analyses platoniciennes contenues dans la *République*.

Mais de tous les concepts, jamais un concept politique n'aura eu autant de succès à travers les âges et les civilisations que celui de démocratie. Un succès total, puisque, aujourd'hui, quasiment toutes les nations se réclament de l'ordre démocratique. Et celles qui ne le sont pas, elles le justifient volontiers par le caractère exceptionnel et temporaire de leur régime antidémocratique. Lequel régime, par conséquent, est destiné fatalement à muer en démocratie dès que les circonstances le permettront. Ce succès de la démocratie apparaît désormais tellement irréversible, qu'on pourrait le voir comme l'une des caractéristiques de la « fin de l'histoire ». Toutefois, ce succès de la démocratie et cet engouement pour l'idée démocratique engendreront des modes de gouvernement aussi divers que variés qui dilueront le sens initial de ce concept. Un sens qui va dépendre désormais du contexte culturel des nations, de l'instant de leur évolution politique et surtout du dogme idéologique du moment. Est-ce à dire que le concept de démocratie est si complexe qu'il ne puisse avoir une valeur universelle ? Si la complexité de la notion peut pousser à l'affirmative, il n'en reste pas moins que ce qui contribue à cette complexité justement, c'est peut-être la présence d'un mélange entre des éléments objectifs et des éléments subjectifs tenant aux dogmes idéologiques. Si ce concept est si difficile à définir,

²⁵⁷ Idem, p. 17.

il reste cependant une échappatoire qui ne retient de la définition que son dénominateur commun. Sauf erreur, il n'y a jamais eu un mot auquel on aurait attribué autant de signification qu'à celui de démocratie. Si bien que, après deux millénaires, ce terme s'est transformé en une succession de lettres alphabétiques parfois vides de sens. Il est ainsi devenu un concept galvaudé. En parcourant le cours de l'histoire, en particulier celui du vingtième siècle on remarque que l'écart entre les sens du mot démocratie est devenu si large que pour en rendre pleinement compte, il faudrait, par souci de rigueur académique, décrire tous les systèmes politiques qui ont été, à un moment ou à un autre, présentés comme étant fondés sur le principe démocratique. Cependant, et afin d'éviter ce chemin de croix, il reste une échappatoire méthodologique consistant à ne retenir de la définition de la démocratie que son dénominateur commun : son but. En effet, le dénominateur commun de toutes les définitions de la démocratie, c'est celui qui a trait à son but. Quelle que soit la forme du régime qui prétend être démocratique, pour l'être effectivement, il faudrait qu'en définitive, le gouvernement de ce régime soit objectivement perçu comme un gouvernement du peuple, ou à défaut de l'idéal d'une parfaite identification des gouvernés aux gouvernants, la démocratie aboutit à réduire considérablement l'écart entre les dirigeants et les dirigés. « *Même si des institutions démocratiques spécifiques qui se sont développées en occident sont bien venues et mises en œuvre, la tâche requiert une compréhension adéquate des racines profondes de la pensée démocratique en Afrique.* »²⁵⁸ Si ces pratiques démocratiques traditionnelles sont rejetées, il y a de fortes de chances que les peuples fassent recours à la violence pour reconquérir leur liberté perdue.

E- Violence et risques dans la quête de la liberté

La liberté est une tâche, une quête perpétuelle, bref, une illusion que l'homme poursuit en vain comme un cadeau placé au sommet du mât de

²⁵⁸ Idem, p.18.

cocagne. C'est à juste titre que Paul Valéry note que « *c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens ; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; (...) aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent le tonnerre* ». ²⁵⁹ Autant le terme est difficile à cerner, autant la valeur « liberté » est difficile à conquérir et à conserver. Si l'homme, au dire de Rousseau, a perdu sa liberté naturelle et se trouve maintenant dans un engrenage de domination et d'asservissement, alors il lui faut la reconquérir à tous les prix. Il y a donc un prix à payer pour la conquête de la liberté. Précisons cette pensée : Dans la pensée de Rousseau, l'individu qui accède à la vie sociale, peut risquer sa vie pour la conserver. Ici l'analyse appelle des éclaircissements. Il y a une différence nette entre disposer de sa vie et l'exposer. Exposer ce n'est pas disposer. Le premier terme se rapporte au risque, le second renvoie au sacrifice. Les deux termes sont intéressants à explorer : un homme dont la maison est inondée par les eaux d'un ouragan est exposé à une mort certaine, en se jetant à l'eau pour tenter une issue par la nage, la mort devient seulement possible, il garde un espoir de survie. Il peut alors risquer sa vie, il le doit même. Le risque se présente ici comme un choix indispensable au traité social. En effet, celui-ci a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes. La réciprocité du contrat est claire à ce sujet. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il le faut. Or, le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. En ce qui concerne les contractants, Rousseau raisonne dans le prolongement de l'argument de la fin du chapitre IV du livre I. En acceptant librement le pacte d'association, un particulier, puisque

²⁵⁹ VALÉRY (Paul.), - *Regards sur le monde actuel*, in œuvres, tomes II, (Paris, Gallimard, 1960), p. 951.

c'est la terminologie de Rousseau, échange un danger plus probable, celui qu'il encourt dans l'état de nature dénaturé, contre un qui l'est moins, celui d'avoir à mettre en danger sa vie pour la défense de la communauté. Ce risque est conscient, il est volontaire, il est pris dans l'intérêt de sa propre conservation. Il implique si peu de renoncer à sa vie et sa liberté qu'il représente au contraire le moyen le plus sûr de les conserver. Risquer sa vie, ce n'est pas en disposer, la sacrifier, mais au contraire l'exposer pour la conserver : c'est bien une façon plus raisonnable de veiller à sa propre conservation. Le risque étant conscient et volontaire, on y est bien juge des moyens propres à se conserver, c'est un acte de liberté. Demander aux citoyens de risquer leur vie pour la défense commune, est-ce leur demander de sacrifier leur vie et de renoncer à la liberté de leur jugement sur ce qui est le plus propre à leur conservation ? On voit bien dans la pensée de Rousseau pourquoi ce n'est pas le cas. Il n'y a pas subordination de la conservation de soi à la conservation commune parce que les deux causes se ramènent l'une à l'autre. Il n'y a point de renoncement à sa liberté puisque celle-ci s'exerce pleinement dans la formation du pacte social qui comporte la libre décision de cette prise de risque. Encore faudra-t-il expliciter comment le pouvoir exécutif doit amener les citoyens à la défense de la patrie. En effet, il est du devoir des gouvernants de demander aux citoyens d'exposer leurs vies, mais pas de les envoyer au sacrifice : cela exclut toutes les « opérations suicide » individuelles ou de masse telles qu'elles sont pratiquées dans certains pays. La conduite légitime de la défense commune suppose que l'espoir subsiste toujours pour le combattant de se conserver en vie, exactement comme on n'est en droit de tuer les ennemis que pour les mettre hors d'état de nuire. De même, un peuple qui se révolte expose sa vie mais ne la sacrifie pas car il conserve des chances de rester en vie.

En rapport à ce qui précède, nous affirmons qu'un peuple soumis à un tyran peut avoir la tranquillité tant qu'il ne se révolte pas. Mais sitôt qu'il sent le joug trop difficile à supporter, il lui appartient de mener le combat de la liberté.

Toutefois, il doit prendre conscience que ce combat est un combat perpétuel et sans repos. Dès que commence le combat de la liberté, la lutte devient permanente. Parlant des âmes patriotiques polonaises Rousseau écrit ceci : « elles voudraient allier la paix du despotisme aux douceurs de la liberté. J'ai peur qu'elles ne veuillent des choses contradictoires. Le repos et la liberté me paraissent incompatibles : il faut opter ». ²⁶⁰ Or, l'option la plus plausible dans le contexte africain est celle de l'insurrection. Quand un pouvoir se montre sourd aux souffrances et revendications du peuple, celui-ci n'a d'autres choix que celui de l'insurrection. Les peuples doivent prendre conscience qu'ils représentent une force de pression capable de briser les fers dans lesquels ils se trouvent. En ce sens, il leur faut réunir les moyens nécessaires à l'avènement d'un rapport de force favorable à l'instauration d'une société démocratique. On est vaincu que dans la mesure où on accepte sa défaite. Accepter un pouvoir tyrannique, c'est se rendre complice d'une situation injuste. Un peuple vraiment souverain doit inverser le rapport de force en sa faveur, entrer éventuellement en dissidence quand sa liberté est menacée. Loin de nous l'idée de faire l'apologie de la violence. Il importe de reconnaître qu'à situation exceptionnelle mesure exceptionnelle. Et donc, si la servitude volontaire des peuples est la condition indispensable au maintien des peuples dans la domination, la violence révolutionnaire est une étape inévitable dans le processus de conquête de la liberté. Il ne s'agit que d'une violence défensive.

II- RÉCUSER L'ENGRENAGE DE LA VIOLENCE

A- De la non violence à la violence

La non violence, souvent considérée comme l'autre de la violence, apparaît comme un instrument d'action pratique, politique et sociale. Elle est

²⁶⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seui, 1971), p. 528.

souvent utilisée par les faibles. En ce sens, elle n'a de chance d'aboutir que si elle est permise par un cadre juridique favorable. En l'absence de celui-ci, elle serait une pratique vaine sans issue. Or, il se trouve que l'État postcolonial n'offre pas un cadre juridique permettant la pleine expression de la liberté. Ainsi, la vague de protestation et les violences qui ont précédé le retour du multipartisme se justifient par ce contexte. Il en découle que certaines circonstances exceptionnelles imposent l'usage de la violence. Sans faire l'apologie de la violence, on peut se convaincre, en s'appuyant sur la thèse machiavélique que les moyens sont légitimés par la fin poursuivie, que tout peuple qui sent sa liberté confisquée doit, à l'occasion, user de moyens violents pour recouvrer sa liberté.

À ce stade, l'importance du sujet exige des éclaircissements. La violence appelle la violence a-t-on coutume de dire, mais refuser la voie de la violence ne signifie pas être lâche. S'il faut choisir, alors la violence est préférable à la couardise. C'est ainsi qu'il faut comprendre la violence révolutionnaire et libératrice qui est loin de se confondre aux interminables guerres civiles qui déciment les peuples au lieu de les libérer. Souvenons-nous que selon Rousseau, la liberté est le bien le plus précieux de l'homme, et celui-ci ne doit jamais y renoncer à moins qu'il ne renonce à être homme. Il va sans dire qu'aucun sacrifice, fut-ce la violence, n'est assez pour instaurer un ordre de liberté. Il faut « secouer le joug » selon le mot de Rousseau, pour obtenir la liberté. Popper reconnaît d'ailleurs dans la même perspective que « *la violence ne se justifie que sous une tyrannie qui rend impossible l'exécution de réforme, sauf par la force, et doit avoir pour seul but de rendre de telles réformes possibles par des moyens pacifiques. Une révolution violente qui chercherait à faire plus que détruire une tyrannie a de grandes chances de susciter une autre tyrannie.* »²⁶¹ La violence peut être recommandée dans des situations extrêmes, mais elle doit

²⁶¹ POPPER (Karl), - *La société ouverte et ses ennemis, Hegel et Marx*, trad. de J ; Bernard et PH. Monod, (Paris, Seuil, 1979), p. 103.

être limitée. Son usage ponctuel n'est pas dangereux, mais comme en toute chose l'excès nuit, il faut qu'elle soit utilisée pour un objectif précis. Son seul usage légitime, c'est lorsqu'elle permet de renverser les régimes autoritaires et dictatoriaux en vue de fonder une société démocratique. La liberté et la démocratie sont le seul motif valable qui nécessite qu'on fasse usage de la violence circonstancielle. Nul n'a le monopole de la violence, et nul n'est assez fort pour dominer tout le monde. Cela signifie que le peuple peut utiliser les mêmes moyens que ses bourreaux pour instaurer la chienlit. La menace de mort planant sur toutes les têtes comme l'épée de Damoclès, chacun peut mesurer par lui-même l'ampleur du danger et ainsi, on peut créer les conditions de la sécurité et de la liberté c'est-à-dire la démocratie. On peut même être fondé à penser qu'outre l'intérêt commun, la menace de la mort est une condition suffisante pour créer les conditions favorables à l'avènement de la démocratie. Il apparaît sous cet éclairage que les coups d'État de décembre 1999 en Côte d'Ivoire et celui qui a conduit à la chute du président mauritanien Maaouya Ould Taya ne sont pas condamnables dans l'absolu. Ils se justifient par le fait que ces régimes n'offrent aucune possibilité d'alternance. Puisqu'il n'y a pas d'alternative, le putsch s'impose comme le seul moyen pour libérer le peuple. Tout dépend des résultats obtenus. Il ne vaudrait pas la peine de faire un putsch qui va substituer un pouvoir dictatorial à un autre. Aucune action insurrectionnelle ne sera légitime si elle n'a en vue l'instauration de la démocratie et de l'État de droit.

Il existe bien des exemples en Afrique qui donnent à réfléchir, et qui confirment l'idée qu'on peut opposer la force à la force pour obtenir un changement de régime. La succession du président Eyadema est là pour le prouver. Elle est la preuve que si le peuple ne réagit pas, le changement se fera toujours du pareil au même. Toutefois, la violence telle qu'elle peut être recommandée dans certaines circonstances exceptionnelles, n'est en rien

assimilable aux guerres meurtrières qui créent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent.

B- Les incertitudes de la guerre

La question de la guerre et de la paix est une des plus difficiles de la morale sociale, elle est au centre de l'expérience humaine et nous met au contact d'une incohérence totale ; alors que tous les hommes veulent la paix, sans cesse renaissent les violences et les conflits armés. Qu'il suffise ici de rappeler les illusions qui suivirent le premier conflit mondial ; l'opinion qui avait subi l'intolérable pensait que celui-ci ne devait jamais se reproduire ; on parlait alors de la dernière des guerres.

Il y a dans tous les pays, une aspiration à réaliser l'unité des populations autour de la paix. En effet, si tous les hommes sont fils d'une même nation, ils doivent pouvoir vivre en frères dans un même ensemble politique. Mais le jour où disparaît l'arbitre potentiel entre les diverses ethnies qui la composent, leurs ambitions réciproques font qu'elles recourent à la force pour se protéger de toute tentative de domination à leur égard ; cette logique ne sera rompue que si on établit un nouveau type d'arbitrage étatique incarné dans la démocratie et l'État de droit.

Faut-il faire la guerre ? Cette question soulève des doutes qui conduisent au scepticisme. Quand on veut justifier la guerre, les arguments ne manquent pas. Le premier consiste à faire appel directement à la conscience pour qu'elle statue sur la nécessité ou non de la guerre. La conscience morale apparaît ici comme le juge infaillible puisque c'est à elle que revient le privilège de porter un jugement bon ou mauvais sur une décision qui engage le destin de tout un groupe. La conscience, analysant les données d'une situation, va porter un jugement sur ce qui est, pour elle, le bien à un moment donné. Et le recours à celle-ci est vu comme le moyen par lequel on peut libérer des peuples en « danger ». En effet, la morale universelle et la sécurité ont été invoquées pour

justifier les interventions anglo-américaines en Afghanistan et en Irak. Ailleurs, en Afrique, la recherche de la justice est le prétexte principal pour justifier un comportement belliqueux. Éthique et politique seraient donc réconciliées pour justifier une guerre. Ce recours à la conscience morale et à certaines valeurs universelles laissent surgir une multitude de questions : y a-t-il une raison valable de recourir à la guerre ou s'agit-il d'une agression ? Personne ne peut-il résoudre pacifiquement le différend ? La raison que j'invoque n'est-elle pas qu'un prétexte en vue de m'assurer un avantage ? L'intervention projetée est-elle seulement une réaction destinée à supprimer une injustice ou est-elle en mesure d'assurer plus de justice ? Y a-t-il une proportionnalité entre les dommages infligés et la raison du conflit ? Cette grille de lecture a traversé les siècles ; aucune conscience ne peut se dispenser d'y recourir dans l'analyse qu'elle fait des situations de conflit qui se présentent, comme nous le verrons.

C- Guerre civile et politique de développement

La majorité des guerres sont aujourd'hui des guerres civiles. Même si les conflits internationaux suscitent une immense attention dans le monde entier, ils sont désormais rares et trouvent une issue rapide. Bien que provoquant généralement moins d'intérêt, les guerres civiles sont devenues de plus en plus courantes et tendent à se prolonger des années durant. Cette analyse entend montrer que la guerre civile constitue un facteur majeur qui pèse sur le développement. Elle est un frein au développement, mais, inversement, le développement est un frein à la guerre. Cette action réciproque engendre à la fois des cercles vertueux et vicieux.

Les pays où le développement est bien engagé deviennent progressivement moins exposés aux conflits et à la violence. Ceux où le développement traîne le pas courent le risque immense d'être pris dans l'engrenage d'une guerre sans fin, ruineuse pour l'économie. Si la guerre civile survient si fréquemment à travers le monde, c'est parce que la communauté internationale a déployé très

peu d'efforts pour la prévenir, mais aussi et surtout que les pays en voie de développement créent les conditions de conflits internes. La guerre civile est-elle une fatalité pour les pays en voie de développement ? Ne peuvent-ils pas trouver des solutions endogènes pour juguler l'engrenage de la guerre ? A priori, on peut penser que rien ne peut être fait pour éviter ces conflits, parce qu'ils découlent de haines ancestrales, ethniques et religieuses. Cette analyse a pour but de s'inscrire en faux contre ces deux affirmations.

Dès lors qu'un pays glisse dans la guerre civile, il risque fort de s'y enfoncer. Le conflit affaiblit son économie et laisse dans les mémoires son lot d'atrocités. Il donne aussi naissance à des chefs de guerre et à des organisations dotées d'un savoir-faire et d'équipements qui ne peuvent être mis qu'au seul service de la violence. Alors que l'immense majorité de la population souffre de la guerre civile qui affecte le pays, les chefs des organisations militaires responsables des violences en tirent souvent profit. Si la perspective d'un gain financier est rarement le motif essentiel de la rébellion, celle-ci peut procurer à certains une confortable situation. Il apparaît que, décennie après décennie, les guerres civiles tendent à durer de plus en plus longtemps. Or, selon Rousseau, rien ne justifie la violence et le recours à la guerre. « *Dans la misère des choses humaines, s'interroge-t-il, quel bien vaut la peine d'être acheté du sang de nos frères ? La liberté même est trop chère à ce prix* ». ²⁶² Si l'on peut attribuer ce fait aux circonstances particulières qui prévalent dans certains pays, il faut aussi y voir la conséquence des changements survenus à l'échelle planétaire, qui facilitent la poursuite des guerres civiles en permettant aux groupes rebelles de trouver plus aisément des fonds et des armes.

Il est impératif que le développement touche les pays qui étaient jusque-là restés à l'écart. Cela dit, les stratégies de développement doivent être envisagées de façon différente dans les pays confrontés à un haut risque de guerre civile, où les problèmes et les priorités ne sont pas du tout les mêmes qu'ailleurs. En outre,

²⁶² ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p464.

certaines éléments qui ne font pas normalement partie de la stratégie de développement, tels que la présence de forces étrangères affectées au maintien de la paix, l'augmentation du budget militaire, et la structure des institutions politiques, influent sur le risque de conflit interne. Il est indispensable, dans la mise au point d'une stratégie visant à réduire ce risque, de prendre en compte et d'intégrer l'ensemble des actions susceptibles d'exercer une influence. Certaines interventions, par exemple, auront une efficacité maximale. Mettre ces pays sur la voie du développement contribuerait de façon nettement plus substantielle à la paix mondiale, mais c'est une tâche difficile dans la mesure où rien n'a encore été fait en ce sens.

Une contribution particulièrement utile au développement de ces pays serait de les aider à diversifier leur économie afin de leur permettre de ne plus être totalement dépendants de l'exportation de leurs matières premières. Si un terme pouvait y être mis rapidement, le nombre des conflits dont souffre la planète diminuerait substantiellement. Les interventions de la communauté internationale pour tenter d'abrèger les conflits ne se sont pas toujours révélées efficaces ; mais on a de bonnes raisons de penser qu'il est possible d'accélérer la résolution des conflits en privant les organisations rebelles de leurs sources extérieures de financement. Cela dit, abrèger le conflit ne se révèle pas d'une grande efficacité en l'absence d'autres types d'intervention : le pays pris dans l'engrenage ne fait simplement qu'entrer dans la guerre et en sortir plus fréquemment. Le fait de disposer d'importantes ressources naturelles pourrait théoriquement permettre de réduire la pauvreté ; mais la présence de telles ressources a souvent été historiquement associée à des guerres civiles, à des gouvernements calamiteux et au déclin économique. Partant du fait que la présence de ressources naturelles a des effets pervers qui se traduisent de multiples façons, différents types d'intervention peuvent se révéler utiles.

Un objectif essentiel pourrait être de faire obstacle au financement des organisations rebelles. Une dernière source de financement des organisations

rebelles réside dans le trafic de matières illicites, notamment la cocaïne et l'opium en ce qui concerne les pays d'Amérique latine, le pétrole pour les pays d'Asie, l'or et le diamant pour les pays d'Afrique. Il existe de nombreuses manières d'envisager une refonte de la politique en matière de stupéfiants qui permettraient d'atténuer ces dangereux effets.

Il est une autre raison pour expliquer les problèmes auxquels sont confrontés les pays dépendants de leurs seules ressources naturelles. Les gouvernements, notamment après une période de guerre civile, ont tendance à consacrer aux dépenses militaires une part excessive de leurs ressources, ce qui contribue à aggraver les risques de conflit plutôt qu'à les contenir.

Cette course aux armements est une calamité au niveau régional. Un large champ d'action doit être fait aux organisations politiques régionales qui auraient la possibilité de négocier des réductions mutuelles des dépenses militaires. Les institutions financières internationales pourraient être appelées à jouer un rôle d'honnêtes intermédiaires, en vérifiant que les pays concernés appliquent effectivement les réductions de dépenses auxquelles ils se sont engagés. La réduction des risques de guerre civile dans le monde ne fait pas pour l'instant explicitement partie des objectifs de développement du Millénaire. Mais, dans la mesure où la guerre civile constitue un obstacle si considérable au développement et où la paix constitue en soi un bien fondamental, la réduction de ce risque est à coup sûr un objectif essentiel du développement. C'est aussi un objectif dont il est beaucoup plus facile de surveiller la poursuite. L'inscription dans les objectifs de développement du Millénaire de la réduction considérable du nombre des guerres civiles répond toujours à la même idée : des engagements explicites aident la communauté internationale à poursuivre une action collective. Parce que le risque de guerre civile est si lourdement concentré dans cette petite minorité de pays en développement que nous qualifions de « marginalisés », il serait, hélas, parfaitement possible que l'on parvienne à réduire globalement la pauvreté dans le monde sans pour autant réduire le

nombre des guerres civiles qui le déchirent. En revanche, fixer pour objectif de réduire considérablement le nombre des guerres civiles inciterait la communauté internationale à concentrer ses efforts sur les pays et les populations qui sont dans la situation la plus misérable. Si dans le monde nouveau, fondé sur l'État de droit, la guerre n'a plus droit de cité, que deviendraient alors les armées qui existent partout dans le monde ? Le service militaire ne peut-il pas être orienté vers d'autres objectifs ?

D- Les forces de l'ordre et les stratégies de défense

La préoccupation essentielle et naturelle de tout être humain est sa conservation. L'homme à l'état de nature, malgré sa bonté, ne saurait pardonner à quiconque veut attenter à sa vie. Le penchant naturel que l'homme a de se conserver est plus perceptible chez Hobbes que quiconque. Supposant que l'homme est naturellement méchant, il déduit une guerre naturelle entre les hommes à l'état de nature. C'est la raison pour laquelle l'abandon de cet état est nécessaire afin que naisse la société civile. En nous appuyant sur l'hypothèse de Hobbes, il est aisé de justifier l'existence de l'armée. Autant que les autres institutions de l'État, l'armée demeure indispensable à son existence. Ainsi, chez Hobbes comme chez Rousseau, l'existence de l'armée ne se justifie pas seulement par la défense de la démocratie mais, elle découle de l'instinct de conservation de l'individu qui se mue dans le cadre social en la conservation de l'État. Si l'instinct de conservation est un droit inaliénable du citoyen, dans la société civile, ce droit est transféré à l'État qui s'oblige à assurer la sécurité de ses citoyens. Si l'homme est né bon, d'où vient ce besoin impérieux que l'État a d'assurer la sécurité de ses membres ? En dépit de sa bonté naturelle, Rousseau reconnaît que l'homme n'échappe pas à la loi du plus fort. Dans ses *considérations sur le gouvernement de Pologne*, il soutient que « la plus

inviolable loi de la nature est la loi du plus fort».²⁶³ De l'avis de Rousseau, la coexistence des États se déroule dans un cadre de suspicion et d'agression éventuelle qui amène chaque État à se protéger. Dans ces conditions, les plus faibles cherchent à se défendre et à devenir forts pour subsister, tandis que les plus forts cherchent à dominer. Comment stabiliser les frontières et la puissance si l'évolution continue ? À quelles conditions peut-on assurer la sécurité de l'État ? Les États sont-ils maîtres de leur destin ou doivent-ils le confier à une société internationale ?

Les guerres civiles en Afrique et les tergiversations de l'Union Africaine et de l'Organisation des Nations Unies justifient la pertinence de ces questions. Si l'on veut s'aventurer dans une perspective idéaliste, on soutiendra qu'il peut exister une paix mondiale à condition que chaque pays respecte le droit international. Un droit international auquel tous les États seraient soumis serait le fondement de la paix mondiale. Cette conception ne peut s'affirmer sans restreindre le droit de souveraineté, c'est-à-dire le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ! Ainsi les relations internationales ne seront plus des relations anarchiques et indépendantes mais des relations d'interdépendance régies par des règles et principes universels. La société internationale est l'arbitre des rapports inter-États et les pays rebelles doivent être rappelés à l'ordre ou réprimés au cas échéant. Cette thèse idéaliste qui a favorisé la naissance de la Société Des Nations (S.D.N.) et de l'Organisation des Nations Unies (O.N.U.), demeure utopique. Au contraire, l'expérience montre que la société internationale, pour ne pas dire la communauté internationale n'existe que de nom. C'est juste une bonne trouvaille pour la diplomatie internationale.

En face de cette thèse idéaliste, on peut en dresser une autre on ne peut plus réaliste. La sécurité ne réside pas dans les livres de droit mais elle est un droit vécu. Et l'expérience montre que malgré l'existence du droit, la sécurité

²⁶³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 554.

des pays moins armés est en permanence menacée. À l'évidence donc, l'attitude la plus réaliste serait de confier aux peuples leur propre sécurité. Chaque peuple doit s'armer peut-être dans des proportions raisonnables car plus un peuple est puissant, plus il est craint et moins on le provoque. Cette attitude apparaît cynique mais la paix négative est préférable à la lâcheté. De fait, si le monde est divisé en États souverains, il est indéniable que chaque État lutte pour la protection de ses intérêts et doit donc trouver une stratégie de défense capable de la faire respecter. Aucun État ne peut compter sur un autre pour sa protection dans un contexte de concurrence internationale impitoyable. Raison pour laquelle chaque État doit maximiser sa puissance militaire, seule garantie de sa souveraineté et de son intégrité territoriale.

Qui plus est, si on admet que le fondement de l'État, c'est la loi, alors le recours à la force s'avère indispensable à l'État. La loi est certes un produit de la raison humaine, mais la loi civile ne s'impose pas à la conscience comme la loi morale. Elle ne peut s'imposer que de l'extérieur. En ce sens, l'État, fut-il l'État de droit ne peut faire l'économie de la violence. Loin de nous l'idée que l'État a pour fondement la violence, mais force est de noter que la loi sans la force est impuissante. L'État repose donc sur une logique de puissance qui est le gage de sa souveraineté. Autrement, la souveraineté serait une coquille vide.

E- Le service militaire comme devoir civique

Les mutations sociales et politiques que connaissent les pays Africains ne doivent pas épargner les armées en tant que celles-ci contribuent à l'avènement d'une société démocratique. Toutefois, l'armée en tant qu'institution étatique doit avoir des missions précises déterminées dans un cadre constitutionnel. Pour cela, il faudrait au préalable mettre en place un nouvel ordre institutionnel permettant de redéfinir le rôle de l'armée aussi bien que ses responsabilités et imaginer les moyens de continuer de réorganiser celle-ci selon des règles précises.

En effet, des États pauvres comme ceux de l'Afrique n'ont pas besoin d'une grande armée dont l'entretien coûtera plus que les services qu'elle peut rendre. Il faut défendre la république certes, mais la défense nationale nécessite une armée proportionnelle aux ressources de l'État. C'est pourquoi l'armée doit être avant tout nationale, c'est-à-dire une armée composée d'éléments représentatifs de toutes les ramifications de la société. L'armée républicaine est celle qui incarne la nation. Elle doit non seulement se méfier des mercenaires mais aussi et surtout des coopérants. Car, en fait, les vrais défenseurs d'un État ce sont ses propres citoyens. Les grands moyens ne font pas forcément une grande armée. Au contraire, des citoyens dévoués et courageux défendront mieux la patrie. Les Africains peuvent donc suppléer le déficit de moyens par des soldats valeureux. *« Hors d'état de solder une armée suffisante pour la défendre, il faut qu'elle trouve au besoin cette armée dans ses habitants. Une bonne milice, une véritable milice bien exercée, est seule capable de remplir cet objet. Cette milice coûtera peu de chose à la république, sera toujours prête à la servir, et la servira bien, parce qu'enfin l'on défend toujours mieux son propre bien que celui d'autrui ».*²⁶⁴

Une armée sérieuse et démocratique doit avoir une forme nationale. Dans le recrutement des soldats, rien ne doit permettre de baser l'armée sur un groupe restreint non représentatif. L'exclusion sous toutes ses formes doit être bannie de l'armée. Aucune ethnie, aucune religion ne doit être marginalisée. Malheureusement, une des plaies des armées africaines est qu'elles sont dans la plupart des cas établies sur des bases ethniques. Il arrive même que certains hommes politiques aient des milices privées. Or, lorsque l'armée est constituée de cette sorte, elle n'est plus neutre. Elle quitte dès lors son champ de compétence pour intervenir dans le champ politique faussant la compétition loyale des partis politiques. La Côte d'Ivoire a connu l'amère expérience avec le

²⁶⁴ Ibidem.

Général Robert Guéi, la Guinée a eu la sienne avec Moussa Dadis Camara et le Niger a confirmé la règle. Il apparaît évident que l'armée doit se situer en dehors du jeu politique et observer une neutralité absolue si elle veut permettre un jeu démocratique transparent. Car, sa mission c'est non seulement assurer la sécurité des citoyens mais, c'est aussi de garantir l'exercice de la démocratie.

· Dans un État républicain et démocratique, il est d'une grande nécessité que les soldats aient un esprit loyaliste et patriotique. Cela permet d'éviter le sentimentalisme et la sympathie envers l'un et l'autre parti politique. En ce sens, l'obligation de réserve doit être observée en toute circonstance. Toutefois, l'esprit partisan ne peut être évité que par une bonne formation des soldats. Si les États africains, malgré leur pauvreté ne peuvent pas se passer d'une armée, il faut que celles dont ils disposent soient bien constituées. En effet, le service militaire ne doit pas être pris comme une fonction. Tous les citoyens doivent s'exercer au métier des armes mais ceux qui doivent en faire leur métier doivent être en nombre très restreint. Et il est indispensable que chaque citoyen soit le premier défenseur de sa vie et partant de la vie de la nation. Rousseau a donc raison de dire : « *Tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier* ». ²⁶⁵ Cette précaution a des avantages majeurs. D'abord, elle permet d'éviter des dépenses onéreuses pour l'État. Ensuite, elle permet de rajeunir l'armée à des périodes précises. Car, une armée vieillissante est plus prompte à faire des coups d'État que de défendre la nation.

Dans une société démocratique, c'est l'État qui est garant de l'intérêt général. Il existe un intérêt supérieur de la Nation qui transcende les intérêts particuliers et qui, éventuellement s'oppose à eux. Ainsi, il faut un vrai chef d'État capable de s'élever au-dessus des querelles partisans et des intérêts particuliers. Dans cette même perspective, les forces de défense et de sécurité qui sont chargées d'assurer un service public doivent avoir en ligne de mire l'intérêt général. En effet, On considère généralement que le service public

²⁶⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971) p.555.

repose sur les principes suivants : d'abord le principe de continuité, en vertu duquel le service public a l'obligation de répondre de façon continue aux besoins des usagers (par exemple les pompiers doivent répondre aux appels même les jours fériés). Ensuite, le principe d'égalité, qui implique que les citoyens soient traités de manière identique par ceux qui assurent leur sécurité sans qu'on ne tienne compte d'aucune autre considération que le service public. Ce qui débouche inéluctablement sur la neutralité selon laquelle aucune discrimination ne doit intervenir en fonction des opinions politiques ou religieuses.

Somme toute, la souveraineté ne peut s'exercer que dans un cadre de sécurité. Mais s'il est vrai que l'homme a besoin de sécurité pour s'exprimer librement, il reste que la légitimité démocratique est désormais conditionnée par l'existence des partis. Il intervient alors une compétition réglée aux moyens de suffrages universels. Les élections, pour le dire tout court sont indispensables au jeu démocratique. Quelle option faut-il alors choisir pour des élections transparentes et démocratiques ?

III- ÉVOLUTION ET RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE

A- L'assainissement de l'espace démocratique

1- Les carences du multipartisme intégral

En Afrique, la chute des partis uniques a donné naissance au multipartisme avec parfois un nombre exagéré de partis politiques. Le principe selon lequel c'est le peuple qui se gouverne a été relayé par les partis politiques par le biais des représentants. Ainsi, la représentation proportionnelle s'est imposée comme seul principe de légitimité. Car, si la démocratie suppose la souveraineté du peuple, il en découle que la légitimité démocratique repose sur la diversité des opinions. La pluralité de la représentation traduit en ce sens la

diversité des sensibilités politiques. Dans ce cas de figure, le recours à la représentation proportionnelle s'impose comme la solution idéale pour exprimer la totalité des opinions. C'est cet avis que donne Popper dans le mensuel *Jeune Afrique* : « *l'ancienne théorie et la conviction que le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple (...) forme l'arrière plan de l'argumentation habituelle en faveur de la représentation proportionnelle. Car si le peuple gouverne par l'intermédiaire de ses représentants et au moyen de votes majoritaires, alors il est essentiel que la proportion relative des opinions parmi les représentants reflète aussi fidèlement que possible celle qui prévaut parmi ceux qui sont la source du pouvoir légitime : le peuple* ». ²⁶⁶ Les représentants du peuple ont pour mission d'exprimer les conceptions et les avis de celui-ci. Or le peuple, dans sa forme moderne est subdivisé en partis politiques. Cela contraint parfois les élus à se comporter comme s'ils avaient un mandat impératif surtout que dans les parlements africains, ils sont tenus de respecter scrupuleusement des consignes de vote. Le parti a des intérêts à défendre et ainsi il impose une ligne de conduite à ses membres. En conséquence, l'élu qui est l'intermédiaire entre la direction du parti et la base doit donner l'exemple du respect de la consigne. Malheureusement, il arrive que les décisions prises par les partis ne tiennent pas toujours compte de l'avis du peuple au nom de qui ils s'expriment. Dans les démocraties où le nombre de partis excède deux, les partis sont souvent contraints au jeu des alliances. Il s'ensuit des tractations et des alliances qui se font à l'insu de la base. Au bout du compte, les élus sont pris dans un engrenage tel que leur conduite est plutôt déterminée par un système dont ils ne maîtrisent plus les rouages. Ils n'agissent ni sous la suprême direction de la raison, ni en fonction des exigences du peuple.

En tout état de cause, si la représentation proportionnelle apparaît comme l'idéal dans une démocratie pluraliste, il convient aussi de souligner que ce système engendre une multiplication des partis politiques. Ce qui permet

²⁶⁶ POPPER (K.), - « clés pour une vraie démocratie », *Jeune Afrique*, n° 141-142, 17 au 24 Août 1988, p.89.

évidemment à toutes les sensibilités politiques de s'exprimer par opposition au parti unique qui favorise la pensée unique au détriment de la critique et de la pensée plurielle. Toutefois, l'expérience quotidienne montre que de la conception théorique de la représentation proportionnelle à son application effective, il y a bien un hiatus. En effet, dans les pays africains où n'existe qu'un multipartisme de façade, le nombre de partis entrave la bonne application de la représentation proportionnelle. Aucun parti n'étant sûr d'avoir la majorité absolue, se forment alors des coalitions. L'alliance avec les petites formations politiques devient plus que nécessaire. Ces alliances parfois gênent le jeu démocratique : *« ce qui se passe le plus souvent, avec un gouvernement de coalition, c'est que les petits partis peuvent y avoir un poids démesuré, et souvent décisif, autant dans sa formation que dans sa destitution, mais aussi dans toutes ses décisions »*.²⁶⁷ Le problème ici, c'est que la majorité ne se dessine pas par un vote populaire mais au gré des jeux d'alliance. Le parti qui a la majorité relative s'appuie sur de petits partis pour gouverner et souvent en échange de postes ministériels. Il devient ainsi difficile, voire impossible de tenir un parti responsable d'une mauvaise gestion des affaires. Même s'il est reconnu comme tel, il peut avoir la conservation du pouvoir par le même système d'alliance.

Cette incapacité du peuple à sanctionner un gouvernement médiocre dans le système à représentation proportionnelle, incline à récuser le multipartisme comportant plus de deux partis, seul moyen d'avoir un multipartisme dynamique et efficace. Quand deux partis sont face à face comme c'est le cas aux Etats-Unis, on est épargné des alliances et de l'arbitrage opportuniste et déplacé des petites formations politiques. Car, le jeu des alliances amène les leaders politiques à ne plus considérer les exigences du peuple puisque celles-ci suffisent pour se maintenir au pouvoir et gouverner. Or, cette pratique n'est pas irréprochable aux yeux de Popper. *« Je considère la prolifération des partis*

²⁶⁷ Ibidem.

politiques comme un malheur (...). En effet, la fragmentation des partis aboutit à des gouvernements de coalition dans lesquels, personne n'est responsable devant le tribunal du peuple, parce que tout se ramène nécessairement à des compromis».²⁶⁸ En conséquence de ce qui précède, il est évident que le meilleur système multipartite est le bipartisme.

2- L'option bipartite

Au regard de l'analyse précédente, il apparaît que moins il y a de partis, mieux le système démocratique fonctionne. D'ailleurs, une bonne démocratie multipartite doit s'appuyer sur deux partis politiques écrasants comme c'est le cas aux États-Unis. Cela peut réduire l'expression des sensibilités diverses, mais c'est un moindre mal. Car selon Rousseau, quand les vues deviennent de plus en plus différentes dans l'État, cela montre que celui-ci tend vers sa ruine. Dans un État bien constitué, les positions et les intérêts sont convergents. Bien plus, l'option bipartite a l'avantage de permettre la formation de majorités fortes et nettes permettant d'exercer le pouvoir sans coalition. Les deux partis étant face à face, il est plus aisé de partager les responsabilités et faciliter la critique. On évite ainsi la représentation proportionnelle comme le note Popper. « On ne peut avoir un gouvernement de type majoritaire qu'avec un système proche d'un bipartisme comme en Grande Bretagne, comme aux États-Unis. Puisque la pratique de la représentation proportionnelle ne le permet pas, il nous faut abandonner l'idée que cette dernière est une exigence de la démocratie. Nous devons au contraire, nous efforcer de parvenir à un système bipartite ou, au moins, une forme voisine, car c'est un système qui favorise l'autocritique constante au sein des deux partis».²⁶⁹ Les partisans d'une liberté totale seraient amenés à penser que le bipartisme entrave la liberté d'expression et d'association. Il n'est pas une potion magique pour la démocratie mais,

²⁶⁸ Idem, p. 91.

²⁶⁹ Idem, p. 86.

l'exemple des États-Unis et de la Grande-Bretagne nous montre que ce système n'a rien d'un système dictatorial. Au contraire, la multiplication excessive des partis pourrait engendrer des conséquences incompatibles avec la démocratie. Car, l'excès de liberté est un frein à la liberté. À cet égard, la critique platonicienne de la démocratie est édifiante. Dans *La République*, Platon montre que le vice principal de la liberté démocratique est l'excès de liberté qui conduit nécessairement à l'anarchie. Ce point de vue rencontre l'assentiment de Popper qui écrit : « *Il est évident, dit-il, que l'ouverture totale se détruirait par elle-même comme se détruirait par elle-même la liberté totale. Également l'ouverture culturelle et l'ouverture politique sont deux choses distinctes* ». ²⁷⁰

Aussi, faut-il noter que ce n'est point la multiplication des partis qui enrichit les idées et fait évoluer la société. Les leçons que les différents partis tireront de leurs défaites respectives les amèneront nécessairement à un renouvellement des idées. Car, une défaite nécessite toujours un mea culpa du parti vaincu qui devra se remettre au travail et opérer les changements nécessaires à une reconquête du pouvoir. « *L'important, dit Popper, c'est que dans un tel système la formation vaincue prend sa défaite au sérieux. Elle peut alors s'orienter vers une réforme de ses objectifs, ce qui est une réforme idéologique. Qu'un parti soit battu deux fois ou même trois fois de suite, et il se lancera frénétiquement à la recherche d'idées neuves, ce qui est une saine évolution. Et c'est ce qui arrive généralement, même si le vaincu n'a finalement eu qu'une perte en voix* ». ²⁷¹ En revanche, dans un système pluripartite intégral, la défaite n'entraîne pas toujours un changement, et ce, dans la mesure où le parti vaincu peut user de moyens détournés pour se maintenir au pouvoir. En effet, par le système des alliances, une minorité peut se transformer en majorité contrairement aux vœux des électeurs, tandis que le système bipartite exige toujours le recours à l'arbitrage du peuple qui s'exprime par la voie des

²⁷⁰Idem, p. 91.

²⁷¹Ibidem.

élections. D'où l'importance des élections dans un contexte de démocratie. D'ailleurs aujourd'hui, le vote doit se focaliser sur la sanction du bilan présenté par l'équipe gouvernementale sortante et non pas tenir compte du parti politique. L'option bipartite est d'autant plus importante qu'elle met face à face deux partis politiques dont l'un exerce le pouvoir tandis que l'autre se trouve dans l'opposition. Cette dernière devient donc une limite nécessaire aux abus des tenants du pouvoir.

3- L'opposition et son rôle

Le pluralisme politique, c'est premièrement le multipartisme, c'est-à-dire le fait qu'existent plusieurs partis porteurs de projets politiques ou d'idéaux sociaux différents qui se disputent le pouvoir. Et ce, de façon alternative pour ne pas dire perpétuelle, non par manque de puissance ou par incapacité à conclure, mais parce qu'un système de parti unique est une contradiction du fait même de sa dénomination. Tant que les intérêts seront divisés dans la société, il serait impossible qu'un parti prenne le dessus pour mettre fin au combat politique mené par les partis. La concurrence politique est institutionnalisée, inscrite dans la structure de l'État, par la remise en cause périodique du pouvoir et par le fait qu'entre ces moments de rivalité ouverte pour le pouvoir politique, l'opposition agit dans le cadre du parlement pour contraindre, limiter, et parfois même paralyser le pouvoir politique ou le forcer à modifier son programme. Compris en ce sens, le pluralisme politique est indissociable de la démocratie parlementaire et l'institution des partis politiques indispensable à son fonctionnement correct. Ainsi selon John Hallowell, « *le parti politique est devenu une institution démocratique essentielle, et nulle démocratie ne peut se concevoir sans son existence* ».²⁷² On peut même dire, que le pluralisme politique s'incarne dans la démocratie représentative moderne. Car, sans la

²⁷² HALLOWELL (J.H.), - *Les fondements de la démocratie*, trad. de Albert BEDARRIDES, (Paris, Les éditions inter-nationales, 1972), p.84.

pluralité des partis, il n'y a pas d'opposition politique, mais seulement des individus opposés au pouvoir et il n'y a pas de démocratie représentative, mais le gouvernement d'une élite politique.

Dans nos régimes modernes, l'opposition politique doit avoir la forme d'un tout organisé qui est plus qu'un groupe d'individus aigris qui se constituent pour se venger d'un homme ou d'un pouvoir à qui ils ont des comptes à régler. Ce qui est essentiel, c'est la constitution d'un véritable contre pouvoir. En l'absence de partis politiques, chaque élu pourrait agir selon sa propre conscience, sans être contraint par la discipline du parti dont les décisions exigent une soumission à la ligne du parti qui semble contraire à l'exercice de l'autonomie morale. Cependant, en l'absence d'une opposition constituée comme un tout, en l'absence d'un parti suffisamment homogène porteur d'objectifs communs, il n'existerait plus de contre pouvoir, mais des individus isolés qui ne représentent qu'eux-mêmes face au pouvoir politique. Lorsqu'il n'y a pas d'idéal commun pour les guider, leur action politique ne peut être dans le meilleur des cas que le fait pour chacun d'agir au mieux de ses capacités pour le bien de ses électeurs. Or, comme ce bien est multiple et multiforme, l'élu politique ne peut pas le traduire en entier dans son action. Il le pourrait si tous ces biens différents étaient représentés par un idéal commun défendu par un parti politique responsable. *« Seul un but commun peut unir les hommes, un but allant au-delà des intérêts. C'est seulement lorsque nous avons la volonté de modifier ou de sacrifier nos intérêts privés en faveur d'un but plus vaste qu'il nous est possible de nous unir avec d'autres hommes pour exercer un effort commun ».*²⁷³ Les partis en tant qu'organisation politique existent pour défendre l'intérêt général, puisque les individus isolés guidés par leurs instincts égoïstes ne sauraient le faire, et s'ils le savaient, ils ne le pourraient pas devant un pouvoir nécessairement plus fort.

²⁷³ Idem, p. 87.

En somme, les partis politiques ne sont pas un simple ajout à la structure de la démocratie représentative moderne et dont il serait possible, en principe de se passer. Chaque parti promeut une conception différente du bien commun qui sous-tend une façon autre de gérer la communauté politique. Il faut donc que des partis différents cohabitent au sein de la structure étatique et participent au fonctionnement normal des institutions. La présence d'un contradicteur, l'opposition, est un facteur d'enrichissement du débat politique et une garantie de gestion transparente et saine des affaires de la nation. C'est dans cette optique que Hallowell affirme que : « *Le parti politique, de par sa définition et par sa nature, admet l'existence de partis politiques rivaux, car il n'y aura jamais un accord unanime sur les meilleurs moyens de favoriser l'intérêt national ou le bien public* ». ²⁷⁴ La vérité politique n'est jamais une évidence. Elle est le fruit d'un dialogue entre classes et groupes sociaux ayant des intérêts divergents. L'existence de l'opposition et la possibilité pour elle de s'exprimer librement et d'être écoutée enrichissent l'analyse des problèmes nationaux, améliorent les solutions et suscitent la volonté de participation de toutes les classes et groupes sociaux à l'application des solutions retenues. Toutefois, la participation de tous au pouvoir ne peut être effective que par les élections. C'est à travers elles que le peuple choisit ceux qui parlent et agissent en son nom.

B - La question de la succession et des élections en démocratie

La démocratie moderne impose les élections comme un de ses principes fondamentaux. C'est la condition la moins discutable pour qu'un pouvoir soit légitime car choisi par des citoyens libres. On peut dire que nous nous trouvons devant un enchaînement logique et en quelque sorte nécessaire, parce que du moment qu'on accepte les libertés, il faut aussi accepter leur exercice ; du moment qu'on accepte le pluralisme politique, il faut accepter l'organisation

²⁷⁴ HALLOWELL (J.H.), - *Les fondements de la démocratie*, trad. franç. par Albert BEDARRIDES, (Paris, Les éditions inter-nationales, 1972, p.84.

d'une compétition et il faut ensuite reconnaître et se soumettre aux conséquences politiques de cette compétition. L'organisation de la compétition électorale doit obéir à des normes neutres et bien précises, afin d'éviter d'incliner la balance en faveur d'une force politique, fait qui pourra mettre en doute la crédibilité du système politique. Il faut donc assurer tous les groupes politiques qu'ils ont des chances égales d'accès au pouvoir et que les règles du jeu sont garanties par des lois impartiales. Mais, comme il arrive très souvent, dans le cas du passage de la théorie à la pratique, il y a des nuances qui perturbent l'image idéatique initiale. Les débats autour des modes de scrutin, les polémiques relatives aux divers éléments des systèmes électoraux qui favorisent certains partis, témoignent du fait que la représentation à travers les élections produit des effets différents et parfois très éloignés des principes théoriques dont elles se revendiquent. Cet état de fait explique la nécessité de l'analyse qui va suivre.

1-L'impossibilité du tirage au sort

Le vote comme suffrage universel est une pratique nouvelle dans l'histoire des nations. Très peu d'élections générales ont eu lieu il y a deux siècles. Le droit de vote, dans un passé récent, était réservé à un nombre restreint de la population qui devait élire ses représentants et ses dirigeants. Il est évident qu'avec les progrès de la démocratie, différents États connaissent différentes formes d'élection, instruments de désignation des gouvernants par les gouvernés. Mais les méthodes et les conditions d'élection restent diverses à travers le monde. Si dans une démocratie, la plupart de la population a le droit de vote, les conditions dans lesquelles ce droit s'exerce et les procédures de la compétition électorale déterminent les conditions de la légitimité politique. Il faut préciser qu'il y a des élections par tirage au sort et des élections par choix. En effet, en démocratie, les élections n'ont pas toujours revêtit le sens moderne, la modalité de sélection démocratique a évolué depuis la Grèce

antique, notamment à Athènes où, le tirage au sort, devait permettre à tout citoyen de se situer, tour à tour, sur la position de gouverné et sur celle de gouvernant.

Au 18^{ème} siècle, Montesquieu et Rousseau ont repris la thèse de l'élection par tirage au sort comme étant le meilleur procédé en contexte de démocratie. Ainsi, Montesquieu affirme que « *le tirage par le sort est de la nature de la démocratie (...); le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne; il laisse à chaque citoyen une espérance raisonnable de servir sa patrie* ». ²⁷⁵ On peut comprendre par là que le tirage au sort tire son avantage de ce qu'il donne une égale chance à tous les citoyens de participer à la magistrature. Nul n'est exclu d'office. Mais Rousseau trouve que ces raisons ne sont pas suffisantes pour légitimer le gouvernement issu du tirage au sort. Selon lui, La valeur du tirage au sort se trouve dans la fonction de gouvernement. En effet, selon Rousseau, dans la démocratie, la magistrature est une charge, peut-être même un fardeau qu'on est fier de porter justement parce que c'est un devoir de citoyen. « *Dans une véritable démocratie, dit-il, la magistrature n'est pas un avantage, mais une charge onéreuse qu'on ne peut justement imposer à un particulier plutôt qu'à un autre* ». ²⁷⁶ Il en découle que seul le sort peut imposer cette tâche qui reste soumise aux conditions de la loi. On pourrait peut-être s'arrêter ici pour voir quels sont les avantages de cette pratique.

Ce n'est pas par hasard si Rousseau, loue les avantages du tirage au sort. En fait, les raisons de son emploi ne tiennent pas seulement à ses qualités en soi mais à ses effets indirects. En effet, son usage permet d'éviter que la vie politique des cités soit dominée par des clans qui, en s'appuyant sur la loi du nombre, perpétuent leur domination. Dans les sociétés bi ethniques où souvent l'ethnie majoritaire impose sa suprématie, cela est un avantage certain, dans la mesure où ce procédé permet d'éliminer les luttes entre citoyens (ou entre clans)

²⁷⁵ MONTESQUIEU. - *De l'esprit des lois*, (Tunis, Cérés, 1994), p.23.

²⁷⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social* (Paris, G.-F., 1962), p.312.

dans la compétition électorale. Il est donc aisé de voir que le choix par tirage au sort permet d'éviter les péripéties d'une élection qui comporte de grands risques. On peut ajouter aux raisons évoquées par Montesquieu que son but n'était pas seulement de faire sortir des occupants des charges dans la justice, mais aussi d'éviter la lutte entre les factions et de désigner des hommes qui offrent, autant que possible, des garanties d'impartialité. Mais à vouloir faire confiance à la pratique du tirage au sort, ne court-on pas le risque de choisir des citoyens médiocres et incompetents pour assumer la tâche de gouvernement ?

À cette interrogation, Rousseau répond que le tirage au sort dans un régime démocratique, ne peut pas être accusé d'être une formule qui peut sélectionner des citoyens incompetents: « *Les élections par le sort auraient peu d'inconvénients dans une véritable démocratie où, tout étant égal aussi bien par les moeurs et par les talents que par les maximes et par la fortune, le choix deviendrait presque indifférent* ». ²⁷⁷ Cependant le conditionnel employé par Rousseau laisse planer le doute sur l'applicabilité de cette théorie. Car, les conditions énoncées par celui-ci pour rendre cette théorie applicable lui semblent impossibles à réaliser par les hommes d'autant plus que cette véritable démocratie est réservée aux dieux.

Dès lors, la pratique du tirage au sort devient problématique dans les démocraties humaines. En effet, les hommes, dans les mains de qui tout dégénère, feront vite de galvauder toute forme de pratique fut-elle divine. Ainsi, le tirage par le sort court nécessairement le risque d'imposer des citoyens incompetents. Et cela est inévitable puisqu'en procédant ainsi, on laisserait une grande place au hasard qui déciderait qui est gouvernant et qui ne l'est pas, maximisant ainsi le risque de se donner des gouvernants incompetents. C'est de là que l'élection par le choix tire son importance.

²⁷⁷ Ibidem.

2- Le choix au détriment du sort

Même si aujourd'hui tous les États ne sont pas républicains, il est évident que le mode de gestion des États qui prédomine est la démocratie. Toutes les sociétés y compris les sociétés africaines s'imposent la démocratie en marginalisant au passage les formes traditionnelles de gouvernement en Afrique. Mais ce mode de gouvernement est souvent et sérieusement mis à mal par des parodies d'élection. En effet, la violation des droits des électeurs, la prise du pouvoir par des moyens anticonstitutionnels sont des pratiques courantes dans les États africains. Comment juguler ce mal ? Comment organiser les élections pour qu'en sortent des pouvoirs non contestables et légitimes ? Telles sont les questions auxquelles nous essayerons de répondre dans les lignes qui suivent. Il existe certes la volonté politique pour obtenir des élections crédibles. Mais elle reste limitée. Aucun effort n'est assez pour légitimer les élections surtout que les formes de coup d'État ont évolué pour ne plus être seulement militaires mais électorales, confortant l'idée que « la démocratie n'est pas faite pour les Africains ». Il est plus que jamais impérieux de lutter pour des droits à des élections transparentes et démocratiques, seuls gages de paix et de stabilité politique.

On peut donc affirmer que, c'est la période du triomphe de l'élection au détriment du tirage au sort. L'ère de ce dernier est largement dépassée à une époque où le volume croissant de la population favorise la multiplication des candidatures. Dans ces conditions, seul le choix électif est signe de démocratie. En effet, l'évolution des droits de l'homme et des libertés a permis aux hommes de se convaincre que toute autorité n'est légitime que si elle dérive du consentement expressément manifesté de ceux sur qui elle est exercée: les individus ne sont tenus à obéir qu'à ceux qu'ils ont consenti à confier le pouvoir. Dans une société d'hommes libres et égaux, la légitimité du pouvoir découle du libre consentement du peuple. Tout pouvoir institué sans leur consentement explicite ou tacite n'est pas légitime. La société civile est apparue par la

convention entre les hommes de former volontairement une communauté. Il s'ensuit que le choix des chefs par tirage au sort ne respecte pas ce principe puisqu'il ne fait pas intervenir la volonté humaine et ne peut par conséquent exprimer un consentement. Le choix est si déterminant dans les systèmes démocratiques modernes qu'il n'est pas possible de l'effectuer par le truchement d'un tirage hasardeux. En effet, Le hasard, force impersonnelle ne peut pas investir les magistrats élus avec la légitimité de l'élection qui se fonde sur le fait que les représentants sont portés au pouvoir par la volonté de ceux sur lesquels s'exercera l'autorité.

L'élection est ainsi une forme de légitimation du pouvoir et d'expression de la volonté générale, et non seulement, une simple procédure de sélection des autorités publiques qui crée, pour les représentés, des obligations envers ceux qu'ils ont élus. Il est évident que cette conception du fondement de la légitimité et de l'obligation politique a entraîné le délaissement par les hommes de l'élection par tirage au sort. Mais une bonne élection tient compte des candidats qui briguent le suffrage des électeurs. Il faut donc des critères rigoureux pour qu'on ait des candidats compétents.

3- Le profil du candidat

Pour peu qu'on étudie la politique africaine, on remarquera très aisément qu'en Afrique, nombreux sont les citoyens qui accordent peu d'intérêt à la politique. Militer dans un parti politique, s'inscrire sur les listings électoraux, se rendre dans les bureaux de vote pour accomplir cet acte civique paraissent à beaucoup d'africains comme des actes sans importance. Mais faut-il se laisser gagner par le pessimisme ? En contexte de démocratie, chaque citoyen n'a-t-il pas un rôle à jouer pour la réussite des élections ? Comment distribuer les places et les rôles pour que chacun se sente responsable des choix aux élections ?

Si dans les régimes monarchiques et aristocratiques, la politique et le gouvernement de la cité sont laissés aux mains du monarque ou d'une

assemblée, dans le système démocratique, chaque citoyen est acteur de la scène politique. Et celui qui refuse de tenir sa place subira les choix et les décisions des autres. La participation à la vie politique est une exigence de la démocratie dans la mesure où le contrat social suppose le gouvernement du peuple par lui-même. Ainsi, le peuple doit participer au pouvoir ou à tout le moins contrôler les décisions prises par ceux à qui il délègue le pouvoir de le gouverner. Plus que tout autre, le régime démocratique offre cette possibilité aux citoyens par le truchement des partis politiques. Chaque citoyen doit militer dans un parti afin de pouvoir exprimer ses pensées. Bien plus, la participation à la vie politique suppose le droit de voter. Cependant, si tous les citoyens peuvent voter, tous ne peuvent pas être éligibles. « *Comme la plupart des citoyens, dit Montesquieu, qui ont assez de suffisance pour élire, n'en ont pas assez pour être élus ; de même le peuple, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même* ». ²⁷⁸ Seuls quelques uns le sont. Et cela n'a rien d'absurde. Chaque citoyen doit comprendre que l'esprit patriotique conduit à accepter qu'on ne puisse pas servir à tous les postes dans l'État. Rousseau nous le dit clairement lorsqu'il cite l'exemple de Pédarète. « *Le Lacédémonien Pédarète, dit-il, se présente pour être admis au conseil des trois cents ; il est rejeté : il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte trois cents hommes valant mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère ; et il y a lieu de croire qu'elle l'était : voilà le citoyen* ». ²⁷⁹ Pourquoi ?

De tous temps, les élections n'ont jamais été ouvertes à tous. Tantôt ce sont les esclaves qui sont exclus, tantôt ce sont les femmes et les étrangers qui le sont. Aujourd'hui, les élections sont de plus en plus ouvertes. Cela ne signifie pas pour autant qu'on est éligible sans condition. Mis à part les critères subjectifs, il existe des critères objectifs qui imposent à certains candidats de ne

²⁷⁸ MONTESQUIEU, - *De l'esprit des lois*, (Tunis, Cérès, 1994), p.22.

²⁷⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Emile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.39.

pas se présenter aux élections et qui commandent aux électeurs de ne pas élire ceux-là. En effet, il est évident que très peu de candidats naissent talentueux, c'est-à-dire avec des aptitudes naturelles à diriger les hommes : ce sont les hommes crédibles et donc capables d'attirer, d'influencer et de modifier les opinions des autres. Comme le philosophe-roi, le leader politique doit avoir le charisme qui « est une qualité inaccessible au commun des mortels qui place son porteur au-dessus de la masse et légitime sa possession du pouvoir ». ²⁸⁰ Il est vrai que la démocratie affirme l'égalité de tous, donc la possibilité donnée à tout citoyen de postuler à tous les postes électifs, mais il apparaît plus raisonnable que dans un système démocratique, chacun exerce le métier pour lequel il a du talent. Pour obtenir l'harmonie et le bonheur dans la cité, le partage des postes selon les aptitudes naturelles est indispensable.

Si l'on reconnaît que la démocratie est l'idéal politique de la société, il faut nécessairement des leaders charismatiques pour conduire la masse vers cet idéal. Le leader charismatique doit se situer plus haut que la masse dans l'échelle des talents et de la vertu. Il a pour tâche de relayer le législateur pour juguler les inquiétudes de l'état de nature et donner l'espoir et l'espérance au peuple. C'est à lui de fonder le meilleur État en proposant un projet politique capable d'apporter la paix et la liberté. Mais cette option laisse entrevoir des objections presque évidentes. Le leader charismatique peut-il être congédié s'il se trompe ? Il est possible de répondre par l'affirmative : « s'il n'exécute pas correctement ses missions il sera renvoyé sans état d'âme (...). Son mode d'exercice du pouvoir est réglé par les lois et règlements qu'il peut modifier si cela correspond à une nécessité rationnelle et non selon son bon vouloir ». ²⁸¹

Il ne s'agit pas de passer outre les principes de la démocratie. Il est clair que chacun est libre de se présenter et le peuple a le droit de choisir librement ses représentants et ses dirigeants. Cela a pour avantage d'éviter l'exclusion et la

²⁸⁰ ANDRÉ (S.). - « Le charisme », in *la démocratie peut-elle survivre au 21^{ème} siècle*, (Paris, Press éditions, 2004), p. 245.

²⁸¹ Idem, p. 250.

frustration. En effet, une démocratie sans candidature multiple n'en sera pas une. L'existence des candidatures multiples et l'égal accès aux élections avec les mêmes chances est une condition sine qua non de la démocratie.

Cependant, on doit reconnaître que s'il y a autant de candidats que d'électeurs, la démocratie ne sera plus possible et il y a de fortes chances de glisser vers l'anarchie. C'est pourquoi, dans les partis comme dans toutes les associations civiles, des leaders s'imposent pour mener le groupe. Et cela n'est point contraire à la démocratie. Selon John Hallowell « *la démocratie ne rejette pas le principe aristocratique voulant que les plus qualifiés reçoivent la charge des responsabilités publiques, mais elle supprime toute définition arbitraire de ses qualités et témoigne sa confiance dans le jugement du suffrage universel* ». ²⁸² Est leader, celui qui a fait preuve de sa compétence à pouvoir gérer un groupe social. Ces conditions remplies, il est fort probable d'accéder à une société harmonieuse et parfaite qui évolue, change sans susciter des conflits meurtriers. Car, seuls les hommes charismatiques peuvent se fonder sur les erreurs du passé pour corriger celles de l'avenir en offrant des solutions raisonnées et raisonnables.

L'attention accordée à l'élection d'individus perçus comme supérieurs à leurs électeurs ne doit pas nous faire voir l'élu comme un être humain supérieur à tous les égards, mais comme un individu doté des qualités appréciées par les électeurs : des qualités intellectuelles, humaines et relationnelles, c'est-à-dire que l'élu doit posséder des valeurs dans la mesure où les électeurs reconnaissent et apprécient ces qualités selon leurs propres échelles de valeurs, selon leurs critères d'évaluation. Mais rien ne garantit, en effet, que les candidats aux élections seraient d'excellents hommes politiques ou qu'ils seraient de bons dirigeants. Tout de même, l'électeur peut apprendre de son expérience, disons, électorale qu'il a, au moins, les éléments pour faire un meilleur choix la

²⁸² HALLOWELL (J.H.). - *Les fondements de la démocratie*, trad. de Albert BEDARRIDES, (Paris, Les Editions inter-nationales, 1972), p.83.

prochaine fois surtout s'il est déçu par ceux à qui il a accordé son suffrage. De plus, les élections répétées contraindraient les représentants à répondre périodiquement de leurs actions devant le peuple. On peut dire que l'expérience électorale est cumulative et peut être perfectible.

Aussi, ajoutera-t-on que la bonne moralité du leader doit lui permettre d'avoir l'indépendance financière. Peu importe qu'il soit riche ou pauvre. Ce qui importe, c'est qu'il soit moins intéressé par la course à la richesse pécuniaire. Mais à quoi reconnaît-on un tel candidat ? À travers cette question, se trouve posée la question des campagnes électorales. S'il faut tenir compte des critères dont nous venons de parler, il va sans dire que le choix des électeurs se fera en tenant compte du passé politique des candidats, plutôt que des discours démagogiques tenus lors des campagnes électorales.

C- Élections démocratiques et campagnes électorales

1- la question de la démagogie

L'une des conditions essentielles de la démocratie est l'expression libre de la pensée qui se déploie à travers le langage. Par conséquent, la démocratie, tant souhaitée par les sociétés modernes ne peut véritablement s'exercer sans l'usage du langage, sans la diversité des opinions. Mais le langage comme condition de possibilité de la démocratie soulève des difficultés indéniables : sans le langage, rien n'est possible, il n'y a pas de pensée politique ; avec le langage et par le langage, tout est possible même le pire. Ce caractère double du langage semble aboutir à une aporie. En effet, la pratique démocratique est déterminée aussi bien par notre dire que par notre écrit. Mais Devant ces possibilités énormes du langage où toutes les déviations paraissent justifiables, où la conquête du pouvoir semble se fonder sur le camouflage, les propagandes et la démagogie, comment la philosophie en tant que réflexion critique peut-elle aider à redresser ce langage dévoyé et galvaudé ? Que faut-il faire devant la

dégénérescence progressive du langage politique pour éviter que la démocratie ne tombe définitivement dans les profondeurs abyssales ? À dire vrai, le langage est rupture, il est facteur de guerre ou de paix, parce qu'il est essentiellement équivoque et malléable. Mais cette ambiguïté fait d'elle le point critique de la pensée. Autrement dit, le discours politique en Afrique est un langage dévoyé, dépourvu de l'éthique du penser car l'homme politique africain « *ne fait que pousser à son paroxysme un mouvement de décomposition du langage et du mot, mouvement qu'il accélère dans une volonté de surenchère cherchant à transformer une passivité subie en un hasard prometteur délibérément déclenché. Il n'est pas exagéré de dire que nous nous trouvons aujourd'hui, pas seulement devant un langage de réduction, mais devant une dérégulation du langage* »²⁸³. Le problème est donc de savoir l'impact de la pragmatique du langage dans le jeu politique en Afrique. Le dévoiement du langage n'est-il pas le fondement des crises politiques en Afrique ?

Si les élections sont un moment important dans le système démocratique, elles sont elles-mêmes déterminées par les campagnes électorales. Il est vrai qu'en Afrique, le choix des électeurs n'est pas toujours lié au programme politique des candidats, et c'est la raison qui guide les réflexions suivantes. Pour éviter qu'une élection soit contestée, il faut que les discours de campagne soient le plus proches de la réalité pour ne pas dire de la vérité. Platon dénonçait déjà, avant Rousseau, les discours démagogiques des sophistes. En contexte de démocratie, la démagogie apparaît souvent comme un moyen efficace de récolter le suffrage des électeurs. Selon Machiavel, l'exemple quotidien le montre : « *combien il serait louable chez un prince de tenir sa parole et de vivre avec droiture et non avec ruse, chacun le comprend : toutefois, on voit par expérience, de nos jours, que tels princes ont fait de grandes choses qui de leur*

²⁸³ BRUN (Jean), - *Les conquêtes du monde et la séparation ontologique* (Paris, PUF, 1961), p.238.

*parole ont tenu peu de compte, et qui ont su par ruse manœuvrer la cervelle des gens ; et à la fin ils ont dominé ceux qui se sont fondés sur la loyauté».*²⁸⁴

Le mensonge politique s'exacerbe lors des joutes électorales, le moment bien choisi pour promettre à une population majoritairement misérable, affamée et analphabète, toutes sortes de possibilités. C'est une technique qui a pour méthode de dissimuler des intérêts particuliers, des buts et des motifs d'une minorité sous de faux prétextes, notamment celui de l'intérêt général qui est plus noble et plus avouable que le premier.

Pire, les élections donnent lieu à des pratiques tribales et clientélistes. C'est assez souvent qu'on trouve des représentants de partis politiques dans leur région natale pour faire campagne. Ce choix, loin d'être gratuit exprime la volonté des hommes politiques de corrompre les électeurs soit par la distribution de biens matériels, soit par l'exploitation du paternalisme. Ceux qui votent ne le font pas pour apporter leur soutien à un programme politique, mais à un membre de la même région, du même groupe ethnique, ou parfois même du même village. Cette attitude narcissique est souvent accompagnée de discours démagogiques et mensongers. Puisque ceux qui les tiennent savent bien que les moyens n'existent pas pour accomplir les promesses. Dans le cas d'espèce, on abuse des électeurs dans le seul but de se faire élire. Mais le candidat, une fois élu, la promesse devient caduque ; la parole n'est plus respectée et l'engagement devient un encagement. Et cela paraît tout à fait normal puisque en politique l'efficacité justifie tout. Cependant, certains citoyens moins dupes aperçoivent nettement l'incohérence de ces discours démagogiques. Mais cela ne change rien à la donne. Il suffira simplement de profiter de leur pessimisme, en leur présentant une plus lourde motivation matérielle pour qu'ils rentrent dans les rangs.

Mais, on ne construit pas une société démocratique en s'appuyant sur des déclarations mensongères. L'expérience montre que celui qui use du mensonge

²⁸⁴ MACHIAVEL (N.), - *Le prince*, trd. de Yves Levy, (Paris, G. F., 1980), p.142.

est toujours rattrapé par un passé qui porte en lui la vérité. Le mensonge, fut-il politique, est toujours avilissant. C'est une faute contre soi-même, c'est-à-dire contre le devoir qui commande à chacun de parler et d'agir conformément à la vérité. « *Pour être quelque chose, dit Rousseau, pour être soi-même et toujours un, il faut agir comme on parle, il faut être toujours décidé sur le parti que l'on doit prendre, le prendre hautement et le suivre toujours* ». ²⁸⁵ Ce faisant, nous accomplissons notre devoir à l'égard d'autrui qui a aussi besoin de savoir la vérité. Le contrat qui fonde toutes les sociétés humaines suppose implicitement le devoir de vérité et le droit à la vérité. Et tout citoyen qui ne se conforme pas à ce devoir risque de dissoudre la société puisqu'il sacrifie tout rapport raisonnable entre les hommes. La sagesse africaine, dans son fond éthique, admet que la promesse n'a de sens que si elle est tenue, qu'une parole n'a de valeurs que si elle est respectée et par conséquent, un homme n'a de dignité que s'il respecte sa parole et ses engagements. Réalité sociale irréductible, le non respect de la promesse conduit nécessairement à des conséquences nuisibles à la communauté. La vérité unit mais le mensonge divise dans la mesure où chacun mentant à son prochain, on risque d'ôter toute valeur et toute crédibilité à la parole humaine, outil privilégié des échanges interpersonnels. Une société d'hommes inconstants et hypocrites ne devrait s'attendre qu'à des crises politiques engendrées par la déréliction du langage. En effet, le camouflage est une forme de combat qui consiste à défendre son point de vue contre les autres de manière malicieuse et malhonnête. Ce qui, à la longue aboutit au manque de confiance entre les individus. S'il n'y a plus de confiance entre les hommes, il n'y aura plus de contrats ni de pactes possibles. En effet, l'absence de confiance entraîne la suspicion généralisée, et chacun s'enfermant dans la solitude maintient ce qu'il sait. On peut comprendre par là que, bien que la démagogie puisse sacrifier la vérité à un bien partiel, elle ne peut prétendre être une règle de conduite en période de campagne électorale. « *La prédominance de la*

²⁸⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p.40.

démagogie, dit Hallowell, est un signe de décadence de la démocratie plutôt qu'une part essentielle du processus démocratique ».²⁸⁶ Seule la vérité peut maintenir entre les hommes la confiance et l'harmonie durables pendant que le mensonge résout un problème temporairement et peut causer des difficultés à son auteur à long terme. Plus la recherche de la vérité l'emporte dans les campagnes et dans les discours politiques, plus il y a des chances que le vote qui sanctionne ces élections soit l'expression de la volonté générale.

2- Les élections comme lieu d'expression de la volonté générale

L'expérience électorale africaine montre que les lendemains des élections sont toujours des jours de violence et de contestation. Là où d'autres peuples ressentiraient la joie d'avoir de nouveaux dirigeants capables d'apporter les changements souhaités, les peuples africains s'arc-boutent sur des contestations compromettantes. Tout porte à croire que pendant que les autres peuples évoluent de façon exponentielle, les peuples africains eux, se confinent dans la monotonie. Mais ce ne sont pas les solutions qui manquent. On peut ainsi se demander : à quelles conditions l'issue des élections sera-t-elle acceptée par tous ? Que faire pour que les élections générales aient un caractère juste, démocratique et incontestable ?

Tout optimisme exagéré mis à part, il est possible d'affirmer qu'on peut organiser des élections qui satisfassent et les vainqueurs et les vaincus. Lorsqu'un État est bien organisé, les désaccords sont peu nombreux. Car tous les citoyens ayant presque les mêmes intérêts, la volonté générale s'exprime plus aisément. « *Plus le concert règne dans les assemblées, dit Rousseau, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante, mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent*

²⁸⁶ HALLOWELL (H. J.), - *Les fondements de la démocratie*, trad. franç. par Albert BEDARRIDES, (Paris, Les Éditions inter-nationales, 1972), p.96.

l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État».²⁸⁷ Si les conditions sont réunies, alors les minorités acceptent leur défaite et la majorité se garde d'opprimer les autres. Il suffit simplement pour cela que, les lois qui régissent les élections soient connues et acceptées par tous. En effet, la démocratie suppose que la loi est l'expression de la volonté générale, dès lors celle-ci se caractérise par son essence générale et impartiale. Tout candidat, à quelque poste électoral qu'il soit, est soumis aux mêmes règles que ses adversaires. Entendons par règle les mêmes budgets de campagne, des conditions d'accès égales aux médias etc.

Ici, transparait l'importance capitale des médias dans le processus électoral. Plus les élections sont médiatisées, plus chacun se fait une idée claire des programmes de société des différents candidats. Cela lui donne l'occasion de choisir le candidat qui présentera le projet de société qui se rapproche le plus du bien commun. Car, en fait, ce qu'on demande aux citoyens pendant les élections, ce n'est pas de faire prévaloir leurs intérêts personnels, mais l'intérêt général. Comprendons donc qu'on ne vote pas un candidat parce qu'il est de la même confession religieuse que moi, ou encore parce que nous sommes de la même ethnie. Il n'est pas exagéré d'ajouter que même les partis politiques ne doivent pas influencer le vote des citoyens. Si la volonté générale sort du débat intérieur qui a lieu dans le « silence des passions » sans communication, il importe de laisser la liberté aux citoyens d'accomplir l'acte du vote en toute responsabilité. Bref, le programme politique doit supplanter toutes les autres considérations.

Aussi, faut-il souligner que les élections sont un moment d'expression de la souveraineté. En effet, elles ont donné l'occasion de voir arriver en Afrique des observateurs étrangers qui n'ont pas toujours été neutres, surtout que l'aide internationale aux pays africains est parfois conditionnée par « les élections transparentes ». Or les États, par principe, ne peuvent recevoir d'ordres qui proviennent d'autres États ou d'organismes internationaux. La souveraineté est

²⁸⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1962), p.309.

l'attribut fondamental de l'État, qui lui permet de choisir le système politique qu'il souhaite, en déterminant les conditions dans lesquelles ses représentants seraient élus. Tant qu'un État obéira aux critères internationaux pendant les élections, il donnera toujours l'occasion à son peuple de contester les résultats. Puisque ceux-ci seraient le résultat d'une volonté étrangère et non celle du peuple lui-même. Or, un État qui subit le dicta de la volonté d'un autre n'est ni indépendant, ni souverain. C'est pourquoi la guerre qui a lieu en Irak ne prendra fin que quand les Américains quitteront le sol irakien et non l'inverse. Toutes les élections qui auront lieu en Irak seront faussées si les soldats américains sont présents.

Dans un État démocratique, les élections apparaissent comme une pratique incontournable et indispensable à la cohésion sociale. En fait, par les élections, les divergences des citoyens se trouvent harmonisées dans une vision collective pouvant s'imposer comme loi commune à tous les citoyens, les obligeant du coup à se soumettre à la volonté générale. Il est peut-être vrai que la majorité ne reflète pas toujours la volonté générale, mais une décision imposée par la loi majoritaire est préférable à la dictature d'un homme. C'est pourquoi hormis le contrat social primitif, « *la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres* ». ²⁸⁸ Comment comprendre dans ces conditions que les opposants soient libres ? La réponse est toute simple : la volonté générale est différente de la volonté de tous. Pour s'exprimer, elle n'a pas forcément besoin de l'unanimité. Et comme elle est la volonté droite et suprême de l'État, s'y soumettre suffit pour être libre. En effet, dans les débats publics, il peut arriver que mon avis soit contraire à celui des autres, mais cela ne me permet pas de m'opposer à la volonté générale qui se dégage. Accepter et se soumettre à la volonté générale, c'est suivre la voix de la raison et créer les conditions de la liberté. « *Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelque'une. La volonté constante de tous*

²⁸⁸ Idem, p.310.

les membres de l'État est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres». ²⁸⁹ En somme, une élection n'est valide que quand elle obéit à la volonté générale. Sitôt qu'elle s'exprime, les dissensions et les voix hétérogènes se dissimulent. C'est en ce sens que la sauvegarde de la légitimité n'est possible que par des élections bien organisées.

Aujourd'hui, même si les partis politiques conservent leur importance en démocratie, il semble bien qu'on assiste à un élargissement de l'espace démocratique vers l'opinion publique qui s'exprime dans les médias et la société civile. Ce qui implique nécessairement le recours à une démocratie consensuelle comme palliatif à l'opposition radicale.

3- Pour une démocratie consensuelle

À l'origine, la démocratie conçue sur le modèle occidental considère le vote majoritaire comme la solution la moins arbitraire de trancher devant une situation de blocage. Or, on peut trouver dans la solution consensuelle une issue bien meilleure à celle du vote majoritaire. L'objectif de ce texte est donc de montrer que la démocratie va de pair avec le consensus et que les principes démocratiques sont moins en danger là où les pratiques consensuelles sont bien développées. En fait, notre développement tout entier se veut une réponse à la question : la démocratie est-elle possible et souhaitable pour tous les peuples ? Pour répondre à cette question, il faut admettre cette hypothèse de départ : l'existence de deux types de démocratie. D'abord, la première forme de démocratie qu'on pourrait appeler démocratie consensuelle suppose un accord minimal, une certaine harmonie dans les points de vue. Celle-ci est basée sur le respect de chaque être humain, mais aussi et surtout l'acceptation du débat contradictoire. Ensuite, pour la distinguer de la seconde, on pourra nommer « démocratie électorale » le deuxième type de démocratie, basé sur la pluralité des partis politiques et sur une méthode de fonctionnement qui privilégie le

²⁸⁹ Ibidem.

raccourci du suffrage universel. Il est nécessaire de mentionner, d'entrée de jeu, que la première forme de démocratie n'exclut pas d'emblée le suffrage universel tout comme celui-ci a parfois recours au débat sans toutefois lui accorder la primauté.

Il ne serait pas inutile de préciser qu'un système s'inspirant du suffrage universel n'existe véritablement pas dans la tradition politique africaine avant la colonisation. En conséquence, le vote majoritaire n'existait pas en tant que tel chez les Africains. L'expression actuelle qui sert à désigner ce processus est nouvelle. Elle provient d'une culture non africaine, qui s'est lentement imposée aux peuples africains du fait de la colonisation. La sélection d'un chef par exemple, suit donc un strict processus consultatif propre à chaque culture. La personne sélectionnée à la fin des consultations et discussions provient toujours d'un consensus. Le chef est souvent un homme. Ce statut, une fois conféré, demeure le privilège du dépositaire tant qu'il vivra, sauf en cas de maladie ou de faute grave mettant en péril la vie de sa circonscription. Le suffrage universel n'est pas incompatible avec un tel système. Mais pour être compatible, il ne doit pas être associé à une simple lutte de pouvoir ; il doit également faire intervenir un souci substantiel pour les détails et les arguments. Le suffrage universel va souvent de pair avec la démagogie, qui est toujours un obstacle de taille à la considération d'une argumentation rationnelle. La démocratie électorale présuppose que les électeurs soient bien informés des enjeux, ce qui, en fait, est rarement le cas. Être bien informé rend capable d'analyser les enjeux et de décider en conséquence.

Dans la société traditionnelle africaine, la circulation de l'information est garantie pour tout un chacun. Cela est rendu possible par le caractère minuscule des cités. Il est capital pour les membres de la société que les citoyens soient bien informés, et ce, d'une façon exhaustive, concernant les décisions communes à prendre. Consciente de sa constitution, elle a opté pour le consensus, pas seulement par la victoire d'une majorité ou d'une coalition

d'opinion numériquement favorisée, mais par une prise en compte des arguments de chacun, peu importe son groupe d'appartenance, qu'il soit majoritaire ou minoritaire. Le consensus assure qu'aucun groupe, majoritaire ou minoritaire, ne perde ou ne l'emporte sur un autre d'une façon qui serait purement structurelle. Pourquoi donc ce principe du consensus est-il si important ? Le langage est le propre de l'homme. Il va sans dire que par lui, les hommes peuvent régler tous leurs différends sans recourir forcément au vote. C'est par le langage oral que Socrate entretenait ses disciples et parvenait à confondre ses adversaires. Il semble donc évident qu'il n'y ait pas de problème humain qui ne puisse être résolu par le dialogue. Mais le dialogue, dès le départ, présuppose au moins deux positions conflictuelles. Cela n'empêche pas qu'il rapproche les positions les plus contraires. En effet, en tant que discours rationnel, il est le domaine par excellence où l'entente est possible. Le discours rationnel aboutit inéluctablement au consensus, si bien que la capacité de tenir des discours persuasifs et élégants doit être la plus valorisée chez les dirigeants. Le mode de gouvernement consensuel est le seul qui vaille dans un système démocratique et donc pourrait être universalisé. Il suffit simplement qu'on accorde une valeur suprême au discours et à l'argument qui sait se montrer persuasif. Ne dit-on pas en Afrique qu'« il est mieux que le guerrier meurt au lieu du sage », car la valeur d'un sage, c'est-à-dire de celui qui connaît comment réconcilier les positions conflictuelles au moyen du discours, est infiniment supérieure à celle du guerrier. De toute manière, le guerrier n'est utile que là où la réconciliation n'est pas encore atteinte. En fait, c'est le sage qui détermine quand les services du guerrier s'avèrent nécessaires pour atteindre ce qui, selon eux, est le seul but légitime de la guerre : la réconciliation. La pertinence d'un tel point de vue n'est plus à démontrer dans un continent où la guerre civile est un moyen de conquête du pouvoir politique.

Souvent, lorsqu'on parle de démocratie, au sens occidental du terme, on entend une forme d'organisation politique qui prend ses décisions, ou du moins

qui forme un gouvernement, en appliquant un principe se rapprochant du suffrage universel, c'est-à-dire un vote où la majorité l'emporte. Dans les démocraties qui s'appuient sur le suffrage universel ou qui usent du principe du choix majoritaire afin d'arriver à une prise de décision, les différents partis politiques sont organisés autour d'un certain nombre d'idéaux politiques, ou une certaine vision de la société par lesquels ils cherchent à conquérir le pouvoir politique afin de concrétiser leurs aspirations. Notons clairement que cette forme de démocratie est différente de la démocratie consensuelle telle que nous voulons qu'elle s'applique en Afrique.

En effet, ces deux formes de démocratie s'opposent par le fait que la démocratie consensuelle opère selon un véritable respect des opinions d'autrui et une représentation politique substantielle, plutôt que selon une représentation purement formelle des membres d'une société politique. Le gouvernement idéal, est une démocratie consensuelle parce qu'il est issu d'un accord directement contrôlé par le peuple à travers ses représentants. Et cette forme de gouvernement n'est pas étrangère aux thèses de Rousseau dans la mesure où il redoute la démocratie des partis qui s'écartent trop souvent du peuple. Le gouvernement consensuel, dans la mesure où il intègre l'opinion des citoyens sera plus proche d'une démocratie participative. Une telle démocratie est plus souhaitable que la démocratie électorale, qui elle, est basée sur le principe d'un accord purement formel ou structurel entre des citoyens plus soucieux de se rallier ou de satisfaire la majorité que de véritablement considérer les différents points de vue discutés. Or, dans un système véritablement consensuel, les partis peuvent exister, seulement, ils n'existent pas dans le sens où nous les connaissons aujourd'hui au sein de la démocratie électorale, mais dans un sens plus large. Car, la finalité qui la sous-tend est la participation véritable, et non l'appropriation du pouvoir. C'est en ce sens que la philosophie qui fonde cette vision des choses est une philosophie de coopération, et non de confrontation.

Cette vision de la démocratie s'accorde parfaitement avec le système de Rousseau.

On voit bien qu'avec un système politique fondé sur le consensus, le poids politique que joue la majorité ou la minorité est de beaucoup diminué. Chaque membre du corps politique a le droit d'être représenté non seulement auprès du parlement ou des instances dirigeantes, où ses intérêts et les intérêts de son groupe sont en jeu. Mais peut-on vraiment pratiquer cet ancien système dans l'Afrique d'aujourd'hui ? Et demandons-nous : l'Afrique traditionnelle fut-elle vraiment pacifique et inclinée vers la recherche du consensus ? Selon l'histoire, il y a eu de tout temps et en plusieurs lieux, des guerres et des conflits tribaux et ethniques en Afrique. L'Afrique semble donc un continent ravagé par des conflits depuis toujours. Peut-on dire de là que le multipartisme, venant épouser la présence de plusieurs ethnies rivales, tout en protégeant les ethnies minoritaires, soit une solution plus viable qu'une recherche de consensus, qui, selon certains, jamais ne se produira ? Nous pensons que non. C'est précisément le contraire : c'est à cause des conflits interethniques que nous devons prendre la recherche de consensus au sérieux. Car, les décisions hâtives imposées par le vote majoritaire, engendrent l'exclusion et la frustration des minorités qui, n'ayant plus le choix et n'étant pas non plus convaincues mais vaincues par la majorité croient pouvoir se faire écouter par la violence. Il est donc indubitable que l'une des causes permanentes de l'instabilité politique en Afrique contemporaine vient du fait que certains groupes ethniques se retrouvent toujours minoritaires, tant politiquement que numériquement. Par conséquent, dans un système démocratique de type électoral où la majorité fait la loi, ils se retrouveront toujours hors des couloirs du pouvoir, malgré toutes les garanties ou protections qui leur sont attribuées. Ces minorités seront certes protégées contre la tyrannie de la majorité à certains égards, mais elles ne seront jamais en position de pouvoir et leurs points de vue, même justes risquent de ne trouver aucune oreille attentive. Or, au sein d'une structure politique démocratique, où

l'on recherche le consensus, le gouvernement peut devenir une véritable coalition non de partis, mais de citoyens à qui il est donné la possibilité de donner des points de vue capables d'influer sur la décision de la majorité. Accéder à une position de responsabilité ne dépendra donc pas de l'appartenance à un parti quelconque, fut-il minoritaire. Ce qui ouvre deux perspectives intéressantes : D'abord les associations politiques d'inspiration consensualiste pourraient probablement mieux accommoder la diversité d'opinions, en évitant les restrictions ou la compartimentation qu'opèrent les partis politiques, souvent prisonniers de leur propre idéologie. Ensuite, des représentants tournés vers le consensus, plutôt que vers l'affrontement, pourraient être plus enclins à accueillir les idées et les solutions alternatives. Ceux-ci chercheraient probablement davantage à identifier les mérites des propositions énoncées, plutôt qu'à s'y opposer immédiatement afin de consolider le pouvoir que recherche leur parti. Dans un tel environnement, nous pouvons croire que les compromis et les nouveaux projets seraient accueillis plus positivement.

C'est pourquoi il est possible d'affirmer que le consensus est un fait politique vraiment susceptible d'assurer le progrès d'un pays et surtout de nos pays africains en voie de développement. Dans un système politique consensualiste, il n'y a ni majorité, ni minorité. Évidemment, on peut recourir au vote au cas échéant quand toutes les négociations s'avèrent sans issue. Mais là où la démocratie consensuelle réussit, c'est-à-dire où la volonté de convaincre surclasse la volonté de vaincre, voter ne sera plus qu'un phénomène sporadique. Pour l'ensemble de ces raisons, il ne serait pas erroné de dire que cette façon d'appréhender la politique qui existait déjà dans l'Afrique traditionnelle vaut pour l'Afrique contemporaine. D'ailleurs, il faut admettre qu'il n'y a rien d'essentiellement africain dans cette façon de penser. Si elle est valide, spécialement concernant sa dimension favorisant la prise en compte des droits de l'homme, cela doit concerner toute notre espèce.

Si on comprend l'importance que peut représenter la persuasion dans les relations humaines, on peut alors facilement comprendre la nécessité du consensus. On comprendra que l'idée d'une politique tournée vers le consensualisme n'est pas une utopie. Si l'homme est un être doué de raison, alors, il peut solutionner ses problèmes par le dialogue raisonné. On ne peut pas avoir la paix sans dialogue visant le consensus. Cette méthode se fonde sur le droit et la diplomatie qui régissent les relations humaines par opposition au vote qui s'apparente à la force. Notons que cette pensée consensuelle peut prendre la forme d'un parlement avec des représentants. Mais la représentation devra y être basée sur la volonté du peuple, et non sur la seule volonté des membres du parti politique et sur les encouragements des financiers ou des bienfaiteurs du parti au pouvoir, surtout en Afrique où le hiatus entre le parti politique et le peuple est plus qu'évident. Il découle de ce qui précède qu'il n'y a pas de démocratie qui puisse faire l'économie d'une pensée politique d'inspiration consensualiste pouvant assurer une représentation substantielle, c'est-à-dire un processus encourageant la participation de tout un chacun. C'est ce type de démocratie consensualiste, qui, de façon logique est possible, souhaitable et même nécessaire pour tous les peuples. Bien qu'elle ait été pratiquée en Afrique et autres peuples, il n'y a rien d'essentiellement africain dans cette idée. Cette pensée n'est donc pas un simple produit culturel, mais une intuition humaine profonde et inhérente aux liens politiques qui unissent les êtres humains, et qu'il faudrait sûrement examiner davantage.

On admet parfois et de façon prématurée que la démocratie est le règne de la majorité déterminée par le vote. Il paraît naturel que la majorité d'une population impose, surtout en cas de conflit, sa volonté à la minorité. Pourtant, cette thèse a souvent montré ses limites. Prenons un exemple : en Côte d'Ivoire, en 2000, la constitution a été modifiée par referendum à une très large majorité, en ce qui concerne l'éligibilité à la présidence, mais juste après les élections, cette même constitution a profondément divisée le peuple et a été l'une des

causes du conflit ivoirien qui a éclaté en septembre 2002. Cet exemple montre clairement que l'opinion majoritaire n'est pas toujours juste ni défendable. Car le droit et son fondement, l'idée de justice, ne relèvent pas du fait. Il en va de même pour la vérité : pour savoir ce qui est vrai, on se dispensera d'interroger l'opinion, majoritaire ou pas ! L'ordre juridique est indépendant des faits, il obéit à une autre logique et ne peut se fonder sur ce qui est. Si la majorité constitue une force évidente ; on peut se demander en quel sens elle pourrait également constituer un droit.

La majorité, en réalité exprime une force mais pas un droit. Socrate a été condamné à mort par une majorité dont la véracité des idées reste à prouver. Galilée a été sommé de renoncer à une affirmation pourtant vraie. Son malheur a été de ne pas avoir le plus grand nombre avec lui. De tels exemples sont des preuves palpables que la vérité ne se détermine pas par le nombre, mais elle constitue en elle-même une valeur intrinsèque. Le pouvoir du nombre n'est donc pas fondé sur la capacité de persuasion mais sur une force contraignante. Or, la force est le contraire du droit. Rousseau nous le démontre clairement. « *La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté....* »²⁹⁰ La majorité est un fait, et non un droit, c'est-à-dire le produit d'une volonté unanime et réfléchie. Comme tout fait, cet état est aléatoire et arbitraire (une majorité d'opinions peut être obtenue grâce au charisme, à l'éloquence ou à l'influence de tels ou tels maîtres à penser, démagogues etc..). De plus, les opinions déteignent les unes sur les autres et l'on a tendance à rallier l'opinion majoritaire. Le quantitatif (le nombre) ne peut déterminer le qualitatif : la vérité ou la justice.

Au total, la règle de la majorité est une force qui se substitue au droit, et qui fait office de droit, pour des raisons pratiques. Mais elle ne peut en elle-même constituer un principe de légitimité. Seul le consensus peut aider à maintenir la légitimité d'un ordre politique. Or pour l'obtenir, il faut une étroite

²⁹⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G. -F., 1962), p. 238.

collaboration entre les politiques et les autres composantes de la société d'où la nécessité d'élargir l'espace démocratique.

IV- POUR UN ÉLARGISSEMENT DE L'ESPACE DÉMOCRATIQUE

A- Le rôle de La société civile

Sur la scène politique africaine, la société civile a souvent brillé par son absence. Cette inertie est liée à plusieurs facteurs. Il serait peut-être illusoire de les énumérer tous, mais il n'est pas inutile de relever les principaux. Le premier est lié à l'identification de la société civile à la société politique. Il est quasi impossible de dissocier celle-ci de la société gouvernante. Cet état de fait ne s'explique pourtant pas par une volonté de la première de se laisser manipuler mais cela est simplement dû à sa passivité.

Dans un tout autre sens, la société civile se présente comme un puissant moyen de conquête du pouvoir. Ceux qui se présentent comme les leaders de la société civile n'hésitent pas souvent à transformer le combat neutre en lutte pour la conquête du pouvoir. L'accession de Ben Bella au pouvoir en 1963 par le biais du front de libération nationale et celle de Lech Walesa qui s'est appuyé sur le syndicat Solidarnosc (solidarité) en 1990 en sont des preuves. Le problème qui est posé ici est donc celui de la nécessité de l'existence d'une société civile et partant de sa crédibilité. À quelles conditions peut-elle être libre, autonome pour demeurer une interlocutrice crédible auprès de la classe politique ? Peut-elle véritablement mener une action constante de contrôle vigilant et de surveillance face aux manœuvres de manipulation et de dévoiement de son rôle de masse critique ?

L'analyse suivante se justifie par la nécessité de clarifier et d'évaluer le rôle de la société civile dans l'instauration de la démocratie après les transitions politiques de la fin du 20^{ème} siècle. En tant qu'actrice politique, elle se situe dans

une position d'intermédiaire entre la communauté nationale et les acteurs politiques. Et ce rôle a été spécifié depuis le 17^{ème} siècle. Contre Hobbes qui ignorait la démarcation entre la société gouvernante et la sphère privée, Locke a relevé l'importance capitale que nécessite une telle séparation. En fait, Hobbes considère le pouvoir politique comme un pouvoir absolu en ce sens que les citoyens transmettent tous leurs droits aux gouvernants. Or, pour Locke, le transfert total de droits est absurde. Plutôt que d'être des sujets, les citoyens gardent leur individualité propre et certains droits comme la propriété de leur vie, de leur liberté et de leurs biens. Les individus n'aliènent donc pas tous leurs biens et conservent un domaine propre qui est inaliénable et inviolable. « *Ainsi se trouve posé le principe d'une distinction entre le domaine privé et la société politique* ». ²⁹¹ Locke énonce là une conception originale de la société civile qui implique un contrôle du pouvoir par les citoyens et la sauvegarde de la propriété individuelle. Sa vocation principale est de permettre l'éclosion de la liberté tout en favorisant la consolidation de la paix. Il peut être utile de rappeler que les gouvernants africains n'ont pas toujours fait des intérêts du peuple leur souci. Par conséquent, le rôle de la société civile s'avère indispensable non seulement pour le peuple mais aussi pour la classe gouvernante qui trouve en elle une interlocutrice. Le rapport entre les deux interlocutrices se présente sous la forme d'un contrat tacite qui permet au gouvernement de faire comprendre son action auprès de la masse qui, en retour pose ses problèmes par le truchement de la société civile. Celle-ci devient alors un élément essentiel de la société démocratique dans la mesure où tout pouvoir qui se veut démocratique, doit l'accepter comme alliée pour s'imprégner des problèmes du peuple. Et c'est à juste titre que Alain Cambier affirme : « *La tension entre l'État et la société civile ne peut être interprétée comme une antinomie, mais plutôt comme un moyen d'inscrire la stabilité dans le devenir et réciproquement* ». ²⁹²

²⁹¹ BARBIER (Maurice), - *La modernité politique*, (Paris, P.U.F., 2000), p.93.

²⁹² CAMBIER (Alain), - *Qu'est-ce que l'État ?* (Paris, Vrin, 2004), p.77.

Intermédiaire qu'elle est, elle doit prouver sa capacité de négociation pour concilier les positions les plus radicales et ce, dans la mesure où elle se caractérise par sa neutralité. Cette position la rend crédible et lui évite de tomber dans les querelles partisans des associations politiquement marquées. Sa marginalisation apparaît parfois comme une erreur politique entravant l'établissement de la démocratie et de l'État de droit. « *L'État ne trouve donc sa légitimité qu'à reconnaître en son sein la démarcation entre la sphère privée et la sphère publique* ». ²⁹³ Elle apparaît sous cet éclairage comme le creuset où se forge l'opinion publique qui vient réguler de l'intérieur la vie politique de l'État. Comme le pense Rousseau, la volonté générale est le fondement de la vie démocratique, mais celle-ci va de pair avec la raison, qui est la capacité critique dont fait usage l'opinion publique.

L'apparition de l'opinion publique sur la scène politique permet de juguler l'arbitraire du pouvoir d'État et constitue par la même occasion, une source normative de la politique. Or, cette opinion publique ne peut être exprimée que dans un espace public comme le préconise Habermas. Qu'est-ce donc que l'espace public ? « *L'espace public se définit le mieux comme un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des opinions ; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions publiques regroupées en fonction d'un thème spécifique* ». ²⁹⁴ En effet, celui-ci considère que la nouvelle donne démocratique impose un espace de discussion régi par le principe de publicité par opposition à la logique de fonctionnement de l'autorité publique dominée par le secret d'État. Il n'est pas bon que cet espace d'échange franc et rationnel soit assujéti au pouvoir. « *Les structures d'un espace public, dit Habermas, inféodé au pouvoir excluent toute discussion féconde et éclairante* ». ²⁹⁵ Ainsi, il donne à la

²⁹³ Idem, p.77.

²⁹⁴ HABERMAS (Jürgen), - *Droits et démocratie, entre faits et normes*,
Trad. de Rochlitz (R.) et Bouchidhomme (C.) (Paris, Gallimard, 1997), p.368.

²⁹⁵ Idem, p. 390.

discussion et à l'échange communicationnel un rôle central dans le mode d'organisation politique d'une société, proposant une pensée inclusive de l'action politique. De cette manière, le législateur n'a plus le monopole exclusif de l'initiative politique qu'il doit désormais partager avec la société entière. Les acteurs sociaux, à travers leurs échanges constituent ainsi un maillon essentiel dans ce qu'on peut appeler « la démocratie du public ». Le peuple ne peut plus se permettre d'être passif en se contentant de sondages d'opinion ou de referendums sporadiques qui ne sont que des moyens détournés d'adhérer à la politique gouvernementale. Bien au contraire, c'est l'action communicationnelle des acteurs sociaux qui constituent une instance normative pour les autorités gouvernementales en tant que source des questions politiques posées.

L'hypothèse risquée ici est que le débat public libre n'est pas simplement une propriété ou un bienfait de la démocratie, mais en constitue l'essence. Contrairement à l'étymologie, en effet, nous entendons spontanément par démocratie tout autre chose que l'exercice du pouvoir par le peuple. On peut concevoir une monarchie démocratique et une « démocratie » populaire parfaitement dictatoriale. Les circuits empruntés par le pouvoir sont en la matière hautement importants que son origine juridique et la souveraineté populaire ne garantit rien. Ce qui constitue la démocratie, c'est la liberté effective que chacun y trouve. Et si le débat public caractérise la démocratie, ce n'est pas tant parce qu'il est un débat et qu'il est public que parce qu'il met en rapport des individus au statut très particulier : ils ont autorité sur eux-mêmes, sans que nul ne puisse se substituer à eux. Des individus libres, dont nous voudrions montrer que s'ils participent réellement à des débats publics, c'est parce que veille déjà en eux quelque chose que rien ne peut réduire : leur pensée, autrement dit, leur raison qui est le fondement de la liberté. Que mettre, en effet, sous le terme de liberté ? La liberté de penser, et rien d'autre. Toutes les autres formes de liberté peuvent être interdites sauf elle. Mais la liberté de penser n'est pas seulement le droit reconnu d'avoir des opinions et de les exprimer. Il s'agit

d'un exercice de la rationalité exigeant, mobilisant la totalité de l'être qui s'y engage. Il présuppose la capacité à transformer son environnement, le penser, participer à la vie collective et avoir prise sur elle. Et c'est bien la pensée comme telle qui est convoquée en ce lieu de décision ultime, quant à ce qui vaut et ce qui ne vaut pas dans l'ordre de la parole dite et entendue. Or, les conditions de la liberté de penser sont nombreuses, complexes et difficiles et, pour tout dire, politiques. Elles vont en effet de la liberté d'aller et venir jusqu'à la mise à disposition de chacun des moyens de s'informer et de se cultiver ; de la possibilité de vivre décemment au sentiment que chacun peut donner à sa vie le sens qu'il entend. On n'imagine pas non plus une liberté de penser qui n'aurait pas en son pouvoir de participer plus ou moins directement aux décisions souveraines. Indépendamment de ces conditions très strictes, on ne peut parler ni de liberté de penser, ni de démocratie. On pourrait d'ailleurs résumer tout cela en écrivant qu'il n'y a pas de liberté politique, ni même économique, sans liberté de la pensée. Qu'en revanche, dès lors que cette dernière existe réellement, alors il y a démocratie.

Somme toute, nos sociétés modernes ne peuvent pas se passer de l'opinion publique qui leur permet de résister aux mots d'ordre de la raison instrumentale, incarnée dans l'État. Au fondement de ce pouvoir de résistance et d'innovation se situe, non pas seulement l'intellectuel, mais aussi et surtout le citoyen ordinaire. Les différentes dimensions du monde vécu, qui obéissent à des degrés variés d'institutionnalisation, constitue par le biais du langage ordinaire la source normative des questions politiques posées au sein des institutions.

À la lumière de cette conception habermassienne, on se rend compte que la société civile a un grand rôle à jouer dans l'évolution des transitions démocratiques dans les États africains. Car, *« dans des conditions déterminées, la société civile est capable d'exercer une influence sur l'espace public, d'agir, à travers ses propres opinions publiques, sur les organismes parlementaires (et sur les tribunaux), et de contraindre le système politique à les mettre en œuvre*

dans le cycle du pouvoir officiel. »²⁹⁶ On se demandera ainsi si tel ou tel pays a bien un espace social autonome de l'État, des associations réunissant des personnes qui œuvrent ensemble, en citoyens, à des projets à caractère politique et où s'expriment des revendications démocratiques. Ce nouveau type de citoyenneté des sociétés modernes doit pouvoir produire un ordre démocratique stable à travers les discussions sur l'espace public. Habermas s'efforce de redonner toute sa place à l'idée d'une solidarité et d'une démocratie venue d'en bas, que l'argent ou le pouvoir bureaucratique ne saurait remplacer sans provoquer une crise du lien social. Sa notion d'État de droit démocratique et social aboutit à une société où droits de l'homme et souveraineté populaire s'impliquent mutuellement. En mettant l'accent sur les procédures qui structurent la discussion publique, Habermas fait de la démocratie un idéal partiellement incarné aujourd'hui dans la presse et qui permet de réduire, dans une certaine mesure, l'écart entre les faits et les normes.

Rousseau et tous ceux qui ont une conception holiste de la société ont eu tort parce que la liberté meurt quand on étatisé toute la société. La liberté si chère à Rousseau n'est effective que par l'existence d'une puissance publique dont la presse est une représentante incontournable.

B- Presse, éthique et démocratie

Il est impossible aujourd'hui de parler de démocratie africaine sans parler de la presse et de l'information. En dépit du multipartisme, les pratiques de torture et d'assassinat de journalistes sont courantes. On peut citer entre autre le cas des journalistes tués en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso, en R.D.C. pour ne citer que ces quelques exemples. Ces cas d'assassinat mettent à mal la démocratie en tant qu'espace d'information et d'expression plurielle. En effet, c'est une vérité de Lapalisse que de dire que la démocratie est un espace ouvert à la libre expression. N'est-il pas légitime pour les citoyens de s'informer, de

²⁹⁶ Idem, p. 400.

contrôler l'information ou de la contester ? N'y a-t-il pas au contraire entrave à la démocratie lorsque l'information est confisquée ou orientée dans le sens voulu par le pouvoir en place ?

1-Information et expression plurielle

En démocratie, l'existence des partis politiques est motivée par les intérêts. Ceux qui militent dans le même parti partagent les mêmes intérêts et ont par conséquent la même vision du monde et de leur bonheur. Car en réalité, notre interprétation du monde et du bonheur dépend essentiellement de nos intérêts. D'où il suit que l'interprétation revêt un caractère inépuisable qui ouvre la voie à un pluralisme des opinions sans cesse renouvelables. Aucune vision du monde ne peut se targuer d'être objective et totale. Ceux qui imposent une seule vision du monde sont ceux qu'on nomme à juste titre des dictateurs. Sinon l'interprétation du monde est toujours partielle et toute interprétation voile d'autres non moins importantes de la réalité. La diversité des opinions et des interprétations va de pair avec le caractère pluriel de la réalité.

Il faut pourtant relever une équivoque : la diversité des opinions ne donne pas congé à la vérité dans le travail du journaliste. Car, bien souvent on voit dans les médias un pouvoir à la fois large et aliénant en ignorant le fait que l'évolution de la presse est liée au pluralisme politique qui veut que chaque groupe ait sa place dans le champ politique, fasse connaître son point de vue, attaque et contredise les adversaires politiques. En somme, dans un système à multiples partis, la vérité n'est pas l'apanage d'un seul groupe. La vérité universelle qui est caractéristique d'une pensée unique doit être renvoyée aux calendes grecques. Un système véritablement démocratique doit permettre une approche plurielle de la vérité. Et ce, dans la mesure où les différentes approches sont à la fois contradictoires et complémentaires mais toujours plus riches. La diversité des opinions et des interprétations est le signe d'une démocratie effective, c'est-à-dire une démocratie plurielle. Cet espace d'échange et de

contradiction permet de constituer l'opinion publique. Alain Cambier dit à cet effet que : « *L'opinion publique est la résultante de forces contraires : d'une part, l'opinion tend à exprimer toujours d'un point de vue singulier les tendances lourdes qui nourrissent les racines de la légitimité, mais d'autre part, en s'extériorisant, elle se publicise, et dès lors corrige son point de vue singulier, se rectifie au fur et à mesure de l'expérience de la confrontation des opinions, et s'affine* ». ²⁹⁷ Il apparaît au travers de cette affirmation que la pensée qui s'exprime, en refusant le repli sur soi, accepte la critique et la réfutation. Ici, les partisans d'une vérité unilatérale n'ont pas leur place, d'où les rapports parfois difficiles entre les gouvernants et les journalistes qui ne partagent pas leurs opinions et qu'ils qualifient de traîtres, de calomniateurs ou de diffamateurs. Pourtant, il n'est pas difficile de comprendre que les points de vue des organes de presse en tant que relais de l'opinion publique ne peuvent pas toujours concorder avec ceux des politiques.

Dans le monde moderne où les organes de presse incarnent les points de vue des partis politiques, les divergences idéologiques se transposent dans la presse. Les organes de presse s'opposent par conséquent dans leurs interprétations des faits. Et cela n'enlève rien à la pratique démocratique, puisque la liberté de la presse ne peut être célébrée dans le secret des dieux ; elle n'est effective que si les différentes opinions peuvent être exprimées publiquement sans inquiétude et sans crainte de représailles. La contradiction est une vertu démocratique, par opposition aux régimes autoritaires qui ne l'admettent pas. « *La spécificité de la démocratie, par rapport à d'autres régimes, c'est seulement de laisser sa chance au conflit ; et, en ce sens, d'exposer la domination à sa contestation* » ²⁹⁸. Le journalisme apparaît comme le moyen démocratique par lequel le conflit social est exposé sur la place publique. « *Avec l'apparition des États modernes, dit Muhlmann, il n'est pas*

²⁹⁷ CAMBIER (Alain), - *Qu'est-ce que l'État ?* (Paris, Vrin, 2004), p.62.

²⁹⁸ MUHLMANN (Gerald), - *Le journalisme en démocratie*, (Paris, Payot, 2004), p.272.

absurde de considérer que la renaissance du fait démocratique exigeait de réinventer le politique comme objet d'un spectacle collectif, c'est-à-dire comme scène visible depuis une autre scène, celle où le peuple se fait public lui-même »²⁹⁹. Le lieu où l'État se fait voir au peuple, c'est le journalisme qui constitue l'espace du voir collectif. Si dans la cité antique grecque, il est permis à chaque citoyen de participer au débat politique à l'agora, dans les États modernes, l'agora est remplacée par la presse et les médias qui permettent à chaque citoyen d'intervenir dans le débat politique. Ils permettent de voir et de faire voir à tous.

Si l'homme n'est grand que par la pensée, cette grandeur ne peut se mesurer que par une pensée exprimée. Une société démocratique authentique suppose la liberté d'expression, l'une des concrétisations majeures de la liberté humaine. Sans liberté d'expression et de critique, les gouvernants peuvent persister à commettre toutes les erreurs et tous les abus : ils ne sont jamais sanctionnés et peuvent perpétuer leurs égarements. Les grands hommes et les grands partis ne sont-ils pas ceux qui pensent ce qu'ils disent et disent ce qu'ils pensent ? Ne sont-ils pas ceux qui n'hésitent pas à contredire ou qui ne redoutent pas la contradiction ? Une République démocratique est celle qui favorise la liberté d'expression à travers une presse diversifiée à même de représenter toutes les idéologies et toutes les opinions. Dans le paysage politique africain actuel, il n'est pas exagéré de parler d'une « *démocratie devenue beaucoup plus essentiellement "acclamative" que "participative"* ». Il est plus que nécessaire aujourd'hui d'inverser la tendance dans une perspective où « *les mécanismes douteux de la démocratie acclamative seraient partiellement réduits* »³⁰⁰. Ainsi, il ne suffit pas d'avoir plusieurs organes de presse comme c'est le cas souvent en Afrique où la multiplicité cache une certaine unicité, puisque beaucoup

²⁹⁹ Idem, p.273.

³⁰⁰ FERRY (Jean-Marc), - « Les transformations de la publicité politique », in, *Hermès*, (Paris, C.N.R.S., 1991). N°4, pp.25-26

d'organes sont dépendants des régimes dictatoriaux. Au contraire, la presse doit être véritablement libre pour qu'advienne une démocratie participative.

2- *L'interprétation et la liberté d'expression*

Dans l'analyse précédente, nous avons montré la nécessité de l'expression plurielle dans un État démocratique. Mais la liberté d'expression peut-elle faire abstraction des faits réels ? Mieux, quelle est l'importance des faits dans l'information que rapporte le journaliste ? Le journaliste peut-il se contenter de faits bruts ? Le journaliste ne rapporte pas des faits bruts, mais il livre des interprétations. Certes, il n'est pas un romancier qui crée ou qui peut créer une situation fictive mais il ne peut pas se contenter de rapporter les faits tels quels. Son travail consiste dans l'interprétation des faits selon ses intérêts. Toutefois, son interprétation ne se confond pas avec un subjectivisme sauvage qui permet d'interpréter n'importe comment en soumettant la réalité aux caprices d'un individu ou d'un groupe d'individus. Sa liberté lui permet d'opérer un tri dans les informations à donner en fonction de leur portée à moins que ce soit une faiblesse intellectuelle qui l'empêche de cerner certains aspects importants des faits. Cela montre l'importance de la culture parce que l'absence de culture dans un domaine donné de la vie sociale peut constituer un handicap pour le journaliste.

La liberté d'expression offre un cadre propice à l'exercice de la raison. Le journaliste comme le philosophe expose au travers de ses écrits le fruit de ses réflexions. Comme tous les citoyens, il doit pouvoir affirmer son autonomie face au pouvoir. En ce sens, la liberté de penser et de s'exprimer constitue des droits fondamentaux du citoyen par rapport à la communauté politique et aux gouvernants. On pourrait voir dans ces droits, les signes du désordre dans l'État, mais à y voir de près, ce sont les conditions sine qua non de la paix. Spinoza fait remarquer à ce propos que le pouvoir politique doit « *laisser à chacun la liberté*

de son jugement et le pouvoir d'interpréter selon sa complexion... ».³⁰¹ Plus loin, il ajoute que, « *dans une république, chacun a toute latitude de penser et de s'exprimer* »³⁰². La vie associative commande que chacun renonce à ses droits naturels, mais Spinoza admet des restrictions. En d'autres termes, chaque citoyen peut conserver un certain nombre de droits inaliénables dont la liberté. « *Cette liberté, dit-il, peut et même doit être accordée sans danger pour la paix de l'État et le droit du souverain, elle ne peut être enlevée sans grand danger pour la paix et grand dommage pour l'État* »³⁰³.

Il est possible de conclure par là que Spinoza est un précurseur de la liberté de la presse, puisque dans les démocraties modernes, la presse est le véritable relais de la liberté de pensée et d'expression dont les citoyens peuvent faire usage. Empêcher la presse et les citoyens de s'exprimer, c'est agir contre la nature humaine et s'opposer à l'épanouissement de l'homme. John Stuart Mill a donc raison de dire que « *ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détenteurs* »³⁰⁴. Permettre à une pensée de s'exprimer, c'est lui permettre de jauger sa véracité. Si elle est fausse, elle peut se rectifier, dans le cas contraire toute la société peut en profiter.

Même s'il est possible de distinguer la pensée de l'action, il n'en demeure pas moins vrai qu'interdire l'acte, c'est-à-dire l'expression, c'est implicitement interdire la pensée. À quoi servirait une pensée qui ne peut pas s'exprimer ? La liberté de pensée et la liberté d'expression vont donc de pair et on ne saurait interdire l'une sans interdire l'autre. Qui plus est, ces libertés ne sont pas en elles-mêmes dangereuses, dans la mesure où la pensée et la parole ne font pas mal. Seuls les actes peuvent être répréhensibles car sources de désordre. Il en

³⁰¹ SPINOZA (Baruch de), - *Traité théologico-politique*, préface, trad. de Charles Appuhn (Paris, G.-F., 1965), p. 26.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Idem, p.615.

³⁰⁴ MILL (John-Stuart), - *De la liberté*, trad. de L. Lengle, (Paris, Folio, 1990), pp.65-66.

découle que les gouvernants doivent veiller à ce que le peuple soit éduqué afin qu'il puisse exprimer clairement ses idées et ses points de vue. Percevant la nécessité d'éclairer le peuple, Kant affirmait ceci : « *qu'un public s'éclaire lui-même est plus probable ; cela est même inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté* »³⁰⁵. Autrement dit, il n'est pas nécessaire que chacun des sujets qui constituent le public soit déjà hors de l'« état de tutelle » pour accorder à un peuple le droit de s'exprimer librement, le droit de constituer un public, puisque c'est précisément en accordant ce droit qu'on accélère, et même qu'on garantit l'avènement des lumières. Si on leur donne la liberté d'expression, ils seront épanouis. Nul besoin d'attendre qu'ils le soient avant ; ce n'est en déclenchant le processus d'échange public des points de vue dont les gouvernants ont tout à gagner qu'une rationalité émerge,.

En définitive, la liberté de pensée et d'expression sont des limites à l'État et au pouvoir politique. Ce sont des droits que les gouvernants doivent protéger pour rendre la démocratie effective. Car, la démocratie moderne nécessite un élargissement de l'espace public qui, en permettant à toutes les opinions de s'exprimer contribuera à l'avènement de la vérité. Pour ce faire, le journalisme doit avoir pour fondement la mise à nue de la vérité.

3- Le devoir de vérité

L'une des tares de l'Afrique des partis uniques est la confiscation de l'information. Même après le retour du multipartisme, ces pratiques tendent à se perpétuer. Nul n'est sans savoir que les pouvoirs postcoloniaux étaient maîtres dans l'art de tronquer l'information en pliant la vérité des faits selon leur vision de l'État. Or, pour vivre ensemble, les hommes ont besoin de vérité, d'une vérité qui n'obéisse pas aux caprices, à l'opinion, à l'opportunité. Lorsqu'une société

³⁰⁵ KANT (E.), - *Qu'est-ce que les lumières ?* Trad. de J.-F. Poiriert F. Proust, (Paris, Flammarion, 1991), p.44.

renonce à se préoccuper de cette valeur qu'est la vérité, elle court le risque de se livrer à tous les leurre politiques.

Souvent, les médias sont utilisés pour magnifier pour ne pas dire déifier le Président en place et, à l'inverse, ils servent à endoctriner l'opinion publique. Mais ce que les dirigeants politiques qui se comportent de la sorte oublient, c'est que les faits ont un caractère têtue. Il est parfois possible de changer la nature des faits mais jusqu'à un certain niveau seulement. Le mensonge peut servir pendant une période qui malheureusement s'avère souvent trop courte et on a beau tordre le coup à l'histoire la vérité finit toujours par triompher. Il faut avoir une vision erronée de l'histoire pour ne pas s'en rendre compte. Car, l'expérience de la vie politique montre que les faits survivent au pouvoir. Les pouvoirs, les systèmes et les hommes passent, mais les faits, eux, sont stables et finissent toujours par rattraper ceux qui voulaient les tronquer. Galilée a été contraint de renoncer à ses idées coperniciennes mais l'héliocentrisme a fini par triompher du géocentrisme. L'extradition de Pol Pot au Cambodge doit servir de leçon à tous ceux qui croient échapper au tribunal de l'histoire. Cette vision de l'information et des faits doit être inversée dans un système démocratique sérieux.

Le journaliste est un informateur. À ce titre, il contribue au rayonnement de la démocratie. En effet, l'espace démocratique est un espace de débat qui veut que tous les citoyens qui participent à ce débat soient au même niveau d'information. Dans une démocratie, c'est le peuple qui est souverain, qui détient le pouvoir. Mais personne ne peut gouverner (ou voter pour choisir ses représentants au pouvoir), s'il n'a pas eu l'occasion de former son intelligence d'une part, et de s'informer afin de se faire une opinion d'autre part : le droit à l'éducation et la liberté de la presse sont donc indispensables à l'exercice de la démocratie. La tâche du journaliste consiste donc en la quête et à la diffusion de l'information. La vie d'une nation comporte des faits et des événements souvent méconnus du grand public mais auxquels le journaliste peut avoir accès et qu'il peut porter à la connaissance de tous. Sa mission essentielle est d'enquêter c'est-

à-dire aller chercher l'information cachée. Le fait est une réalité qu'on ne peut ni cacher ni modifier mais seulement interpréter. En ce cas, le journaliste doit distinguer la vérité des faits de la vérité rationnelle. Autrement dit, dans le flot des informations qui circulent et que reçoivent les citoyens, il doit pouvoir dissocier les « faits bruts » de l'interprétation qu'il se fait en tant que sujet particulier ou même en tant que « représentant » d'une certaine opinion.

En définitive, lorsque le peuple n'est ni formé, ni informé, il est très facile à tromper et à manipuler : c'est notamment en bafouant la liberté de la presse que les régimes autoritaires parviennent à se mettre en place et à se maintenir. C'est pourquoi la presse peut même être considérée comme un contre-pouvoir essentiel, qui a pour devoir de dénoncer les corruptions et les abus de pouvoir dont les gouvernements pourraient se rendre coupables. Mais aussi puissante que soit la presse, elle a toujours des limites.

. 4- Des limites de la liberté de la presse

Dans une société moderne démocratique, la presse est un pilier incontournable. Elle est le moyen privilégié de diffusion de l'information et de l'expression des opinions aussi nombreuses que diverses. C'est pourquoi tout régime doit garantir la liberté de la presse. Mais la liberté dont bénéficie la presse est-elle une liberté absolue ou illimitée ? Si la démocratie est fondée sur la liberté, il va sans dire que toute tentative de bâillonnement de la presse est anti-démocratique. Mais on ne saurait non plus lui accorder une liberté illimitée dans la mesure où « aucune société ne tolère une liberté absolue, fut-ce de la conscience et de la parole, aucune société ne réduit à zéro cette zone d'indépendance... »³⁰⁶. La liberté doit être limitée à certains égards. Ainsi, dans ses relations avec l'État, elle est limitée par le secret défense. En effet, toute personne morale ou physique membre d'un État est tenu de se soumettre aux

³⁰⁶ SCHUMPETER (J. A.), - *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. franç. de Gael Fain (Paris, Payot, 1979), p.358.

lois de la République. La loi est donc la seule limite officielle de la liberté de la presse. Elle impose aux journalistes le respect des libertés et des droits d'autrui et de satisfaire aux exigences de la morale, de l'intérêt général, de l'ordre public dans une République organisée.

Le secret défense est une mesure d'interdiction de diffusion de certaines informations de sûreté et de défense nationale. Cette mesure imposée à la presse, semble a priori en contradiction avec le principe sacro-saint de la liberté de la presse. Mais il n'en est rien. De fait, tout État doit veiller à la défense de son territoire et de ses citoyens contre les agressions extérieures et les fauteurs de trouble en son sein. Cette tâche inhérente à son existence s'assume en temps de paix comme en temps de guerre. Ainsi, elle impose à l'État de garder secrètes certaines informations relatives aux dispositifs de défense et de sécurité. Certains documents comme certaines informations concernant l'armement doivent être tenus dans le plus grand mystère. Ce faisant, la presse doit être tenue à l'écart de ces informations en dépit de la liberté dont elle bénéficie. Tout organe de presse qui viole cette règle doit en assumer la pleine responsabilité.

Toutefois, il y a des moyens d'éviter cette situation extrême dans un système démocratique. La presse a évidemment conscience du rôle primordial qu'elle doit jouer dans l'espace démocratique. Mais cela ne doit pas lui faire perdre de vue le sens de l'État. Un État sans défense ne peut pas garantir la liberté de la presse si tant est que les journalistes doivent travailler en toute quiétude. À une époque où l'espionnage est de plus en plus développé, chaque État se doit de se donner les moyens nécessaires pour garder en secret ses stratégies de défense.

En définitive, l'analyse profonde montre qu'il n'existe véritablement pas de contradiction entre le secret défense et la liberté de la presse. Il est sans doute une restriction de liberté mais une restriction qui permet à la liberté d'être effective comme la poule qui couve l'œuf pour lui permettre d'éclore. La liberté de la presse est un principe fondamental de la liberté mais le secret défense est la

condition de possibilité même de la liberté. L'un n'exclut pas l'autre mais leur compatibilité permet l'exercice de la démocratie et la sauvegarde de l'ordre républicain. Il est certes utile que pour la transparence démocratique, les citoyens sachent par le truchement de la presse, les moyens de leur défense, mais ils doivent faire confiance à ceux qui assurent leur sécurité. C'est à cette condition qu'on peut maintenir l'équilibre de l'État existant et créer les conditions d'un nouvel État.

DEUXIÈME CHAPITRE: PROJET DE CONSTITUTION POUR L'AFRIQUE

I- LE NOUVEAU CONTEXTE MONDIAL

A- L'exigence de la bonne gouvernance

1- La bonne gouvernance

Dans les pays africains où l'État hérité de la colonisation est en errance parce qu'instable, la question de la démocratie ne va pas sans poser celle de la "bonne gouvernance". Les deux thèmes sont aujourd'hui invoqués comme les conditions nécessaires du développement. C'est pourquoi, aux pays pauvres, ils sont présentés comme les valeurs de la légitimité étatique, et imposés comme la condition de l'aide au développement. En fait, la référence au concept de "bonne gouvernance" est motivée par une volonté à peine voilée d'en user pour instituer une conditionnalité politique afin de favoriser la démocratisation des États, notamment par l'érection des systèmes multipartites et l'exigence de transparence comme des conditions sine qua non du développement.

La "bonne gouvernance" est un concept à la mode aujourd'hui. En dépit de son caractère polysémique, il est devenu un concept opératoire dans la perspective de refondation des États tant au plan économique que politique. Si en occident, elle est préconisée pour pallier les insuffisances de l'État-providence, en Afrique, elle est presque imposée comme la condition nécessaire de l'aide et de la coopération internationale. Cette condition s'appuie elle-même sur l'idée que la réforme politique et économique (politique d'ajustement structurel) est le gage de la croissance économique donc du développement. Mais l'effervescence que connaît le terme de bonne gouvernance en tant que nouveau modèle de référence culturelle pose des problèmes : peut-on concevoir une application uniforme et universelle de la bonne gouvernance ? Chaque

contexte culturel n'a-t-il pas sa propre compréhension et sa propre interprétation de la bonne gouvernance ? La question fondamentale est donc la suivante : la bonne gouvernance pour quelle société et pour quels besoins ?

À l'instar des concepts de mondialisation, d'État de droit, celui de la "bonne gouvernance" trouve ses origines dans le contexte politique occidental. Il n'a été transposé en Afrique que pour imposer aux États africains le bon usage de l'aide internationale. Mais le fait qu'elle a été imposée n'enlève rien à la noblesse du terme. Tout comme la démocratie, elle suppose des valeurs universelles que toutes les sociétés peuvent s'approprier. Pour cela, il suffit que chaque État trouve des dirigeants volontaires capables de faire intégrer dans les traditions politiques, religieuses et morales diverses les notions de transparence, de respect des libertés et de l'État de droit. En tout état de cause, l'application de la bonne gouvernance implique la refondation de l'État africain dans la mesure où elle a besoin d'un renforcement des institutions dans le contexte actuel de transition. Les insuffisances de l'État postcolonial nécessitent que l'on mette l'accent non seulement sur les fondements de l'État africain mais aussi et surtout sur le fonctionnement et le rôle de celui-ci en vue d'une double finalité : le développement et la démocratie.

Cependant, la bonne gouvernance n'est possible qu'avec une administration bien structurée. Car, c'est l'administration qui permet de mettre à exécution les programmes politiques et économiques de l'État. Elle aide à définir les orientations et fournit au moindre coût les biens et services publics essentiels. Mais qu'entend-on par une gestion efficace ? C'est l'habileté avec laquelle une administration utilise de façon judicieuse les ressources publiques pour améliorer les conditions de vie des populations et réduit par ricochet, la pauvreté. Elle conditionne la légitimité de l'État dans la mesure où une gestion approximative des biens publics pourrait décevoir les populations qui sont parfois amenées à réclamer un changement de pouvoir. Un pouvoir corrompu ou

incompétent en matière de gestion des finances publiques ne peut être légitime parce que ne bénéficiant plus d'un soutien populaire.

Il découle de ce qui précède que l'État ne peut se passer d'une administration compétente, constituée d'hommes honnêtes et de règles justes au bénéfice de l'intérêt général. Le bien commun doit être l'objectif principal de l'État et sa raison d'être. Mais la gestion des affaires publiques suppose l'élaboration d'un budget. Ainsi, compte tenu de la pauvreté des États africains, les budgets doivent être réalistes. Un État sérieux doit d'abord compter sur ses ressources propres. Ceux qui comptent sur l'aide extérieure ne seront jamais indépendants et gouverneront toujours selon les vœux de leurs créanciers. En revanche, tout État qui compte sur ses propres ressources peut mettre à exécution son budget sans difficulté. Aussi, l'exécution de celle-ci doit tenir compte de l'intérêt commun.

Les gouvernants ne doivent agir que dans l'intérêt de tous et dans la transparence. C'est pourquoi ils sont tenus de rendre compte de leur gestion à tous les acteurs nationaux comme internationaux qui interviennent dans le processus de développement. Or, en Afrique, la gabegie et la corruption sont tellement enracinées dans l'esprit des gouvernants que les programmes de développement sont souvent difficiles à exécuter. Les budgets sont certes publiés dans les médias mais leur exécution échappe totalement au contrôle du peuple au nom de qui il a été voté. Les rapports difficiles entre la Côte d'Ivoire et les institutions de Breton Wood, entre le Togo et l'Union européenne vers la fin du siècle dernier en sont des preuves. Pour remédier à cette gestion opaque des finances publiques, les décideurs doivent se soumettre à des règles de conduite claires qui puissent justifier la transparence de leur gestion. Cela a pour avantage de les contraindre à produire des résultats performants au bénéfice des gouvernés qui, en retour doivent avoir un droit de regard sur la gestion des gouvernants et au cas échéant, détenir un droit de sanction. Il va sans dire que la problématique de la bonne gouvernance est à la fois une question économique,

politique et morale. Elle implique une étroite collaboration entre les gouvernants et les gouvernés par le truchement des associations privées telles les O.N.G. et les autres membres de la société civile. La participation ou le droit de regard des populations sur la gestion des gouvernants est un gage de démocratie et de transparence.

La transparence est un pilier de la bonne gouvernance en ce sens qu'elle évite la dissimulation et le mensonge. Une gestion démocratique et transparente des affaires publiques est celle qui ne marginalise pas les populations dans la prise des décisions qui les concernent. En effet, le peuple doit savoir comment et dans quelles conditions les ressources sont gérées. Il n'est pas normal que ceux à qui des prélèvements sont faits sous forme d'impôts ne sachent pas par qui ils sont gérés et pour quoi faire. Le temps de la gestion opaque est révolu. Il doit faire place à celui de la transparence qui est une condition nécessaire du développement. La bonne gestion permet de lutter contre la pauvreté et contribue de ce fait au développement. Au contraire, la corruption, les malversations, la gabegie constituent une entrave aux investissements internes et étrangers. Malheureusement, ces pratiques sont courantes dans les États africains où il n'est pas rare de voir les dirigeants confisquer des fonds destinés à des projets de développement à leur profit.

Toutefois, il est possible de juguler ces fléaux par la promotion de la liberté de la presse. Dans les pays où existe une presse libre et pluraliste, cela peut contraindre les gouvernants à la transparence. Des médias indépendants des acteurs politiques peuvent profiter de leur diversité pour donner des informations diversifiées qui profitent au peuple. Il est évident que la vérité sort de la confrontation donc quand les sources d'information sont multiples et contradictoires, non seulement elles permettent de développer le sens critique du peuple, mais permettent également de cerner tous les contours d'un programme de gouvernement et des projets de développement. Qui plus est, le citoyen qui

est informé quotidiennement de la gestion des affaires publiques peut mieux juger par lui-même et sanctionner par les moyens dont il dispose, les décideurs.

En tout état de cause, les principes de la bonne gouvernance ne doivent pas apparaître comme des principes utopiques de l'économie politique ou de la philosophie politique. Ils doivent se traduire dans la réalité par la volonté des dirigeants si ceux-ci veulent avoir une légitimité démocratique qui se fonde d'abord sur l'État de droit.

2- L'État de droit

Les démocraties assurent en principe le respect des droits de l'homme, notamment à travers la doctrine de l'État de droit. Toutefois, il ne faut pas confondre le respect des droits de l'homme par un État et son caractère démocratique, même si les deux vont souvent de pair. Un État démocratique peut violer les droits de l'homme. Pour l'éviter, on admet généralement qu'il faut limiter la souveraineté du peuple par des garde-fous indépendants, un rôle souvent tenu par les instances judiciaires. Inversement, un État autoritaire viole par définition les droits de l'homme à travers le non-respect de la liberté, et la menace qu'il fait peser sur les autres droits. Mais il arrive fréquemment que, dans une situation où les droits de l'homme, à commencer par le respect de la vie, sont violés par des individus ou des groupes non étatiques ou étrangers, le peuple croit préférable, à tort ou à raison de faire appel à des régimes autoritaires pour faire face à la situation. Une telle solution est-elle envisageable ? N'est-il pas souhaitable d'associer l'État de droit à la démocratie ? En quoi l'État de droit peut-il être une condition de la consolidation de la démocratie ?

La réponse à ces questions implique l'analyse des rapports entre l'exercice du pouvoir, le droit et la gestion des affaires publiques. Il convient de préciser à cet effet que l'État en tant qu'institution humaine est régi par le droit et soumis au droit. L'État de droit, selon Carré de Malberg est « *un État qui, dans ses*

rappports avec ses sujets et pour la garantie de leur statut individuel se soumet lui-même à un régime de droit, et cela en tant qu'il enchaîne son action sur eux par des règles, dont les unes déterminent les droits réservés aux citoyens, dont les autres fixent par avance les voies et moyens qui pourront être employés en vue de réaliser les buts étatiques »³⁰⁷. Ainsi conçu, l'État de droit a pour but de prémunir et de défendre les intérêts des citoyens contre l'arbitraire éventuel des puissances publiques. Face à des gouvernants qui ne tardent pas à abuser de leur pouvoir, l'avènement de l'État de droit s'impose comme le seul gage pour la protection des droits et libertés des gouvernés. Par là se trouve imposée la soumission des gouvernants à la loi. Le pouvoir d'État est ainsi doublement limité : non seulement, il doit se soumettre à la loi mais il doit également veiller au respect des droits fondamentaux des citoyens. Tâchons de préciser cette idée. La source du droit dans le domaine des droits de l'homme vient de l'existence de l'individu, alors que la source du droit dans des régimes démocratiques dérive par définition de la volonté générale. C'est lorsque ces deux sources de droit entrent en conflit que la société doit trouver un équilibre et un moyen de concilier ces deux impératifs. Par exemple, nous bénéficions de la liberté d'expression, mais la loi pénale interdit que l'on insulte son voisin ; nous avons chacun le droit fondamental de nous marier, mais la loi civile interdit le mariage entre deux parents selon les cultures ; dans plusieurs pays, le droit à l'avortement existe sans que cela soit considéré comme une violation du droit fondamental à la vie. Les lois dans ces exemples ne violent pas pour autant nécessairement les droits de l'homme mais ceci pose la question difficile de savoir quelles sont les limites acceptables que la loi peut imposer aux droits de l'homme, dans une société démocratique régie par le droit.

Au plan institutionnel, l'existence de ce dernier s'avère salutaire dans la mesure où les trois pouvoirs souvent volontairement confondus se libèrent les uns par rapport aux autres. En effet, si le pouvoir de l'exécutif est réduit, alors le

³⁰⁷ MALBERG (C.), - *Contribution à la théorie générale de l'État*, tome 1, (Paris, Sirey, 1922), note 10, p.490.

pouvoir judiciaire devient plus libre. Car, en son sein sont reconnus les procès équitables qui supposent l'indépendance des juges et l'impartialité des tribunaux. Il apparaît clairement ici que le droit n'est plus au service d'une classe ou d'un prince. Au contraire, on reconnaît la primauté du droit et l'indépendance des pouvoirs.

Cette nouvelle conception de la démocratie caractérisée par l'émergence de l'État de droit permet un dépassement des thèses de Rousseau. Certes, la volonté populaire est exprimée mais elle est limitée par le droit qui jugule la tyrannie de la majorité pour une protection plus soutenue des minorités. Cependant, il ne s'agit pas d'un culte du droit qui occulterait l'expression de la volonté générale. La démocratie pourrait se nier elle-même en se vidant de son essence qu'est le principe de la souveraineté populaire. Ce qui est mis en avant ici, c'est la revalorisation des droits fondamentaux bien souvent bafoués par les pouvoirs autoritaires.

Au plan économique, le fondement de l'État étant le droit, il lui incombe d'assurer la régulation du marché en veillant au respect scrupuleux des droits des citoyens. Cela leur permet d'entreprendre sans crainte dans la légalité. Il est dans la mission de l'État de susciter des actions d'intérêt collectif et d'établir des règles justes non arbitraires qui sous-tendent les marchés et leur permette de fonctionner. Le but recherché étant le développement économique, il doit être créé un cadre institutionnel favorable à la promotion des droits de l'homme, à l'avènement d'une société économique plus juste. L'État de droit apparaît sous cet angle comme une des valeurs essentielles dont dépend la légitimité de l'État. Qu'il soit monarchique ou républicain, l'État doit fonder sa légitimité autant sur les institutions que sur la bonne gestion des finances publiques. En Afrique, les singularités issues des traditions existent mais c'est justement sur elles que doivent se greffer les modèles importés pour concilier la bonne gouvernance et l'État de droit.

· Il résulte de ce qui précède que la démocratie libérale, telle que pratiquée dans la plupart des pays occidentaux et dans certains pays du tiers-monde, comportent deux éléments essentiels : l'élément représentatif et l'élément juridique, impliquant le respect d'un certain nombre de valeurs dont le droit de la personne humaine, les libertés individuelles et collectives.

Pris dans ce sens, l'État de droit, impose comme condition nécessaire le contrôle et la limitation des actes de l'exécutif, du législatif et de la puissance publique en général, et pose le principe de la légalité et de la transparence, devenant ainsi une composante nécessaire et indispensable de la démocratie. À cet effet, le régime qui offre un cadre propice à l'existence effective de l'État de droit est le régime libéral, celui dans lequel la séparation des pouvoirs et leur contrôle juridictionnel, la protection des droits des citoyens et l'égalité de tous devant la loi sont assurées. Il se différencie de la démocratie au sens strict, qui est le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple, c'est-à-dire le gouvernement de la majorité. Ici, ce qui est recherché, c'est la protection des droits des minorités comme on protège évidemment ceux de la majorité. En ce sens, les droits de l'homme sont l'enjeu d'une lutte entre l'affirmation de la souveraineté des États et l'établissement d'une sphère inviolable autour de chaque individu. Cela nécessite le pluralisme politique, permettant une diversité d'opinions dans la gestion de la chose publique.

La démocratie devient ainsi effective par la possibilité de l'alternance au pouvoir et la désignation des dirigeants politiques par voie électorale, de préférence au suffrage universel. Il y a comme une interdépendance entre la démocratie et l'État de droit. Si, d'une part, le non respect des droits des citoyens amenuise toute chance de démocratie et conduit inéluctablement à l'État autocratique ou totalitaire, de l'autre, l'absence de démocratie, dans la mesure où elle permet la concentration des pouvoirs, notamment au profit de l'exécutif, détruit d'emblée, l'indépendance de la magistrature et empêche ainsi l'avènement d'une société égalitaire fondée sur la protection des droits de la

personne. C'est dire que tout État dictatorial est un État de non droit. La démocratie est en quelque sorte, le support et l'expression politique, voire idéologique, de l'État de droit. Telle que conçue, la société moderne a des caractères universels que chaque peuple peut adopter en fonction de sa culture et de sa vision du monde. Il va sans dire que les États africains doivent impérativement s'adapter à cette forme d'organisation sociale qui fait le bonheur d'autres États.

L'Afrique n'est pas en marge de l'évolution de l'histoire du monde, elle ne peut mener une existence autarcique. Par conséquent, avec et contre sa propre histoire, elle a le devoir de s'imposer les transformations nécessaires en tenant compte, bien entendu, de ses réalités. Le défi qu'elle doit relever n'est autre que celui de la construction de l'État de droit. Nul ne peut nier l'importance de la violence dans la gestion des affaires de l'État mais l'abus de la violence est ce qu'on appelle à juste titre la dictature. *« Il faut donc se défier des discours qui légitiment la guerre comme étant libératrice des énergies bridées par les États postcoloniaux ou comme un double mode de renégociation ».*³⁰⁸ La révolution démocratique est donc indispensable. Là se trouve un autre défi à relever qui consiste à repenser l'État africain dans une parfaite symbiose avec son capital culturel et historique. Si l'État postcolonial a échoué, le salut de l'Afrique viendra de sa capacité à trouver des mécanismes de régulation de la société et de nouveaux liens sociaux. *« Cette tâche ne passe nullement par une réactivation de la violence et de la guerre. Seul un approfondissement du processus démocratique forcément nomadique, pour l'instant, offre des chances réelles d'une innovation politique libératrice ».*³⁰⁹ En effet, le droit fait passer l'homme de l'usage de la force au règne de la raison et permet d'atténuer la violence naturelle des hommes. Comme le montre Alain Cambier, l'espace social est un espace normé par le droit. Il permet d'établir des repères qui

³⁰⁸ AZOUMANA (Ouattara), « Processus de démocratisation et état de droit en Afrique », *Le Korè*, n°30, 2000, p.21.

³⁰⁹ Idem, p.21.

permettent de distinguer le permis de l'interdit afin qu'advienne un ordre moins chaotique. Selon lui, le droit nous conduit dans un monde géométrique caractérisé par la rectitude. Là où règne le droit, aucune déviation n'est tolérée. En conséquence, dans un État de droit, le jeu social est réglé par des lois qui obligent tous les citoyens à se tenir droit. On trouve en elles un garde-fou contre la dictature. « *En faisant du droit sa finalité, dit Cambier, l'État vise à mettre fin aux rapports de domination sauvage entre les hommes pour leur substituer des règles objectives et reconnues par tous* »³¹⁰. Il apparaît ici une consubstantialité entre l'État et le droit donnant même l'impression que l'expression État de droit est un pléonasme. Mais l'association des deux termes permet de surmonter le clivage traditionnel entre la maîtrise et la servitude. Elle marque la fin de la licence et des systèmes totalitaires pour instaurer la liberté. La liberté, le respect des droits de l'homme et le principe de la tenue d'élections honnêtes et périodiques au suffrage universel sont des valeurs qui constituent des éléments essentiels de la démocratie. À son tour, la démocratie devient un environnement naturel pour la protection et la réalisation effective des droits de l'homme. Ces valeurs sont incarnées par la Déclaration universelle des droits de l'homme relative aux droits civils et politiques qui consacre toute une série de droits politiques et de libertés civiles qui sont les piliers d'une véritable démocratie. Dès lors, les déficits démocratiques et la faiblesse des institutions comptent parmi les principaux obstacles qui entravent l'exercice effectif des droits de l'homme. Si la démocratie moderne est inconcevable sans l'État de droit et la bonne gouvernance on ne saurait non plus parler de bonne gouvernance sans les éléments qui l'accompagnent tels que l'argent et l'agriculture.

³¹⁰ CAMBIER (A.). - *Qu'est-ce que l'État ?* (Paris, Vrin, 2004), p. 21.

B- Les conditions de possibilité de la bonne gouvernance dans le contexte africain

1- Argent, inégalité et dépendance

L'inégalité naturelle est une situation évidente pour tous les hommes. L'inégalité sociale elle, est purement artificielle. Elle évolue avec les changements successifs des conditions de vie de l'homme. Il en découle que l'inégalité sociale se présente le plus souvent sous la forme de la dépendance financière. Rousseau a montré les inconvénients de l'importance qu'on accorde à l'argent. En effet, parmi tous les biens dont l'acquisition a perdu la société figure en bonne place l'argent. Il est devenu incontournable dans une société où le paraître a pris le pas sur l'être. Il est déifié au moment où l'homme lui-même est réifié. Tout se vend et s'achète, y compris les hommes et les sentiments : la période de la traite négrière est là pour le prouver.

Le monde moderne n'échappe pas au culte de l'argent au point où ceux qui n'en ont pas sont presque exclus de la vie. Non seulement ils n'en ont pas assez, mais le peu dont ils disposent leur est subtilement arraché par ceux qui en possèdent faisant ainsi le bonheur de l'homme sur terre. Rousseau regrette ainsi que l'argent soit devenu le centre des préoccupations publiques, quand les Anciens ne parlaient que de mœurs et de vertus. « *Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertus ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. [...] Ils évaluent les hommes à des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait* ». ³¹¹ Toutefois, on peut souligner que l'argent peut permettre de tout acquérir sauf les mœurs. La vertu, l'amour du prochain, tout ce qui constitue la base d'une société bien réglée ne s'obtient pas par l'argent. Pis, l'argent constitue le moyen le plus sûr pour asservir un peuple d'hommes honnêtes. Il est le moyen privilégié de l'oppression sociale. Autant dans les relations entre les membres

³¹¹ ROUSSEAU (J.-J.). - *Discours sur les sciences et les arts*, (Paris, G.-F., 1962), p.19-20.

d'une même communauté que dans celles entre des peuples différents, ceux qui n'en ont pas sont à la merci de ceux qui en ont. Rousseau a beau clamer que l'homme est jaloux de sa liberté, il se rend compte que face à l'argent, le pauvre tombe sous la dépendance du riche et perd sa liberté. C'est la seule condition de sa survie : Le choix alternatif lui est imposé : L'esclavage est préférable à la mort. « *Le riche tient la loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux le pain que la liberté* ». ³¹² Bien sûr Rousseau récuse cet état de fait, puisque pour lui rien ne peut justifier la perte de la liberté. Elle ne peut être échangée contre quoi que ce soit. Dans le célèbre chapitre consacré à l'esclavage au livre I du *Contrat social*, il dénonce vigoureusement cette aliénation insensée de l'homme qui, en perdant sa liberté, renonce du même coup à sa qualité d'homme et aux droits mêmes de l'humanité. Le prétendu contrat d'esclavage est un contrat de dupe, puisque nul dédommagement ne peut venir équilibrer la perte de son humanité. C'est pourquoi, selon Rousseau, le pire qui puisse arriver à un homme, c'est de se trouver à la discrétion d'un autre. Comme le contrat social de l'origine lors du passage de l'état de pure nature à l'état civil, c'est un faux contrat fondé sur la même illégitimité. Aussi, paradoxalement, la circulation même de l'argent permet-elle de conserver l'inégalité, la misère, l'esclavage, l'asservissement et l'indigence, pour ne citer que ceux-là. Ce qui conduit inéluctablement à la perte de l'État. « *Dans une démocratie, dit Rousseau, où les sujets et les souverains ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports, si tôt que le plus petit nombre l'emporte en richesses sur le plus grand, il faut que l'État périclite ou change de forme* ». ³¹³ Rousseau devance ainsi la critique marxienne de l'État oppresseur qui, accaparé par les bourgeois ne peut qu'être injuste.

La dépendance du grand nombre vis-à-vis de la minorité des privilégiés se manifeste dans la pauvreté cruelle souvent décrite et dénoncée par Rousseau. On l'a montré souvent et à juste titre d'ailleurs, l'argent et le pouvoir sont doués

³¹² ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettres écrites de la montagne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 487.

³¹³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Lettre à D'Alembert*, (Paris, G.-F., 1962), p. 216.

d'une puissance corrosive. Et tant que l'argent règnera dans une société à la place de la vertu, on ne peut s'attendre à autre chose qu'à l'asservissement des pauvres et éventuellement à la perte de la société elle-même. L'énorme disproportion entre le superflu détenu par une poignée de nantis et le manque du strict nécessaire de la grande majorité est sans doute pour Rousseau l'injustice la plus révoltante dans toute société, car, non seulement le peuple est misérable, mais le peu qu'il donne à l'État est le couteau qu'on retournera contre lui : *«Partout où l'argent règne, celui que le peuple en donne pour maintenir sa liberté est toujours l'instrument de son esclavage, et ce qu'il paye aujourd'hui volontairement est employé à le faire payer demain par force»*.³¹⁴ La société n'est que le moyen de la légitimation de l'inégalité et de l'injustice puisque, toujours, *«une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire»*.³¹⁵ De telles prises de position de la part de Rousseau sont à replacer dans le débat sur le luxe. Le luxe serait un facteur de développement économique favorable à l'ensemble de la société pour les matérialistes et les capitalistes. Or, pour Rousseau, le strict minimum est suffisant pour le bonheur de l'homme. Au-delà de ce qui est strictement nécessaire, tout le reste contribue à l'avènement de l'inégalité. C'est par ceux qui font l'apologie du luxe que le désordre entre dans l'âme humaine et par ricochet dans la société. C'est pourquoi toute l'économie doit consister en la production des biens de première nécessité. L'œuvre de Rousseau n'en reste pourtant pas à ce constat à la fois pessimiste et tragique faisant de l'exploitation et de la misère la nature même du politique. L'institution du politique a pour but essentiel d'introduire plus d'égalité et de liberté dans la société. Mais le meilleur moyen de conserver sa liberté et son indépendance est de développer l'agriculture.

³¹⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Projet de constitution pour la Corse*, (Paris, Seuil, 1971), p. 512.

³¹⁵ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.92.

2- Agriculture et indépendance

« Un pays est dans sa plus grande force indépendante quand la terre y produit autant qu'il est possible, c'est-à-dire quand elle a autant de cultivateurs qu'elle en peut avoir ». ³¹⁶ Cette affirmation de Rousseau contraste avec la réalité africaine. Ce qui manque aux Africains, ce n'est ni la terre, ni les hommes mais une saine politique agricole. En effet, aux problèmes politiques de l'Afrique, s'ajoutent des problèmes économiques dont la résolution impose des solutions originales. On s'est souvent contenté de solutions hâtives qui ont donné des résultats dérisoires. À preuve, le problème de la famine persiste, l'agriculture africaine demeure dépendante de l'extérieur. Soulignons au passage qu'il n'y a pas un manque de nourriture pour satisfaire tous les habitants de la planète, mais il y a que ceux qui produisent n'offrent pas les conditions d'achat pour permettre à ceux qui en ont besoin de s'approvisionner suffisamment pour se nourrir et préserver leur dignité. L'enjeu ici est de maintenir le rapport de force largement avantageux aux pays producteurs afin de maintenir les pays en développement dans la dépendance. Il importe donc de se demander : à quelles conditions les pays africains peuvent-ils développer une agriculture susceptible de les rendre indépendants des pays développés ? La modernisation est-elle l'unique solution pour le développement agricole ?

Depuis l'acquisition des indépendances, des programmes de développement agricole ont été mis en place, mais hélas, la situation alimentaire sur le continent s'est dégradée. Cela s'explique en partie par le fait que l'on pense que l'argent pourrait résoudre tous les problèmes de l'homme, négligeant ainsi les bienfaits économiques du développement de l'agriculture. D'ailleurs, le développement de l'agriculture n'est pas seulement un impératif économique et social, c'est aussi une nécessité morale et politique. En effet, le secteur de développement qui pourrait employer plus de citoyens aujourd'hui est évidemment le secteur agricole. Pour ce faire, il importe que les pays africains

³¹⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Projet de constitution pour la Corse*, (Paris, Seuil, 1971), p. 513.

accordent plus d'importance au travail de la terre et surtout la culture des produits directement consommables. Les pays en voie de développement doivent d'abord se soucier des besoins nutritionnels de leurs populations. L'autosuffisance alimentaire est la première condition du développement. Un peuple qui se suffit à lui-même au plan alimentaire est presque sûr de garder son indépendance et sa souveraineté. « *Quiconque dépend d'autrui, dit Rousseau, et n'a pas ses ressources en lui-même, ne saurait être libre. Les alliances, les traités, la foi des hommes, tout cela peut lier le faible au fort, et ne lie jamais le fort au faible* ». ³¹⁷ Il est donc évident que l'Afrique ne peut compter sur l'aide extérieure aussi importante soit-elle pour nourrir sa population. Dans l'état actuel des choses, elle ne peut non plus compter sur les moyens techniques qui demandent assez de moyens financiers. En revanche, elle peut compter sur la validité de ses citoyens. Ce qu'elle ne peut pas avoir sur le plan technologique, elle peut le trouver dans ses habitants. « *Je voudrais qu'on imposât toujours les bras des hommes plus que leurs bourses ; que les chemins, les ponts, les édifices publics, le service du prince et de l'État, se fissent par des corvées et non point à prix d'argent* ». ³¹⁸ Comme on le croit souvent malheureusement, l'argent ne résout pas tous les problèmes.

La production agricole africaine baisse et les statistiques peuvent le confirmer. À quoi cela est-il dû ? La réponse la plus évidente qui s'impose est que l'Afrique est le continent où l'agriculture a énormément souffert de politiques erronées ou inadaptées, aussi bien durant la période coloniale que dans un passé plus récent. La priorité à l'industrialisation et aux cultures d'exportation, source illusoire d'enrichissement a déséquilibré et fragilisé l'agriculture. Mal ciblée, et faute d'intention de développement, l'aide extérieure n'a pas produit les effets escomptés.

³¹⁷ Idem, p.494.

³¹⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p. 552.

Pour relever le défi du développement et de l'indépendance économique, il lui faudra promouvoir les cultures de consommation. Elles pourraient devenir le moteur du développement économique et social si une partie plus importante des allocations budgétaires nationales lui était accordée. Cela aura pour avantage de s'auto-suffire et de borner ses besoins à ses moyens. « *Quand on dit que l'homme est faible, que veut-on dire ? Ce mot de faiblesse indique un rapport, un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fût-il un insecte, un ver, est un être fort ; celui dont les besoins passent la force (...), c'est un être faible* ». ³¹⁹ Pour cela, la maîtrise de l'eau s'avère essentielle. En effet, les rendements de l'agriculture irriguée sont trois fois plus élevés que ceux de l'agriculture pluviale. Cela prouve l'urgence d'encourager la construction de puits, de petits canaux d'irrigation et de drainage, ainsi que des barrages simples.

Actuellement, avec à peine cinquante années de souveraineté internationale, l'Afrique traverse les crises de jeunesse liées à la construction des États et la consolidation de nations soumises aux forces centrifuges des différences ethniques et des appétits financiers internationaux. Pour autant, on ne peut ignorer sa jeunesse avide de savoir et d'éducation. Il importe donc que l'école ait une part importante dans le processus de démocratisation et de développement de l'Afrique.

II- UNE CITÉ IDÉALE

A- Le salut par l'école

Dans l'Afrique actuelle, avec les difficultés que connaît la démocratie, l'éducation est en désuétude car tout ce qui constitue les fondements moraux de la société africaine est en train de s'effondrer. Nous appelons fondements moraux, le respect de la hiérarchie et surtout de la parole donnée, de

³¹⁹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p. 58.

l'engagement pris, de la nécessité du dialogue pour résoudre les différends, de la préférence de la vérité au mensonge. Mais, de nos jours, la contestation devient de plus en plus violente. Nous ne disons pas qu'il faille avoir une société muette ; cela reviendrait à souhaiter des États autocratiques et par conséquent, l'on retournerait à l'État postcolonial que nous avons déjà dénoncé. Mais ce que nous voudrions faire remarquer est que « au nom de la démocratie », l'école est devenue un lieu privilégié du débat politique. L'instruction est alors sacrifiée sur l'hôtel des intérêts politiques. L'impression générale qui se dégage est que la jeunesse n'a plus de repères. Les écoles et les universités, temples du savoir, sont aujourd'hui devenues les champs de bataille politique. L'analyse qui suit est une tentative de redressement d'une éducation qui se fourvoie et qui donne l'image d'une école devenue un lieu de perdition.

Dans un système de gouvernement où tous les citoyens sont censés participer à l'action politique, il apparaît indispensable que ceux-ci soient instruits. En Afrique où le niveau de scolarisation est faible, il est évident que l'école est incontournable dans le processus démocratique. Plus qu'un souhait, l'instruction apparaît comme un impératif et ce, à deux niveaux : la possibilité d'avoir accès à l'école et aux universités quelle que soit la catégorie sociale à laquelle on appartient, mais aussi l'adaptation du contenu des enseignements aux réalités socio-culturelles de sorte que l'école facilite à son tour la participation du plus grand nombre à la vie politique. Aujourd'hui, il est impérieux d'accorder une grande importance au progrès de l'instruction. Celle-ci étant une condition essentielle de l'appropriation et du renforcement de la culture politique, nul ne doit être empêché de l'acquérir. Des citoyens éclairés sont censés contribuer au progrès de la démocratie par un jugement lucide et libre. Une masse ignorante est plus facile à corrompre et à bernier. Qui plus est, la démocratisation de l'accès à l'instruction, comme l'a montré Platon, permet aux enfants d'avoir des chances égales, d'accéder aux postes de responsabilité politique et sociale. Les philosophes-rois sont parmi les enfants envoyés à

l'école, ceux qui se sont montrés à la fois compétents et méritants. Dans un système démocratique, malgré l'existence de cette élite, les autres membres de la communauté seraient mieux outillés pour ne pas subir le dictat d'une élite.

Aujourd'hui où la démocratie africaine prend un nouveau départ, l'instruction doit avoir une place de choix en tant qu'outil d'intégration dans la communauté citoyenne. Elle doit permettre aux familles les plus démunies de sortir de leur vie autarcique. Autant que les riches, les pauvres doivent avoir accès à l'école parce qu'ils ont des droits dans l'État. Par conséquent, il doit garantir l'accès égal de tous à l'école. Il faut donc désapprouver les systèmes qui favorisent cette distinction. Voilà ce que Rousseau propose à ce sujet : « *Je n'aime point ces distinctions de collèges et d'académies qui font que la noblesse riche et la noblesse pauvre sont élevées différemment et séparément. Tous étant égaux par la constitution de l'État doivent être élevés ensemble et de la même manière ; et si l'on ne peut établir une éducation publique tout à fait gratuite, il faut du moins la mettre à un prix que les pauvres peuvent payer* ». ³²⁰ Si la démocratie directe reste à l'état d'utopie, seule l'éducation des citoyens la rendra réaliste.

Si nous suivons la définition de la démocratie à la lettre, il est évident qu'elle reste une utopie dans nos sociétés modernes. Elle est plus une aristocratie qu'une démocratie au sens propre. On répondra à cela que le peuple a tout loisir de s'exprimer, puisqu'on lui offre d'élire au suffrage universel la plupart de ses représentants. Mais son rôle s'arrête là. Toute la suite du processus démocratique lui échappe. Pourquoi n'est-il pas possible que chacun puisse exprimer librement son point de vue sur les questions qui nous concernent tous sans passer par le truchement de nos députés ou de nos partis politiques ? Simplement parce que nous n'en sommes pas capables. Or, les possibilités d'instaurer une démocratie de plus en plus directe existent. En effet,

³²⁰ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p.353.

le progrès technologique aidant, il n'est pas impossible que chacun puisse, de chez soi ou de la salle commune de son village, déposer son bulletin électronique de vote sur la question du jour. Cela permettrait dans les pays pauvres, d'éviter le coût parfois insupportable d'un référendum. À tous moments, il serait donc possible d'organiser des élections moins coûteuses par le vote des internautes. Le soir même, il recevrait un email envoyé par l'automate. L'idée apparaît peut-être utopique mais sans idéal la vie n'aurait aucun sens. Les seuls problèmes à résoudre dans ce cas, c'est la formation intellectuelle et morale du peuple. C'est de cette formation intellectuelle que nous allons discuter maintenant.

La démocratie ne peut donc faire l'économie d'une phase d'éducation du peuple. Elle doit être la priorité, la tâche quotidienne de quiconque aspire à la démocratie. Il n'existe pas un peuple où tout le monde est ignorant. Il existe bien des intellectuels partout. Et si dans le peuple il y a des intellectuels, c'est parce que ceux-ci ont appris à penser, parce qu'ils y ont été invités depuis leur plus tendre enfance, parce qu'on leur a offert sur un plateau les outils nécessaires à l'exercice de la raison, et qu'on leur a donné la chance de pouvoir exprimer leur bon sens, la chose la mieux partagée au monde pourtant. Il en découle que chacun doit avoir la possibilité d'accéder à cette éducation permettant de se sentir membre d'un tout et non pas un individu isolé et borné. Car en fait on ne peut se sentir homme, doué de bonté, de bon sens, soucieux des problèmes de la communauté que si on a reçu une éducation dans ce sens. Éduquer un peuple, c'est en fait lui donner les moyens lui permettant de faire usage de sa raison en toute souveraineté. Or, l'exemple de la démocratie africaine nous montre que toute une frange de la population s'en est trouvée exclue, n'ayant jamais eu les outils nécessaires pour manier les idées, parce qu'on l'en avait privée depuis des siècles. Une autre s'est laissée totalement menée par les démagogues. Il urge donc que l'éducation de la masse soit effective, pour qu'advienne la démocratie directe. Par conséquent, il faut d'abord permettre à chacun, sans exception, de se

sentir partie intégrante de cette élite éclairée qu'est l'Homme, sans quoi notre démocratie naissante risque de tourner au cauchemar.

Mais qui doit se charger de cette tâche ? Éclairer le peuple est-il suicidaire pour nos dirigeants politiques ? En fait la tâche ici incombe à tout le monde : intellectuels comme hommes d'État, chacun doit essayer d'aller vers cette partie de nous-mêmes qui nous paraît pourtant parfois étrangère. Chacun a une responsabilité à prendre qui consistera à participer à l'éducation publique afin d'éviter l'obscurantisme, qui pousse une partie des humains vers la violence, la xénophobie, l'indifférence. Si nous voulons éviter les errements d'une aristocratie élitiste, il nous faut partir d'un principe simple : tout peuple est constitué d'un ensemble d'individus qui sont tous à leur niveau imparfaits, possédant des qualités bien sûr, mais aussi des défauts. Mais l'homme est perfectible tant au plan intellectuel que moral. Il suffit pour cela de l'éduquer pour que lentement mais sûrement il puisse sortir de la caverne. On pourrait peut-être objecter que tous les citoyens ne s'intéressent pas à la politique, puisque chacun préfère se consacrer à sa famille et à son travail. Mais cela ne résiste pas à l'analyse profonde car il est préférable de savoir et de s'abstenir que d'ignorer tout. Mais ils peuvent intervenir directement dans les associations, les groupes de pression, les partis politiques. Les seuls gestes sociaux ou politiques qui amènent du changement, ce sont ceux qui se confrontent à la réalité où l'individu se met au service de la communauté et pas le contraire. L'éducation telle qu'elle est actuellement pratiquée pose le problème de l'intégrité spirituelle de l'Homme : Il ne s'agit pas d'enseigner une conception orientée de la vie pour en arriver à une réelle démocratie. Il faut que l'enseignement soit un moteur de réflexion et non un distributeur de postulats et de préjugés. Une éducation "neutre" (la plus neutre possible) n'est donc pas celle qui donne des réponses mais celle qui apprend à poser les questions. Une forte éducation doit donc inciter à la participation associative en incitant au questionnement personnel et spirituel. Elle ne doit surtout pas enfermer la population dans un ordre défini,

inchangeable, inexorable, dont les contestataires sont considérés comme des utopistes. Le politique devrait donc être la rencontre de tous ces mouvements associatifs que compose le peuple afin d'arriver à un consensus qui peut amener à cette démocratie car pour participer à la politique, il faut d'abord se poser des questions, quelle qu'elles soient. Si la démocratie est le brassage des idées du peuple, il faut d'abord qu'il en ait.

Cette réflexion fixe la place de l'éducation dans la philosophie politique de Rousseau. L'éducation chez l'auteur de *l'Émile ou de l'éducation*, n'a pas seulement un intérêt pédagogique, mais surtout politique parce que tout est lié à la politique chez Rousseau. Elle permet de remodeler l'homme de sorte que d'une part il garde sa nature essentielle et que d'autre part, il soit véritablement préparé à intégrer le corps social. La finalité de l'éducation est donc de préparer l'homme à vivre au sein de l'État. Par l'éducation, il faut transformer la notion d'utopie : ce n'est pas quelque chose d'irréalisable mais d'irréalisé. Par là se découvre le chemin qui permet de produire le nouveau citoyen capable d'intégrer le nouvel État africain.

B- L'État africain

Il a été évoqué des raisons pour diaboliser l'État et réclamer sa disparition. Il serait le mal absolu, l'ennemi de la liberté et les arguments utilisés par ses détracteurs ne manquent pas de pertinence. Chez Marx comme chez les anarchistes, la pertinence des arguments paraît indiscutable tant la réalité s'accordent avec les arguments évoqués.

Contrairement aux raisons évoquées par les anarchistes et tous les pourfendeurs de l'État, il est évident que la nécessité de celui-ci repose sur une logique d'inclusion qui vise à mettre fin à l'anarchie dans laquelle les hommes semblent spontanément se complaire. Toutes les hypothèses des philosophes du contrat aboutissent à la même conclusion : dès que les hommes se rapprochent, il surgit une violence inévitable qui risque de faire périr l'union. Par conséquent,

l'État en tant qu'autorité régulatrice des relations humaines devient incontournable. Et seuls des hommes libres et raisonnables peuvent l'instituer. Plutôt qu'une instance de domination, il fait œuvre de raison, c'est-à-dire qu'il contient les passions qui aveuglent les hommes et leur font perdre le sens de la mesure. Dans cette perspective, l'État se présente comme un espace commun d'intégration qui, en permettant aux hommes de surmonter leurs différences et les forces centrifuges qui les poussent à se défier de leurs semblables, leur garantit la liberté et la paix. « *Le traité social a pour fin la conservation des contractants (...). Dans ce traité, loin de disposer de sa propre vie, on ne songe qu'à la garantir, et il n'est pas à présumer qu'aucun des contractants prémédite alors de se faire pendre* ». ³²¹ Si la violence est inhérente à l'existence de l'État, c'est parce qu'elle permet de mettre fin à la violence qui risque sans cesse d'éclater dans les rapports entre les individus. Pour atteindre ses objectifs, l'État recourt lui-même à la contrainte voire à la violence. Aussi, faut-il reconnaître qu'il repose également sur une culture de la violence qui implique une logique d'exclusion. Celle-ci opère à plusieurs niveaux : d'une part elle vise à mettre hors jeu ceux qui entravent l'action de l'État, « *par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public* ». ³²² D'autre part, il faut savoir que l'État n'existe pas seulement pour protéger les citoyens contre les ennemis intérieurs, il a aussi pour rôle de défendre les citoyens contre les peuples et États étrangers.

À moins de se condamner à l'inefficacité, l'État ne peut faire l'économie de ce principe de puissance qui lui permet de mettre hors circuit ceux qui bafouent la loi et nuisent à l'ordre public. L'État peut exercer lui-même une certaine cruauté qui se veut salutaire pour l'unité de la collectivité. À travers le châtement et parfois jusqu'à l'élimination physique du trublion, l'affirmation de la puissance de l'État concourt à donner au droit une réalité effective.

³²¹ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*₁ (Paris, G.-F., 1962), p.256.

³²² Idem, p.257.

Bien que les hommes soient des êtres raisonnables, dès qu'ils se trouvent confrontés les uns aux autres, la rivalité du désir les conduit à la violence destructrice. En revanche, l'État distribue les rôles et les places dans la société. En ce sens, l'évocation de l'état de nature chez Hobbes et de l'état de guerre chez Rousseau montre ce qui attendrait les hommes sans le secours de l'État. Il suffit de constater les conséquences dans le monde contemporain, des guerres, pour mesurer le degré de dégradation des rapports humains qui en résultent : la violence de l'état de nature et de l'état de guerre comme parleraient respectivement Hobbes et Rousseau, reprend alors le dessus et les exactions ethniques se multiplient. Il faut souligner ici que la liberté elle-même relève d'un paradoxe : lorsqu'elle est illimitée, elle se mue inéluctablement en licence qui expose à la précarité et conduit à la tyrannie. L'excès d'étatisme conduit au totalitarisme, mais à l'autre bout l'excès de liberté tue la liberté. Il en découle que l'instauration de l'État en Afrique apparaît comme le remède aux guerres civiles. Ainsi, tout État vise à éliminer l'inimitié intérieure afin de garantir la cohésion de la collectivité. L'État est donc un facteur important d'union grâce auquel, la multitude désordonnée d'individus de l'état de nature formerait un peuple et non plus une agrégation.

Pour Rousseau, la réalisation de la liberté requiert l'existence de l'État, et l'État sert la liberté car il libère l'homme de la nature. L'homme n'est qu'en devenant citoyen, il conquiert et réalise sa liberté par le fait d'être citoyen. L'État est là pour réaliser la liberté et la préserver. Cette liberté s'exprime comme volonté. Il ne peut y avoir d'autre contenu à la volonté que la liberté puisque personne n'est assez fou pour se rendre esclave d'un maître. La volonté générale exprime le principe de liberté. Au commencement est la volonté. Le problème de Rousseau est de savoir comment la volonté générale veut l'État pour ne pas cesser d'être libre, c'est-à-dire comment déduire du concept de volonté générale le concept de l'État. C'est le problème de la légitimité. La visée argumentative de Rousseau, c'est de trouver une forme d'État capable de garantir à tous les

citoyens la plus grande liberté envisageable, au prix de quelques restrictions nécessaires à la coexistence sociale. Si la liberté est possible pour chacun, c'est parce que tous acceptent le principe d'une limitation raisonnable de leur puissance de faire ce qu'ils veulent. Le rôle essentiel de l'État est avant tout de protéger la liberté individuelle contre les confiscations injustifiées, et non de la mettre en péril. On voit par là que l'association est la condition de la liberté.

Au total, s'il nous faut, pour être libre, empêcher l'État de jouir d'une liberté absolue, il faudrait un minimum d'État pour empêcher les abus de la liberté. L'État est peut-être un mal, mais un mal nécessaire. Quels peuvent être les rapports entre l'État et la nation ?

C-De la reconstruction nationale

C'est un paradoxe de constater que la diversité ethnique et linguistique qui devrait être la richesse de l'Afrique se retourne contre elle, au point de constituer l'un des obstacles majeurs à son développement. Mais à y voir de plus près, il n'existe pas de paradoxe. Il y a simplement que certains dirigeants politiques se sont servis de la diversité culturelle pour imposer leur politique de domination. En substituant l'intérêt tribal à l'intérêt national, ils étaient sûrs d'imposer la domination de l'ethnie majoritaire dont ils sont le plus souvent originaires. Aussi pouvaient-ils s'appuyer sur les moyens de coercition pour asservir le plus grand nombre au bénéfice de l'ethnie minoritaire. Or, un État qui fonctionne sur la base de la discrimination ethnique ne peut pas atteindre l'harmonie et la cohésion sociale. Dans un contexte d'instauration de la démocratie et de la construction de la nation, il est plus qu'urgent de juguler l'évolution du tribalisme.

Aujourd'hui, les politiques africains doivent détruire le mal dans ses origines. Il ne suffit pas de prendre des mesures coercitives qui peuvent s'avérer injustes et inefficaces. Tant qu'on cherchera à imposer une ethnie aux autres, on rencontrera forcément le refus et une réaction violente de ces derniers. Toute

tentative d'asservissement d'une ethnie engendre le repli sur soi du groupe asservi plutôt que sa sujétion.

Il découle de ce qui précède que la lutte contre le tribalisme doit se fonder sur l'éducation à l'esprit national et sur l'organisation du pluralisme culturel. Cela voudra dire qu'il doit être mis fin aux frustrations dues au mépris culturel. Le dialogue des cultures impose qu'on reconnaisse à chaque culture sa spécificité. Quitte à trouver un système qui puisse faire la symbiose pour éviter la hiérarchisation des cultures et donner des chances d'épanouissement à chacune d'elles. L'idée de nation ne sera réalisable que quand chaque groupe ethnique se reconnaîtra dans la fusion des cultures et du partage des retombées du développement.

Malheureusement en Afrique, la construction de la nation a parfois nourri des dérives xénophobes avec leur cortège de massacre, d'extermination et de guerres civiles. Ce passé conflictuel et douloureux continue à peser de tout son poids dans le débat public sur la nation. Or, si la construction de la nation est une priorité, il faut mettre fin à ces dérives. Pour se gouverner soi-même, il est nécessaire, dans le corps politique, de mettre un terme à la distinction entre groupes ethniques. Il faut fondre ensemble toutes les parties du corps politique et produire un corps homogène susceptible d'être animé par une volonté commune. On pourrait dire : seul un individu peut se gouverner lui-même, donc pour se gouverner lui-même, un corps politique doit demeurer le plus possible semblable à un individu ; et la nation est ce corps politique individuel, « *donc, la nation moderne est pour une part une expression du projet démocratique moderne. Grâce à la forme-nation, le « se gouverner soi-même » qui, dans la forme-cité, ne pouvait concerner que des citoyens peu nombreux, inclut et embrasse désormais des millions, des dizaines de millions de citoyens* ». ³²³ Les différences sociales, ethniques, religieuses doivent se fondre dans la république

³²³ MANENT (Pierre), - *Cours familial de philosophie politique*, (Paris, Gallimard, 2000), p.96.

démocratique de sorte que chacun se sente citoyen du même État. Une telle conception de la nation écarte celle fondée sur une base ethnique et culturelle.

En réalité, il y a deux manières principales de concevoir la nation : la conception ethno-culturelle et la conception politique. La première considère que la nation est constituée par un ensemble d'éléments naturels ou historiques objectifs comme l'ethnie, la culture, la religion, la langue. L'individu reçoit passivement à la naissance ces données qu'il partage avec les autres membres de la communauté : *«La nation dure par un phénomène indépendant de l'option des volontés individuelles. On ne s'élit pas, on ne se veut pas français, on naît tel. La nation sort de la naissance, le mot le dit, nation, natus»*³²⁴. Cette conception fait de la nation un produit de la nature et de l'histoire et non la création volontaire des individus. Il en découle un sentiment d'exclusion et d'intolérance à l'égard des autres groupes. Au plan historique, elle permet d'expliquer dans une certaine mesure le racisme et le développement de l'antisémitisme. Une telle conception de la nation peut-elle servir d'exemple à l'Afrique ?

À la différence de la conception ethno-culturelle de la nation, la conception politique fait reposer la création de la nation sur un pacte volontaire, peut-être implicite mais qui suppose le consentement des membres de la communauté politique. Elle n'écarte pas la possibilité de la coexistence des éléments culturels, linguistiques et religieux mais elle les transcende, les surmonte sans les supprimer. Plutôt que de s'identifier à un élément, fut-il majoritaire, elle les intègre. Bref, la conception politique de la nation prend appui sur la pensée de Rousseau dans la mesure où elle est volontaire et contractuelle. En effet, Rousseau fonde la société sur un contrat volontaire par lequel chaque individu adhère à la communauté. En conséquence, il n'est pas faux de dire que si Rousseau n'utilise pas toujours le terme "nation", il fournit les moyens intellectuels pour élaborer la conception politique de celle-ci.

³²⁴ MAURAS (C.). - *Œuvres capitales. Essais politiques*, (Paris, Flammarion, 1954), p.507.

À la lumière des thèses de Rousseau, on peut retenir que la nation ne peut s'appuyer sur des éléments objectifs mais elle a un caractère subjectif et volontaire au sens où elle se fonde sur un libre choix et une volonté politique. Ainsi, chez Renan, l'idée de nation renferme des éléments à la fois historiques et volontaires. Elle résulte « *d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements* ». ³²⁵ Mais on ne reçoit pas le legs de façon passive, on l'accepte volontairement. C'est pourquoi il ajoute qu'elle est aussi réalisée par « *le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis* ». ³²⁶ Vue sous cet angle, l'existence de la nation dépend de la volonté permanente de ses membres. C'est une réalité concrète et vivante résultant de la volonté des hommes et qui vise un destin commun.

Cette définition du concept de nation montre que le processus de formation d'une nation est long. Un demi siècle dans l'histoire d'un peuple est trop peu pour lui donner cette âme. La formation de celle-ci est semblable à l'évolution de l'homme et les deux sont liées. Comme l'a montré Rousseau, l'homme évolue et atteint la majorité grâce à la faculté de se perfectionner. La nation également évolue lentement au cours de l'histoire par des efforts, des sacrifices et des volontés indéfectibles. Comment faut-il s'y prendre pour que les individus aient le sentiment de la citoyenneté et faire des hommes capables de faire des lois et de les aimer ? Comment peut-on créer et développer un sentiment d'unité nationale?

À ces interrogations, Rousseau répond que le seul moyen de donner une âme nationale au peuple est de faire en sorte que les citoyens aient des relations directes, c'est-à-dire que « *tous les particuliers se connaissent entre eux* ». ³²⁷ Cette affirmation apparaît quelque peu utopique mais l'essentiel est de vivre

³²⁵ RENAN (Ernest), - « Qu'est-ce qu'une nation ? », *Œuvres complètes* (Paris, Calman-Lévy, 1947), p.904.

³²⁶ Idem, pp.903-904.

³²⁷ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1962), p.26.

ensemble dans une relation constante par laquelle chacun aime tous les autres même sans les connaître individuellement. Il faut aimer ses concitoyens, les côtoyer, vivre pour eux. Seuls la proximité et l'amour développeront un sentiment d'unité et une affection réciproque. C'est l'une des raisons pour lesquelles Rousseau défend les petits États au détriment des grands, où l'anonymat risque de faire obstacle à la construction de la nation.

Pour édifier une âme nationale, il faut une éducation publique. Le citoyen qui se reconnaît dans Émile, doit connaître son pays, ses productions, sa géographie, son histoire, ses lois, et les aimer en apprenant car il est impossible d'aimer son pays sans le connaître. Pour créer un peuple uni, il faut organiser des compétitions qui dans l'antiquité permettaient aux citoyens d'être souvent rassemblés, des spectacles « *qui, leur rappelant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires, intéressaient leurs coeurs, les enflammaient d'une vive émulation, et les attachaient fortement à cette patrie dont on ne cessait de les occuper* ». ³²⁸ Il faut les accoutumer de bonne heure « *à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique* ». ³²⁹ En fait, on apprend depuis l'enfance à respecter ce qu'il y a de plus noble dans la communauté, à savoir la règle, et plus tard la loi ; et ipso facto à vivre dans l'égalité puisque la règle vaut pour tous. C'est la raison pour laquelle Sieyès définit la nation comme « *un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature* » ³³⁰. Il faut des rencontres, par exemple festives, au cours desquelles chacun est sous le regard de l'autre, avec l'autre, où tout le monde se côtoie. Ils y sont posés les uns près des autres mais pas ensemble, et Rousseau s'opposera à cette séparation dans la Lettre à d'Alembert. Le spectacle doit être une fête publique et non ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur. Le citoyen doit être actif : donnez les

³²⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, G.-F., 1962), p. 345.

³²⁹ Idem, p. 354.

³³⁰ SIEYES (E.), - *Qu'est-ce que le tiers État ?* (Paris, P.U.F., 1982), p.31.

spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. Chaque citoyen s'identifie aux autres parce qu'ils participent tous au sentiment national. L'autre est comme moi et réciproquement parce que nous ressentons la même chose.

C'est le bon fils, le bon mari, le bon père de famille qui font le bon citoyen, en ce sens la construction de la nation se conçoit comme un héritage qui se transmet de génération en génération et à laquelle chaque génération doit apporter sa contribution tout en reconnaissant la valeur du legs qui nous fait être ce que nous sommes. Il faut rendre gloire au passé et aux grands hommes sur les épaules de qui nous pouvons monter pour voir plus loin dans l'édification de l'œuvre nationale. Vu sous cet angle, l'édifice national se construit par les efforts conjugués des générations successives. Mais ces efforts seront vains s'il n'y a pas une volonté commune d'unir les forces pour faire de plus grandes choses à l'avenir. On ne construit pas un peuple avec des individus isolés ayant des objectifs particuliers. C'est avec un objectif commun qu'il est possible de réaliser de grandes choses ensemble. Une nation est le symbole d'une complicité qui se poursuit dans le temps. Elle se résume pourtant dans le présent par des réalités concrètes : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.

En définitive, une agrégation d'hommes dispersés dans la nature, sans relation entre eux, s'ils se rassemblent, sont à même de se donner cette identité qu'on appelle nation. Tant que ce principe spirituel prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, il est légitime, existera et durera dans le temps. La nation est en définitive un ensemble d'hommes libres qui décident eux-mêmes, en toute indépendance de leur vie commune. C'est la volonté commune d'exister comme peuple souverain. La vie communautaire produit le citoyen qui s'attache à sa patrie par un sentiment qu'on nomme patriotisme.

D- Citoyenneté et patriotisme

En abordant la question de la citoyenneté dans ses écrits politiques, Rousseau évoque la patrie avec une telle force qu'un nationalisme exacerbé semble en ressortir. Pour éviter toutes sortes d'amalgame ou des contresens inutiles, il nous faut clarifier ses propos. Pour Rousseau, le patriotisme s'attache à l'amour des concitoyens et de la patrie. L'amour des concitoyens passe nécessairement par l'amour de la patrie. En effet, à l'état de nature, l'unité fondamentale est l'individu qui n'a aucun rapport avec ses semblables. Il n'a pour sentiment que celui de sa seule existence. En conséquence, il n'aime que sa vie qu'il protège jalousement. Comme il le dit, l'amour de soi est « *un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu* ». ³³¹ Ce sentiment qui est propre à tous les hommes, est doublé d'un autre : la pitié. Le premier pousse chaque homme à faire cas de lui-même dans l'ordre de la conservation. Toutefois, il faut se garder de conclure qu'il n'aime pas son prochain. Même si cet élan primitif ignore les relations, il reste que l'homme est doué d'un second sentiment qui, en se combinant au premier produit l'humanité et la vertu.

Mais comme les hommes seront forcés d'abandonner l'état de nature, ils seront contraints de modifier leurs sentiments et leurs rapports aux autres. Ainsi, de l'état de nature à l'état social, l'unité fondamentale se déplace de l'individu à la société. On passe du moi individuel au moi commun. Par une relation d'équivalence, de même que l'amour de soi obéit au moi individuel, de même, il est naturel que l'amour des citoyens obéisse au moi collectif. Avec l'amour de soi, l'homme est mu par ce qui le touche en tant qu'individu. Avec l'amour des concitoyens, l'être collectif est mu par ce qui le touche en tant que moi collectif. Il en découle que dans les deux cas, ce qui est en jeu, c'est ce qui a rapport au

³³¹ ROUSSEAU (J.-J.). - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris, G.-F., 1962), note 15.

moi. Dans le cadre de la vie en société, il s'agit d'un moi collectif, c'est-à-dire ce qui me concerne en tant que membre d'une communauté. Il s'agit de ceux qui me sont proches, à savoir mes concitoyens, ceux avec qui je vis. Ces proches nous touchent immédiatement dans notre affectivité. Qui plus est, si l'humanité et la vertu résultent de l'amour de soi à l'état de nature, il s'ensuit qu'à l'état civil, elles résulteront de l'amour des concitoyens. En somme, l'amour du prochain est le premier fondement de la vie en société. Aimer sa patrie, c'est avant tout et au-dessus de tout, aimer ses compatriotes. C'est pourquoi « *tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux* ». ³³² Il faut comprendre ici que l'étranger n'intéresse nullement le patriote. Ceux qui l'intéressent, ce sont ses compatriotes. En cultivant l'amour et l'entraide, le patriote s'exerce à aimer ses proches et par ricochet, aimer le genre humain. La fraternité et la compassion qu'on a pour nos compatriotes sont le tremplin pour cultiver l'amour de l'humanité. Pour mieux comprendre cette logique, il faut s'appuyer sur la critique rousseauiste du cosmopolitisme. En effet, quand Rousseau critique les cosmopolites, il ne s'en prend nullement au cosmopolitisme dans son essence, mais à la facilité dont profitent ceux qui s'en revendiquent : « *Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux* ». ³³³ En écrivant ces lignes, Rousseau dénonçait les risques de ce qu'on peut appeler aujourd'hui une mondialisation de la démocratie. En effet, ceux qui font aujourd'hui l'apologie de la mondialisation la pensent comme une démocratie pour tous les peuples, c'est-à-dire une expansion de la démocratie occidentale qui l'inviterait à dépasser le cadre d'un gouvernement strictement national, afin d'embrasser le projet d'une démocratie cosmopolitique, se devant de produire les conditions d'une distribution plus équitable des rapports de force qui régissent la mondialisation des relations humaines. Bien sûr, le projet d'un ordre

³³² ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), pp. 38-39.

³³³ Idem, p.39.

politique regroupant l'ensemble des nations n'est pas nouveau. Plusieurs penseurs, dont le philosophe Emmanuel Kant, sondèrent les possibilités normatives de ce projet visant à fonder une communauté de droits et de devoirs politiques sur un plan international. Kant postulait déjà, avec quelques réserves il est vrai, la nécessité d'un ordre cosmopolitique, devant l'évidence que la terre est ronde et que, par conséquent, les êtres humains et les nations finiront nécessairement par s'y rencontrer afin de négocier les termes d'un partage équitable concernant l'espace et les ressources qu'ils utilisent en commun. S'agissant plus précisément de ce partage, Kant soutenait que les frontières des pays ne peuvent pas s'ériger en absolu, tout comme elles ne peuvent aucunement circonscrire à elles seules l'identité juridique des êtres humains, dont le destin d'appartenir à telle ou telle nation n'est que le fruit d'un hasard fortuit. L'enthousiasme de Kant concernant la création d'une société des nations ne l'empêcha toutefois pas d'articuler de sérieuses réserves face à un tel projet, craignant que cette entreprise cosmopolitique se transforme en « monarchie universelle ». Ainsi selon Kant, les peuples peuvent former un « *État des peuples (civitas gentium) s'accroissant sans cesse bien évidemment, jusqu'à englober finalement tous les peuples de la terre. Mais comme les peuples suivant leur idée du droit, ne veulent pas du tout cela (...), seul l'équivalent négatif (surrogat) d'une alliance permanente, repoussant la guerre et s'étendant toujours plus loin peut (...) au lieu d'une république universelle retenir le courant du penchant guerrier qui craint le droit mais menace constamment d'éclater* »³³⁴ Pour tout dire, Kant ne cessa de nous mettre en garde contre l'idée d'une communauté internationale régie par un seul chef, craignant ouvertement le risque d'un despotisme à l'échelle mondiale ; une mise en garde qui complexifie grandement l'instauration d'un pouvoir cosmopolitique auquel toutes les nations du globe devraient idéalement se soumettre, et qui, pour opérer

³³⁴ KANT (E.), - *Projet de paix perpétuelle*, trad. franç. de Karin Rizet (Paris, Mille et une nuits, 2001), pp. 25-26.

de façon efficace, doit être suffisamment central et suprême au niveau législatif, exécutif et judiciaire.

Aussi, les thèses rousseauistes en faveur de l'État ancien caractérisé par sa petitesse et la mise en minorité du culte de l'argent, qui articulent encore aujourd'hui le cadre territorialisé de la souveraineté nationale, ne sont pas partagées par une rationalité politico-économique aux accents impérialistes, fermement convaincue de sa capacité à unifier les êtres humains sous la domination d'une seule et même culture : celle d'une communauté capitaliste portée à l'échelle mondiale.

Plus précisément, il ne fait aucun doute que cette rationalité impérialiste et capitaliste caractérise les différentes instances de régulation économiques internationales (Fond Monétaire International, Banque Mondiale, etc.). Or, comme en témoignent les agissements de ces différentes instances, le problème ne serait pas tant leur existence, que le déficit démocratique relatif à leurs mandats et leurs prises de décision subséquentes, qui affectent paradoxalement un nombre croissant d'individus et de communautés tiers-mondistes. Ainsi, elles s'arrogent le droit de fixer les normes internationales concernant les droits de l'homme, du travail des enfants. Ce qu'elles oublient, c'est que les notions de droits de l'homme et de travail d'enfants ne sont pas forcément universelles, et donc que toute législation en cette matière doit découler d'un processus consultatif.

À tout cela, il faut ajouter les conséquences tragiques d'une guerre surréaliste contre le terrorisme où l'ennemi se voit perpétuellement redéfini : une guerre que dirigent sans surprise les mêmes gouvernements que nous retrouvons derrière les mécanismes subtils d'exploitation du genre humain que camouflent les organismes transnationaux des droits de l'homme. Bref, une guerre dont les seuls maîtres à bord sont les gouvernements des pays occidentaux, précisément ceux des Etats-Unis et de l'Europe. Exploitant des sentiments comme la paranoïa de l'agression perpétuelle et le besoin d'une

sécurité toujours accrue face au terrorisme, l'État américain accuse et attaque d'autres pays contre l'avis de tous et même de l'ONU. Par cette attitude de guerre sans compromis, ils justifient du même coup le développement d'une importante industrie militaire qu'ils refusent aux autres. La leçon que l'on peut tirer de cette attitude est qu'un État qui veut durer dans le temps doit préparer la guerre ou à tout le moins trouver un ennemi extérieur s'il ne veut pas avoir d'ennemis intérieurs. « *Sans désignation d'un ennemi extérieur, un État ne peut que favoriser le développement d'ennemis intérieurs et préparer le terrain aux guerres intestines qui feront le lit de son déclin.* »³³⁵ Il apparaît ici que le plus sûr moyen de conserver un État et le garantir des rébellions et des séditions est de se chercher un adversaire hors du pays pour le combattre. Objectivement, personne ne peut nier l'existence du terrorisme, ou que certaines personnes ne tentent pas pour des raisons politiques et/ou religieuses d'utiliser des moyens coercitifs contre des populations civiles qu'il faut de toute évidence protéger. Ce qu'il faut remettre en cause, c'est la conduite impérialiste de certains pays qui contraignent les plus faibles à la misère et les injustices que l'impérialisme suscite au nom d'une justice internationale et les réactions de haine, de découragement et de violence, que récupèrent allègrement certains groupes de fanatiques qui y puisent une source inespérée de justifications en faveur d'actions terroristes à délivrer. Toutes ces dérives impérialistes révèlent le génie de Rousseau qui mettait déjà en garde les adeptes d'une mondialisation politique et capitaliste. Une éducation à la citoyenneté s'impose alors parce qu'elle permettrait de cultiver l'amour de ses concitoyens avant de l'étendre aux étrangers.

Chez Rousseau, la citoyenneté commence par l'amour de ses proches. Cela ne veut pas dire que patriotisme rime avec xénophobie. Le patriote se préoccupe d'aimer les lois de sa patrie, sans toutefois détester les étrangers qu'on apprendra à aimer plus tard. C'est plus tard que l'idée de genre humain

³³⁵ CAMBIER (A.). - *Qu'est-ce que l'État ?* (Paris, Vrin, 2004), p. 32.

interviendra. Nous commencerons à devenir homme qu'après avoir été citoyens. La conscience des droits de l'homme suit la conscience de la citoyenneté. C'est après avoir aimé ses concitoyens que nous serons portés à la fois par la nature, par l'habitude et par la raison à en user avec tous les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens. Le citoyen accomplit ses devoirs sociaux. Il est socialement engagé. Le citoyen agit, sur le terrain, il s'implique dans la vie sociale.

L'amour qu'on a pour sa patrie déterminera la citoyenneté politique : bonheur, altruisme, respect de l'autre. La solitude n'est qu'un repli. La citoyenneté un idéal que Rousseau expose dans ses écrits politiques. Tout citoyen est tenu de remplir ses devoirs de citoyen. Or, l'un des devoirs essentiels est la solidarité, l'entraide. Aimer vraiment, c'est compatir, aider, soutenir, faire des sacrifices, s'engager, et cela se fait pratiquement avec ceux qui nous entourent. En plus, Le citoyen est politiquement celui qui participe à l'action politique en tant que souverain, à savoir en tant que détenteur du pouvoir législatif. Il participe à l'élaboration de la loi puisque celle-ci est prescrite par le peuple dans son entièreté. Si le citoyen fait la loi, il doit y obéir. L'obéissance est la deuxième face fondamentale de la citoyenneté politique, car sans elle le pacte social est rompu. Le peuple, par la volonté générale, établit des lois et a donc la volonté qu'elles s'appliquent. Le peuple dans sa totalité peut agir en fonction de la loi. Si elle confère un droit d'accomplir une action, tous reconnaissent que la sanction doit frapper celui qui déroge à la loi et donc fait obstacle à ce droit.

Par ailleurs, la citoyenneté ne se décrète pas, elle se pratique. Il est nécessaire de borner la commisération pour lui donner de l'activité. Il vaut mieux être concrètement engagé dans un lieu particulier que prôner un amour du genre humain dans des documents et des discours politiques.

Quant aux étrangers, ils ont ici un rôle essentiel : Il est bon « *d'avoir des correspondances dans les pays éloignés, c'est une excellente précaution contre l'empire des préjugés nationaux, qui, nous attaquant toute la vie, ont tôt ou tard*

quelque prise sur nous. Rien n'est plus propre à leur ôter cette prise que le commerce désintéressé de gens sensés, lesquels n'ayant point ces préjugés et les combattant par les leurs nous donnent les moyens d'opposer sans cesse les uns aux autres, et de nous garantir ainsi de tous». ³³⁶ Ce regard rend plus circonspect; on analyse mieux ce qui relève de son pays et l'on prend du recul. On évite l'aveuglement, la fascination qui traîne vers l'abrutissement. L'autre me permet de mieux me voir, de redresser une défaillance, de révéler des défauts. La santé nationale dépend à cet égard de l'étranger.

Ici, on peut comprendre que ce qu'il faut récuser, c'est le cosmopolitisme qui uniformise et détruit. Car, contrairement à ce qu'on pourrait croire, la solution ne réside pas dans un enfermement identitaire. Il faut plutôt s'ouvrir aux autres. L'analyse senghorienne du concept de *civilisation de l'universel* est une voie à explorer. En effet, la civilisation de l'universel signifie d'abord et avant tout, la reconnaissance, la promotion et le rayonnement de l'universel, c'est-à-dire de l'humanité. Mais, dans la consolidation de la nation et de la patrie, Rousseau trouve en la religion un supplément indiscutable. En effet, la religion joue un rôle décisif pour définir l'identité nationale et elle est étroitement liée à l'État. Pour la différencier des autres religions, Rousseau la nomme la religion civile.

E-Le secours de la religion

1- La nature de la religion civile

Le texte intitulé "De la religion civile" et le passage sur la profession de foi du Vicaire Savoyard montrent que chez Rousseau, la foi et la raison sont mêlées et se complètent. Si Dieu a donné à l'homme la raison, ce n'est point pour s'opposer à la foi et faire disparaître la religion. Au contraire, la raison doit permettre de fortifier la foi et limiter l'excès des religions. Celle-ci est naturelle

³³⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), P. 617.

à l'homme. Mais comme l'homme doit vivre en société, il lui faut une religion compatible avec les exigences sociales. Il ne s'agit pas de la religion des prêtres, mais d'une religion à la dimension de l'État dont le rôle est de renforcer la cohésion sociale. Il s'agit principalement de limiter les religions en dissociant ce qui doit être gardé de ce qui doit être rejeté.

Ce que le législateur doit s'efforcer de faire, ce n'est ni d'imposer une religion ni de les bannir toutes. Car l'athéisme est aussi inconséquent et le fanatisme est vicieux. Les religions doivent cohabiter sans se combattre. Or, cet objectif ne peut être atteint qu'à une seule condition : imposer un code de conduite qui soit le même pour toutes pour qu'elles gardent le sens de la mesure qu'elles perdent trop souvent dans une falsification progressive opérée par l'histoire. En d'autres termes, si l'État doit se séparer de l'église et de toutes les autres religions, il faut veiller à ce qu'elles ne soient pas au-dessus des lois, mais que ces dernières permettent de les rectifier. L'histoire de l'humanité décrit une courbe descendante qui révèle la perversion progressive de la nature humaine et de tout ce qui existe naturellement. On est tenté de se demander alors : Comment a-t-on pu en venir de l'amour du prochain à l'esprit des guerres de religion ? À quelles conditions une religion sera-t-elle acceptable et ne menacera pas la liberté civile dans une république fondée sur un contrat social dans lequel chacun renonce à sa liberté naturelle et reçoit en échange une liberté civile, par des lois qui s'appliquent à tous ? Une religion peut-elle s'identifier à la loi sans transformer les citoyens en esclaves ?

Pour faire sentir la nécessité de la vie associative, Rousseau comme Hobbes, est parti de l'hypothèse de l'état de nature. Cette démarche scientifique lui permet de construire un modèle de religion qu'il appelle la religion civile qui, par comparaison permet de juger si une religion donnée est compatible avec la république, avec la liberté et l'égalité pour tous. Mais les termes "religions" et "civile" sont-ils compatibles ? Si non, comment concilier le point de vue de l'homme, de la croyance, le point de vue particulier et le point de vue universel

que signifie le terme "civile", le point de vue du citoyen ? Est civil, en effet, ce qui est relatif à l'ensemble des citoyens, ce qui est garanti pour tous selon la loi. En revanche, la religion relève du domaine privé. Le législateur a donc pour tâche de concevoir et construire un modèle de religion qui concilie le sacré et le profane, le privé et le public. Il faut toutefois se garder de croire qu'il s'agit de réduire le privé au public. Les citoyens doivent garder leur liberté de culte tout en respectant les lois. Il apparaît clairement que la bonne religion est celle qui s'accorde avec les lois de la république.

En dernière analyse, on doit trouver au fond de chaque religion, les deux points de vue du particulier et de l'universel, du clos et de l'ouvert. Cela permet non seulement la coexistence des religions mais aussi les empêche d'usurper la suprématie des lois. Selon Rousseau, cette condition pourrait être avantageuse pour les citoyens, car des citoyens animés par la foi et par la raison obéiraient facilement à la loi et seraient tolérants les uns à l'égard des autres. La religion civile se résume à un code de bonne conduite plutôt qu'à un culte, auquel les religions devraient se conformer pour être admises dans une république. En réalité, Rousseau se rend bien compte que la raison seule ne suffit pas pour maintenir la force des lois. Il lui faut donc adjoindre la foi. Le contrat social ne pourrait se passer d'un recours à la transcendance religieuse pour asseoir son autorité et fortifier le sentiment patriotique.

2- La religion comme fondement du patriotisme

Chez Rousseau, le patriotisme est une passion. C'est l'amour sacré de la patrie. Or, la raison seule est incapable de cultiver et fortifier cette passion. Le secours de la religion civile s'avère donc indispensable. Elle permet de mettre au service des lois la foi des citoyens qui permettrait aux premières d'avoir la force qu'elles n'ont pas en elles-mêmes. On voit que Rousseau a bien compris que la passion peut être au fondement des grandes œuvres, principalement des œuvres républicaines. Il est certain que la passion de sa nature tend à l'égoïsme mais le

problème est précisément d'étendre l'égoïsme à l'amour de la patrie, ce qui permettra de défendre les lois de l'État. Le patriote est d'abord celui qui combat pour sa loi. En effet, que le contenu de la loi soit juste ou injuste, dans la mesure où elle permet de maintenir l'ordre, elle doit être respectée. Son imperfection est liée à l'imperfection de la nature humaine, sinon l'idéal voudrait qu'elle vise toujours le bien commun. Par conséquent, défendre la loi, c'est défendre son peuple et se défendre soi-même. Par là, on peut obtenir l'élargissement de la passion égoïste. La religion civile est un supplément qui permet d'assurer le passage de l'homme soucieux de soi, de ce qui le tient à cœur, à l'homme sujet des lois, qui n'obéit à personne d'autre qu'à la loi, gage de sa liberté de culte. Protéger la loi, c'est protéger sa liberté au point que la seule devise d'un tel citoyen serait la liberté ou la mort !

En définitive, par le truchement de la relation, c'est-à-dire par ce qui touche au cœur de l'homme, on parvient à renforcer l'autorité des lois. En effet, l'origine de toute énergie est le sentiment et la passion. Et si on veut guérir le mal qui ronge toutes les religions, il faut emprunter les mêmes armes qu'elles. La première étape consiste à transformer les religions en leur imposant de transformer leur liberté naturelle de faire tout ce qu'elles veulent si elles le peuvent dans une république et reçoivent en échange une liberté civile assurée par la loi. Seule une telle religion permettra de sauver le patriotisme et l'ardeur des citoyens en inspirant l'amour de la patrie. La raison fondamentale de la religion civile est la nécessité sociologique de l'unité sociale et de la moralisation des rapports humains au sein de l'État. Rousseau écrit ceci à ce propos : « *Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d'un autre et pourquoi l'État a-t-il inspection sur celle des citoyens ? C'est parce qu'on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale et que les idées qu'ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci.* »³³⁷ Il découle de cela que la religion a une fonction politique indiscutable. Elle doit s'enraciner

³³⁷ ROUSSEAU (J.-J.). - Émile ou de l'éducation, (Paris, G.-F., 1966), p. 407.

dans le cœur de chaque citoyen, pour bâtir et consolider l'unité sociale. La pratique religieuse ne doit pas contraindre le citoyen à être en contradiction avec lui-même. On ne peut obéir au pape et obéir aux lois de son pays à la fois. Il ne peut y avoir de liberté religieuse pour tous sans un ordre, un commandement valable pour tous, une sorte de code qu'est la religion et qui impose aussi la laïcité.

3- Nécessité de la laïcité

Dans un monde spécifiquement chrétien, le pouvoir clérical qui sert d'intermédiaire entre l'homme et Dieu est en fait suffisant pour contrebalancer le pouvoir du roi. La position de Rousseau sur cette médiation est bien connue. Plus il y a d'intermédiaires, plus le message divin est tronqué. En effet, la longue file d'intermédiaires se sert des fidèles pour son enrichissement, sa volonté particulière et son plaisir. Cette attitude déviationniste va conduire le christianisme et ses chefs à des abus. Pour les juguler, il fallait une conception religieuse qui puisse instaurer la justice, l'égalité et la laïcité. Si les croyants sont aliénés non pas par la religion, mais par le comportement de ses dirigeants, il faut inverser la tendance en accordant plus de liberté au peuple. La loi doit garantir la liberté de culte pour chacun. Ainsi, on aboutira nécessairement à la laïcité. D'ailleurs on ne devrait pas s'étonner que laïcité soit formée à partir du grec *Laikos*, qui relève du peuple, qui appartient au peuple.

On ne peut comprendre la nécessité de la laïcité qu'en la supprimant. Le principe qui consiste à mettre face à face l'état de nature et l'état civil permet de comparer un État laïc et un État non laïc. On verra très certainement que dans l'État non laïc disparaîtront l'égalité et la liberté religieuse. En effet, en l'absence de la laïcité, la séparation entre le pouvoir des religieux et le pouvoir temporel ne peut être réalisée. Comment est-il possible de vivre en paix avec des gens que l'on considère comme des gens voués à l'enfer d'une punition éternelle ? Les athées et ceux qui appartiennent à une seule religion que celle qui

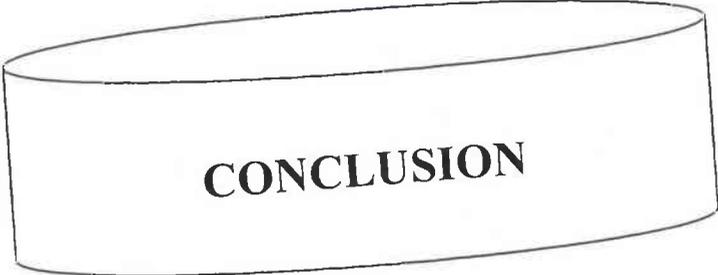
influence le pouvoir ne pourront être respectés. Or, la laïcité interdit d'exclure telle ou telle religion, les protège toutes et singulièrement les religions minoritaires. Ce qu'elle exclut, c'est l'intolérance, car « *partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil* »³³⁸. Comment ? En fait, l'intolérance d'une religion peut avoir des effets pervers sur l'ordre public. Quand une minorité impose sa suprématie sur tout le peuple, la souveraineté se trouve entamée et l'autre obéit à la volonté particulière de la religion qui domine. Cette situation, aux yeux de Rousseau, est inacceptable car en matière de croyance nul n'est sûr de détenir la vérité absolue. D'ailleurs, tous ceux qui prétendent parler au nom de Dieu ne sont pas toujours crédibles. Ainsi, dit-il, « *il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète* ». ³³⁹

En définitive, Rousseau n'interdit pas la religion, mais selon lui, la distinction du profane et du sacré est un gage de liberté, chacun devant rester à sa place. L'intention est claire : rendre caduque toute influence du religieux sur le politique. Chaque nation doit avoir une vie spirituelle qui lui soit propre qu'elle ne doit à personne d'autre qu'à la raison. Elle s'appelle la religion civile et a une fonction sociale, comme le dit Pierre Burgelin : « *La religion remplit une fonction sociale : elle établit l'unité du groupe. L'homme n'a pas d'instinct social, la société ne répond à aucun appel de sa nature, elle est essentiellement corrosive. Il faut donc que l'unité sociale trouve en chacun de nous, désormais divisé, un appui : il faut une force qui soit capable de réaliser en chacun sa nouvelle unité et qui en même temps inscrive en lui l'exigence sociale, sur le plan moral. Tel est le rôle de la religion.* »³⁴⁰

³³⁸ ROUSSEAU (J.-J.), - *Du contrat social*, (Paris, G.-F., 1966), p.385.

³³⁹ Idem, p.263.

³⁴⁰ BURGELIN (Pierre), - *La philosophie de l'existence de J.-J. ROUSSEAU* (Paris, P.U.F., 1952), pp. 477-478.



L'Afrique est indiscutablement à un tournant de son intégration dans le jeu politique international. Depuis l'avènement du multipartisme, des changements notables au plan politique ont laissé entrevoir des lendemains meilleurs. Toutefois, certains événements récents dont principalement la guerre civile au Darfour, la crise ivoirienne, les événements sanglants liés à la succession de l'ex président gabonais Omar Bongo et le coup d'État au Niger contre le président Mamadou Tandja portent en eux les germes d'un passé qu'on a pourtant cru révolu. Les maux du passé ne sont jamais trop loin hélas : népotisme, ethnicisme, interventions intempestives et inopportunes des militaires, fraude électorale. En somme, si l'Afrique n'y prend garde, elle risque de sortir des normes démocratiques, pour retomber dans l'autoritarisme et la dictature. Notre recours à Rousseau s'explique par cette inquiétude.

Rousseau, en décrivant l'homme à l'état de nature apporte une nouvelle conception de l'humanité. Il met à mal les conceptions à la fois égocentriques et ethnocentriques qui voient en l'occident le seul espace géographique où vivent des hommes. En "*écartant les faits*", il montre l'homme dans sa nudité, et non tel qu'il nous apparaît aujourd'hui. Tous ceux qui n'ont pas procédé comme lui ont jugé des hommes tels qu'ils les voient et ont donné par conséquent une fausse conception de l'humanité. Il parvient ainsi à inquiéter l'occident dans sa propre rationalité et dans sa croyance en une humanité définie par la couleur blanche. Les hommes tels que nous les voyons aujourd'hui, ont subi des transformations liées au progrès des sciences et des arts. Or, à y voir de près, les sciences et les arts ont fait chuter l'homme plutôt que de le rendre meilleur. L'absence du progrès scientifico-technique n'est pas signe de dégénérescence, encore moins de barbarie. L'humanité ne se mesure pas à l'aune du progrès scientifique.

Bien plus, Rousseau fait savoir que la raison et la liberté font partie de la nature humaine. En ce sens, la raison ou la rationalité ne sont plus l'apanage des européens seuls. D'ailleurs, la raison n'est pas la condition de possibilité de

l'humanité. Elle n'est qu'une faculté virtuelle qui ne se développe qu'au contact de la société. Hegel a donc tort de penser que si la raison n'est pas développée chez les nègres, alors ils sont rangés du côté de l'animalité.

Le retour à l'état de nature permet non seulement de montrer la différence entre l'homme et l'animal, mais aussi et surtout de se démarquer de l'attitude ethnocentrique qui veut que seule la peau blanche soit signe d'humanité. Pour lui donc, les signes de l'humanité sont observables à l'état de nature parce que ce sont des signes communs à tous les hommes et qui marquent uniquement la différence entre l'homme et l'animal. Ils se résument à deux éléments fondamentaux : la liberté et la perfectibilité. Ce qui signifie en fait que l'homme est capable de devenir autre, non pas physiquement mais en sa qualité d'être moral et spirituel. Or, ce sont ces qualités qui font la différence entre l'homme et l'animal. Il en découle que la perfectibilité n'est pas une spécificité raciale mais concerne tous les hommes. Ces qualités qui définissent le genre humain sont donc universelles comme le pense Laurent Estève. « *Rousseau, en pensant ainsi l'unité du genre humain, semble s'être prémuni des classifications hâtives qui associent le sauvage à l'animalité. En exhibant le point de rupture entre l'humanité et l'animalité à travers la faculté de se perfectionner, Rousseau abandonne l'œil de l'observateur partial, celui des missionnaires et des marchands, pour lui substituer celui du philosophe capable de saisir l'universel* ». ³⁴¹

On peut donc conclure que, si les africains ont les mêmes qualités humaines que tous les autres peuples, alors il leur est possible de s'associer librement pour concevoir un cadre politique à même de favoriser l'avènement de la liberté et la paix qui sont les deux objectifs principaux du contrat social.

Le concept d'association tient une place centrale dans l'œuvre de Rousseau et constitue chez lui, le noyau central d'une nouvelle forme de pensée politique

³⁴¹ ESTÈVE (Laurent), - *Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'Ébène*, (Paris, UNESCO, 2003), p. 41.

héritée de Hobbes. En effet, « s'associer » avec d'autres semble difficilement pouvoir relever d'une expérience première immédiate : l'association suppose une pratique à la fois préalable et durable. La description de l'état de nature à cet effet, n'est pas gratuite. Car, « *il vaut mieux représenter la société comme artificielle que de la dire naturelle (au sens de spontanée), car aussi seulement peut-on faire sentir que son entretien et son développement exigent de l'art. La véritable intention de ceux qui nous ont représenté la formation de la société comme un acte de volonté, était de nous mettre en garde contre la dissolution sociale ; la victoire qu'ils nous ont dite remportée à jour par les forces de construction sur les forces de désagrégation est précisément celle qui est à remporter tous les jours* ». ³⁴² Elle a un rapport étroit avec le concept d'association. En effet, le postulat de l'état de nature permet de comprendre la nécessité de la société civile. Du point de vue logique, il permet de comprendre que nul ne peut être contraint à vivre avec ses semblables. L'acte d'association est un acte volontaire. Ainsi, le contrat social peut être rompu à tout moment par tout membre qui ne s'y sent plus à l'aise. En prenant une telle décision, il mesure pleinement le danger auquel il s'expose. Or, en partant de la théorie de la sociabilité naturelle, il est plus difficile d'imaginer les dangers d'une vie solitaire et marginale. Il est vrai que celui qui n'a jamais connu une autre situation que la sienne ne peut se plaindre, mais il est clair que celui qui ignore les dangers de l'état de nature comprendra difficilement l'importance de l'union communautaire.

En fait, une vie communautaire durable doit reposer sur le consentement volontaire ; elle est le résultat du contrat. En d'autres termes, c'est par la voie de l'association libre, c'est-à-dire le contrat social que l'unité s'établira dans la nation et que le groupe préservera son indépendance.

³⁴² JOUVENEL (Bertrand), - *De la souveraineté : à la recherche du bien politique*, (Paris, Ed. Génin, Librairie Médicis, 1989), p.150.

Mettre tout en commun implique la constitution d'un nouvel organisme : le corps politique. On retrouve l'unité d'un organisme (tout), à partir des individualités distinctes (parties), et ce, au niveau sociétal. L'homme ne peut mener une existence véritablement humaine que dans la société qu'il construit avec ses semblables. C'est la différence majeure avec la théorie de la sociabilité naturelle : ce tout social organique, qu'elle considère comme naturel, Rousseau le déplace dans le domaine de l'artificiel. De fait, chez Rousseau, cet organisme est d'un nouvel ordre, pure création humaine non naturelle. Cette conception de l'association politique permet de comprendre qu'une nation peut se construire avec des peuples venant de partout et n'ayant jamais vécu ensemble. Rousseau se présente ainsi comme un précurseur du melting-pot. En s'appuyant sur l'état de nature et en posant l'artificialité de la société, il pose le principe universel de la création de l'État et de la nation.

La vraie union n'est possible que par l'identité du bien personnel et du bien commun. Chaque citoyen, en identifiant son bien personnel à celui de toute la communauté contribue à l'affermissement du lien social. Individuellement, chaque citoyen est amené à participer au renforcement du lien social, car en y participant, il saisit dans la dimension communautaire quelque chose qui le dispose à l'accomplissement de sa vie éthique, et qui lui permet d'exprimer la richesse de celle-ci. Or, en restant dans l'autarcie, de l'état de nature ou si l'on veut, du groupe ethnique, personne n'enrichit son existence. Ainsi comprise, l'humanisation et le bonheur individuel vont de pair avec la création de la société qui est en quelque sorte le fruit, une conséquence des efforts de tous les associés dans la conquête du bien commun. Impliquant la dimension politique de l'homme, la société serait comme une propriété de la communauté, dans laquelle chaque membre trouve les conditions idéales de son épanouissement. Dans l'entendement de Rousseau, les seuls véritables biens que l'homme y gagne sont la liberté et la conservation des biens et des personnes.

Or, la vie communautaire ne s'arrête point à la création de celle-ci, car il faut repartir les tâches et principalement les tâches politiques. La communauté en se formant, a changé la nature des individus qui sont désormais des citoyens dont l'ensemble constitue la communauté souveraine. Au-delà de tous les commentaires que cette thèse peut susciter, demeure indéfectible cette idée : il y a au départ des individus. La question qui mérite d'être posée est donc la suivante : si les individus sont naturellement, originellement séparés, comment penser leur coexistence, leur compossibilité à l'intérieur d'une société, comment obtenir à partir de cette irréductible pluralité d'existences séparées, une somme collective viable ?

Que les hommes vivent ensemble par contrat ou naturellement, cela ne fait pas de leur société une société politique. L'institution du politique est donc une autre étape de la vie associative. Le destin de l'homme en le contraignant à quitter l'état de nature, l'a soumis à la domination de son semblable. Cette étape par laquelle passent toutes les sociétés humaines, doit être surmontée. Ce n'est point une fatalité qui obligerait un peuple à supporter le joug d'un autre peuple. Au contraire, les peuples, en prenant conscience de leur liberté et de leur souveraineté doivent se donner les moyens juridiques de l'exercice de leur souveraineté. Il s'agit de donner à l'État une souveraineté inaliénable par le moyen d'une constitution politique. Entendue comme la suprême loi de l'État, la constitution est un artifice dont la fin est l'institution d'un État autonome et indépendant. L'importance de la constitution mérite qu'on s'y arrête. La constitution en effet, est l'acte qui crée la société. C'est la loi qui permet au peuple de se constituer, et comme toutes les autres lois, elle ne peut être absolument parfaite. Il s'ensuit qu'elle peut être amendée à tout moment, pourvu que le peuple le veuille. En ce sens, en toute constitution existe une certaine relativité liée aux contingences du moment et de l'histoire. En somme, la constitution permet d'instituer un sujet politique, qui a sa cause dans la volonté générale. On passe de l'état de nature à l'état civil et de ce dernier à l'État par le

contrat social. Mais il est plus qu'important de relever que l'adoption de la constitution n'est qu'une étape. Une chose est de faire une constitution, une autre est d'instituer un peuple libre. L'objectif principal étant l'institution d'un peuple souverain, toutes les précautions doivent être prises pour que la souveraineté ne soit un vain mot. Comment instituer un peuple comme souverain ?

Le problème politique que doit résoudre la constitution est donc celui du régime politique. La question équivaut à : quel est le meilleur régime politique par rapport à ce que l'on tient pour l'essence de la liberté ? Il faut déterminer le type d'organisation politique, pour que tout soit l'expression cohérente d'une volonté. Il faut passer du vouloir vivre ensemble à l'institution du pouvoir. Quelles en sont les conditions ? Rousseau a son idée pour résoudre le problème du régime politique idéal : « *Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance (...), j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré,* dit-il³⁴³ ». On retient en fin de compte que la meilleure des souverainetés est celle qui est démocratique. Parce qu'elle découle de la volonté générale, la souveraineté démocratique est la seule qui convient à des hommes qui ne peuvent avoir d'autres maîtres que leur propre volonté, condition indispensable de leur liberté.

La constitution suppose l'application du contrat social à un peuple qui est le détenteur exclusif de la souveraineté. Il faut penser l'État sur la base de son unité et non de ses individus. Ce sont là les conclusions de la théorie de Rousseau. Le contrat social est l'idée d'un contrat originaire, qui n'a jamais été fait en bonne et due forme, mais qui permet au peuple de conserver jalousement sa souveraineté et de confier aux autres pouvoirs des mandats simplement exécutifs. Mais les rapports entre les différents pouvoirs qui cohabitent sont régulés par la loi qui permet d'instituer tous les organes politiques.

³⁴³ ROUSSEAU (J.-J.), - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, G.-F., 1966), p.26.

Il n'est point redondant de dire que Rousseau est contre les mauvaises institutions sociales qu'il accuse d'avoir perverti l'homme. Il l'a dit, l'a répété, l'homme de l'état de nature est bon. Celui qui est mauvais et plein de vices, c'est celui qu'a façonné la fantaisie des hommes. Pour ce faire, il faut récupérer l'homme des mains de ses semblables et le mettre à la place qui lui convient. Si l'homme ne peut plus retourner à l'état de nature, il faut le sortir de l'état sauvage pour le maintenir dans l'état civil où il cessera de se soumettre aux hommes pour être soumis aux lois. En effet, chez Rousseau, la loi est la condition de la construction d'un État juste. Il voit dans les institutions l'origine des maux de la société. Pour préserver la société de ces maux, il faut des lois justes et impersonnelles pour juguler l'arbitraire des hommes. Sans lois, il n'y a ni justice ni liberté. Car la liberté n'est pas l'assujettissement à un maître mais l'assujettissement aux lois.

En définitive, on peut dire que chez Rousseau, la loi est le fondement de toute bonne société. Il rejoint en cela Platon qui pense que la démocratie est le meilleur gouvernement quand les lois sont bonnes et respectées. La loi doit donc être très rigide. *« S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, dit Rousseau, c'est de substituer la loi à l'homme (...) Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu ».*³⁴⁴

Ce passage important permet de comprendre qu'un gouvernement, quel qu'il soit, s'il est fondé sur la loi et guidé par elle est préférable à un gouvernement arbitraire, parce qu'il rend possible un minimum de liberté et diminue les occasions de conflit. Des personnes soumises à un pouvoir autoritaire et arbitraire ne peuvent pas savoir à l'avance ce qu'on va leur

³⁴⁴ ROUSSEAU (J.-J.), - *Émile ou de l'éducation*, (Paris, G.-F., 1966), p. 101.

ordonner ou leur reprocher. Elles sont soumises à la toute puissante volonté d'un dictateur qui les fait vivre dans la crainte et l'esclavage. Au contraire, celles qui sont soumises à des règles générales connues à l'avance peuvent prévoir une partie des effets de leurs actes et s'organisent en conséquence pour éviter certains conflits entre elles et pour ne pas avoir à subir la pression des tenants du pouvoir politique. Même des lois moins libérales et contestables créent cette possibilité de prévision et permettent ainsi une forme minimale de sécurité et de liberté. En somme, il faut des lois très répressives et très mal conçues pour que leur effet soit pire que celui d'un gouvernement arbitraire. Or, la démocratie telle que l'entrevoit Rousseau se fonde sur la loi qui, elle-même découle de la volonté générale. Les lois qu'un peuple se donne conduisent nécessairement à la liberté, si tant est qu'un peuple ne peut pas vouloir se nuire à lui-même.

En prenant la décision de réfléchir sur les conditions de légitimation de la démocratie en Afrique, nous sommes tenus de résoudre un certain nombre de problèmes. En effet, la complexité du système démocratique est telle qu'il n'est pas possible de dire ce qu'est la démocratie en une phrase ou à l'aide d'une formule. Il est donc plus facile de la cerner au travers des institutions qui la composent. Or, en s'appuyant sur le schéma de Rousseau, on se rend compte que la première et la plus importante de ces institutions est la liberté. Comme l'a si bien vu et exprimé Russel après Rousseau, la liberté « *est le bien politique le plus précieux (...), parce qu'une bonne organisation sociale recherche par-dessus tout la liberté* ». ³⁴⁵ Si les hommes ont abandonné l'état de nature pour s'unir, c'est pour avoir la liberté et la conserver à tous les prix. Elle s'exprime avant tout par la possibilité donnée au peuple de choisir ses dirigeants. En ce sens, un gouvernement légitime est celui dont l'institution découle du consentement et de l'onction du peuple qui lui donne le droit de gouverner en son nom. Mais le peuple ne donne pas son consentement une bonne fois pour

³⁴⁵ RUSSEL (Bertrand), - *Le monde qui pourrait être*, trad. franç. par Maurice de Cheveigné (Paris, Denoël Gonthier, 1966), p. 117.

toutes, son contrôle des actes du gouvernement est un processus ininterrompu qui donne la possibilité au peuple de retirer son pouvoir aux dirigeants s'il le juge nécessaire. Il est évident que sous cette condition, le consentement du peuple n'est pas un consentement passif mais une réelle approbation active qui implique sa participation quotidienne à la gestion de l'État.

Cependant, la participation du peuple à la gestion de l'État ne sera possible que s'il bénéficie réellement de conditions adéquates. En fait, pour éviter que ces affirmations soient des déclarations utopiques, il faut que les citoyens soient libres. Car, là où il n'y a pas de liberté, il ne peut jamais y avoir de consentement. Un consentement forcé peut faire régner une paix de façade mais derrière laquelle couve une révolte funeste à l'État. Or, on peut éviter la rébellion, la guerre dans un État si on use de la discussion et de la persuasion. S'il est permis au peuple de s'exprimer sans être inquiété, alors les débats seront ouverts et les délibérations deviendront faciles. Au contraire, si les libertés d'association, de réunion, de parole sont confisquées, si les arrestations arbitraires sont utilisées pour réduire l'opposition politique pour ne pas dire le peuple au silence, alors on crée les conditions de la chienlit pour instaurer la dictature. Une bonne démocratie est celle qui permet aux citoyens de formuler publiquement leurs griefs à l'encontre des dirigeants sous le contrôle de la raison. Car, en fait, être libre de parler ne veut pas dire empiéter sur la liberté des autres. Autant on est libre de parler, autant on doit se rendre compte qu'on n'est plus seul donc il faut se garder d'offenser et de frustrer les autres.

Si comme le pense Rousseau, « *c'est un grand mal que le chef d'une nation soit l'ennemi-né de la liberté, dont il devrait être le défenseur* »³⁴⁶, alors il nous faut démettre par les voies légales tous les dirigeants qui oppriment les peuples en défendant uniquement leurs intérêts personnels. Les peuples endoctrinés, muselés, doivent, s'ils veulent la liberté et le progrès, briser les barrières qui leur sont imposées par ceux qui les ont asservis. La révolution doit

³⁴⁶ ROUSSEAU (J.-J.), - *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris, Seuil, 1971), p.543.

absolument conduire à la chute des régimes autoritaires qui s'emmurent dans la logique suicidaire du pouvoir absolu, de la corruption, de l'intolérance et finalement la souffrance économique des populations. Cet état de fait impose un changement radical qui permettrait à la majorité de contraindre la minorité au pouvoir à le partager. Cette volonté non encore affichée suscite au moins des interrogations comme le pressent justement Alain Touraine : *« comment, en effet, ces pays ne verraient-ils pas d'abord, en cette fin de 20^{ème} siècle, la face d'ombre des démocraties populaires ou communautaires, le visage grimaçant des sociétés tout entières soumises au pouvoir d'une dictature ou d'une minorité dirigeante qui parlent au nom de la totalité, de l'intérêt du peuple et de la nation et lui imposent leur goût du pouvoir absolu, leur obsession de l'homogénéité, leur peur des critiques, des déviations, des trahisons, qui conduit vite au règne des polices politiques »*.³⁴⁷ La révolution va consister à démettre les dirigeants incompetents et usurpateurs mais aussi à se défaire de la domination des pays colonisateurs.

Dans le chapitre sur la colonisation, nous avons mentionné que pour Hegel, l'Afrique était encore à son époque, au stade « sauvage », c'est-à-dire un stade qui n'avait pas encore connu le déploiement de la raison universelle. Mais sans vouloir le prendre au mot, nous ferons remarquer que, justement chez Hegel, le problème fondamental humain est celui-ci : la lutte pour la reconnaissance réciproque. Chaque être humain en particulier et chaque peuple en général, toute sa vie, se bat pour être reconnu dans son humanité et dans sa liberté par tous les autres. Toute l'existence humaine est une lutte perpétuelle pour la reconnaissance réciproque. Le désir de liberté est un désir consubstantiel à l'être humain, lequel désir se déploie en même temps que la Raison Universelle à travers le temps et l'histoire. Ce déploiement commence tout comme le déroulement de l'histoire, en Asie. Ici, seul l'empereur est libre. Dans

³⁴⁷ TOURAINE (A.), - *Qu'est-ce que la démocratie ?* (Paris, Fayard, 1994), p. 276.

la Grèce antique, le nombre d'hommes libres s'accroît. En effet, même si le critère de la citoyenneté est hermétiquement sélectif, le petit nombre de ceux qui sont citoyens bénéficie de la liberté. Mais c'est dans l'Europe moderne, à partir de la révolution française, que le concept de citoyenneté va s'étendre à la grande majorité de la population. Tous les citoyens étant libres, l'humanité de tous est reconnue par tous. En conséquence, des droits égaux sont reconnus à tous et par tous au moins en principe. Mais comme l'histoire humaine n'est jamais achevée, ou si elle s'achève ce sera en Afrique, alors les africains doivent mener la lutte pour la liberté qui est une lutte pour l'institution de la démocratie et de l'État de droit. En effet, l'État moderne, qui renferme la pratique démocratique et l'État de droit est la forme supérieure de l'organisation collective réconciliant la particularité et l'universalité pour former l'humanité. Celle-ci étant composée de nations indépendantes et démocratiques liées par une collaboration réciproque et croissante. Au plan interne, la lutte pour la liberté va consister à combattre le tribalisme et organiser le pluralisme culturel.

Le même souci du bien public peut susciter des avis très différents et d'égales bonnes volontés peuvent se rencontrer dans des partis politiques différents. La bonne volonté ne coïncide pas toujours avec le bien commun. Elle peut errer. L'opposition n'est donc pas à bannir, mais elle doit être comprise comme une adversité qui enrichit les débats et permet l'entraide dans la quête du bien commun. Connaître la nature exacte du bien commun c'est chose dont Dieu seul est assuré. La faiblesse de l'esprit humain interdit aux dirigeants de prétendre connaître le bien commun absolument. Ce qui l'oblige à être tolérant à l'égard de ses adversaires. Chacun se fait un schéma général du bonheur commun. Tout pouvoir qui s'enferme dans un schéma et écarte ipso facto tous les autres ne serait qu'un pouvoir odieux et dictatorial. D'autre part, l'existence de l'opposition et sa reconnaissance suppose la confiance. Sans elle la condition humaine serait misérable puisque chacun suspectant son prochain, aucune action ne pourrait être entreprise. L'existence des deux parties à savoir le pouvoir et

l'opposition est indispensable à la société. Or, leur coexistence implique l'alternance.

- L'alternance en permettant la circulation des partis au pouvoir par la voie des urnes, constitue en même temps la sève nourricière de la démocratie. Mais la simple rotation à la tête de l'État n'est pas une condition suffisante pour créer une alternance démocratique. Le changement de l'équipe dirigeante est vain s'il n'y a pas de programme politique alternatif. Si l'alternance n'est pas une finalité intrinsèque de la démocratie, elle en est un facteur d'approfondissement et une étape en vue de son accomplissement. Elle est finalement un moment critique de changement qui conditionne aussi l'avènement d'une société démocratique et égalitaire.

En effet, l'égalité démocratique, si elle est appliquée intégralement diminuerait sans doute les risques de conflits entre groupes sociaux inégaux. Mais si on refuse de l'appliquer à tous, elle oblige à établir une barrière juridique claire entre ceux qui en bénéficient et ceux qui en sont exclus, rendant ainsi l'inégalité, plus simple, plus flagrante et plus insupportable pour ceux qui appartiennent aux catégories défavorisées. C'est pourquoi dans un État démocratique, la culture de la liberté doit déboucher sur l'égalité. Si les guerres civiles africaines ont une origine identitaire, le nouveau contexte démocratique doit créer les conditions pour que les citoyens aient des droits égaux. L'égalité dont il est question ici est ce que Pierre Manent appelle « le sentiment de la ressemblance humaine », c'est-à-dire l'égalité qui crée des conditions égales pour tous en tant que citoyens d'une même république. Désormais, la communauté des citoyens ne reconnaît plus rien en face d'elle-même. La société doit être homogène et « *le véritable souverain désormais est la démocratie elle-même, l'égalité elle-même, c'est le sentiment de la ressemblance entre les citoyens, au-delà, entre les hommes* ». ³⁴⁸

³⁴⁸ MANENT (P.), - *Cours familier de philosophie politique*, (Paris, Gallimard, 2001), p. 65.

Les élections étant le fondement de tout système démocratique, c'est presque une vérité de Lapalisse que de dire que chaque citoyen désirant briguer un poste électif puisse admettre qu'il soit démis s'il échoue. Là où il n'y a ni élection ni tirage au sort, la possibilité de l'échec n'existe plus. Mais dans le cadre des élections démocratiques, ce qui importe, ce sont les règles du jeu démocratique. Moins elles sont injustes, moins il y a des contestations. Il va sans dire que les règles de l'élection et du renvoi étant fixées par la loi, la non élection d'un candidat doit être comprise comme une conséquence positive de la démocratie. Car, si le peuple le sanctionne, il doit y voir le résultat de ses erreurs ou de son incompétence. En réalité, le but principal des élections est d'exprimer, grâce à des choix conscients et volontaires, un point de vue sur une politique. Ici se voit toute l'importance du programme politique : Plus vous exécutez un programme politique en faveur de la société, plus vous avez des chances de vous maintenir au pouvoir, dans le cas contraire on vous renvoie promptement. Les élections libres et démocratiques réclament d'une manière nécessaire l'acceptation du principe de pluralisme politique et, implicitement, l'adhésion et le respect de certaines libertés qui, en effet, ne sont pas toutes exclusivement politiques, mais aussi économiques et sociales: liberté de réunion, d'association, liberté religieuse, droit de propriété, etc. Reconnaître et admettre ces libertés, c'est créer les conditions de la démocratie. Le pluralisme en général, implique une conséquence majeure : c'est accepter la diversité des choix, des options et le droit de chacun de défendre ses propres convictions, évidemment dans le respect des lois. On voit s'instaurer ainsi un lien étroit entre le pluralisme, la tolérance et la libre manifestation des préférences politiques, économiques, sociales et religieuses.

L'opposition doit jouir d'une légitimité tout comme le parti au pouvoir. Puisque, à y voir de plus près, ce qui diffère entre l'opposition et la majorité, c'est une différence quantitative de la légitimité, tout simplement plus des voix, et non pas qualitative. Le fait de remporter les élections prouve l'adhésion de la

majorité à un programme, mais ne témoigne pas en soi de la valeur dudit programme. En ce sens, voter pour un parti n'a pas une valeur en soi différente par rapport au vote pour un autre parti. La voix de la majorité n'est pas forcément la voix de Dieu. Au contraire, l'existence de la minorité permet d'évaluer les idées adverses tout le temps que peut durer le mandat. Cet état de fait amène à penser que l'institutionnalisation de l'opposition c'est-à-dire du multipartisme est l'un des plus grands produits de l'imagination humaine.

Il est très clair que les élections politiques, comme toute forme de compétition, désigne d'une part le vainqueur et d'autre part le vaincu. Dans un régime démocratique, où cette compétition se déroule de la manière la plus équitable et neutre que possible, le grand avantage serait qu'une victoire n'est jamais définitive et que le vaincu, loin d'être écarté ou même éliminé, pourra lui-même se trouver dans la position de vainqueur. Au total, il ne serait pas hasardeux de dire que, de bonnes conditions d'élections associées à la reconnaissance de la victoire du vainqueur et le respect du vaincu conduisent nécessairement à la paix, et expriment la souveraineté du peuple, étant entendu qu'elles supposent la pluralité des idéologies.

L'État libéral moderne ne maintient pas la paix civile en professant une doctrine officielle qui unit les citoyens et fait régner l'harmonie entre eux, mais en s'efforçant d'être laïc, agnostique face aux religions et aux idéologies. Cette conception de la paix civile exerce une influence très profonde sur les lois et les institutions. La violence n'est pas évitée en ignorant ou en réprimant les conflits mais en reconnaissant leur existence et leur légitimité, afin de pouvoir les encadrer par des lois. Dans les États libéraux, la paix n'est pas l'absence de conflit, mais l'art de gérer les conflits pour éviter la violence, souvent en faisant des mises en scène dans des procès contradictoires, dans des débats parlementaires, des grèves, des manifestations de rue. Dans l'État le plus laïc et le moins idéologique, la paix civile repose sur un minimum de valeurs communes, ne serait-ce que la croyance qu'il faut éviter la violence.

Là où on recherche une paix unanimiste, on pense que plus les valeurs communes sont nombreuses et exigeantes, mieux la paix civile sera assurée. À l'inverse, ceux qui ont une conception modeste de la paix savent que le minimum qui subsiste de valeurs communes dans un État sans idéologie officielle doit rester un minimum.

Il est vrai que certains se laissent envahir par un pessimisme démesuré, d'autres pensent que la démocratie n'est pas le régime politique qu'il faut à l'Afrique. Nous ne pensons pas que le problème se trouve au niveau de la démocratie comme régime mais de la compréhension que l'on a de la démocratie et par conséquent, de la façon dont on l'exerce. On peut lui reconnaître sa richesse et son inachèvement. Toutefois, cet inachèvement, ne suppose-t-il pas sa fatalité d'être toujours perfectible ?

BIBLIOGRAPHIE

I- ŒUVRES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

- *Discours sur les sciences et les arts*, (Paris G. - F, 1962).
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris G. - F, 1962).
- *Du contrat social*, (Paris G. - F, 1962).
- *Du contrat social*, (Paris, union générale d'éditions, 1973)
- *Lettre à M. D'Alembert*, (Paris G. - F, 1962).
- *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, (Paris G. - F, 1962).
- *Lettre à Mgr De Beaumont*, (Paris G. - F, 1962).
- *Discours sur l'économie politique*, (Paris, Gallimard, « Pleiades », t. III, 1964).
- *Émile ou de l'éducation*, (Paris G. - F, 1966).
- *Les confessions*, (Paris, G.-F. 1968).
- *Émile ou de l'éducation*, Œuvres complètes_tome 3, (Paris, Seuil, 1971).
- *Histoire de Genève*, Œuvres complètes tome 3, (Paris, Seuil, 1971).
- *Lettres écrites de la montagne*, Œuvres Complètes tome 3 (Paris, Seuil, 1971).
- *Projet de constitution pour la Corse*, Œuvres complètes tome 3, (Paris, Seuil, 1971).
- *Lettre à M. De Franquières*, Œuvres complètes tome 3, (Paris, Seuil, 1971).

- *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Œuvres complètes tome 3 (Paris, Seuil, 1971).
- *Essai sur l'origine des langues*, (Paris, Hatier, 1987).

II- ŒUVRES SUR ROUSSEAU

BACHOFEN (Blaise), - *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, (Paris, Payot, 2002).

BERNADI (Bruno), - *La fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, (Paris, H. Champion, 2006).

BURGELIN (Pierre), - *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, (Paris, P.U.F., 1952).

CASSIRER (Ernst), - *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. de M. B. de Launay, Paris : Hachette, 1987)

CHARBONNEL (Nanine), - *Philosophie de Rousseau*, (Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006).

COTTRET (Monique) et COTTRET (Bernard), - *Jean-Jacques Rousseau en Son temps*, (Paris, Perrin, 2005).

DERATHÉ (Robert), - *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son Temps*, (Paris, Vrin, 1995).

- *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, P.U.F., 1948).

- D. MASTERS (Roger), - *La philosophie politique de Rousseau*, trad. de Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot, (Paris, E N S, 2002).
- GUÉNARD (Florent), - *Rousseau et le travail de la convenance*, (Paris, Champion, 2005).
- GOYARD-FABRE (Simone), - *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, P.U.F., 2001).
- GOUHIER (Henri), - *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, (Paris : Vrin, 1970).
- GROETHUYSEN (Bernard), - *Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, Gallimard, 1949).
- NAMER (Gérard), - *Le système social de Rousseau, de l'inégalité économique à l'inégalité politique*, (Paris, L'Harmattan, 1999).
- *Rousseau sociologue de la connaissance : de la créativité au machiavélisme*, (Paris, L'Harmattan, 2000).
- POLIN (Raymond), - *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, Sirey, 1971).
- ROD (Édouard), - *L'affaire J.-J. Rousseau*, (Paris, Perrin, 1906).
- SALOMON-BAYET (Claire), - *Jean-Jacques Rousseau ou l'impossible unité*, (Paris, Seghers, 1968).

STAROBINSKI (Jean), - *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, (Paris, Gallimard, 1976).

III- ARTICLES SUR ROUSSEAU

JAUME (Lucien), - « *Rousseau, la liberté aux conditions de la souveraineté* »,
In, *La Liberté et la loi : les origines philosophiques du libéralisme*, (Paris, Fayard, 2001), pp. 369-386.

BACH (Reinhard), - « *Entre vertu et intérêt: les options de la citoyenneté* »,
in, *Modernité et pérennité de J.-J. Rousseau*,
(Paris Champion, 2002), pp. 47-65.

ANDRIEU (Bernard), - « *Corps politique et contrat social* », in, *J.-J. R : politique et nation*, (Paris, Champion, 2001), pp. 17-26.

BALIBAR (Etienne), - « *Apories rousseauistes* », in, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 13, printemps, 2002, pp. 13-26.

BERNARDI (Bruno), - « *La notion d'intérêt chez Rousseau : une pensée sous le Signe de l'immanence* », in, *Les cahiers philosophiques De Strasbourg*, 13, printemps 2002, pp. 149-173.
- « *La place des référents scientifiques dans l'invention Conceptuelle : une étude de cas* », in, *Rousseau et les Sciences*, (Paris, L'Harmattan, 2003), pp.293-311.

L'AMINOT (Tanguy), - « *Rousseau et l'État du contrat* », in, *L'État moderne (1715-1848)*, (Paris, Vrin, 2000), pp.105-120.

NEUMANN (Michael), - « *Rousseau et le nationalisme* », in, *J.-J. R. : politique et nation*, (Paris, Champion, 2000), pp.343-350.

GOYARD-FABRE (Simone), - « *Le pessimisme de Rousseau devant les projets pacificateurs du droit international* », in, *J.-J. R., Politique et nation*, (Paris, Champion, 2001), pp.439-448.

PATRICK (Simon), - « *J.-J. R., le saccageur du droit naturel* », in, *le droit naturel : ses amis et ses ennemis* (Paris, François-Xavier de Guibert, 2005), pp. 155-166.

III- AUTRES OUVRAGES

ACHÉBÉ (Chinua), - *Le monde s'effondre*, trad. de Michel Ligny, (Paris, Présence Africaine, 1972).

ANDRÉ (Comte-Sponville), - « *Le charisme* », in *la démocratie peut-elle survivre au 21^{ème} siècle*, (Paris, Press éditions, 2004)

ARAMBOUR (Camille), - *La genèse de l'humanité*, (Paris, P.U.F., 1952).

ARENDT (Hannah), - *Essai sur la révolution*, trad. Franç. de M. Chrestien, (Paris, Gallimard, 1963).

AYI KWEI ARMAH, - *L'age d'or n'est pour demain*, trad. franç. de Josette et Robert Mane (Paris, Présence Africaine, 1976).

BAKARY (Akin), - *La démocratie par le haut en Côte d'Ivoire*,
(Paris, L'Harmattan, 1992).

BARBIER (Maurice), - *La modernité politique*, (Paris, P.U.F., 2000).

BA Mehdi, - *Rwandais, un génocide français*, (Paris, l'Esprit frappeur, 1997).

BLIN (Arnaud), - *Géopolitique de la paix démocratique*,
(Paris, Descartes et Cie, 2001).

BOSSUET (Jacques-Bénigne), - *Politique tirée des propres paroles
de l'écriture sainte*, (Paris, Pierre Cot, 1709).

BRAUD (Philippe), - *Science politique 1 : la démocratie*, (Paris, Seuil, 1997).

BRIMO (Albert), - *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État*,
(Paris, Éd. A. Pedone, 1967).

Brun (Jean.), - *Les conquêtes du monde et la séparation Ontologique*, (Paris,
PUF, 1961).

BULA (Jorge), - *Violence, démocratie et développement dans le tiers-monde*,
(Paris, L'Harmattan, 1990).

BURLAMAQUI (Jean-Jacques), - *Principes du droit politique*,
(Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1751).

CAMBIER (Alain), - *Qu'est-ce que l'État ?* (Paris, Vrin, 2004).

- CAPDEVIELLE (Jean-Patrick.), - *Démocratie : la panne*, (Paris, textuel, 2005).
- CASANOVA (Pablo Gonzales), - *État et politique dans le tiers-monde*,
trad. franç. de Yves Bénot
(Paris, L'Harmattan, 1994).
- CHABOT (Jean. -Luc), - *Introduction à la politique*, (Paris, P.U.F., 1991).
- CARLES (Jules), - *Le premier homme*, (Paris, P.U.F., 1974).
- CEDRONIO (Marina), - *Modernité, démocratie et totalitarisme : Simone Weil
et Hannah Arendt*, trad. franç de Michel Valensi
(Paris, Klincksieck, 1996).
- CONSTANT (Benjamin), - *Œuvres politiques*, (Paris, charpentier, 1874).
- COPANS (Jean.), - *La longue marche de la modernité africaine : savoirs,
intellectuels, démocratie*, (Paris, Karthala, 1990).
- CORNEVIN (Robert), - *Histoire de l'Afrique (T1), des origines au XVIème
siècle*, (Paris, Payot, 1967).
- DALOZ (Jean-Pascal), - *Transitions démocratiques africaines : dynamiques
et contraintes*, (1990-1994)
(Paris, Karthala, 1997).
- DAVID (Charles-Philippe), - *La guerre et la paix : approche contemporaine
De la sécurité et de la stratégie*, (Paris, Presse
de la Fondation nationale des sciences po, 2000).

DEFORGE (Bernard), - *Le commencement est un Dieu, un itinéraire Mythologique*, (Paris, les belles lettres, 1990).

DELACAMPAGNE (Christian.), - *La philosophie politique aujourd'hui : idées, débats, enjeux*, (Paris, Seuil, 2000).

DELA-PORTA (Donatella), - *Démocratie et corruption en Europe*, (Paris, La découverte, 1995).

DESCARTES (René), - *Discours de la méthode*, (Paris, Hachette, 1835).

DIAGNE (Pathé), - *Pour l'unité ouest-africaine*, (Paris, éd. Anthropos, 1970).

DONEGANI (Jean-Marie), - *La démocratie imparfaite : essai sur le parti politique*, (Paris, Gallimard, 1994).

DOO-KINGUE, - *Quelle démocratie en Afrique ?* (Nouvelles éditions Africaines du Sénégal, 1999).

DORNA (Alexandre), - *La démocratie peut-elle survivre au 21^{ème} siècle*, (Paris, Press, 2004).

DUFOUR (Jean-Louis), - *La guerre au 20^{ème} siècle*, (Paris, Hachette supérieur, 2003).

DUHAMEL (Olivier), - *Les démocraties : Régimes, histoires, exigences*, (Paris, Seuil, 1993).

DUPRAT (Gérard), - *L'ignorance du peuple : essai sur la démocratie*,
(Paris, P.U.F., 1998).

DUVERGER (Maurice), - *Constitutions et documents politiques*, (Paris,
P.U.F., 1996).

- *La démocratie sans le peuple*, (Paris, Seuli, 1967).

- *Introduction à la politique* (Paris, Gallimard, 1964).

EBOUSSI-BOULAGA (Fabien), - *La crise du Muntu*, (Paris, Présence africaine,
1977).

ÉPICTÈTE, - *Entretiens*, trad. de E. Bréhier (Paris, Pléiade, 1962)

ESTÈVE (Laurent), - *Rousseau, Diderot : du genre humain au bois
d'Ébène*, (Paris, UNESCO, 2003).

FAGUET (Émile), - *Dix-huitième siècle, Études littéraires*, (Paris, 43^{ème} édit.,
1910).

FARES (Zahir), - *Afrique et démocratie : espoir et illusions*,
(Paris, L'harmattan, 1992).

FAURE (Edgar), - *Pour un nouveau contrat social*, (Paris, Seuil, 1973).

Fondation Roi Baudouin, - *Conflits en Afrique : analyse des crises et pistes pour
une prévention*, (Bruxelles, G.R.I.P., complexe, 1997).

- GABA (Laurent), - *L'État de droit, la démocratie et le développement économique en Afrique subsaharienne*, (Paris, L'Harmattan, 2000).
- GARAPON (Antoine), - *La justice et le mal* (Paris, O. Jacob, 1997).
- GARAUDY (Roger), - *La liberté*, (Paris, Éditions sociales, 1955).
- GAUCHET (Marcel), - *La démocratie contre elle-même*, (Paris, Gallimard, 2002).
- GILLIES (David), - *Droits humains, démocratie et « bon gouvernement » : pour repenser les politiques de la banque mondiale*, (Québec, centre international des droits de la personne et du développement, 1993).
- GIRI (Jean), - *La difficile réalisation de l'État-Nation en Afrique noire, in tiers monde, controverse et réalités*, (Paris, economica et fondation liberté sans frontière, 1987) p. 417.
- GOYARD-FABRE (Simone), - *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, (Paris, Armand Colin, 1998).
- GROTIUS (Hugo), - *Droit de la guerre et de la paix*, trad. de Jean Barbeyrac, (Amsterdam, Pierre de Coup, 1724).
- GUENOUN (Dénis), - *L'enlèvement de la politique : une hypothèse sur Le rapport de Kant à Rousseau*, (Paris, Circé, 2002).

HABERMAS (Jürgen), - *Droit et démocratie, entre faits et normes*,
Trad. de Rochlitz (R.) et Bouchindhomme
(C.), (Paris, Gallimard, 1997).

- *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I,
trad. de Jean-Marc Ferry, (Paris, Fayard, 1987).

HALLOWELL (H. John), - *Les fondements de la démocratie*, trad. de
Albert BEDARRIDES, (Paris, Les
Éditions inter-nationales, 1972).

HAYEK (Friedrich. A), - *La route de la servitude*, trad. franç. de
Blumber G., (Paris, librairie de Médicis, 1945).

HERMET (Guy), - *La démocratie, un exposé pour comprendre :*
un essai pour réfléchir, (Paris, Flammarion, 1997).
- *Le peuple contre la démocratie*, (Paris, Fayard, 1989).

HOBBS (Thomas), - *Le citoyen ou les fondements de la politique*,
trad. de Samuel Sorbière, (Paris, Flammarion, 1982).
- *Léviathan*, trad. de Gérard Mairet, (Paris, Gallimard, 2000)
- *Léviathan*, trad. franç. de François Tricaud, (Paris, Sirey,
1971).

HOUNGNIKPO (Maturin), - *L'illusion démocratique en Afrique*, (Paris,
L'Harmattan, 2004).

JAULIN (Robert), - *La dé civilisation : politique et pratique de*
l'ethnocide, (Bruxelles, éditions complexes, 1974).

KABOU (Axel), - *Et si l'Afrique refusait le développement*,
(Paris, L'Harmattan, 1991).

KANT (Emmanuel), - *Projet de paix perpétuelle*, trad. de Karin Rizet,
(Paris, Mille et une nuits, 2001).

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*,
trad. de V. Delbos, (Paris, Delagrave, 1999).

- *Qu'est-ce que les lumières ?* trad. de J.-F. Poiriert F.
Prous, t (Paris, G.-F., 1991).

KI-ZERBO (Joseph), - *Histoire générale de l'Afrique, méthodologie
et préhistoire africaine*, (Paris, UNESCO, 1980).

KIS (Jonas), - *L'égale dignité : essai sur les fondements des droits de
l'homme*, (Paris, Seuil, 1988).

KRIEGEL (Blandine), - *Cours de philosophie politique*,
(Paris, Librairie Générale de France, 1997).

- *Réflexions sur la justice et sur la loi. Les
chemins de l'État*, (Paris, Plon, 2001).

KYMLICKA (Will), - *Les théories de la justice, une introduction*,
trad. franç. de Marc Saint-Upéry (Paris, la découverte,
1999).

LA BOÉTIE (Étienne de), - *Discours sur la servitude volontaire*, (Paris,
Payot, 1985).

- *La Sainte Bible*, trad. de Société biblique française et édition du Cerf, (Paris, 1996).

LAVAUX (Philippe), - *Les grandes démocraties contemporaines*, (Paris, PUF, 1990).

LECA (Jean), - *Les démocraties sont-elles gouvernables ?* (Paris, Economica, 1985).

LEFEBVRE (Réné), - *La justice*, (Paris, Ellipses, 2000).

LOCKE (John), - *Essai sur le gouvernement civil*, trad. de Jean-Louis Fyot, (Paris, P.U.F., 1953.)

LOMBARD (Jacques), - *Pensée politique et démocratie dans l'Afrique noire*, (Paris, Présence Africaine, n°633^{ème} trimestre, 1967).

MACHIAVEL (Nicolas), - *Le prince*, trad. de Yves Levy, (Paris, G. -F., 1980).

MALBERG (Carré de), - *Contribution à la théorie générale de l'État*, tome 1, (Paris, Sirey, 1922).

MANENT (Pierre), - *Cours familial de philosophie politique*, (Paris, Gallimard, 2001)

MANIN (Bernard),- *Principes du gouvernement représentatif*, (Paris, Calmann-Lévy, 1995).

MARX (Karl), - *L'idéologie allemande*, trad. franç. de Gilbert Badia, (Paris, Editions sociales, 1982), p. 155.

MAŞCLET (Jean-Claude), - *Droit électoral*, (Paris, P.U.F., 1989).

MATHIEU (Michel), - *Les journalistes*, (Paris, P.U.F., Collection Que sais-je ?),
1995.

MAUNY (Raymond), - *Les siècles obscurs de l'Afrique noire*, (Paris, Fayard,
1970).

MAURRAS (Charles), - *Œuvres capitales. Essais politiques*,
(Paris, Flammarion, 1954), p.507.

MERTZ (Bertrand), - *L'État de droit en accusation : la démocratie
a-t-elle un avenir dans l'État de droit ?* (Paris, Kiné,
1996).

MILL (John Stuart), - *De la liberté*, trad. de L. Lenglet (Paris, Folio, 1990),

MONGA (Célestin), - *L'Afrique et la théorie démocratie*,
(Québec, Centre Sahel, 1996).

MORIN (Jean-Yves), - *Libertés et droits fondamentaux dans les constitutions
des États ayant le français en partage*, (Bruxelles,
Bruylant, 1999).

MUHLMANN (Géraldine), - *Du journalisme en démocratie*,
(Paris, Payot, 2004).

MULLER (Jean-Marie), - *La nouvelle donne de la paix*, (Paris, ETC, 1992).

MUMBA (M. Shabane Marcel), - *Principes et règles d'organisation des élections libres et démocratiques*,
(Kinshasa, C.E.P.A.S., 1993).

N'DA (Paul), - *Le drame démocratique africain sur scène en Côte d'Ivoire*,
(Paris, L'Harmattan, 1999).

N'GOIE-NGALLA (Dominique), - *Le retour des ethnies, quel État pour l'Afrique ?* (Paris, Bajag-Meri, 2003).

NIETZSCHE (Friedrich), - *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Maurice Betz, (Paris, Gallimard, 1947).
- *Généalogie de la morale*, trad. de Henri Albert, (Paris, Gallimard, 1967).

NJOH-MOELLE (Ebénézer), - *Considérations actuelles sur l'Afrique*,
(Yaoundé, Clé, 2000).

NOVAK (Michael), - *Démocratie et bien commun*, trad. franç de Marcelline Brun, (Paris, Cerf, 1991).

OLAWALE (Elias), - *La nature du droit coutumier africain*, trad. Franç. de Decouflé et Desseau, (Paris, présence africaine, 1961)

JURIEU (Pierre), - *Lettres pastorales*, (Rotterdam, Abraham Acher, 1687-1689)

PIN (Émile), - *Les classes sociales*, (SPES, 1962).

PLATON, - *La république*, trad. de Robert Baccou, (Paris, G.-F., 1966).

POPPER (Karl), - *La société ouverte et ses ennemis : l'ascendant de Platon*, trad. de Jacqueline Bernard et Philippe Monod, (Paris, Seuil, 1979).

- *La société ouverte et ses ennemis II, Hegel et Marx*, trad. de J. Bernard et PH. Monod, (Paris, Seuil, 1979).

POUTHAS (Charles H.), - *Démocratie et capitalisme : 1848-1860*, (Paris P.U.F. 1961).

PUFENDORF (S.W.A.), - *Le droit de la nature et des gens*, trad. de Jean Barbeyrac (Basle, E. Thourneisen, 1750).

QUIRINI (Pierre De), - *Démocratie et droit de la personne humaine*, (Kinshasa, C.E.P.A.S., 1994).

RAWLS (John), - *Théorie de la justice*, trad. de Catherine Audard, (Paris, Seuil, 1987).

REMOND (René), - *Démocratie et pauvreté : du quatrième ordre au quart monde*, (Paris, Albin Michel, quart monde, 1991).

RENAN (Ernest), - « *Qu'est-ce qu'une nation ?* », Œuvres Complètes, (Paris, Calman-Lévy, 1947).

RICOEUR (Paul.), - *Le juste*, (Paris, Esprit, 1995).

ROMAN (Joël), - *Ville, exclusion et citoyenneté, entretien de la Ville, II* (Paris, Esprit, 1993).

ROUVIER (Jacques), - *Les grandes idées politiques : des origines à J.-J. Rousseau*, (Paris, Bordas, 1973).

RUSS (Jacqueline), - *Les théories du pouvoir*, (Paris, librairie générale de France, 1994).

RUSSEL (Bertrand), - *Le monde qui pourrait être*, trad. de Maurice de Cheveigné, (Paris, Denoël Gonthier, 1966).

SALA-MOLINS (Louis), - *Le Code noir ou le calvaire de Canaan* (Paris, P.U.F., 1987).

SARRAUT (Albert), - *Grandeur et servitudes coloniales*, (Paris, Sagitaire, 1931).

SAVES (Christian), - *Pathologie de la démocratie : essai sur la perversion d'une idée*, (Paris, Imago, 1994).

SCHUMPETER (Joseph), - *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. franç. de Gaël FAIN (Paris, Payot, 1979).

SERAGELDIN (Ismaël), - *Culture et développement en Afrique*, (Washington, Banque Mondiale, 1994).

SEN (Amartya), - *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention occidentale*, trad. franç. de Monique Bégot (Paris, Payot et Rivages, 2005)

SIEYÈS (Emmanuel Joseph), - *Qu'est-ce que le tiers État ?*

(Paris, P.U.F., 1982).

SOREL (Georges), - *Réflexions sur la violence*, (Paris, Seuil, 1990).

SPINOZA (Baruch), - *Traité théologico-politique*, préface, trad. de
Charles Appuhn, (Paris, G.-F., 1965),

THIESSE (Anne-Marie), - *La création des identités nationales*, (Paris, Seuil,
1999).

THYSTÈRE-TCHICAYA (Jean-Pierre), - *Itinéraire d'un Africain vers la
Démocratie*, (Genève, Tricorne, 1992).

TOURAINÉ (Alain), - *Critique de la modernité* (Paris, Fayard, 1992).

- *Qu'est-ce que la démocratie ?* (Paris, Fayard, 1994).

UGOCHUKWU (Françoise), - *Contes Igbo du Nigeria*, trad. franç. de Isabelle
Maillet, (Paris, Karthala, 1992).

VALADIER (Paul), - *Inévitable morale*, (Paris, Seuil, 1990).

- *Nietzsche, cruauté et noblesse du droit*, (Paris,
Michalon, 1998).

VALÉRY (Paul), - *Regards sur le monde actuel*, in œuvres, tomes II,
(Paris, Gallimard, 1960).

VARGAS (Yves), - *Rousseau, économie politique, 1755* (Paris, P.U.F., 1986).

VERSCHAVE (François-Xavier), - *La Françafrique : le plus long scandale de la République*, (Paris, stock, 1998).

- *De la Françafrique, à la mafrafrique* (Paris, Tribord, 2004).

WADE (Abdoulaye), - *Un destin pour l'Afrique*, (Paris, Karthala, 1990).

WOLTON (Dominique.), - *Penser la communication*, (Paris, Flammarion, 1997).

WOLF (Jean) et BROVELLI (Claude), - *La guerre de rapaces*, trad. franç. de Richard Viot, (Paris, Albin Michel, 1969)

YAKEMTCHOUK (Romain), - *Une démocratie pour l'Afrique*, (Bruxelles, institut royal des relations internationales, 1991).

YOUSOUF (M'bagene. Guissé), - *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, (Dakar, N.E.A., 1979).

REVUE ET JOURNAUX

AZOUMANA (Ouattara), - « *Processus de démocratisation et état de droit en Afrique* », *Le Korè*, n°30, 2000, p.21.

« *Conférence de presse* » du Ministre des affaires étrangères à Kigali le 8-10-1990 cité dans *le soir de Bruxelles*, le 9-10-1990.

- COULIBALY (Tiémoko), - « *Entre coup d'État, élections reportées et mouvements sociaux : esquisse d'une démocratie à l'africaine*, *Le monde diplomatique*, (Octobre, 2000, n° 559,).
- DJIMONGUINAN (Pascal), - « *La démocratie africaine entre le délire et la raison* », *Congo Afrique*, (Octobre, 2000, n°348, p.467-482).
- FALL (Élimane), - « *Les élections contre la démocratie* », *Jeune Afrique*, (Janvier, 1994, n° 1722, p.16-17).
- FERRY (Jean-Marc), - « *Les transformations de la publicité politique* » in, *Hermès*, (Paris, C.N.R.S., 1991). N°4.
- FIFATIN (Maurice), - « *La notion de démocratie et les autorités traditionnelles en Afrique* », in, *annuaire du tiers-monde*, tome IX (Paris, Fernand Nathan, 1987), p.65.
- JOHN-NAMBO (Joseph), - « *Parodie d'élection présidentielle au Gabon* », in, *Politique africaine*, Mars, 1994, n°53, p.133-139.
- JOSEPH (Ruben), - « *Le piège ethnique : notes sur les élections au Nigeria* », in, *Politique africaine* (Sept. 1981, n°3, p.26-43).
- KOKOROKO (Dodzi.), - « *Le droit à des élections libres et démocratiques dans l'ordre régional africain* », in, *revue juridique et politique des États francophones*, (avril ; juin 2004, n° 2, p.152-156).

- PONDI (Jean-Emmanuel), - « *Une approche pluridimensionnelle et tri-continentale pour repenser l'État* », in, *GEMDEV*, (Paris, Karthala, 1997)
- SAVANE (Landing), - « *Interview* » in *Magazine l'autre Afrique*, novembre, 1997, n° 26 p.12.
- LIJPHART (Arend), - « *Théorie et pratique de la loi de la majorité : la ténacité d'un paradigme imparfait* », *revue internationale des sciences sociales*, (Août, 1991, n° 129, P.5156526).
- MICHEL (Mathieu.), - « *Une décolonisation confisquée* », *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, (1999, n°324-325, p.229-258).
- NIAMKEY-KOFFI (Robert), - « *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire : la question de l'éligibilité* », *Association pour la défense des institutions républicaines* (Abidjan, PUCI, 1999).
- N'ZOUAKEU (Jean Michel), - « *L'Afrique devant l'idée de démocratie* », *Revue internationale des sciences sociales*, Mai, 1991, n°128), p.397.
- ONANA (Janvier), - « *La déviance politique comme catégorie discursive de construction de la réalité politique en Afrique* », *Cahier africain des droits de l'homme*, (Mai 2003, n°9, p.85-114).

POPPER (Karl), - « *Clé pour une démocratie* », trad. de Maud Sissung *Jeune Afrique* n° 1441-1442, 17/24 Août 1988 pp. 86-91.

SOCPA (Antoine), - « *Les dons dans le jeu électoral au Cameroun* », *Cahiers d'études africaines*, (2000, n°157, p.91-108).

TEXIER (Thibault), - « *Les gouvernements militaires en Afrique noire* », In, *Revue juridique et politique*, n°2, Avril-Juin, 1967.

THORIN (Valérie), - « *Nigeria, terreur préélectorale* », *Jeune Afrique l'intelligent*, (9-15 Mars 2003, n°2200, p.14).

TOURAINÉ (Alain), - « *Qu'est-ce que la démocratie aujourd'hui ?* », *Revue internationale des sciences sociales*, (Mai, 1991, n°128), p.275.

UCHENNA (Osigwe), - « *Démocratie et consensus : le cas igbo* », in *PHARES*, (Laval, 2006).

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	3
PREMIÈRE PARTIE : LES RAISONS DE L'ARRIÉRATION	
POLITIQUE DE L'AFRIQUE.....	18
PREMIER CHAPITRE : DENONCIATION DES PRATIQUES	
POLITIQUES ILLÉGITIMES DE L'ÉTAT	
POSTCOLONIAL.....	20
I- L'AFRIQUE ET LES ALÉAS DU DESTIN.....	20
A- De la démocratie traditionnelle.....	20
B- La colonisation.....	25
II- L'ÉTAT POSTCOLONIAL OU LA	
SOUVERAINETÉ CONFISQUÉE.....	28
A- Une agriculture non profitable.....	28
B - Une politique monétaire sous tutelle.....	30
C- Les erreurs de la construction de l'État et de la nation.....	32
1- La particularité de l'État africain.....	32
2- Nationalisme forcé et faussé.....	36
D- La discrimination ethnique.....	40
1- L'espace traditionnel autarcique.....	40
2- Le pluralisme des ethnies	
et l'échec du fédéralisme.....	44
E- Les errances de l'État post-colonial.....	46
1- Les faiblesses militaires.....	46
2- La sacralisation du pouvoir.....	48
3- La passion de la richesse.....	49
4- Le pouvoir vertical.....	52
5- Les régimes tortionnaires	54
6- La logique des coups d'État.....	57

7- L'ignorance du peuple.....	60
8- Endoctrinement et bâillonnement des citoyens.....	62
DEUXIÈME CHAPITRE : LA RESPONSABILITÉ	
DE L'OPPOSITION.....	65
I- RADICALISME ET ROUBLARDISE.....	65
A- De l'opposition extrémiste.....	65
B- Le jeu de mots ou la roublardise.....	67
II- UNE OPPOSITION MAL OUTILLÉE.....	68
A- Le bricolage des opposants.....	68
B- L'absence de programme politique.....	71
TROISIÈME CHAPITRE : LES DIFFICULTÉS INHÉRENTES À	
LA PRATIQUE DÉMOCRATIQUE.....	74
I- LES ANTAGONISMES DE LA DÉMOCRATIE.....	74
A- Technocratie et démocratie	74
B- La légalité contre la légitimité.....	76
II- DÉMOCRATIE ET UTOPIE.....	77
A- L'utopie de la séparation des pouvoirs.....	77
B- La démocratie comme gouvernement des dieux.....	78
C- La question de l'incarnation.....	81
III- DÉMOCRATIE ET INÉGALITÉ.....	82
A- L'inégalité naturelle.....	82
B- L'inégalité institutionnelle.....	84
DEUXIÈME PARTIE : DÉMOCRATIE ET LÉGITIMITÉ	
POLITIQUE CHEZ ROUSSEAU.....	89
PREMIER CHAPITRE : LE DROIT POLITIQUE ET LES ORIGINES	
DE LA SOCIÉTÉ.....	91
I- QUESTIONS TERMINOLOGIQUES.....	92
A- Le rejet des fausses conceptions du droit politique.....	92

B - Le droit politique.....	94
C- La fonction du législateur.....	96
II-L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ.....	100
A- Les théories de la sociabilité naturelle.....	100
1- L'animal politique d'Aristote.....	100
2- Le point de vue des jurisconsultes.....	103
B- Platon précurseur des philosophes du contrat ?.....	105
1- Le mythe du Protagoras ou le dénuement de l'homme.....	105
2- La division du travail comme premier mode d'existence sociale.....	107
III- L'HYPOTHESE DE L'ETAT DE NATURE ET LES THEORIES DU CONTRAT.....	109
A- L'hypothèse de l'état de nature avant Rousseau.....	109
1- La critique de la sociabilité naturelle.....	109
2- L'état de nature chez Hobbes.....	112
B- L'état de nature chez Rousseau.....	115
1- Le premier état de nature.....	115
a - L'idée de nature.....	115
b - L'homme physique.....	117
c -L'homme moral.....	121
2-Le second état de nature ou la socialisation manquée....	123
IV LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL.....	132
A- Le contrat social chez Hobbes.....	132
B- La théorie du double contrat.....	136
C- Les critiques de Rousseau.....	139
D- Le contrat social chez Rousseau.....	141

DEUXIÈME CHAPITRE : LES FONDEMENTS DE LA

DÉMOCRATIE CHEZ ROUSSEAU.....145

I -LA NATURE DE LA SOUVERAINETÉ ET LA QUESTION

DE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE.....148

A- La démocratie originaire chez Hobbes.....148

B- La nature de la souveraineté.....149

1- La théorie des parties de la souveraineté.....149

2- La critique de la théorie des parties
de la souveraineté.....153

3- L'absolutisme de Rousseau156

C- La volonté générale : fondement de la souveraineté.....158

1- Volonté générale, volonté de tous et volonté
particulière.....158

2- Souveraineté et propriété.....162

3- Intérêt personnel et intérêt général.....166

D- La spécificité de la volonté générale.....170

1- Que la volonté générale est toujours droite.....170

2- La volonté générale comme gage de légitimité.....173

3- La notion de peuple chez Rousseau.....175

II- LES LIMITES DE LA SOUVERAINETÉ.....178

A- La loi naturelle.....179

B- Le bien public.....181

III- LA THÉORIE DE LA LOI

ET L'INSTITUTION DU POUVOIR.....182

A- La théorie de la loi.....182

1- La loi comme volonté d'un supérieur.....182

2- La volonté générale, source de la loi.....184

3- La définition de la loi.....186

B- L'institution du pouvoir.....189

1- La représentation incontournable.....	189
a- Critique de la représentation.....	189
b- La réhabilitation des représentants.....	193
2- La séparation des pouvoirs pour éviter la fatalité de L'anneau de Gysès.....	196
a- Le pouvoir exécutif.....	196
b- De la subordination de l'exécutif au représentatif.....	198
c- Le pouvoir judiciaire.....	202
TROISIÈME CHAPITRE : LA DÉMOCRATIE: LIEU	
D'INTÉGRATION SOCIALE.....	207
I- DES RAPPORTS ENTRE POLITIQUE ET MORALE.....	207
A- L'art politique chez Machiavel.....	207
B- Politique et morale chez Rousseau.....	209
II- INSTAURER LA JUSTICE POUR PALLIER L'INÉGALITÉ.....	210
A- Critique de l'égalité moderne.....	211
B- Justice et équité.....	215
C- La loi comme fondement de la justice.....	217
D- Égalité et citoyenneté.....	219
III- LE PRIMAT DE LA LIBERTÉ.....	224
A- La liberté métaphysique.....	224
1- L'intuition de la liberté.....	224
2- Liberté et perfectibilité.....	225
B- La liberté politique.....	228
1- Indépendance et liberté.....	229
2- Le primat du groupe social.....	231
3- Le destin de l'homme : la liberté.....	233

TROISIÈME PARTIE: LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVOLUTION OU
LES NOUVELLES CONDITIONS
DE LA LÉGITIMITÉ DÉMOCRATIQUE.....238

PREMIER CHAPITRE : VERS LA LIBÉRATION
DE L'AFRIQUE.....241

I- RÉSIGNATION, DÉSOBÉISSANCE CIVILE
ET DÉMOCRATIE.....241

A- La résignation suicidaire.....241

B- De l'objection de conscience à la désobéissance civile.....245

C- La révolte.....248

D- L'apport de la tradition africaine.....251

E- Violence et risque dans la quête de la liberté.....256

II- RÉCUSER L'ENGRENAGE DE LA VIOLENCE.....259

A- De la non violence à la violence.....259

B- Les incertitudes de la guerre.....262

C- Guerre civile et politique de développement.....263

D- Les forces de l'ordre et les stratégies de défense.....267

E- Le service militaire comme devoir civique.....269

III- ÉVOLUTION ET RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE.....272

A- L'assainissement de l'espace démocratique.....272

1- Les carences du multipartisme intégral..... 272

2- L'option bipartite.....275

3- L'opposition et son rôle.....277

B- La question de la succession et des élections en démocratie.....279

1- L'impossibilité du tirage au sort.....280

2- Le choix au détriment du sort.....283

3- Le profil du candidat.....284

C- Élections démocratiques et campagnes électorales.....288

1-	La question de la démagogie.....	288
2-	Les élections comme l'expression de la volonté générale.....	292
3-	Pour une démocratie consensuelle.....	295
IV-	POUR UN ÉLARGISSEMENT DE L'ESPACE DÉMOCRATIQUE.....	303
A-	Le rôle de la société civile.....	303
B-	Presse, éthique et démocratie.....	308
1-	Information et expression plurielle.....	309
2-	L'interprétation et la liberté de la presse.....	312
3-	Le devoir de vérité.....	314
4-	Des limites de la liberté de la presse.....	316
	DEUXIÈME CHAPITRE : PROJET DE CONSTITUTION POUR L'AFRIQUE.....	319
I-	LE NOUVEAU CONTEXTE ÉCONOMIQUE MONDIAL.....	319
A-	L'exigence de la bonne gouvernance.....	319
1-	La bonne gouvernance.....	319
2-	L'État de droit.....	323
B-	Les conditions de possibilité de la bonne gouvernance dans le contexte africain.....	329
1-	Argent, inégalité et dépendance.....	329
2-	Agriculture et indépendance.....	332
II -	UNE CITÉ IDÉALE.....	334
A-	Le salut par l'école.....	334
B-	L'État africain.....	339
C-	De la reconstruction nationale.....	342
D-	Citoyenneté et patriotisme.....	348
E-	Le secours de la religion.....	354

1- La nature de la religion.....	354
2- La religion comme fondement du patriotisme.....	356
3- Nécessité de la laïcité.....	358
Conclusion générale.....	360
Bibliographie.....	376
Table des matières.....	398

RESUMÉ

Depuis l'accession à l'indépendance, beaucoup de pays d'Afrique tergiversent sur le chemin de la démocratie. Les maux qui minent la démocratie africaine sont nombreux et divers. À la place d'une démocratie qui rendrait le peuple libre et souverain on retrouve un jeu de dupe dans lequel le peuple est écarté de l'exercice réel de son droit de souveraineté. Pour remédier à cette situation, il est indispensable de faire recours à Rousseau. En effet, dans son traité politique intitulé *Du contrat social*, Jean-Jacques Rousseau montre qu'une bonne organisation sociale repose sur des conventions garantissant la liberté et l'égalité entre les citoyens. Ces conventions rendent le peuple souverain et garantissent la légitimité du pouvoir. Les Etats africains doivent donc se servir de ce modèle pour juguler les guerres et les conflits post-électorales afin d'instaurer une démocratie légitime.

Mots clés

Afrique – Démocratie – Souveraineté – état de nature – Contrat social – Volonté générale – Elections – Lois – Liberté civile – Justice – État

SUMMARY

Since the accession to the independence, a lot of countries of Africa temporize on the path of the democracy. The pains that undermine the African democracy are numerous and various. Instead a democracy that would set the people free and sovereign, one recovers to a game of sucker in which the people is set aside of the real exercise of its sovereignty right. To remedy this situation, it is indispensable to make resort in Rousseau. Indeed, in his political treaty untitled the social contract, Jean-Jacques Rousseau shows that a good social organization rests on conventions guaranteeing the liberty and the equality between the citizens. These conventions return the sovereign people and guarantee the legitimacy of the power. The African States must use this model therefore to suppress the wars and the post-electoral conflicts in order to institute a legitimate democracy.

Key words

Africa - Democracy - Sovereignty - state of nature - social Contract - general Will - Elections - Laws - civil Liberty - Justice - State