



HAL
open science

Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique Noire

Gervais Yamb

► To cite this version:

Gervais Yamb. Droits humains et démocratie chez John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga : contribution à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique Noire. Philosophie. Université Nancy 2, 2008. Français. NNT : 2008NAN21001 . tel-01777310

HAL Id: tel-01777310

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01777310v1>

Submitted on 24 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE NANCY 2

UFR « CONNAISSANCE DE L'HOMME »

ECOLE DOCTORALE

« Langages, Temps et Sociétés »

|||||

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ NANCY 2

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Gervais Désiré YAMB

Le 21 Juin 2008

**DROITS HUMAINS ET DEMOCRATIE CHEZ
JOHN RAWLS, JÜRGEN HABERMAS ET
FABIEN EBOUSSI BOULAGA :
CONTRIBUTION A LA RECONSTRUCTION DE L'ETAT DE DROIT
EN AFRIQUE NOIRE**

JURY :

Mme Juliette GRANGE, Professeur à Nancy 2 (France) : *Directrice de thèse*

M. Hubert MONO NDJANA, Professeur à Yaoundé 1 (Cameroun) : *Co-directeur*

M. Jean-Godefroy BIDIMA, Professeur à Tulane University (New Orleans-USA)

M. Souleymane BACHIR DIAGNE, Professeur à Columbia University (New York-USA)

Mme Seloua LUSTE BOULBINA, Collège International de Philosophie (Paris-France)

M. Stéphane PIERRE-CAPS, Professeur à Nancy 2 (Nancy-France)

M. Etienne TASSIN, Professeur à Paris-VII-Denis-Diderot (Paris-France)

UNIVERSITE NANCY 2

UFR « CONNAISSANCE DE L'HOMME »
ECOLE DOCTORALE
« Langages, Temps et Sociétés »

□□□□□□□□□□

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ NANCY 2
Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par
Gervais Désiré YAMB

Le 21 Juin 2008

**DROITS HUMAINS ET DEMOCRATIE CHEZ
JOHN RAWLS, JÜRGEN HABERMAS ET
FABIEN EBOUSSI BOULAGA :**
CONTRIBUTION A LA RECONSTRUCTION DE L'ETAT DE DROIT
EN AFRIQUE NOIRE

JURY :

Mme Juliette GRANGE, Professeur à Nancy 2 (France) : *Directrice de thèse*
M. Hubert MONO NDJANA, Professeur à Yaoundé 1 (Cameroun) : *Co-directeur*
M. Jean-Godefroy BIDIMA, Professeur à Tulane University (New Orleans-USA)
M. Souleymane BACHIR DIAGNE, Professeur à Columbia University (New York-USA)
Mme Seloua LUSTE BOULBINA, Collège International de Philosophie (Paris-France)
M. Stéphane PIERRE-CAPS, Professeur à Nancy 2 (Nancy-France)
M. Etienne TASSIN, Professeur à Paris-VII-Denis-Diderot (Paris-France)

DEDICACE

*A mon père,
A ma mère,
A mes filles jumelles
et à leur mère,
A ma regrettée sœur
aînée.*

REMERCIEMENTS

*« Une seule main ne peut attacher un panier »
(Proverbe africain)*

Ce travail n'aurait pas été possible sans l'aide financière de l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF), qui m'a octroyée une Bourse d'excellence pour le mener à terme. Cette généreuse institution a droit à ma plus sincère reconnaissance.

Une reconnaissance particulière est due à mes directeurs de recherche. D'abord à Mme le professeur Juliette GRANGE qui, avec compétence et disponibilité, a bien voulu diriger cette thèse. J'imagine qu'en acceptant cette tâche, elle était sans doute loin de mesurer toutes les sollicitations dont elle allait, par la suite, être l'objet (inscriptions académiques, demande de bourse, recommandation...). Elle a été d'une sollicitude remarquable. Ses appréciations et ses encouragements, qu'elle savait placer au moment où il fallait, m'ont permis de garder une certaine confiance, indispensable pour mes efforts de mise en sens d'une philosophie politique en postcolonie. Je ne cesserai d'apprécier son soutien à la fois intellectuel et moral. M. le professeur Hubert MONO DJANA n'a pas, de son côté, ménagé son temps et son énergie pour co-diriger ce travail. Qu'il reçoive ma profonde et sincère reconnaissance pour tant d'application et de disponibilité dans ma recherche d'une sagesse à la fois pratique et spéculative.

Mes recherches à Paris n'auraient pas été fructueuses sans l'accueil, qui m'a été réservé au Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques (CSPRP) de l'Université Paris 7-Denis Diderot, par M. le professeur Etienne TASSIN et son équipe de doctorants et d'enseignants-chercheurs. Je tiens à lui exprimer ma profonde gratitude pour sa légendaire disponibilité, pour son soutien moral, pour sa patience et surtout pour les discussions, sources de fécondité philosophique sans pareille dans la compréhension critique du « monde commun ».

Toute ma reconnaissance à Mme Seloua Luste BOULBINA qui a bien voulu m'associer à ses séminaires du Collège International de Philosophie à Paris (CIPh) articulés, pour l'ensemble, autour de la postcolonie comme paradigme philosophique et politique. Ses réflexions et intuitions ne cessent de raviver en moi des interrogations sur le devenir politique de la postcolonie en Afrique noire.

Mes sincères remerciements aux professeurs Félix Nicodème BIKOI et André EMTCHEU respectivement, Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences humaines et Directeur des Affaires académiques de l'Université de Douala au Cameroun. Leur soutien m'a été très utile pour la confection du dossier de demande de bourse.

Je reste redevable aux professeurs Fabien EBOUSSI BOULAGA et Ernest MBONDA qui n'ont pas hésité à mettre à ma disposition de rares manuscrits et documents, pour « l'enrichissement » et la valorisation scientifiques de mes recherches.

Je tiens également à remercier chaleureusement les parents et ami(e)s qui, par leurs conseils, soutiens et encouragements, m'ont accompagné dans ce parcours, en particulier mes frères Alain NYECK, Thaddée Simon YAMB et sa famille, Benjamin YAMB, mon « complice » Urbain Prosper YAMB, YAMB Jean-David ; mes sœurs Angèle NGO YAMB, Marie-Rose NGO YAMB, Colette NGO YAMB ; mes cousins Albert MANDJACK, Simon-Pierre MBOCK, Patrick NGUENE, Vincent NGUENE et sa compagne Jeannette NOUNE NGADEU ; mes ami(es) Pierre FRANCOIS, Paul-Emile TANG ABOMO, sj, François-Xavier AKONO, sj, Loïc MBEN, sj, Bernard HOUNNOUGBO, sj, Martin BRIBA, sj, Ludovic LADO, sj, Michel TAPTUE, sj, Samuel EBALE et sa famille, Parfait AKANA, Marthe Antoinette MANYE, Enée WOHA-KEMAYOU, Ebénézer KEMAYOU, Julie MPEGNA, Thérèse Olive Friquette AKOUMOU, Constanza SANHUEZA, Julie DAIGLE, Fanny WEISS.

Sans les précieux conseils et encouragements de mon père, de ma mère et de la mère de mes enfants, cette thèse n'aurait certainement pas vu le jour. J'ai dérogé à la « règle », qui est la

miennne, de ne pas, généralement, dédicacer un travail académique. Qu'ils trouvent donc, au travers de cette dédicace, l'expression de ma plus sincère reconnaissance et gratitude.

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|------------|
| DEDICACE..... | 3 |
| REMERCIEMENTS..... | 4 |
| OUVRAGES DE REFERENCE, TITRES EN ABREGE..... | 9 |
| INTRODUCTION GENERALE..... | 11 |
| 1. Pré-textes..... | 12 |
| 2. Contextes..... | 18 |
| 3. Problématique | 21 |
| 4. Questions de méthode..... | 27 |
| 5. Articulations | 32 |
| | |
| PREMIERE PARTIE :THEORIES..... | 35 |
| | |
| CHAPITRE 1 :DE LA THEORIE D'UNE JUSTICE LIBERALE A LA PRATIQUE DEMOCRATIQUE DES DROITS FONDAMENTAUX CHEZ RAWLS..... | 38 |
| 1.1. LES DROITS HUMAINS DANS LA <i>THEORIE DE LA JUSTICE</i>..... | 38 |
| 1.1.1. La Justice comme équité et la justification rawlsienne..... | 39 |
| 1.1.2. Principes de justice et droits humains..... | 47 |
| 1.1.3. Rawls et la philosophie des droits humains de Kant..... | 53 |
| 1.1.4. Droits humains, devoirs et obligations..... | 55 |
| | |
| 1.2. LE CONCEPT DE JUSTICE POLITIQUE | 58 |
| 1.2.1. Le concept de justice politique..... | 59 |
| 1.2.2. Le nouveau contrat rawlsien..... | 71 |
| 1.2.3. Le concept de démocratie..... | 74 |
| 1.2.4. Relations entre la démocratie, l'Etat de droit et les droits humains..... | 84 |
| | |
| 1.3. DE LA JUSTIFICATION INTER-NATIONALE DES DROITS HUMAINS.... | 89 |
| 1.3.1. L'exigence de refondation des droits humains..... | 89 |
| 1.3.2. Justification du droit des peuples..... | 92 |
| 1.3.3. Du sens des droits humains dans <i>Le droit des gens</i> | 95 |
| 1.3.4. Droits humains et théorie non idéale..... | 98 |
| Conclusion..... | 101 |
| | |
| CHAPITRE 2:HABERMAS ET LE PROBLEME DES DROITS HUMAINS DANS UN ETAT DE DROIT DEMOCRATIQUE..... | 103 |
| | |
| 2.1. LE CONCEPT DES DROITS HUMAINS CHEZ HABERMAS..... | 103 |
| 2.1.1. Genèse du concept..... | 104 |
| 2.1.2. Droit objectif et droits subjectifs..... | 106 |
| 2.1.3. Droits humains et souveraineté populaire..... | 108 |
| 2.1.4. Droits humains et principe de discussion..... | 110 |
| 2.1.5. Le système des droits..... | 111 |

| | |
|---|------------|
| 2.2. DE L'ETAT DE DROIT DEMOCRATIQUE..... | 114 |
| 2.2.1. L'éthique de la discussion comme théorie de la communication..... | 115 |
| 2.2.2. Le concept de démocratie..... | 132 |
| 2.2.3. Démocratie et institutions..... | 145 |
| 2.3. LE CONCEPT DE L'ETAT DE DROIT | 149 |
| 2.3.1. De l'idée de l'Etat de droit..... | 150 |
| 2.3.2. Les conditions principielles de l'avènement de l'Etat de droit..... | 152 |
| 2.4. DU POUVOIR DE LA SOCIETE CIVILE..... | 155 |
| 2.4.1. Société civile et espace public politique..... | 155 |
| 2.4.2. Le rôle de la société civile dans l'espace public politique..... | 156 |
| 2.5. HABERMAS ET LA QUESTION DES DROITS CULTURELS..... | 157 |
| Conclusion..... | 159 |
| CHAPITRE 3: PENSER AUTREMENT LA DEMOCRATIE ET LES DROITS HUMAINS CHEZ EBOUSSI BOULAGA..... | 162 |
| 3.1. DU DROIT DE PHILOSOPHER..... | 163 |
| 3.1.1. De la violence à la revendication de la philosophie..... | 163 |
| 3.1.2. De la philosophie affirmative..... | 166 |
| 3.2. DES DROITS HUMAINS CHEZ LE MUNTU..... | 174 |
| 3.2.1. Droits humains, autodéterminantion et autonomie..... | 175 |
| 3.2.2. L'anthropologie et les droits du <i>Muntu</i> | 183 |
| 3.3. DE LA CULTURE DEMOCRATIQUE EN AFRIQUE NOIRE..... | 189 |
| 3.3.1. La transitologie en politique..... | 189 |
| 3.3.2. Penser autrement les événements et les institutions..... | 198 |
| 3.3.3. De la démocratie: fondements, exigences et principes..... | 207 |
| 3.3.4. Relations entre la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit..... | 215 |
| 3.3.5. Démocratie, condition du développement économique..... | 217 |
| 3.3.6. De la société civile au Cameroun..... | 223 |
| Conclusion..... | 228 |
| DEUXIEME PARTIE : CONFRONTATIONS..... | 230 |
| CHAPITRE 4 :SUR LES LIEUX DE CONVERGENCE..... | 233 |
| 4.1. RAWLS-HABERMAS: LA REINTERPRETATION DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE KANT..... | 233 |
| 4.1.1. De la rationalité de la personne..... | 234 |
| 4.1.2. De l'idée de contrat social..... | 234 |
| 4.1.3. Position originelle et autonomie..... | 235 |
| 4.1.4. Autonomie, sujets de droit et leur articulation avec les droits humains..... | 235 |
| 4.1.5. Raison pure pratique et raison pure théorique..... | 241 |
| 4.1.6. Droit, dignité humaine, inviolabilité et liberté..... | 246 |

| | |
|--|------------|
| 4.2. RAWLS-BOUSSSI: SUR LES PRINCIPES D'INSTAURATION D'UN ETAT DE DROIT | 247 |
| 4.2.1. Le concept de justice politique chez Rawls et Ebooussi..... | 248 |
| 4.2.2. Etat de droit et équilibre des pouvoirs..... | 257 |
| 4.3. HABERMAS-BOUSSSI:SOCIETE CIVILE, DISCUSSION..... | 260 |
| 4.3.1. Société civile et espace public..... | 260 |
| 4.3.2. Etat de droit et droits fondamentaux..... | 264 |
| 4.4. RAWLS-HABERMAS-BOUSSSI: LE NOYAU DUR DES DROITS HUMAINS..... | 267 |
| 4.4.1. Inviolabilité et inaliénabilité des droits humains..... | 267 |
| 4.4.2. L'universabilité concrète des principes démocratiques..... | 268 |
| Conclusion..... | 270 |
| CHAPITRE 5: SUR LES LIEUX DE DIVERGENCE..... | 271 |
| 5.1. RAWLS-HABERMAS: ENTRE PARTICULARISME DES MONDES..... | 271 |
| 5.1.1. A propos de la primauté du Juste (<i>Right</i>) sur le Bien (<i>Good</i>)..... | 272 |
| 5.1.2. Particularisme habermassien <i>versus</i> universalisme rawlsien..... | 273 |
| 5.1.3. Droits individuels <i>versus</i> biens premiers..... | 275 |
| 5.1.4. Position originelle et communauté idéale de communication..... | 278 |
| 5.1.5. Désobéissance civile entre légitimité et légalité..... | 286 |
| 5.2. BOUSSSI-RAWLS: L'ETAT DE DROIT, LE JUSTE ET LE BIEN..... | 288 |
| 5.2.1. Théorie de la justice et pratique des droits humains et de la démocratie..... | 288 |
| 5.2.2. Les droits humains entre gouvernance rationnelle et irresponsabilité des élites.... | 293 |
| 5.3. HABERMAS-BOUSSSI: ESPACE PUBLIC HABERMASSIEN ET ESPACE PUBLIC AFRICAIN..... | 298 |
| 5.3.1. L'ambivalence du rôle de la société civile..... | 298 |
| 5.3.2. De la définition épineuse de la nation..... | 302 |
| 5.4. PENSER AVEC BOUSSSI CONTRE RAWLS ET HABERMAS..... | 306 |
| 5.4.1. Quelques principes de l'anthropologie d'Ebooussi..... | 308 |
| 5.4.2. De la démocratie du point de vue anthropologique..... | 310 |
| Conclusion..... | 313 |
| CHAPITRE 6 : AU-DELA DU DEBAT RAWLS-HABERMAS-BOUSSSI. | 315 |
| 6.1. OUVERTURES : PHILOSOPHIE, IDENTITE ET PLURALISME POLITIQUE..... | 315 |
| 6.2. LA DEMOCRATIE INTERPELLEE PAR LE PROBLEME DE LA DIVERSITE HUMAINE..... | 317 |
| 6.2.1. Michael Sandel et Charles Taylor, interprètes de Rawls..... | 317 |
| 6.2.2. Penser les droits humains dans une perspective interculturelle: Otfried Höffe et Patrice Meyer-Bisch..... | 329 |
| 6.2.3. Droits culturels, politique de la reconnaissance et multiculturalisme: Lukas Sosoe et Will Kymlicka..... | 347 |

| | |
|---|-----|
| 6.2.4. La réinvention de l'identité politique contemporaine: Alain Renaut et Jean-Marc Ferry..... | 352 |
| 6.2.5. Du dissensus comme mode de participation politique au <i>prosôpon</i> : Jean-Godefroy Bidima et Stamadios Tzitzis..... | 358 |
| Conclusion..... | 364 |

TROISIEME PARTIE: PRATIQUES..... 366

CHAPITRE 7 :ENJEUX AFRICAINS DES THEORIES DE RAWLS, HABERMAS ET EBOUSSI BOULAGA..... 369

| | |
|---|------------|
| 7.1. REMARQUES PRELIMINAIRES..... | 369 |
| 7.1.1. Construire, déconstruire et reconstruire..... | 369 |
| 7.1.2. Monde et politique vécus..... | 372 |
| 7.2. ENJEUX JURIDIQUES..... | 374 |
| 7.2.1. Repenser les droits humains et l'Etat de droit en Afrique noire..... | 374 |
| 7.2.2. La pauvreté comme violation des droits humains..... | 381 |
| 7.3. ENJEUX POLITIQUES ET PHILOSOPHIQUES..... | 383 |
| 7.3.1. Etat des lieux..... | 384 |
| 7.3.2. Refonder l'Etat et l'idée de nation..... | 385 |
| 7.3.3. Droits humains et traditions négro-africaines..... | 388 |
| Conclusion..... | 391 |

CHAPITRE 8 : ESQUISSE D'UNE THEORIE DE DEMOCRATIE COMMUNAUTAIRE ET FEDERALISTE... 393

| | |
|--|------------|
| 8.1. PESANTEURS DE LA DEMOCRATIE AFRICAINE..... | 393 |
| 8.1.1. Le spectre de la militarocratie..... | 394 |
| 8.1.2. L'ethnocratie rampante..... | 396 |
| 8.1.3. La menace croissante d'un retour à la monarchie nouvelle version..... | 398 |
| 8.2. REFONDER LA DEMOCRATIE AFRICAINE..... | 399 |
| 8.2.1. Quelques paradigmes institutionnels internes..... | 400 |
| 8.2.2. Quelques paradigmes à dimension double..... | 402 |
| 8.2.3. Quelques paradigmes de la vie communautaire..... | 404 |
| 8.3. DU FEDERALISME: MODELE ET EXIGENCES..... | 408 |
| 8.3.1. L'Etat multinational..... | 408 |
| 8.3.2. Exigences de l'exercice du pouvoir..... | 409 |
| Conclusion..... | 411 |

CONCLUSION GENERALE.....412

1. REPRISE413

2. PERSPECTIVES..... 415

OUVRAGES DE REFERENCE, TITRES EN ABREGE ET AUTRES ABREVIATIONS¹

A/ Ouvrages de John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga

1. JOHN RAWLS

- DG* : *Le droit des gens*, Avant-propos de Bertrand GUILLARME et commentaire de Stanley HOFFMANN, Paris, Esprit, Coll. « Philosophie », 1996.
- DJP* : (avec Jürgen Habermas) *Débat sur la Justice politique*, trad. Rainer ROCHLITZ et Catherine AUDARD, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 1997.
- JD* : *Justice et démocratie*, trad. C. AUDARD, Paris, Seuil, 1993.
- LHPM* : *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. De Marc Saint-Upéry et de Bertrand Guillarme, Paris, Ed. La Découverte, 2002.
- LP* : *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, Paris, PUF, 1995.
- TJ* : *Théorie de la justice*, trad. Catherine AUDARD, Paris, Seuil, Coll. « Couleur des idées », 1987.

2. JÜRGEN HABERMAS

- AEN* : *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
- DD* : *Droit et démocratie : Entre faits et normes*, trad. Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard, 1997.
- DED* : *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1992.
- DPM* : *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduction et préface de Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988.
- EP* : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, Coll. « Critique de la politique », 1996.
- EPol* : *Ecrits politiques. Culture, droit, histoire*, trad. Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1990.
- IR* : *L'intégration Républicaine. Essais de théorie politique*, trad. Rainer ROCHLITZ, Paris, Fayard, 1998.

¹ Cette liste n'est qu'indicative. Il est tout à fait évident que certains ouvrages de ces auteurs feront directement l'objet de ce travail à savoir : 1) De John RAWLS, *Le droit des gens (DG)* ; *Théorie de la Justice (TJ)* ; *Justice et Démocratie (JD)* ; *Libéralisme politique (LP)* ; 2) chez Jürgen HABERMAS, *Droit et Démocratie (DD)* ; *ED (Ethique de la discussion)* ; *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 et 2 (TACI, TACII)*, *l'Intégration républicaine (IR)* ; *l'Espace public (EP)* ; Chez Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu (CM)* ; *La démocratie de transit au Cameroun (DTC)* ; *Les Conférences nationales en Afrique (CNA)* ; *Lignes de résistance (LR)* ; *L'Anthropologie et les droits de l'homme (ADH)* ; *De la Société civile au Cameroun (DSCC)*.

- MC* : *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1996.
- TACI* : *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société*, trad. de Jean-Marc FERRY, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.
- TACII* : *Théorie de l'agir communicationnel. Tome II*, trad. de Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.

3. FABIEN EBOUSSI BOULAGA

- ADH* : *L'Anthropologie et les droits de l'homme. 5 leçons*, inédit, Yaoundé, juillet 1997.
- CM* : *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- CNA* : *Les Conférences Nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- DSCC* : *De la société civile au Cameroun*, inédit, Yaoundé (À paraître aux Editions Terroirs).
- DTC* : *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- LR* : *Lignes de résistances*, Yaoundé, Ed. Clé, 1999.
- NS* : *Note de Synthèse*, Thèse de Doctorat d'Etat sur Travaux, Université Cheikh Anta Diop, Inédit, Dakar, 1994.
- TQ* : *Les Topiques I*, Inédit, Yaoundé (A paraître aux Editions Terroirs).

B/ Autres abréviations

1. Textes internationaux

- PIDCP* : *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*
- PIDESC* : *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*

2. Autres sigles

- RDPC* : *Rassemblement démocratique du Peuple Camerounais*
- NEPAD* : *Nouveau Partenariat pour le Développement en Afrique*
- PAS* : *Programme d'Ajustement Structurel*
- UNC* : *Union Nationale Camerounaise*

3. Revues

- PA* : *Politique Africaine*, Paris, Karthala.
- RDP* : *Revue de Droit Public*, Paris, LGDJ.
- RUDH* : *Revue Universelle des Droits de l'Homme*, Strasbourg, N.P. Engel Verlag.

INTRODUCTION GENERALE

DE L'ACTUALITE DES DROITS HUMAINS, DE LA DEMOCRATIE ET
DE L'ETAT DE DROIT:

ENJEUX PHILOSOPHIQUES

« La question des droits de l'homme est omniprésente : partout, en toutes occasions, on les invoque ; ils représentent, de façon confuse, une aspiration à la liberté que l'on identifie avec l'idéal démocratique, voire avec la « civilisation » en tant que telle ».

Guy HAARSCHER, *Philosophie des droits de l'homme*, 2^{ème} édition, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 7.

« Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement... »

Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme
(1948)

D'entrée de jeu et sans détours, il convient de circonscrire le cadre théorique dans lequel se déploie cette recherche. Il s'agit, plus précisément, de proposer *une grille de lecture* qui fait état de l'actualité de notre problématique. L'exigence d'analyse qui consiste à faire le mouvement de la réflexion des *Pré-textes* aux *Contextes* facilitera, dans ce cas de figure, l'entrée dans le projet d'ensemble de cette recherche.

1. Pré-textes

Les prétextes apparaissent comme des « justifications » de l'intérêt de notre thématique qui, dès le principe, imposent ces remarques préliminaires.

Droits humains, Démocratie et Etat de droit. Il faut reconnaître que ces concepts sont d'actualité. Ils sont à la mode. Ils deviennent presque inséparables dans les discours des acteurs politiques. Ils ont, non seulement élu domicile dans les forums de « spécialistes » de la réflexion, mais ils ont aussi conquis les plates-formes de la politique internationale, celle qui régit les relations entre les Etats ; celle qui régit les relations entre les Etats et les autres sujets de la « communauté internationale ». Relations extrêmement complexes,² si on s'en tient aux configurations géopolitiques actuelles. Il est difficile de parler de démocratie sans droits humains ni Etat de droit, et l'inverse. Démocratie, Etat de droit et droits humains évoquent, convoquent et provoquent des débats philosophiques passionnés, généralement orientés sur la *place* ou le *rôle* de l'*individu*, de la *communauté* ou de la

² Cf. Jean-françois KERVEGAN, « Difficultés relatives à la démocratie et aux droits de l'homme », in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, pp. 242-244.

culture dans ce triptyque.³ En d'autres termes, c'est l'épineux problème d'une « justification de l'universalité » des droits humains⁴, de la démocratie et de l'Etat de droit qui se pose et, de ce fait, interroge, aussi bien les acteurs politiques et les intellectuels, que les individus « ordinaires ». Mais de quels droits s'agit-il ? Sur quel(s) « corpus » philosophique(s) notre compréhension du concept des « droits humains » s'appuie-t-elle ?

Un « cadrage » ou une (re)définition des concepts s'impose. Ainsi, le concept de « droits humains », synonyme des concepts de « droits de l'homme » et de « droits fondamentaux », se réfèrent ici, aux perspectives rawlsienne, habermassienne et éboussienne⁵, en ce sens qu'ils renvoient à une même réalité : *l'inviolabilité de la dignité humaine*. Celle-ci sera le *concept opératoire* ou le *principe de référence* qui, dans cette recherche, servira de point d'ancrage pour articuler les relations entre les droits humains,

³ Voir Alain RENAULT (Sous la direction de), *Histoire de la philosophie politique*. Tome 5. Les philosophies politiques contemporaines, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 463.

⁴ Lire Emmanuel PICAUVET, « Sur la justification des droits de l'homme », in *Archives de Philosophie*, Tome 59, cahier 2, 1996, pp. 249-271.

⁵ Fabien Eboussi Boulaga est né en 1935 à Bafia au Cameroun. Il fait ses études secondaires à Akono. Après son baccalauréat, il entre, en 1955, chez les Jésuites, dont il suivra tout le cursus de formation. De 1957 à 1962, il fait, en France, une licence des lettres et une licence de philosophie. Il revient enseigner l'anglais et le latin à Douala, au Collège Libermann, de 1962 à 1964. De nouveau en France, de 1964 à 1968, il fait une licence de théologie à la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière, en même temps qu'un diplôme d'ethnologie et le doctorat en philosophie (Histoire) à l'Université de Lyon II. De retour au Cameroun, il est, de 1969 à 1972, Directeur des Etudes au Grand Séminaire de Nkol-Bisson et enseignant de théologie. De 1972 à 1977, il fait de la recherche-action, créant et animant des Groupes d'entraide villageoise à Yorro, écrivant des articles divers, et des livres (*La crise du Muntu* en 1977), parallèlement à des enseignements comme professeur invité au Pays-Bas (Leiden, Groningen, Rotterdam, Tilburg), à Ibadan (Major Seminary), à Baltimore (Loyola College), à Kinshasa (Institut de Philosophie St Pierre Canisius). De 1978 à 1984, il enseigne la philosophie à l'Université d'Abidjan. De 1984 à 1993, il enseigne la philosophie à l'Université de Yaoundé. A partir de 1987, il est occasionnellement formateur auprès de plusieurs ONGs de développement (Inades, Apica, Cipcra) puis, à partir de 1989/90, auprès d'organisations des Droits de l'homme (Fiacat, Gerddes, dont il est membre, avant d'en devenir le président). Ceci le conduit à écrire sur la « réalité » politique (articles, brochures, guides des élections, et ouvrages...) et à faire de l'observation électorale (Cameroun, Centrafrique.) En 1994, il obtient le Doctorat d'Etat ès Lettres sur Travaux, à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Il quitte l'Université de Yaoundé la même année. De 1994 à 2004, il est Professeur associé à l'Institut Catholique de Yaoundé (Université Catholique d'Afrique Centrale). Colloques et conférences le font voyager souvent à l'étranger depuis 1992. Il séjourne une année à l'Université Harvard comme *Fellow and Visiting Scholar* (1998-1999) et il enseigne à Hamburg un semestre en 2000 et 15 jours à Lomé (Togo) en 2003. Il poursuit simultanément des besognes de consultant occasionnel et des activités associatives (Gerddes-Cameroun, Academia Africana, Revue *Terroirs*) et, enfin, d'intervenant à des conférences et à des colloques débats, dont quelques-uns de philosophie. Lire Emile KENMOGNE, « Fabien Eboussi Boulaga, l'homme et l'œuvre », in Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Eds), *Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle, Towa, Eboussi Boulaga, Hebga*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, p. 263.

la démocratie et l'Etat de droit. Dans ce cadre précis, ce sont, dans la perspective habermassienne des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit, les droits du citoyen et les libertés politiques, qui acquièrent la prééminence : *l'inviolable dignité humaine* n'est plus ramenée à un individualisme refermé sur lui-même, mais à une responsabilité non seulement privée d'une part, mais aussi publique d'autre part, puisqu'elle concerne, plus directement, le *vivre-ensemble*. Dès lors, les droits humains ne peuvent plus se trouver dissociés de la pratique démocratique, qui en constitue une extériorisation incontournable. Plus qu'un concept « purement occidental »⁶, c'est, comme le remarque Rawls, la *notion d'inviolabilité de la liberté humaine, fondée sur l'idée de justice*, qui est le véritable socle de l'universalité des droits fondamentaux de l'individu.⁷

Par conséquent, on pourrait donc dire que c'est la reconnaissance universelle de la dignité humaine qui, à son tour, facilite la reconnaissance universelle des droits qui sont fondés sur elle. Mais comment celle-ci se justifie-t-elle dans un régime démocratique ? Au vrai que signifie le concept de démocratie ? Si, conformément à son étymologie, *la démocratie* désigne bien, aujourd'hui comme hier, un mode de gouvernement dans lequel le peuple (*dêmos*) exerce son pouvoir, et l'exerce immédiatement, elle prend, par ailleurs, des *figures diverses*, qu'expriment les nombreux adjectifs qui la qualifient.⁸ Notre conception de la démocratie, dans ce travail, s'enracine dans une approche « constitutionnelle » et « délibérative », c'est-à-dire une conception qui intègre volontiers la théorie délibérative de la démocratie que propose Habermas parce qu'elle entend réconcilier *le plein respect des droits humains et le plein exercice de la souveraineté populaire*. Pourtant, s'il est, en un certain sens, plus ou moins évident que la démocratie œuvre à la « sûreté » du « peuple » dans certains pays occidentaux, il n'est pas tout à fait clair, que cette même

⁶ Cf. Raimundo PANIKAR, « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Diogène*, n° 120, 1982, p. 87.

⁷ John RAWLS, *TJ*, pp. 29-30.

⁸ Voir Simone GOYARD-FABRE, *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 10.

sûreté soit « pratiquée » en Afrique, où se déroulent, généralement, les plus affreuses tueries ethniques,⁹ les plus incroyables « dérives » politique.

Comment éviter de telles dérives ? C'est pour les « gérer », c'est-à-dire les « comprendre » rationnellement, que le concept de *l'Etat de droit* s'inter-pose comme un moyen de contrôle juridictionnel des trois pouvoirs institués que sont les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. D'après Rawls, ce contrôle a pour but de défendre certains droits civiques et politiques et certaines libertés de base.¹⁰ De ce fait, il apparaît comme un « nouvel ordre juridico-politique », qui exige une sécurité juridique appropriée, parce que « l'Etat de droit suppose que la règle de droit présente un ensemble d'attributs essentiels qui lui permettent de remplir la fonction qui lui incombe : elle doit [la règle de droit] constituer pour les destinataires un cadre clair, précis, stable, qui leur apporte les éléments de certitude nécessaires et leur donne la possibilité de prévoir les conséquences de leurs actes ; garantie contre l'arbitraire, la sécurité juridique apparaît comme une exigence fondamentale de l'Etat de droit ».¹¹ Mais comment comprendre cette conception de l'Etat de droit en rapport avec le *principe de l'inviolabilité de la dignité humaine* ? Quelles relations pouvons-nous établir entre ce principe et le processus de démocratisation en Afrique ?

Nous sommes persuadés que la « transition démocratique en Afrique » n'est pas seulement *un mode d'être, de faire, et d'avoir*. Elle apparaît, plus concrètement, comme un processus sans cesse inachevé et jamais définitivement acquis ; elle doit être en permanence regagnée et réinventée. C'est dans une telle perspective d'invention et de re-conceptualisation qu'il ya lieu de comprendre le sens du concept de *reconstruction*.

⁹Lire utilement Fabien EBOUSSI BOULAGA et Alain Didier OLINGA (Sous la direction de), *Le génocide rwandais : interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, Editions Clé, 2006.

¹⁰ John RAWLS, *JD*, p. 334.

¹¹ Jacques CHEVALLIER, *L'Etat de droit*, 4^{ème} Edition, Paris, Ed. Montchrestien, Coll. « Clefs-Politique », 2003, p. 101.

Certes, il existe déjà, dans certains pays d'Afrique, certaines tentatives de « construction » d'un Etat de droit, issues de la vague de démocratisation des années quatre-vingt-dix [90], qui a secoué les anciennes dictatures, provoquant sur leur passage, une timide libéralisation de la sphère politique. De même, l'avènement du multipartisme et l'exercice de certaines libertés révèlent, dans une moindre mesure, qu'un certain chemin a déjà été parcouru. Mais on conviendra aisément que la véritable tâche, ici, ne consiste pas d'abord à réparer, à ravalier, mais à construire à nouveaux frais sur les sites de la *culture*, de l'*éthique*¹² et de la *politique*. Ces domaines sont désormais ceux de l'interaction des libertés humaines, de leurs transactions faites de refus, de consentements, de conflits d'intérêts ou d'interprétations.¹³ Mais cette exigence de reconstruction est-elle vraiment universelle chez Rawls, Habermas et Ebooussi ?

Nous sommes et restons conscients de la particularité des contextes d'émergence des théories de ces philosophes. En effet, comment « universaliser » leurs conceptions des droits humains, de la démocratie, et de l'Etat de droit qui, d'une certaine façon, trouvent leurs fondements théoriques et pratiques dans une « particularité » philosophique, c'est-à-dire une singularité, propre à un enracinement anthropologique et socio-culturel bien déterminé ?¹⁴ Dans quelle(s) mesure(s) cette particularité est-elle universellement valide ? Le problème de la *validité universelle* des théories de ces philosophes ne cache-t-il pas une autre interrogation, beaucoup plus incisive et insidieuse, à savoir celle de leur *normativité* concrète ? Articuler les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit hors des contextes

¹² Lire Jean-Marc FERRY, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 1996, p. 20.

¹³ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *LR*, pp. 270.

¹⁴ Onora O'NEILL, précise, par exemple, que bien qu'elle soit, par certains de ses aspects, très spécifique au contexte des Etats-Unis d'Amérique, la pensée de John Rawls est, de nos jours, largement connue et exerce une influence considérable sur la pensée politique contemporaine : « Although Rawls's work is in some aspects very specific to the USA, it has now had a much wider impact – oddly, this took a long time. » Cf. Quentin SKINNER, Partha DASGUPTA, Raymond GEUSS, Melissa LANE, Peter LASLETT, Onora O'NEIL, W.G. RUNCIMAN et Andrew KUPER, « Political Philosophy : The View from Cambridge », in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, Number 1, 2002, p. 7.

habermassien, rawlsien et éboussien suppose, à n'en pas douter, «la reconsidération du possible devant l'impossibilité et l'imprévisibilité de notre histoire»¹⁵. C'est reconnaître que la catégorie de *possibilité* s'érige ici en *paradigme*, c'est-à-dire en principe « passerelle » ou « procédural » : elle veut, essentiellement, être ce *lieu concret* de compréhension et d'interprétation *de la validité normative* des textes et contextes rawlsien, habermassien et éboussien. Plus précisément, notre compréhension du concept de *possibilité* comme *catégorie philosophique*, a pour *objet* l'articulation des théories de ces philosophes avec le *devenir politique* négro-africain et, pour *télos*, l'énonciation de quelques principes normatifs d'une reconstruction de l'Etat de droit en Afrique noire. *Le devenir politique* dont il est question se veut « récapitulation et idéalisation du passé, reconquête d'une identité noire ou africaine perdue du fait des ruses de l'histoire, revendication de l'universalité de la démocratie. »¹⁶ Il s'agit, entre autres, d'esquisser les principales lignes directrices d'un questionnement philosophique sur le *politique*, appréhendé ici dans ses déterminations historiques, anthropologiques et sociologiques, c'est-à-dire comme horizon d'une *pensée de la pratique* et d'une *pratique de la pensée*. Plus concrètement, le politique renvoie à *l'action* en termes de choix à opérer, de moyens à prendre en vue d'un *télos*, à partir du *souhaitable*, du *possible*, du *permis* et de *l'efficace*. Mais quels peuvent être les enjeux philosophiques d'une telle logique ? Autrement dit : sur quels principes ou normes faut-il, concrètement, fonder le sens des relations entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit chez Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga ?

¹⁵ Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'école de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 9.

¹⁶ Lire Abel KOUVOUAMA, « Penser la politique en Afrique », in *PA*, n° 77, mars, 2000, p. 7.

2. Contextes

Le concept opératoire de *l'inviolabilité de la dignité humaine* révèle que le sens des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit a une « histoire ». Laissant de côté toutes les controverses dont ces concepts furent l'objet dans l'histoire des idées et des institutions politiques, nous essayerons, très brièvement, de les *mettre en perspective* à partir de leurs lieux d'émergence. On s'attellera donc à esquisser quelques enjeux philosophiques qui découlent des relations entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit *avant* et *après* la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls, ouvrage qui, à notre avis, marque un tournant décisif dans la philosophie politique contemporaine.¹⁷

Avant la publication de *la Théorie de la justice*, un débat décisif s'engagea, déjà vers la fin des années soixante dix en France. Celui-ci était, dans ses grandes articulations, focalisé sur la « révolution des droits humains » ou encore « la politique des droits de l'homme », débat mené sous la houlette de certains penseurs « libéraux »¹⁸. Le débat de fond était orienté sur la portée antitotalitaire de la référence aux droits de l'homme. Encouragé par les publications des revues *Esprit*, *Libre* ou *Le Débat*, ce débat s'articulait autour de « la réactivation de la référence aux droits de l'homme »¹⁹ et mettait en évidence deux positions. D'abord, la position orientée *autour d'un consensus* se référant au mouvement polonais de l'été et de l'automne 1980. Celle-ci essaie de retrouver dans la référence aux

¹⁷ Tel est aussi l'avis de Lukas K. SOSOE, « La réaction communautaire », in Alain RENAUT (Sous la direction de), *Histoire de la philosophie politique*. Tome 5. *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 385. Voir aussi les points de vue de Quentin SKINNER et alii, « Political Philosophy : The View from Cambridge », in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, Number 1, 2002, pp. 6-9.

¹⁸ Cf. Marcel GAUCHET, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat*, juillet-Août 1980 ; *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989 ; Claude LEFORT, « Droits de l'homme et politique », in *Libre*, n°7, 1980, repris dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 28 ; Cf. Pierre THIBAUD, « Droit et politique », in *Esprit*, mars 1980. Lire aussi Etienne BALIBAR, « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme », in *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, Coll. « Essais », 1992.

¹⁹ Alain RENAUT et Luc FERRY, *Philosophie politique*. Tome III : *des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, Coll. « Recherches politiques », 1985, p. 8.

droits de l'homme une composante légitime des démarches émancipatrices ou revendicatrices.²⁰ Ensuite, la position qui apparaît au travers des réflexions suscitées, à partir de décembre 1981, sur *l'échec du mouvement polonais*. Celle-ci s'orientait résolument « vers la conquête des nouveaux droits ».²¹ Un peu plus tard, dans un article publié dans la revue *Actuel Marx*, Etienne Balibar va, de nouveau, problématisé la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, en référence à la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté.²² Cette perspective apparaîtra clairement dans sa proposition focalisée sur une nouvelle référence : « le concept d'égaliberté ».²³

Après la publication de *la Théorie de la justice*, on voit émerger un renouveau spectaculaire du débat sur la philosophie politique contemporaine.²⁴ Décidément, la publication de *la Théorie de la justice* serait ainsi à l'origine de nouveaux débats et questions non seulement en Amérique du Nord [Etats-Unis, Canada], mais aussi en Europe et, dans une moindre mesure, en Afrique noire. Quelles sont, dans ces continents, les grandes orientations de ce débat ? Les enjeux sont-ils les mêmes en Europe et en Amérique du Nord ? Comment l'Afrique conceptualise-t-elle les questions et problèmes posés par la *Théorie de la justice* ?

On voit apparaître, en Amérique du Nord, l'émergence de la problématique du multiculturalisme et des droits des minorités.²⁵ Au Canada, plusieurs philosophes et

²⁰ *Ibid.*, p. 8.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² Cf. Etienne BALIBAR, « 'Droits de l'homme' et 'droits du citoyen' : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », in *Actuel Marx*, n° 8, 2^{ème} semestre 1990, repris dans *Les Frontières de la démocratie*, pp. 124-151.

²³ Etienne BALIBAR, *Op. cit.*, p. 247.

²⁴ Cf. André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA et Hervé POURTOIS (éd.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, Coll. « Philosophie morale », 1997.

²⁵ Charles TAYLOR, « The Politics of Recognition », in Charles TAYLOR et alii, *Multiculturalism and « the politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73; trad. Française: *Multiculturalisme, différence et démocratie*, trad. Par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994 ; Will KYMLICKA, *Citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, Ed. La Découverte, 2001; *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989; *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

théoriciens du politique s'interrogent sur les relations entre les concepts de diversité humaine et de citoyenneté en analysant, dans l'ensemble, la question de la démocratie confrontée aux défis du pluralisme et du multiculturalisme.²⁶ Aux Etats-Unis, certains philosophes questionnent une démocratie articulée autour de la question d'une identité différenciée.²⁷ Cette approche pose non seulement le problème d'une re-définition juridico-politique du rôle du « peuple » dans une démocratie constitutionnelle²⁸, mais aussi celui d'une « juste » reconnaissance et redistribution des « biens ».²⁹ En Europe, certaines études plus ou moins récentes, articulées autour du *devenir de la démocratie* posent, à nouveaux frais, la problématique non moins controversée des paradoxes d'une identité « politique » contemporaine.³⁰ En Afrique, le problème de la nature des relations entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit, en rapport avec le *principe de l'inviolabilité de la dignité humaine*, se pose vers le début des années quatre vingt dix [1990], avec le mouvement des conférences nationales et de certaines activités de recherche généralement très localisées.³¹ Quel est l'enjeu décisif de ces activités et

²⁶Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.

²⁷Lire notamment Seyla BENHABIB, "Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", in Seyla BENHABIB (Dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Iris Marion YOUNG, *Justice and The Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

²⁸Bruce ACKERMAN, « Political Liberalisms », in *The Journal of Philosophy*, vol. 91, n° 7, July, 1994, pp. 364-386.

²⁹Lire Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, Ed. La Découverte, 2005; *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York/London, Routledge, 1997.

³⁰Cf. Nberto BOBBIO, *Libéralisme et démocratie*, trad. Nicola Giovannini, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 1996 ; lire aussi Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002. Voir aussi à ce sujet, David HELD, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1995 ; *Democracy and the Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995; *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987. Voir également Pierre ROSANVALLON, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006 ; Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter ego Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999; *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996; *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

³¹Ces activités sont, généralement, initiées par des laboratoires tels le Centre d'Etudes sur l'Afrique Noire (CEAN) de l'Université de Bordeaux IV-Montesquieu avec, entre autres, l'énorme entreprise de publication de sa revue *Politique Africaine*. La publication du numéro 77 de cette revue porte notamment sur le thème « Philosophie et politique en Afrique ». On peut aussi mentionner les travaux de certaines institutions universitaires telles l'Association pour la promotion des Droits de l'Homme en Afrique Centrale (APDHAC-Faculté des Sciences Sociales et de Gestion de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé,

recherches ? La re-définition non seulement des *paradigmes théoriques* de la démocratie et de l'Etat de droit, mais surtout des *modalités pratiques*, ainsi que les conditions de *possibilité* du respect et de la promotion des droits humains en contextes de « postdictature », de « postcolonialisme » et de conflits armés. Forcément, cette redéfinition devrait, en toute rigueur, s'ériger en « cette interrogation [qui] s'effectue dans un contexte général de bouillonnement d'idées, de questionnement sur le sens du lien social, du rapport entre l'individu et la communauté, en même temps qu'il dégage un engouement pour la philosophie et l'éthique, en particulier un renouveau de la philosophie dans le monde occidental. »³² Mais, malheureusement, « pour diverses raisons, cet engouement et ce renouveau sont peu visibles au niveau théorique à l'échelle du continent africain ; pourtant, les nouvelles dynamiques internes issues de la société civile, des femmes, des jeunes, et les mutations politiques (revendications démocratiques, conférences nationales, guerres civiles, généralisation de la violence, coups d'Etats militaires, 'coups d'Etat civils') qui scandent l'histoire du continent des dix dernières années interrogent le philosophe, 'travailleur du concept', et l'invitent à proposer d'autres catégories appropriées d'analyses »³³. Quelles peuvent donc être ces catégories ? Face à ces contextes aussi différents que complexes, il s'avère important de revenir sur les intuitions fondatrices de nos trois théoriciens du politique, pour (re)préciser la problématique qui, de part en part, jalonne cette étude.

3. Problématique

Déterminer le sens des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit chez Rawls, Habermas et Eboussi au travers d'une interprétation du *principe de l'inviolabilité de la*

Cameroun), l'Institut des Droits de l'homme et de la Paix (IDHP-Université Cheikh Anta Diop, Dakar, Sénégal) ...

³² Abel KOUVOUAMA, « Penser la politique en Afrique », in *PA*, n° 77, mars 2000, p. 7.

³³ *Ibidem*.

dignité humaine, telle est la problématique de cette recherche. On s'attellera à déterminer la *validité normative* des concepts de ces philosophes dans le débat contemporain sur la philosophie des droits humains et la reconstruction d'un Etat de droit démocratique en Afrique. D'où ces questions justifiant l'énonciation de notre hypothèse.

Qu'y a-t-il de commun entre Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga ? Pourquoi avoir choisi ces philosophes pour une réflexion sur les droits humains, l'Etat de droit et la démocratie en étant conscient, comme nous l'avons souligné dans les remarques préliminaires, d'une certaine « particularité » de leurs théories juridique et politique ? John Rawls, Jürgen Habermas et Fabien Eboussi Boulaga apparaissent, à nos yeux, comme des philosophes assez « représentatifs » de la philosophie politique contemporaine. Ils symbolisent, chacun à sa manière, un continent avec son histoire, ses problèmes, ses questions et ses préoccupations philosophiques. Rawls, aux Etats-Unis d'Amérique, pose, sans doute, le problème des fondements d'une démocratie constitutionnelle au travers d'une analyse rigoureuse et systématique du concept de justice. Habermas, l'Allemand et l'Européen, s'attelle à élucider les conditions de possibilité d'une démocratie délibérative et républicaine, par le biais d'une théorie de la discussion, en réinvestissant les relations, non moins problématiques, de la modernité et de la politique, du droit et de la démocratie, de la communication et de l'agir responsable, dans un espace public régulé par des normes. Eboussi Boulaga, le Camerounais et le Négro-africain, questionne, sans détours, l'identité à la fois « philosophique », « politique » et « morale » du *Muntu*, l'Homme africain d'une expérience certaine, au travers des catégories de *l'être*, de *l'avoir* et du *faire*. L'Enjeu décisif d'une telle investigation ? Fonder, explorer et redéfinir les conditions de possibilité d'un *philosopher authentiquement africain*, soucieux d'un enracinement socio-

anthropologique, au-delà des errements, des solitudes et des affrontements historiques, politiques et culturels.

Voilà donc trois itinéraires de vie et de pensée. Nous sommes, en réalité, en face de trois trajectoires philosophiques qui, d'une certaine manière, obéissent à des logiques qui sont propres à leurs contextes et semblent, de ce fait, être radicalement opposées. Mais, à y regarder de près, nous remarquons que ces trajectoires, au-delà de certaines convergences et divergences plus ou moins perceptibles, se recourent, se croisent et s'entrecroisent non seulement autour d'une approche « interculturelle » des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit, mais surtout autour d'une préoccupation philosophique majeure : *la critique sans complaisance de la politique et de la société*. C'est pourquoi notre lecture des théories juridique et politique de Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga, nous incite à élaborer, programmatiquement, cette hypothèse: le critique et théoricien du politique pourrait, par et dans une assomption critique et responsable — *et non une simple transposition des théories juridique et politique de ces philosophes* — de certaines catégories *culturelles, anthropologiques, philosophiques et politiques* négro africaines, se réapproprier leurs paradigmes de compréhension des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit, articulés autour d'une théorie de gouvernement démocratique « libéral » et « délibératif », en esquissant, ce que nous nommons « théorie de la démocratie communautaire et fédéraliste ». En revanche, nous pensons que, contrairement à certaines idées préconçues, l'Afrique n'est pas un « pays », mais un continent. Un continent lointain pour certains, très proche pour d'autres. L'Afrique dont il s'agira est l'Afrique noire subsaharienne « francophone »³⁴. On s'appesantira, plus précisément, sur les *langages du*

³⁴ L'Afrique noire francophone subsaharienne dont on parle ici est essentiellement l'Afrique centrale et l'Afrique de l'ouest de langue française, hormis le Sénégal qui, aux yeux de certains critiques du devenir de la démocratie en Afrique noire, apparaît comme « l'exception africaine », parce qu'il semble, du moins, pour le moment, offrir « cette singularité d'être l'un des pays les plus stables d'Afrique, [...] d'avoir entrepris, bien avant les autres, de libéraliser sa vie politique, faisant ainsi œuvre de pionner sur le continent. » Cf. Christian COULON, « La démocratie sénégalaise : Bilan d'une expérience », in *PA*, n° 45, mars 1992, p. 4.

vécu politique au Cameroun.³⁵ On comprend alors pourquoi de par cette hypothèse, le concept opératoire de *l'inviolabilité de la dignité humaine*, catégorie fondamentale de compréhension des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit, n'est propre ni au contexte rawlsien, ni au contexte habermassien, encore moins au contexte éboussien : il se veut universel, en ce sens qu'il *caractérise et définit* le genre humain. De même, les structures de base rawlsiennes, liées aux libertés fondamentales, justifient l'énonciation des principes de justice. Ces structures apparaissent, entre autres, comme des *aspirations fondamentales de tout être humain à plus d'équité dans un vivre ensemble harmonieux*.³⁶ Elles ne sont pas la « propriété » privée ni intellectuelle des Etats-Unis d'Amérique.³⁷ Les mouvements de démocratisation qui, naguère, secouèrent les anciens pays de l'Europe de l'Est et les « anciennes » dictatures africaines, ne sont-ils pas le reflet d'une certaine *aspiration à un mieux être* de tous les « peuples » du « village global » qu'est la planète terre ? Ne dévoilent-ils pas un besoin impérieux de plus de *justice*, de *liberté*, d'*autonomie privée et publique*, ainsi que d'*autodétermination*, concepts fondamentaux de la compréhension rawlsienne, habermassienne et éboussienne des droits humains, de la

Mais que cache cette stabilité ? Est-elle vraiment pérenne ? Le Sénégal n'est-il pas, dans une certaine mesure, une autre « bombe » politique à retardement ? Qui aurait imaginé, il y a une vingtaine d'années, la situation politique explosive vécue, il y a peu de temps encore, en Côte-d'Ivoire ?

³⁵ Cf. Jean-François BAYART, *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1977 ; *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 ; « L'énonciation du politique », in *Revue française de science politique*, 35, (3), juin 1985. Mais lire aussi, Jean-françois BAYART, Achille MBEMBE, Comi TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992. Voir, entre autres, les études intéressantes de Joseph-Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000 ; *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988 ; « Le spectre et l'État. Des dimensions politiques de l'imaginaire historique dans le Cameroun postcolonial », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° XXXV, 1989 ; « Du gouvernement privé indirect », in *PA*, n° 73, mars 1999. Lire Maurice KAMTO, *L'urgence de la pensée. Réflexions sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Editions Mandara, 1995 ; Pierre-Flambeau NGAYAP, *Cameroun : Qui gouverne ?* L'Harmattan, Paris, 1984 ; Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*, Karthala, Paris, 1995 ; lire aussi la très intéressante étude de Jean-Godefroy BIDIMA, « Le corps, la cour et l'espace public », in *PA*, n° 77, mars 2002.

³⁶ C'est nous qui soulignons.

³⁷ Ces aspirations fondamentales apparaissent, entre autres, comme les principes fondamentaux d'une société libérale. Et Rawls remarque, par la suite, qu'« une doctrine libérale constructiviste est donc universelle dans sa portée, dès lors qu'elle est développée de manière à produire des principes de justice pour tous les objets politiquement pertinents, y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régie par un droit des gens approprié. » John RAWLS, *DG*, p. 45.

démocratie et de l'Etat de droit ? Pourquoi s'étonner dès lors du choix de cette thématique ou, mieux encore, de la relecture critique de ces concepts, en termes de conditions de *possibilité* ou de *mise en perspective* du vécu politique négro africain, en essayant, autant que faire se peut, d'analyser les structures, les catégories, les logiques politiques et sociales qui le fondent ou déterminent ? Serait-ce, au travers de cette exigence d'analyse, qu'on pourrait déjà entrevoir une certaine originalité ?

Le lecteur un peu pressé pourrait, déjà dans cette introduction, à bon droit se dire : encore un travail sur les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit, qui vient compléter les colloques, les conférences et les séminaires sur les mêmes thèmes ; encore une thèse sur Rawls et Habermas, philosophes dont la pensée juridique et politique reste abondamment commentée. Certes, on peut le lui concéder. Mais à ceci près que tous les ouvrages et études sur les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit ne se ressemblent pas et que l'immensité des problèmes de définition et d'interprétation que ces concepts posent, justifie amplement que l'on y revienne sans cesse, en posant *la question philosophique du sens au travers du concept de l'inviolabilité de la dignité humaine*. En effet, comme le remarque Eric Weil, « la philosophie, se définit ainsi comme la science du sens. Elle est science, non point parce qu'elle explore un domaine limité et 'objectivement' un [...], mais parce qu'elle constitue le sens en tant que cohérence de toutes les attitudes réelles, et qu'ainsi elle se constitue elle-même dans le sens. [...] la philosophie, qui se constitue comme la liberté dans la *forme* du sens, n'arrête pas la liberté de création concrète de sens. »³⁸ D'où la double originalité que présente cette étude.

La première originalité se focalise sur ce constat : la recherche des fondements des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit chez Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga,

³⁸ Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, 2^{ème} édition revue, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Coll. « Problèmes et controverses », 1996, pp. 420-421. C'est l'auteur qui souligne.

nous met en face d'une réalité aussi perplexe que complexe : la vacuité, en Afrique noire francophone, d'un discours philosophique sur la nature des relations entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit. C'est le déficit d'une telle approche comparative en théorie du droit et de la démocratie, qui nous incite à approfondir nos recherches. Mais cette investigation ne veut nullement signifier qu'il n'existe pas des travaux ni des recherches sur ces concepts. Loin de nous toute prétention de faire de ces théories des « recettes-miracles » ou des « solutions » toutes faites pour un changement « quasi-magique » de la situation socio-politique africaine. Ce dont il s'agira, c'est de *re-lire autrement le devenir politique de l'Afrique noire francophone*.

La deuxième originalité découle du choix du thème de notre recherche. Celui-ci prétend, comme on l'a souligné dans les lignes précédentes, être une étude comparative et critique de certains aspects des théories juridique et politique de ces trois auteurs. S'il existe quelques travaux et commentaires de philosophie politique et juridique sur les droits humains chez Rawls et Habermas,³⁹ il n'en est pas de même pour la pensée juridique et politique d'Eboussi Boulaga.⁴⁰ Il n'existe, à notre avis, aucune recherche de philosophie politique et juridique qui confronte leurs approches des droits humains, de l'Etat de droit et

³⁹ Voir, par exemple, Ernest MBONDA, *Justice et droits de l'homme chez John Rawls*, Thèse de Doctorat nouveau régime, Inédit, Université de Paris IV-Sorbonne, 2000 ; Bjarne MELKEVIK, *Rawls ou Habermas : une question de philosophie du droit*, Bruylant/Bruxelles, Laval/Les Presses de l'Université Laval, Coll. « Dikè », 2001. Par ailleurs, Juliette Grange souligne, entre autres, que la *Théorie de la justice* de John Rawls et *Anarchie, Etat, Utopie* de Robert Nozick, apparaissent comme « les ouvrages de philosophie politique les plus commentés et les plus récemment objets de controverse ». Cf. Juliette GRANGE, *Auguste Comte. La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 10.

⁴⁰ Il existe, par ailleurs, et comme on le mentionne dans la bibliographie de cet essai, des travaux réalisés sur la pensée de Fabien Eboussi Boulaga. On peut, quoique n'ayant pas forcément – du moins pour le premier et le deuxième ouvrage –, un rapport explicite aux droits humains, à l'Etat de droit et à la démocratie, les ouvrages suivants : Melchior MBONIMPA, *Défis actuels de l'identité chrétienne. Reprise de la pensée de Georges Morel et de Fabien Eboussi Boulaga*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1996 ; Eugène Didier GOUSSIKINDEY, *The Christic Model of Eboussi Boulaga. A Critical Exposition and Evaluation of An African « Recapture » of Christianity*, PhD Thesis, University of Toronto, 1997 ; Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Sous la direction de), *Philosophes du Cameroun : Njoh-Mouelle, Towa, Eboussi Boulaga et Hebga*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006 ; *Raison Ardente. Revue de la Faculté de philosophie Saint Pierre Canisius*, Kimwenza, n° 64 (consacrée à la pensée de Fabien Eboussi Boulaga), mai 2002.

de la démocratie. C'est pourquoi une confrontation de ces trois philosophes pourrait apparaître comme une tentative de réappropriation-actualisation de leurs théories juridique et politique.

4. Questions de méthode

Face à une telle tâche, plusieurs questions essentielles ont le mérite d'être posées: quelle peut donc être la méthode d'approche susceptible de mieux aborder ou d'exposer convenablement la problématique de cette recherche ? Quelles peuvent en être les sources philosophiques ?

La première grande difficulté qui s'est présentée à nous est le volume des publications et la variété des champs d'intérêts de ces philosophes. Mais plus que cela, nous nous sommes confrontés aux *changements de perspective, de paradigme, de trajectoire*. De position en position, Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga exposent, respectivement dans leurs ouvrages, un cheminement original. On se doit donc de mettre en évidence ces itinéraires intellectuels. Ce changement de paradigme est très visible dans l'itinéraire de John Rawls. Les écrits publiés avant la *Théorie de la justice*, que nous considérons comme le « premier » Rawls,⁴¹ se distinguent plus ou moins des ouvrages publiés après la *Théorie de*

⁴¹ Reconnaissant qu'il est difficile de schématiser une pensée politique aussi féconde que celle de Rawls, nous pensons néanmoins que, contrairement aux ouvrages de Chandran KUKATHAS et Philippe PETTIT : *Rawls*, California, Stanford University Press, 1990, pp. 119-151 et *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Oxford, Polity Press, 1990, il est possible de dégager trois moments principaux de la pensée politique de Rawls : 1°) la période des écrits d'avant 1971 avec la publication de « Outline of a Decision for Ethics » (1951), *Theory of Justice* (1971); 2°) la période des écrits de 1971 à 1982 dans lesquels Rawls répond aux critiques sur le caractère universel et abstrait de sa pensée mais, en même temps, il met en lumière les liens qui l'unissent à la philosophie morale de Kant. De cette période, datent les écrits suivants : « The basic Structure as Subject » (1978) ; *Dewey Lectures on « Kantian Constructivism in Moral Theory »* (1980) ; *Tanner lectures on « The Basic Liberties and Their Priority »* (1982) ; 3°) Dans la période allant de 1982 à nos jours, John Rawls clarifie sa relation à Kant et définit son entreprise philosophique comme étant essentiellement politique : « Justice as Fairness » (1985); « The overlapping Consensus » (1987); « The Priority of Right and Ideas of the Good » (1988), «The law of Peoples» (1993) et (1999), datent de cette période. Nous ne partageons pas l'idée d'une rupture radicale entre ces différentes étapes de la pensée de Rawls. Néanmoins, nous pensons que par delà le déplacement d'accents, le changement de « paradigme » ou

la justice, considérés comme le « deuxième » Rawls, à savoir *Le libéralisme politique* et *Justice et démocratie*. Les critiques formulées par les lecteurs de Rawls sur la *Théorie de la justice* l'ont amené, comme il l'affirme lui-même, à « atténuer » ou à « changer » sa conception de la justice.⁴² En outre, c'est en faisant droit à la différence entre le « rationnel » et le « raisonnable » que Rawls a été, dans *le libéralisme politique* en particulier, conduit à remanier sa doctrine philosophique de la justice ou « libéralisme compréhensif » en une conception politique, qui met au premier plan de la construction, non plus les idéaux kantien d'autonomie et d'individualité, mais les valeurs plus « lockiennes » de « stabilité » sociale et de « tolérance » idéologique. C'est, d'après Jean-Marc Ferry, ce qu'exprime l'idée d'un « consensus par recoupement ».⁴³ Ce changement de paradigme du « deuxième » Rawls s'appliquera aussi au « troisième » Rawls qui, à notre avis, se focalise sur *Le droit des gens*.⁴⁴ Celui-ci veut être une « conception politique du droit et de la justice qui s'applique aux principes et aux normes du droit international et à sa pratique ».⁴⁵ C'est à l'intérieur de ce mouvement en trois étapes, que notre analyse de la théorie des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit chez Rawls, pourrait avoir un sens. Un mouvement qui, à dire vrai, est une « réflexion circulaire et non linéaire »⁴⁶ ; une réflexion faite de « retours en arrière », de « redites » et de « répétitions ».

de redéfinition de certains concepts, Rawls est resté fidèle à son intuition initiale : fonder en raison les principes d'une société juste.

⁴² John RAWLS, *LP*, pp. 3-4.

⁴³ Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication*. Tome II : Justice politique et démocratie procédurale, Paris, Cerf, Coll. « Les Humanités », 1996, p. 91.

⁴⁴ On pourrait, dans une moindre mesure, ajouter *The Law of Peoples : with The Idea of Public Reason revisited*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 ; *The Law of People : with The Idea of Public Reason revisited*, Cambridge University Press, Harvard, 2003, traduction française de Bertrand Guillaume: *Paix et Démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. De Marc Saint-Upéry et de Bertrand Guillaume, Paris, Ed. La Découverte, 2002, 378 p. La traduction française de cet ouvrage a été publiée peu de temps avant la mort de John Rawls.

⁴⁵ John RAWLS, *DG*, pp. 39-40.

⁴⁶ Cf. Paul RICOEUR, « Le cercle de la démonstration », in Catherine AUDARD et alii, *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, Coll. « politique », 1988, pp. 129-144.

Une deuxième difficulté concerne le champ de l'oeuvre de Jürgen Habermas. Habermas pourrait apparaître, au travers de sa biographie intellectuelle, comme l'un des penseurs contemporains les plus « éclectiques ». Cet éclectisme est assez visible dans la pluridisciplinarité de sa démarche philosophique. De la sociologie politique à l'épistémologie, tout en passant par la linguistique, les sciences politiques, la philosophie du droit et même la théologie, tel est l'itinéraire à la fois fécond et complexe d'Habermas. Ainsi, de *l'Espace public* à *Droit et démocratie*, plusieurs concepts s'imposent d'emblée: « espace public », « discussion politique », « Etat de droit démocratique », « activité communicationnelle », « société civile », « démocratie », « sujets de droit », « autonomie publique et privée »... Pour mener à bien cette recherche, nous avons cru, méthodologiquement possible, de ne pas aborder tous les travaux de Habermas, et de laisser de côté ceux relatifs à la métaphysique, à l'épistémologie des sciences sociales, et au *Positivismusstreit* (*Querelle allemande des sciences sociales*).⁴⁷

La troisième difficulté concerne Fabien Eboussi Boulaga. Si on s'en tient à sa biographie intellectuelle soulignée dans nos remarques préliminaires, on voit clairement apparaître une trajectoire très « atypique » du philosophe. Du « jésuite- philosophe » au « libre penseur », un chemin à la fois long et tortueux a été parcouru. C'est toujours fidèle à cette dynamique qui veut être « une crise de la pensée » et « une pensée de la crise » qu'il essaie, aujourd'hui, de focaliser ses réflexions sur la société négro africaine, comprise comme « catégorie globale et essentielle du politique ». Si l'identité existentielle du *Muntu* s'impose comme « philosophème » dans sa démarche initiale, c'est-à-dire celle de la *Crise du Muntu*, donc du « premier » Eboussi et des écrits qui la précèdent, il va sans dire qu'une

⁴⁷ Lire Theodor Wiesengrund ADORNO, Karl Raimund POPPER, Ralf DAHRENDORF, Jürgen HABERMAS, Hans ALBERT et Harald PILOT, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, trad. de l'allemand par C. Bastyns, J. Dewitte, R. Guardans, S. Pahaut, I. Stengers, E. Sznycer, M. Van Berchem, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979.

« révolution copernicienne » va s'opérer avec le « deuxième » Eboussi, qui veut être une re-actualisation de « l'autonomie », de « l'autodétermination », de « la justice », de « la démocratie », de « la société civile » et des « droits humains », paradigmes philosophiques essentiels, pour comprendre les mutations du politique en Afrique noire. C'est aussi la période non seulement de publication de *la démocratie de transit au Cameroun*, des *Conférences nationales*, et des *lignes de résistance*, mais aussi de l'énorme activité éditoriale de *Terroirs*, revue africaine de sciences sociales, de culture et de philosophie.

Concernant le sens des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit chez Eboussi Boulaga, nous avons jugé qu'il n'était pas nécessaire de nous appesantir sur la problématique de *L'enjeu de Dieu en Afrique* qui, à dire vrai, est *une critique et reprise africaines du Christianisme*, quoique la problématique des droits humains et de la démocratie puisse aussi, au-delà de toutes considérations idéologiques partisans, détenir des fondements « théologiques ». Ce qui, d'une certaine façon, pourrait provoquer un « conflit des paradigmes ».⁴⁸ Mais que serait la philosophie juridique et politique sans un certain « conflit des paradigmes » ? Le débat entre communautariens et libertariens, par exemple, n'apparaît-il pas comme un conflit de paradigmes ? De tels conflits n'exigent-ils pas, afin d'éviter toute mésinterprétation, une certaine approche rigoureuse de notre thématique ?

Notre approche sera analytico-comparative par regards croisés. Qu'est-ce donc à dire ? Contrairement à l'approche de « l'individualisme méthodologique », nous insisterons sur les enjeux philosophiques qui découlent des relations entre les concepts propres à chaque philosophe, par exemple, entre « la position originelle », « les droits humains » et « la démocratie » chez Rawls ; entre « le système des droits », « l'Etat de droit », et « la

⁴⁸ Lire utilement Laurent De BRIEY, *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, Coll. « Philosophie et Société », 2006.

démocratie » chez Habermas ; entre « la philosophie » et « la domination », « l'autonomie » et « l'autodétermination » chez Eboussi. Nous nous focaliserons aussi sur les stratégies argumentatives de ces philosophes, sur les fondements « pratiques », au travers de la catégorie de *possibilité*, d'un Etat de droit démocratique dans l'Afrique noire actuelle, en déterminant certaines logiques institutionnelles internes et pressions politiques externes. C'est, entre autres, dire que notre démarche se veut foncièrement *analytique et comparative*, en ce sens qu'elle peut permettre d'opérer un mouvement du concret à l'abstrait et de l'abstrait au concret, à travers lequel se tisse et se crée la conception. C'est pourquoi notre propre lecture, bien qu'elle soit, par certains de ces aspects, influencée par celle des autres commentateurs des théories juridique et politique de ces philosophes, reste néanmoins une interprétation « personnelle », parce que nous avons résolument pris le parti d'une lecture un peu plus « rapprochée » de leurs textes. Pourtant, le danger d'élaborer une certaine « philosophie » de leur philosophie reste, quoiqu'il en soit, toujours présent. Utopie, « idéologie » ? Peut-être. Mais, pour nous, c'est à ce niveau précis que se situe le défi, c'est-à-dire le « principe méthodique » et « unificateur » de notre recherche : esquisser une approche de *philosophie juridique et politique*, qui ne soit pas simplement une compilation des ouvrages choisis de ces auteurs, mais une « re-interprétation » et un « re-cadrage » contextualisés des leurs intuitions juridico-politiques, dans la perspective d'une « écriture africaine » de l'histoire des idées politiques. Nous nous attellerons donc à analyser les logiques propres aux arguments et justifications de ces penseurs ; aux questions et problèmes laissés en suspens, mais susceptibles d'une plus large compréhension des débats amorcés entre ces théoriciens du politique. Quel peut être l'enjeu d'une telle approche ? Au travers du concept de « regards croisés », nous espérons mettre en évidence les « lieux communs », c'est-à-dire les points de convergence et de divergences. L'approche, par exemple, du concept de « nation » chez Rawls, Habermas et

Eboussi soulève plus de questions qu'elle n'en propose de réponses. C'est pourquoi, nous avons délibérément fait le choix d'une « discussion couplée », immanente entre ces penseurs, à savoir une discussion Rawls-Habermas ; une discussion Rawls-Eboussi ; et une discussion Habermas-Eboussi. Mais une précision de taille s'impose ici : cette approche « paritaire » est purement *méthodologique*. Elle ne se fonde aucunement sur la « puissance » théorique, ni la « notoriété », encore moins la « popularité » ou le « volume » de publications de chacun de ces philosophes. Pourquoi une telle insistance ? C'est parce que cette étude, qui prétend faire de la *recherche-action*, « est aussi étroitement dépendante du mouvement de la globalisation qui fait émerger des auteurs à audience [inter]nationale dans des régions jusqu'alors considérées comme périphériques ou subalternes », ⁴⁹ et vice versa. On conviendra donc que la « prudence » est de mise à cette étape précise de notre recherche.

5. Articulations

C'est cette prudence qui nous incite à reconnaître l'existence d'un principe de « circularité », de « vases communicants », d'« interaction » ou d'« interdépendance » dans l'écriture dynamique d'une histoire des idées politiques. Du « centre » vers la « périphérie », et de la « périphérie » vers le « centre », ce mouvement caractérise l'actualité des recherches en sciences humaines et sociales.

La trilogie «*Théories*»-«*Confrontations* »-«*Pratiques*», participe de ce même mouvement, qui oriente notre argumentation. Elle correspond respectivement à la première, à la deuxième et à la troisième partie de cette recherche. Il s'agit, en fait, de déterminer les grandes articulations théoriques de Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga [Théories], de

⁴⁹Cf. ESPRIT, «Pour comprendre la pensée postcoloniale. Mémoires d'empire et cultures transnationales. », in *Esprit*, n° 330, décembre 2006, p. 77.

mettre en évidence leurs possibles lieux communs [Confrontations], et d'explorer, au travers de *la catégorie de possibilité*, leur assomption critique, responsable et prospective, dans le contexte global de démocratisation de l'Afrique noire actuelle [Pratiques]. C'est une réflexion dynamique qui apparaît comme un argumentaire en trois « moments », focalisé sur une seule activité : *la recherche du sens*. L'articulation de celle-ci montre que cette étude veut être une *lecture critique et prospective des théories des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit à partir de certains ouvrages précis de Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga*. On laisse donc de côté tous les ouvrages qui nous éloignent explicitement ou incidemment de notre problématique. C'est pourquoi l'organisation de notre travail découle des réflexions élaborées ultérieurement.

La première partie, intitulée « Essai de fondation des droits humains et de la démocratie chez Rawls, Habermas et Ebooussi », est la plus étendue. Elle vise à exposer les arguments, les itinéraires et les influences « philosophiques », qui ont abouti, chez Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga, à une théorie des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit par le truchement d'une compréhension dynamique du concept de justice du « premier » Rawls au « troisième » Rawls, c'est-à-dire d'une conception « compréhensive » à une compréhension « politique » ; du pouvoir communicationnel des sujets de droit jouissant d'une autonomie privée et publique à une compréhension du droit comme paradigme de la démocratie délibérative et, enfin, d'une reprise critique du *Muntu*, dans le « premier » Ebooussi, de la fonctionnalité organisationnelle du lien social, lien perverti par l'Etat postcolonial, et re-actualisé dans le « deuxième » Ebooussi au travers de certaines catégories d'une anthropologie juridique et politique.

Cette première approche facilitera la détermination de « quelques lieux communs entre Rawls, Habermas et Ebooussi ». Ce sera *la deuxième partie*. Elle voudrait être « une confrontation des approches de ces trois philosophes ». Il sera question, tout d'abord, d'analyser les points de *convergence* et de *divergence*. Une évaluation critique de cette confrontation servira de *pré-texte* pour un « dépassement-approfondissement » des problèmes posés par cette confrontation. Il s'agira de penser les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit au-delà des débats Rawls-Habermas-Ebooussi, c'est-à-dire de « penser autrement les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit dans un contexte de diversité humaine ». Les approches de certains auteurs seront exposées et évoquées pour « atténuer », « compléter » les limites des théories de Rawls, Habermas et Ebooussi : Charles Taylor et Michael Sandel, Otfried Höffe et Patrice Meyer-Bisch, Lukas Sosoe et Will Kymlicka, Alain Renaut et Jean-Marc Ferry, Jean-Godefroy Bidima et Stamadios Tzitzis.

Cette approche, somme toute avantageuse, nous incitera à « penser les droits humains et l'Etat de droit dans un contexte de démocratie communautaire et fédéraliste ». *Telle sera la troisième partie de cette recherche*. Elle sera, plus précisément, « notre » relecture des théories juridique et politique de Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga. Celle-ci veut être une contribution à la re-construction de l'Etat de droit en Afrique noire, en général, et au Cameroun en particulier. L'enjeu décisif de cette relecture consistera à esquisser, au travers de la catégorie de *possibilité*, les modalités ou principes essentiels d'une « théorie de démocratie communautaire et fédéraliste ». Cette relecture essaiera, autant que faire se peut, de proposer non seulement quelques principes normatifs pour la (re)construction d'un Etat de droit en Afrique noire, mais aussi de déceler les enjeux philosophiques, politiques et juridiques de cette théorie sur le *devenir politique* de l'Afrique noire.

PREMIERE PARTIE : **THEORIES**

ESSAI DE FONDATION DES DROITS HUMAINS ET DE LA
DEMOCRATIE

« Les œuvres de John Rawls et de Jürgen Habermas, depuis fort longtemps, guident [[des] nos réflexions en philosophie du droit. Elles ont été des tremplins pour nos interrogations et interventions, tout en éclairant nos démarches en ce domaine».

Bjarne MELKEVIK, *Rawls ou Habermas : Une question de philosophie du droit*, Bruylant/Bruxelles, Laval/Les Presses de l'Université Laval, Coll. « Dikè », 2001, p. IX.

Liminaire

Cette première partie s'attelle à répondre aux questions suivantes : quelles peuvent être les fondements des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie chez Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga ? En d'autres termes sur quels concepts faudrait-il s'appuyer pour comprendre la philosophie des droits humains et de la démocratie élaborée par ces trois philosophes ? Notre lecture des textes de Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga se fera en trois chapitres.

Le premier chapitre intitulé expose la justification des droits humains chez Rawls qui trouve, tout d'abord, ses fondements dans « la justice comme équité. C'est dans cette optique qu'une analyse de la complexité des rapports qu'entretiennent « les libertés fondamentales » et la « dignité humaine » permettra, dans un premier temps, de comprendre l'héritage kantien de la *Théorie de la justice* [I]. L'analyse des relations entre la « justice politique », la « démocratie » et « l'Etat de droit » permettra, dans un deuxième temps, de déceler l'idée que Rawls se fait des droits humains [II]. Une réinterprétation de la justice politique à partir des concepts de « position originelle supérieure » et de « position originelle globale et minimale » aboutit, au travers des concepts clés de « société hiérarchiquement bien ordonnée » et des « théories idéale et non idéale », à une justification inter-nationale des droits humains sur le terrain du droit public [III].

Deux moments ponctuent le deuxième chapitre focalisé sur « *Habermas et le problème des droits humains dans un Etat de droit démocratique* ». Le premier moment, orienté autour du « concept des droits humains », a pour objectif de déterminer la genèse de ce concept à travers ses influences kantienne et de réinvestir le « système des droits ». Les rapports entre « l'autonomie privée » et « l'autonomie publique » permettront de redéfinir le « concept d'autonomie » en corrélation avec les droits humains. Cette exposition situera d'emblée la place centrale qu'occupent les droits humains dans « l'activité communicationnelle » de Habermas [I]. Les droits humains en « situation communicationnelle » doivent, nécessairement, être garantis. C'est dans cette perspective qu'une analyse de l'Etat de droit démocratique, fondée sur le principe de discussion, mettra en lumière les rapports étroits entre « l'éthique de la discussion » et le concept de « démocratie ». Il sera question, entre autres, d'esquisser les exigences et principes de l'Etat de droit démocratique [II].

Le troisième chapitre a l'ambition de « *penser autrement la démocratie, l'Etat de droit et les droits humains chez Eboussi Boulaga* ». Il se propose d'analyser les relations problématiques entre le *Muntu* et les droits humains. Il s'agit surtout de questionner le sens des droits humains, chez le *Muntu*, par le biais d'une « revendication » ou d'un « droit » de philosopher [I]. Ces analyses permettront de repenser les droits du *Muntu* au travers d'une anthropologie politique dans et par les catégories de l'autodétermination et de l'autonomie [II]. Cette deuxième étape nous incitera à répondre à la question suivante : est-il possible d'instaurer une « culture de la démocratie », c'est-à-dire penser *autrement les institutions sociales et politiques* à partir de certaines valeurs anthropologiques négro-africaines ? Il sera donc question de déterminer la conception éboussienne de la « politique », de la « démocratie », de la « société civile » et du « développement économique » [III].

CHAPITRE 1 :

De la théorie d'une justice libérale à la « pratique » démocratique des droits fondamentaux chez Rawls

« Le libéralisme politique n'est donc pas une doctrine qui concerne l'ensemble de l'existence, ce n'est pas une doctrine (partiellement ou parfaitement) compréhensive. Il est certain qu'en tant que libéralisme elle possède le type de contenu que nous associons historiquement avec le libéralisme. Elle défend certains droits civiques et politiques et certaines libertés de base, leur donne une certaine priorité, et ainsi de suite. »
John Rawls, *Justice et Démocratie*, p. 334.

Ouvertures

Quel peut être le sens des droits humains dans les Ecrits premiers et tardifs de Rawls ? La compréhension de ces droits humains est-elle « univoque », « équivoque » ou « plurivoque » ? Quelles sont les logiques ou présupposés philosophiques qui sous-tendent la conception rawlsienne des droits humains et de la démocratie ? Quelle est la nature des relations entre les droits humains, l'Etat de droit et la démocratie ? Si on considère le principe selon lequel le concept de « droits humains » ne fait pas, *stricto sensu*, partie de la terminologie rawlsienne dans la *Théorie de la justice*, nous pensons que c'est à partir des notions de *dignité humaine*, de *droits fondamentaux*, d'*égalité des droits civiques*, de

libertés fondamentales, et de *structures sociales de base* qu'on pourra, au travers du *principe de l'inviolabilité de cette même dignité humaine*, donner un sens au concept des droits humains.

1.1. Les droits humains dans la *Théorie de la justice* et l'héritage kantien du « premier » Rawls

Quatre moments ponctueront cette étape : une analyse de la signification des droits humains à l'intérieur d'une « théorie de la justice comme équité » nous servira de pré-texte [I] pour préciser la nature des relations entre les principes de justice et les droits humains chez Rawls [II]. Ces principes de justice ouvriront un débat sur l'héritage kantien d'une conception rawlsienne des droits humains [III]. Ce troisième moment s'avère, dans une certaine mesure, nécessaire pour une compréhension « dynamique » des rapports entre les droits humains, les devoirs et les obligations en contextes de « désobéissance civile » et d'« objection de conscience » [IV].

1.1.1. La justice comme équité et la justification rawlsienne des droits humains

Pour John Rawls, l'équité est d'abord une vertu des institutions sociales. En effet, Rawls conçoit la société comme « une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel ». ⁵⁰ Mais cette société, bien qu'elle soit le lieu d'une coopération conflictuelle, a pour exigence première la garantie des droits humains : « c'est pourquoi, précise-t-il, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni

⁵⁰ *TJ*, p. 30.

aux calculs des intérêts sociaux ». ⁵¹ C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre le problème d'une justification des droits humains à partir de la théorie de « la justice comme équité ». Cette justification exige une analyse des arguments sur lesquels Rawls s'appuie pour fonder ces droits au travers des relations qu'ils entretiennent avec la position originelle et l'équilibre réfléchi.

1.1.1.1. Droits humains, position originelle et équilibre réfléchi

La position originelle et « l'équilibre réfléchi » (*Reflective Equilibrium*)⁵² sont les deux moments décisifs de la méthodologie rawlsienne. Si l'un se développe avant l'acquisition des principes de justice, l'autre se constitue bien après. On pourrait même, avec Philippe Van Parijs, parler de deux volets de la même procédure, situés l'un en amont et l'autre en aval des principes de justice.⁵³ Dans chacune de ces approches méthodologiques, les droits fondamentaux sont appréhendés de manière spécifique. Qu'en est-il de chacune de ces approches méthodologiques ? Quelles significations donnent-elles aux droits humains ?

Position originelle et équilibre réfléchi : la position originelle est ce cadre fictif, hypothétique dans lequel Rawls place les sociétaires censés dégager les principes qui doivent régir la coopération sociale. Elle se caractérise par un ensemble de traits qui reflètent d'une part les « circonstances de la justice »⁵⁴ et, d'autre part, les contraintes de la moralité. Les circonstances de la justice sont les situations types dans lesquelles se pose la question de la justice. C'est, par exemple, une situation de rareté ou de poursuite d'intérêt égoïste. Afin de négocier de manière équitable les règles ayant à régir la coopération

⁵¹ *TJ*, p. 30.

⁵² Il y a lieu de souligner ici que le terme « Reflective Equilibrium » connaît une double traduction. Tantôt, il est rendu par « équilibre réfléchi » (Catherine Audard, Paul Ricoeur), tantôt par « équilibre réflexif » (Philippe Van Parijs, Jean-Marc Ferry, André Berten). Pour l'instant, nous adoptons la première version, celle présente dans la traduction française des œuvres de Rawls. La deuxième version, celle de l'équilibre réflexif, pourra être envisagée dans la IIème partie, consacrée aux débats entre Rawls, Habermas et Eboussi, plus particulièrement aux divergences entre Rawls et Habermas.

⁵³ Cf. Philippe VAN PARIJS, « la double originalité de Rawls », in *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Paris, Seuil, Coll. "La couleur des idées", 1991.

⁵⁴ *TJ*, pp. 44-45.

sociale, les partenaires sont placés derrière un voile qui filtre les connaissances dont ils peuvent disposer au moment du choix. Ainsi, ils ne savent rien des faits particuliers touchant leurs propres vies (leur position sociale, leurs dons et leurs capacités naturelles, leur conception du bien ou même leur psychologie) ou leurs sociétés (situation économique et politique, niveau de développement...). Par contre, ils peuvent accéder à une sorte de connaissance générale portant sur la société humaine, les lois économiques, les bases de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine.

« L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable (*fair*) de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes [...] Je pose ensuite que les partenaires ignorent certains types de faits particuliers [...] En outre, je pose que les partenaires ne connaissent pas ce qui constitue le contexte particulier de leur propre société. C'est-à-dire qu'ils ignorent sa situation économique ou politique, ainsi que le niveau de civilisation et de culture qu'elle a pu atteindre.[...] Dans la mesure du possible, donc, les partenaires ne connaissent, comme fait particulier, que la soumission de leur société au contexte de l'application de la justice avec tout ce que cela implique. On tient toutefois pour acquise leur connaissance générale de la société humaine. Ils comprennent les affaires politiques et les principes de la théorie économique, ils connaissent la base de l'organisation sociale et les lois de la psychologie humaine.»⁵⁵

Comme on le voit, c'est à partir de ce cadre bien défini que les sociétaires choisissent les principes qu'ils estiment à même de régir équitablement la coopération sociale. Mais il s'avère crucial de savoir que ce choix n'est pas définitif. Il se peut que les principes choisis soient en désaccord avec nos intuitions sur la justice. D'où la justification du deuxième moment méthodologique : l'équilibre réfléchi.

L'équilibre réfléchi et le sens de la justice : c'est dans son article de 1951, intitulé « *Outline of a Decision Procedure for Ethics* »⁵⁶, que Rawls évoque pour la première fois l'équilibre réfléchi. Une reformulation fera, plus tard, l'objet d'une approche systématique

⁵⁵ *TJ*, pp. 168-169.

⁵⁶ John RAWLS, « *Outline of a Decision Procedure for Ethics* », in *The Philosophical Review*, n° 60, 1951, pp. 177-197.

dans la *Théorie de la justice*. Cette notion connaîtra plusieurs réajustements dans certains écrits postérieurs de Rawls.⁵⁷

Pour Rawls, le point de départ de tout discours sur l'équilibre réfléchi est la « capacité » morale. Qu'est-elle ? Il s'agit de cette faculté que nous avons, dans les circonstances normales, d'émettre des jugements, d'apprécier le juste et de condamner l'injuste, de distinguer le vrai du faux, ou le bien du mal. Il s'agit d'une faculté extrêmement complexe, à même d'analyser un nombre infini de situations. Aussi, Rawls considère-t-il sa description comme une des tâches essentielles de la théorie morale.⁵⁸

C'est ainsi qu'il s'attelle à la description de l'équilibre réfléchi. Il s'agit d'un processus par lequel nous vérifions la capacité des principes issus de la position originelle à s'accorder avec nos jugements bien pesés. Il y a, pourrait-on dire, un mouvement de balancier entre ces principes et nos intuitions morales.⁵⁹ C'est en ces termes éloquents que Rawls décrit cet équilibre réfléchi :

« Je passe maintenant à la notion d'équilibre réfléchi qui se présente de la façon suivante. D'après le but provisoire de la philosophie morale, on peut dire que l'hypothèse de la justice comme équité pose que les principes qui seraient choisis dans la position originelle sont identiques à ceux qui s'accordent avec nos jugements bien pesés et que ces principes décrivent donc notre sens de la justice. Mais cette interprétation est évidemment trop simplifiée. Quand nous décrivons notre sens de la justice, nous devons tenir compte des irrégularités et des distorsions probables auxquelles sont soumis, sans aucun doute, nos jugements bien pesés, et ce, en dépit du fait qu'ils sont formulés dans des circonstances favorables. Quand on propose à une personne une analyse de son sens de la justice qui lui plaît intuitivement [...], il est bien possible qu'elle révise ses propres jugements pour les

⁵⁷ Rawls introduit, en 1975, une distinction entre l'équilibre réfléchi étroit (*narrow*) et l'équilibre réfléchi large (*wide*). Cf. son article: "The independance of Moral Theory", in *Proceedings and Adresses of The American Association*, n°48 (1975), p. 8. Une précisions de taille: John Rawls considère Aristote et H. Sidgwick comme les précurseurs de la méthode de l'équilibre réfléchi (Cf. *TJ*, pp. 82-83, note 23). Mais P. Singer, dans « *Sidgwick and Reflective Equilibrium* », récuise une telle référence, notamment en ce qui concerne H. Sidgwick. Il considère que le fait d'attribuer à H. Sidgwick le rôle de précurseur de l'équilibre réfléchi repose sur une erreur d'interprétation concernant l'intention même de *The Methods of Ethics*. Selon lui, H. Sidgwick utilise « l'équilibre réfléchi » dans une perspective différente de J. Rawls : non pas comme une méthode éthique mais simplement comme une stratégie argumentative visant à convaincre les critiques de l'utilitarisme de l'efficacité de cette doctrine. Cf. P. SINGER, « *Sidgwick and Reflective Equilibrium* », in *The Monist*, n°3, 1974, p. 499.

⁵⁸ Cf. *TJ*, pp. 71-72.

⁵⁹ En effet, certains passages de la *Théorie de la justice* donnent l'impression que le « va-et-vient » s'exerce non pas entre deux éléments (les principes issus de la position originelle et de nos jugements bien pesés), mais bien entre trois éléments : les jugements bien pesés, la description de la situation initiale et les principes de justice qui en découlent. Cf : *TJ*, p. 47.

conformer aux principes de cette analyse, même si la théorie ne recoupe pas exactement ses jugements effectifs ». ⁶⁰

Par la suite, Rawls précise qu'il y a plusieurs interprétations de l'équilibre réfléchi, en raison des différents sens de la justice proposés. Dans la *Théorie de la justice*, il en retient deux :

- 1) La première interprétation est celle où « nous décrivons le sens de la justice d'une personne à peu près tel qu'il est, tout en nous permettant de faire disparaître certaines irrégularités ». ⁶¹
- 2) Dans la seconde interprétation « ce sens personnel de la justice (de la première interprétation) peut ou non subir un changement radical ». ⁶²

Plus tard, Rawls reconnaîtra, dans ces deux interprétations ce qu'il nommera, dans « *Justice as Fairness* », l'équilibre réfléchi étroit (*narrow reflective equilibrium*) et l'équilibre réfléchi large (*wide reflective equilibrium*). ⁶³ Il y ajoutera une troisième interprétation : l'équilibre réfléchi général (*general or full reflective equilibrium*). Celui-ci est réalisé au moment où, dans leurs jugements bien pesés, les membres d'une « société bien ordonnée » affirment une même conception de la justice politique. ⁶⁴

Mais il y a lieu de préciser ici, qu'au-delà des interprétations soulignées précédemment, l'équilibre réfléchi apparaît, pour Rawls, comme la recherche de cohérence et d'explicitation. Il convient, toujours en ce sens, de distinguer deux choses : 1) l'équilibre réfléchi en tant que démarche éthique ; et 2) l'usage que Rawls en fait dans le cadre précis de la recherche des règles d'équité. L'équilibre réfléchi se situe, en tant que méthode, au-delà des limites dans lesquelles les interprétations précédentes entendent l'enfermer. Il

⁶⁰ *TJ*, pp. 73-74.

⁶¹ *TJ*, p. 74.

⁶² *TJ*, p. 74.

⁶³ John RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Harvard University, 1990, § 10.3

⁶⁴ John RAWLS, *Op. cit.*, § 10. 4.

s'agit, précisément, d'une démarche rationnelle qui vise la « cohérence maximale entre les principes énoncés et les jugements moraux particuliers auxquels nous adhérons spontanément lorsque nous sommes confrontés à des situations concrètes, réelles ou imaginaires »⁶⁵ : c'est *une méthode de construction de théorie morale ou politique*. Si, comme nous l'avons souligné précédemment, la position originelle et l'équilibre réfléchi sont les deux facettes de la méthode rawlsienne d'interprétation et de compréhension de la justice, la question qui se pose à ce niveau précis est la nature des relations entre les droits humains, la position originelle et l'équilibre réfléchi. En d'autres mots : comment comprendre les significations que Rawls donnent aux droits humains, en rapport avec les concepts de « position originelle » et d' « équilibre réfléchi » ?

Libertés fondamentales et égalité équitable des chances : c'est à partir des notions de « libertés fondamentales » ou de « base » et « d'égalité équitable des chances » que les liens entre position originelle, équilibre réfléchi et droits humains peuvent avoir un sens. Inextricablement liées aux principes et au sens de la justice, ces deux notions apparaissent en amont et en aval de toute compréhension du concept de justice et des conceptions de la justice.⁶⁶ Quelles sont ces libertés fondamentales et en quoi consiste l'égalité équitable des chances ?

Pour Rawls, *les libertés fondamentales ou libertés de base* doivent s'appliquer à la structure sociale de base, appelée à s'ériger en « système social ». Celui-ci garantit et définit, à travers certains de ses aspects, l'égalité des libertés de base. Aussi, Rawls propose-t-il une liste de ces libertés fondamentales : « parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, la liberté de réunion, la liberté de pensée et la liberté de conscience ; la liberté de la

⁶⁵ Philippe VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, *Op. cit.*, p. 21.

⁶⁶ Cf. Philippe VAN PARIJS, *Op. cit.*, p. 70.

personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. »⁶⁷ Appesantissons-nous sur une de ces libertés : la liberté de conscience. Rawls la définit comme étant la liberté de faire ce que l'on veut, mais limitée « par l'intérêt commun pour l'ordre public et la sécurité. »⁶⁸ Elle procède du principe d'égalité de liberté pour tous. A ce titre, elle jouit des mêmes justifications que cette dernière : à savoir le fait que dans la position originelle, les partenaires ne peuvent tolérer que les doctrines morales, religieuses ou autres se nuisent mutuellement. Bien plus, il y a aussi le rejet du principe utilitariste de la maximisation du bien-être qui, tout compte fait, implique le sacrifice des libertés.

La notion d'un Etat confessionnel est rejetée dans le cadre de ces libertés. L'Etat doit être neutre en ce sens qu'il ne peut favoriser aucune religion particulière. L'apostasie n'est pas un délit légal. Par ailleurs, les associations particulières peuvent être organisées librement au gré de la volonté de leurs membres. Elles peuvent avoir leur vie propre, leur règlement d'ordre intérieur. Dans la même perspective, Rawls rejette l'idée d'un Etat laïc omnicompétent. Il en limite l'action au devoir de garantir des conditions de liberté morale et religieuse égale pour tous.⁶⁹

Le fait que la liberté de conscience soit limitée par l'ordre public et la sécurité n'implique nullement que les intérêts publics soient supérieurs aux intérêts religieux, philosophiques ou moraux. Il ne sous-entend non plus que « le gouvernement envisage les affaires religieuses comme étant indifférentes ou revendique le droit de réprimer des convictions philosophiques chaque fois qu'elles sont en conflit avec les affaires de l'Etat. »⁷⁰ Ces

⁶⁷ *TJ*, p. 92. C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ *TJ*, p. 248.

⁶⁹ Cf. *TJ*, pp. 247-248.

⁷⁰ *TJ*, p. 248.

domaines ne sont pas de la compétence de l'Etat. Celui-ci a plutôt pour rôle de réglementer la poursuite, par les individus, de leurs intérêts moraux, spirituels, d'après des principes qu'eux-mêmes approuveraient dans une situation initiale d'égalité.

Ces libertés doivent être garanties par un Etat de droit, qui apparaît comme le principe directeur de ce « système » social. Et pour qu'une société soit juste, il faut qu'aucune des libertés fondamentales définies par cette liste ne soit limitée plus qu'il n'est nécessaire pour que tous puissent en jouir également. La personne se trouve protégée dans ce « système social » et garde son intégrité et sa dignité. Il y a donc, à l'origine, un « principe d'indivisibilité » à l'intérieur de ce souci d'inviolabilité de la liberté humaine. Pourtant, une question demeure : à quoi renvoie la référence à la notion de système social ?

i) Par la référence à la notion de système social, Rawls souligne que les libertés, se conditionnant les unes les autres, doivent être affirmées et assurées toutes à la fois mais qu'il existe, par contre, des conflits entre elles.⁷¹ Ceux-ci appellent des « compromis »,⁷² impliquant de véritables limitations. Du moins, tel est l'avis de Jacques Bidet, qui pense que le conflit majeur qui appelle compromis et restrictions, est, aux yeux de Rawls, celui qui oppose ce qu'il est convenu d'appeler « liberté des Anciens » et « liberté des Modernes ».⁷³

ii) Pourtant, *la Théorie de la justice* ne fournit pas encore, à en croire le même Jacques Bidet, un tableau général d'un « système » des libertés au sens propre du terme. Et ce n'est, ajoute-t-il, qu'à la suite de la réélaboration « kantienne » de sa doctrine, dans ses écrits des années quatre vingt [1980], que Rawls donne à la notion de conditionnement réciproque, donc à celle de système, un contenu conceptuel original. Il entreprend alors de

⁷¹ *TJ*, p. 92.

⁷² *TJ*, p. 258.

⁷³ Cf. Jacques BIDET, *John Rawls et la Théorie de la justice*, Paris, PUF, Coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 19.

penser un « système pleinement adéquat des libertés »⁷⁴ et il le définit comme celui qui protège « les deux facultés morales », celles d'un être à la fois « raisonnable » et « rationnel ». Soit, respectivement, la capacité d'avoir un sens de la justice, qui serait protégée par les libertés politiques et de pensée, et la capacité d'avoir une conception du bien, qui serait en quelque sorte protégée par les libertés de conscience et d'association. A quoi s'ajoutent également les libertés qui « soutiennent » les précédentes, soit celles qui s'attachent à l'intégrité de la personne et à l'Etat de droit.⁷⁵

L'égalité équitable des chances ne se réduit pas, par ailleurs, à la possibilité purement formelle pour quiconque d'accéder à n'importe quelle fonction dans la société. Elle exige que l'origine sociale n'affecte en rien les chances d'accès aux diverses fonctions et requiert donc l'existence d'institutions qui empêchent une concentration excessive des richesses et qui, à talents et capacités égaux, assurent aux individus issus de tous les groupes sociaux les mêmes chances d'accès aux divers niveaux d'éducation.⁷⁶

De ce qui précède, il appert clairement qu'il est difficile de penser les libertés fondamentales et l'égalité équitable des chances en dehors de toute compréhension d'un « système social ». Celui-ci est, d'après Rawls, fondé et justifié en aval comme en amont par les principes de justice. Les droits humains apparaissent ici non seulement comme cette reconnaissance mais surtout comme le respect des libertés fondamentales, qui impliquent intégrité, dignité et égalité de la personne humaine. Au-delà de toute approche purement méthodologique (équilibre réfléchi et position originelle) de la compréhension du concept de justice et des conceptions de la justice, il y a une certaine conception de la personne humaine, conception « unique » et « inviolable », appelée à être garantie et protégée par et dans un Etat de droit. Mais quelle est cette compréhension de la justice ?

⁷⁴ Cf. *JD*, pp. 193-199, et ss.

⁷⁵ Cf. Jacques BIDEAU, *Op. cit.*, p. 20.

⁷⁶ Cf. *TJ*, pp. 116-120.

Quels en sont les principes ? En quoi consistent les rapports entre ces principes de justice et les droits humains chez Rawls ?

1.1.2. Principes de justice et droits humains

Il s'avère important de souligner, de prime abord, que Rawls distingue le concept de justice et les conceptions de la justice. Le concept de justice, en tant qu'il se rapporte à des institutions sociales, est défini de la manière suivante :

« [...] des institutions sont justes quand on ne fait aucune distinction arbitraire entre les personnes dans la fixation des droits et devoirs de base, et quand les règles déterminent un équilibre adéquat entre des revendications concurrentes à l'égard des avantages de la vie sociale.»⁷⁷

Cette définition nous ramène à ce constat : le concept de justice désigne « la première vertu »,⁷⁸ mais pas la seule, des institutions sociales. Elle est un aspect important de tout idéal politique parce que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien. Elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. C'est pourquoi, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux».⁷⁹ On le voit, le concept de justice est présent dans toute société existante.⁸⁰ On ne peut penser ni parler du respect des droits humains sans une justice sociale. Ce qui peut changer d'une société à l'autre et, du reste, aussi au sein d'une même société, c'est l'importance relative

⁷⁷ *TJ*, p. 31.

⁷⁸ *TJ*, p. 29.

⁷⁹ *TJ*, pp. 29-30.

⁸⁰ Cf. Philippe VAN PARIJS, *Op. cit.*, p. 71.

accordée à ce concept et surtout à la conception de la justice, c'est-à-dire la caractérisation de ce qui constitue une distinction « arbitraire » et une distribution « adéquate » des avantages de la vie sociale. Mais que serait ce concept de justice sans les principes qui le fondent, le justifient et le différencient d'autres approches de la justice ?

1.1.2.1. A propos des principes de justice

Rawls énoncent plusieurs versions des deux principes de justice sur lesquels, précise-t-il, se ferait un accord dans la position originelle. Nous nous focalisons ici sur la version définitive de ces principes :

« Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous.

Les inégalités sociales et économiques doivent être telles qu'elles soient :

- (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et
- (b) attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (*fair*) égalité des chances ».⁸¹

Cette version s'accompagne de deux précisions ou « règles de priorité » : la première règle de priorité est « la priorité de la liberté » et la seconde règle de priorité est celle de la « justice ». Et c'est à ce niveau précis que nous pouvons établir un lien avec la notion des droits humains qui, au travers de ces principes de justice, renvoient non seulement aux libertés fondamentales, mais aussi : a) au principe de différence ; b) à la notion de « biens sociaux primaires » ; et c) au concept de « respect de soi ». Ayant déjà souligné le lien entre les libertés fondamentales, la position originelle et l'équilibre réfléchi, seuls le principe de différence, les notions de « biens sociaux primaires » et de « respect de soi » feront l'objet d'un commentaire.

1.1.2.2. Relation entre les principes de justice et les droits humains

⁸¹ TJ, p. 91. C'est nous qui soulignons.

Quelle est la nature des relations entre les principes de justice et les droits humains ?
Comment se déploie cette relation ?

Le principe de différence comme droit humain : les exigences de la « justice comme équité », telles qu'elles émergent des délibérations de la position originelle, s'expriment, entre autres, dans le principe de différence (principe 2a: *au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne...*). Qu'est-ce à dire ? Il s'agit, avant tout, d'une distribution de certains « biens premiers » qui, en réalité, apparaissent comme des prérogatives et pouvoirs attachés à ces fonctions et positions, richesses et revenu, et les bases sociales du respect de soi, qui maximisent la part qui en revient aux plus défavorisés.⁸² Il y a lieu de souligner une certaine hiérarchisation entre ces exigences. C'est au sens *lexicographique* du premier principe sur le second et de la deuxième partie du second principe sur la première : une société est plus juste qu'une autre lorsque les droits humains, compris comme les libertés fondamentales, sont plus grandes et plus également distribuées, quelle que soit la distribution des autres « biens premiers ». Et Rawls de préciser, en outre, que de deux sociétés semblables sur le plan des libertés fondamentales, celle qui assure les chances les plus égales pour tous est la plus juste, quel que soit le degré auquel le principe de différence y est réalisé.⁸³

Les droits humains et la notion de « biens sociaux primaires » : l'utilitarisme et le problème de la violation des droits fondamentaux : l'originalité de l'approche rawlsienne de la justice est qu'elle aborde la question de l'instance étatique à partir des principes auxquels elle doit se conformer pour être en quelque sorte légitime. Ceux-ci ne définissent pas un bien commun qui serait celui d'une communauté, ni des objectifs

⁸² Cf. Philippe VAN PARIJS, *Op. cit.*, p. 81.

⁸³ Cf. *TJ*, pp. 120-121.

transcendants qui s'imposeraient aux individus : ils concernent la distribution des biens sociaux primaires à partir desquels les individus poursuivront leur bien subjectif. Le terme « primaire » peut, en un certain sens, renvoyer à « *ce qui est politiquement de droit* ». Il n'est pas exagéré de les considérer comme de « biens ou droits naturels ». Ce terme ne signifie pas, par ailleurs, que les « biens primaires » soient plus importants ou prioritaires, mais qu'ils sont, pour chaque individu, le moyen de réaliser son propre projet d'existence quel qu'il soit. Ils sont dits « sociaux », par opposition aux biens primaires naturels : « ils sont liés à la structure de base », ⁸⁴ et sont désignés en référence à *la notion d'un individu rationnel*. Mais cette référence à l'individu ne recèle-t-elle pas, de manière consciente ou inconsciente, un certain principe « utilitaire » qui a tendance à faire de la personne humaine un « moyen » et non une « fin » ? Une certaine référence exagérée à « l'ego » ou moi individuel (individualisme égocentrique) ne pourrait-elle pas dénaturer l'approche rawlsienne des droits humains ?

Si David Hume, Jeremy Bentham et John Stuart Mill apparaissent, aux yeux de Rawls, comme les précurseurs de l'utilitarisme, c'est Henry Sidgwick qui va plutôt systématiser ce courant philosophique. Prenant ses distances de l'utilitarisme, Rawls précise son objectif :

« Il y a de multiples formes d'utilitarisme et le développement de cette théorie s'est poursuivi pendant ses dernières années. Je ne passerai pas en revue ici toutes ces formes et je ne tiendrai pas compte des nombreux raffinements que l'on peut trouver dans les discussions contemporaines. Mon but est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister. » ⁸⁵

Comme le note si bien Philippe Van Parijs, l'utilitarisme peut se résumer à ce principe : lorsque que nous agissons, il faut que nous fassions abstraction de nos intérêts et de nos penchants, de nos préjugés et des tabous hérités de la tradition, ainsi que de tout prétendu droit naturel, et que nous nous préoccupions exclusivement de poursuivre, « le plus grand

⁸⁴ *TJ*, p. 123.

⁸⁵ *TJ*, pp. 48-49.

bonheur du plus grand nombre». Il s'agit, plus précisément, de maximiser le bien-être collectif, défini comme la somme du bien-être [ou de l'utilité] des individus qui composent la collectivité considérée.⁸⁶ « Chaque fois qu'une décision doit être prise, l'utilitarisme exige que l'on établisse les conséquences associées aux diverses options possibles, que l'on évalue ensuite ces conséquences du point de vue de l'utilité des individus affectés, et enfin que l'on choisisse une des options possibles dont les conséquences sont telles que la somme des utilités individuelles qui est associée est au moins aussi grande que celle associée à toute autre option possible ».⁸⁷ Il apparaît dès lors un conflit ouvert, orienté sur la place des biens premiers et des droits individuels.

Le respect de soi comme droit humain : il est important de souligner qu'à une première liste de « biens » qui comporte « les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse », ⁸⁸ Rawls ajoute chaque fois un autre élément : « le respect de soi-même », ou « sens propre de sa valeur », ou, dans certains écrits postérieurs, « les bases sociales du respect de soi ». ⁸⁹ Or, qui parle de « respect de soi » parle, *a contrario*, d'une exigence de « respect de l'autre » qui, assurément, implique un respect des droits humains, compris ici dans une perspective intersubjective. Mais la question qui se pose à cette étape précise de notre exposition est la nature des rapports entre ce respect de soi et les autres éléments tels que la « liberté de la personne », par exemple ?

Dans le chapitre 4, consacré à l'analyse du *principe d'égalité de liberté*, plus précisément au § 40, intitulé « interprétation kantienne de la justice comme équité », on y trouve, à en croire Jacques Bidet, une traduction du choix des principes opérés dans la position originelle, dans les termes de la « doctrine du contrat », soit au « point de vue du moi nouménal, de

⁸⁶ Cf. Ernest MBONDA, « L'utilitarisme et le critère d'utilité », in : *Justice et droits de l'homme chez John Rawls*, Thèse de doctorat défendue le 2 octobre 2000 à l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction du Professeur Alain Renaut, Inédit.

⁸⁷ Cf. Philippe VAN PARIJS, *Op. cit.*, p. 32.

⁸⁸ *TJ*, p. 93 et pp. 122-123.

⁸⁹ *JD*, p. 88.

l'être rationnel libre et égal aux autres », indépendant « à l'égard des contingences naturelles et sociales ». ⁹⁰ Ces principes sont ceux qui justifient la « loi morale » ou « les principes de justice ». Le respect de soi-même apparaît ici comme le sentiment qui s'attache au fait de ne pas être gouverné par la seule nature, mais de lui imposer sa propre loi, de se poser comme « liberté législatrice », selon laquelle le projet rationnel de chacun peut être reconnu par autrui dans un rapport universel de respect mutuel. Rawls fait référence à Rousseau et à Kant. Le respect de soi est, dès lors, lié aux conditions générales que procurent, dans la société bien ordonnée, les institutions de la structure de base comme structure étatique. Bien plus, c'est dire que « le rationnel » ainsi compris, comprend en lui-même les exigences de la *mutualité*, de *l'altérité*, de *la réciprocité*, qui fondent et définissent les droits humains. Pourtant, cette interprétation de la morale kantienne, pose des questions sur l'héritage kantien de la philosophie juridique de Rawls.

1.1.3. Rawls et la philosophie des droits humains de Kant

Rawls essaie de préciser la nature de sa filiation kantienne dès les premières pages de *la Théorie de la justice*. ⁹¹ Il se situe, face à Kant, *dans un rapport analogique et non identitaire*. Il s'agit, plus précisément, d'un lien de ressemblance qui porte essentiellement sur *des aspects méthodologiques* et sur *certaines thèmes fondamentaux*. C'est surtout dans « le constructivisme kantien dans la théorie morale », repris dans *Justice et Démocratie*, qu'il décrit cette relation :

« La théorie de la justice comme équité n'est évidemment pas une théorie kantienne, au sens strict. Elle s'écarte du texte de Kant sur de nombreux points. L'adjectif « kantien » n'exprime qu'une analogie, pas une identité ; il indique que ma doctrine ressemble, pour une bonne part, à celle de Kant, et ce, sur beaucoup de points fondamentaux, et qu'ainsi elle est bien plus proche de lui que des autres doctrines morales traditionnelles qui nous servent de termes de comparaison. » ⁹²

⁹⁰ Cf. Jacques BIDEAU, *Op. cit.*, p. 17 et John RAWLS, *TJ*, p. 292.

⁹¹ *TJ*, p. 20.

⁹² *JD*, p. 75.

S'il apparaî, dans une certaine mesure, que Rawls s'inspire de la pensée kantienne, il est néanmoins évident que quelques prudences et réserves s'imposent : jusqu'où la *Théorie de la justice* est-elle kantienne ? En quoi ces deux aspects de la filiation kantienne de Rawls déterminent-ils la conception rawlsienne des droits humains ? Quels sont les concepts clés permettant de mettre en valeur certains points de convergence et de divergence entre Kant et Rawls ?

Plusieurs commentateurs de la *Théorie de la justice* pensent qu'elle est très influencée non seulement par la philosophie morale, mais surtout par la philosophie du droit de Kant. En effet, la filiation kantienne de Rawls apparaî, comme nous l'avons déjà signalé, dans les premières considérations kantienne de *Théorie de la justice*.⁹³ Ses références à Kant vont au-delà de « l'interprétation kantienne de la justice comme équité », pour couvrir une grande partie de son œuvre.⁹⁴ Il convient de noter ici que Rawls trouve en Kant un point d'appui pour sa critique de l'utilitarisme. Celle-ci se fonde sur leur perception respective des droits humains. Rawls pense que l'idée de justice exige pour chaque individu des droits inaliénables, qui ne sauraient être supplantés même par le bien-être ou l'intérêt collectif. Telle est aussi la perspective de Kant, précisée en ces termes fort éloquents dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : « L'homme, et en général tout être raisonnable, écrit-il, existe comme une fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle et telle volonté puisse user à son gré. »⁹⁵ Cette insistance sur l'inviolabilité des droits humains est aussi soulignée dans la *Doctrine du Droit*. Kant y affirme un *droit inviolable et inaliénable* de tout homme.⁹⁶ On le voit, Rawls et Kant partagent une même approche des droits humains, fondée sur les principes *d'inviolabilité et*

⁹³ *TJ*, p. 90.

⁹⁴ *TJ*, pp. 287-294.

⁹⁵ Cité par Otfried HÖFFE, in Catherine AUDARD et alii, *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988, p. 83.

⁹⁶ Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des Mœurs. Tome I. Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, § 11.

d'inaliénabilité. Du moins tel est, entre autres, l'avis de François Ost, qui considère le postulat de l'inviolabilité de la personne humaine comme le point de départ de la théorie de la justice de John Rawls. En effet, il s'agit, non pas d'une conception déterminée du bien social, mais d'une justice garantissant la moralité, l'inviolabilité, la dignité de la personne humaine.⁹⁷

On voit apparaître, à ce niveau précis, une certaine conception de la personne humaine, fondée sur la *notion de dignité*, bien que Rawls insiste, comme nous l'avons souligné dans lignes précédentes, sur les principes de justice qui doivent garantir les libertés fondamentales ou libertés de base. Mais pouvons-nous, au-delà de cette conception « commune » des droits humains basée sur les notions d'inviolabilité et d'inaliénabilité, déceler la nature des relations entre les droits humains, les devoirs et les obligations chez Rawls ?

1.1.4. Droits humains, devoirs et obligations

Si l'essentiel de la *Théorie de la justice* est consacré à ce que Rawls nomme la « théorie idéale », c'est-à-dire celle qui définit les institutions justes et les devoirs qu'elles déterminent, force est de constater que les modes et catégories d'application de ce problème concernant les « devoirs et obligations », portent sur *la théorie non idéale*, c'est-à-dire celle qui établit la conduite juste à tenir face aux institutions et aux situations injustes. Rawls n'a pas, à proprement parler, développé une « théorie de l'injuste ». Mais il va proposer, au § 53 de la *Théorie de la justice*, certaines solutions pour résoudre la « gravité sociale de l'injustice ». Si l'injustice n'est, selon Rawls, trop importante, il faut respecter le principe constitutionnel de la majorité qui, certes, ne garantit pas la justice des lois, mais est en lui-même juste et, à tout le moins, préférable à son absence. Pour Rawls,

⁹⁷ Cf. François OST, « Théorie de la justice et droit à l'aide sociale », in Catherine AUDARD et alii, *Op. cit.*, p. 247.

« il convient donc d'obéir chaque fois que la désobéissance risque de favoriser une injustice plus grande, ce qui serait le cas par la mise en cause de la notion de majorité. Par contre le problème de l'obéissance est posé si l'injustice est grande. Rawls propose à ce sujet d'intéressants développements, qui concernent trois types de pratique, l'action militante, la désobéissance civile et l'objection de conscience. »⁹⁸ Puisqu'une *société juste* est celle qui *garantit les droits humains*, c'est-à-dire les libertés de base, quel peut être le statut de ces libertés dans une théorie non idéale ? Autrement dit : peut-on obéir aux lois et aux institutions qui violent ces libertés fondamentales et le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine qui les fondent et justifient ? Deux attitudes proposées par Rawls seront examinées ici : la désobéissance civile et l'objection de conscience.

1.1.4.1. La désobéissance civile comme droit humain

Elle est mentionnée dans les paragraphes 55, 57 et 59 de la *Théorie de la justice*. Elle y est présentée comme un acte public illégal non violent visant à modifier la loi. Qu'est-ce à dire ?

Rawls précise que cet acte est *illégal* parce qu'il s'en prend aux décisions des tribunaux ; il est *public* en ce sens qu'il interpelle le sens de la justice de la majorité. Et *non violent* parce qu'il doit s'assumer dans ses conséquences pénales. Mais il ajoute, par ailleurs, qu'il s'inscrit dans les limites bien déterminées. La désobéissance se justifie donc en cas de violations flagrantes des droits humains, compris ici comme cet ensemble de libertés fondamentales irréductibles. Il y a, pourrait-on dire, une certaine corrélation « nécessaire » entre les principes *d'égalité de liberté et d'égalité des chances et le principe de différence*, de telle manière que si les premiers principes sont préservés, le second sera sauvegardé. Autrement dit, le fondement de cette corrélation est à chercher dans la représentation que Rawls se fait de la société et surtout de ces sociétés qu'il considère

⁹⁸ J. BIDEET, *Op. cit.*, p. 100. Par la suite Rawls fera référence à d'autres pratiques, telle que l'action révolutionnaire par exemple. Cf. J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 408.

« presque justes ». D'après Rawls, ces sociétés « presque justes » sont censées être dirigées par une certaine « majorité ». Dans cette catégorie, les « riches » ou « nantis » occupent, de façon privilégiée, des fonctions politiques supérieures. Pour résoudre le problème d'une division de la société en « classes sociales », dans laquelle le capital sera dispersé proportionnellement, il propose l'idée d'une « société bien ordonnée ».⁹⁹ On voit apparaître, à cette étape de son argumentation, un problème actuel des sociétés « en voie de démocratisation » : celui de la domination, dans l'espace public, d'une majorité qui, malheureusement, détient une certaine « coloration ethnique ou tribale » -- nous y reviendrons ultérieurement. Cependant, l'accaparement des biens rares par cette « majorité » favorise de plus en plus « l'irruption ou l'émergence des pauvres », des « laissés-pour-compte », des « dominés » perpétuels. Il n'est donc pas exagéré de réfléchir, comme nous le ferons par la suite, sur la « pauvreté comme violation des droits humains ». « La possible tyrannie d'une majorité » soulève le problème d'une gestion équitable du pouvoir politique. « Dans l'actuel 'système du monde', écrit Jacques Bidet, les sociétés du centre (pour ne citer que celles-là) connaissent une stratification ethnique, qui est prétexte à exclusion, à abaissement, à exploitation spécifiques. Mais on ne peut isoler ce moment du processus global de constitution d'un rapport social économique-politique inégal dans lequel il s'insère, dans lequel le fait ethnique est constitué et pour une part inventé. Bref, on ne peut penser la structure sociale en privilégiant à ce point l'instance politique et son clivage majorité/minorité. On ne peut penser de façon aussi privilégiée l'action politique à partir des dangers qu'une majorité politique fait peser sur des minorités. »¹⁰⁰

1.1.4.2. L'objection de conscience comme droit humain

⁹⁹ Jacques BIDEET, *Op. cit.*, p. 102.

¹⁰⁰ Jacques BIDEET, *Op. cit.*, p. 103.

D'après Rawls, l'objection de conscience est le refus d'une injonction légale ou administrative, fondé sur une conviction politique ou morale. Plus précisément, c'est « le fait de pas obéir à une injonction légale plus ou moins directe ou à un ordre administratif ». ¹⁰¹ Elle n'implique pas nécessairement une prise de position publique, ni un appel au sens de la justice, ni même une visée politique. Le cas, par exemple, de certains soldats américains refusant d'aller en guerre en Irak pourrait peut-être, selon Rawls, convenir à son idée de l'objection de conscience. C'est dire que le droit de refuser de donner la mort, de torturer des prisonniers de guerre donne à penser. Rawls considère avec sympathie de telles attitudes qui, à ses yeux, pourraient justifier le caractère « injuste » des guerres menées par les grandes puissances, en contradiction avec le droit à l'autodétermination et à l'égalité, en contradiction avec les droits humains appelés non seulement à être protégés, mais surtout appelés à être respectés et « promus » entre les nations.

Comme quoi, dans la position originelle, c'est une « conception complète du juste » ¹⁰² qui est adoptée et qui comporte, à côté des « principes de justice » proprement dits, qui concernent la structure de base de l'Etat-nation, certains principes du droit international public. Ce qui, sans doute, signifie que les prescriptions du droit international public concernent non seulement les Etats, mais aussi les individus qui les composent, et qui peuvent donc, à juste titre, affirmer qu'il est de leur devoir de refuser de prendre part à une guerre injuste. De même, il y a lieu de considérer que la conscription est en elle-même « une atteinte grave aux droits civiques de base » ¹⁰³, sauf si la sécurité et la liberté nationales sont en cause. Il y a donc, à en croire Jacques Bidet, deux points de vue sur l'objection de conscience qui, par ailleurs, ne sont pas explicitement reliés : l'un à partir de la considération du droit des peuples, l'autre à partir de la considération des droits de

¹⁰¹ *TJ*, p. 408.

¹⁰² *TJ*, p. 141.

¹⁰³ *TJ*, p. 420.

l'individu.¹⁰⁴ Mais comment se pose la problématique des droits humains en rapport avec le « changement de paradigmes » opéré dans le « deuxième Rawls »? Quel est le sens de la justice politique ? Quel(s) rapport(s) Rawls établit-il entre l'idée de justice politique, les droits humains et l'Etat de droit ?

1.2. Le concept de justice politique comme tournant « pratique » du « deuxième » Rawls

Les ajustements opérés à la « justice comme équité » dans les écrits postérieurs sont considérables. Ils mettent en évidence ce que Daniel Marc Weinstock considère comme « le tournant pluraliste de John Rawls ».¹⁰⁵ Les changements les plus visibles replacent clairement la théorie dans le cadre des démocraties modernes, en donnant aux principes une dimension plus substantielle que procédurale, mettant de ce fait leur universalité en danger. Aussi l'idée de justice aura-t-elle un ancrage plus « politique » que « métaphysique » [1] ; elle permettra de redéfinir le « nouveau » contrat social rawlsien [2] et les approches que Rawls propose du concept de démocratie [3]. Cette réinterprétation du contrat social et de l'idée de démocratie facilitera certainement une compréhension des relations entre, d'une part, la justice politique et la démocratie et, d'autre part, entre l'Etat de droit et les droits fondamentaux [4].

1.2.1. Le concept de justice politique

Comprendre le concept de justice politique suppose de réinvestir le contexte ou l'ancrage historique de son émergence chez Rawls. La publication de la « justice comme équité » et

¹⁰⁴ Jacques BIDEET, *Op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁵ Daniel Marc WEINSTOCK, « Le tournant pluraliste de John Rawls », in D. WEINSTOCK (Sous la direction de), « le défi du pluralisme », in *Lekton*, tome 1, vol. 3, n° 2, automne 1993, pp. 136-139 ; lire aussi du même auteur : « La problématique multiculturaliste », in Alain RENAUT (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 427.

les critiques qui accompagnèrent la parution de la *Théorie de la justice*, l'amènèrent à repréciser la dimension « politique » et non « métaphysique » de cette conception de la justice à l'intérieur de certaines structures de base de la société, dans et à partir desquels, au-delà de tous principes, « la priorité du juste sur le bien » apparaît comme le paradigme moral et politique qui donne sens aux droits et libertés fondamentaux.

1.2.1.1. Justice et libéralisme politique

John Rawls se réfère, dans ses ouvrages *Justice et démocratie*, ainsi que *Libéralisme politique*, à une tradition et une culture démocratiques communes et partagées, pour fonder et surtout asseoir le choix unanime de ses principes de justice. Mais cette unanimité pose question et est, de ce fait même, à l'origine de nombreux problèmes.

Les différentes lectures de la tradition libérale et la multiplicité des conceptions du bien : c'est le premier problème qui, selon Rawls, est à l'origine des doctrines compréhensives concurrentes, religieuses, philosophiques et politiques qui s'opposent à ses principes de justice dans le cadre d'un pluralisme raisonnable. La difficulté que Rawls devra affronter à ce niveau, est celle des conditions de possibilité d'un « consensus par recoupement » non seulement autour des principes de justice, mais aussi au-dessus des rivalités entre ces doctrines. Pour ce faire, il lui faut évaluer d'une part la portée de ces rivalités et, d'autre part, la résolution des conflits dans les démocraties modernes. C'est ce qu'il fera, du moins succinctement, dès les premières pages de son introduction au *Libéralisme politique*. La brève présentation de cette tradition évoque tout d'abord l'antiquité grecque, distinguant dans les rapports sociaux la sphère individuelle privée et la vie publique.

« Les Grecs célébraient Homère et les poèmes homériques formaient la base de leur éducation, mais jamais l'Iliade ou l'Odyssée n'ont été des textes sacrés. Tant que l'on

participait à la vie publique conformément à ce qui était demandé et que l'on respectait les convenances, le détail des croyances personnelles n'avait pas grande importance.»¹⁰⁶

Comme on le constate, l'approche religieuse antique présentait nombre de particularités propres : elle ne reposait pas sur une idée d'un « bien » suprême. Les héros poursuivaient honneurs, gloire, pouvoir, richesse, prestige et statut social, ainsi que le bien de leurs proches, tandis que l'existence des dieux demeurait un exemple de vie relativement heureuse.

Athènes par contre va, par la suite, élaborer une idée du souverain bien, dès lors que la vie à laquelle ses citoyens aspirent se distingue de l'idéal guerrier homérique. La philosophie morale ici devient, d'après Rawls, « l'exercice de la seule raison, libre et disciplinée. Elle n'est plus basée sur la religion, encore moins sur la révélation, d'autant plus que la religion civique n'était ni un guide ni une rivale pour elle. Son centre est l'idée du souverain bien, conçu comme un idéal attirant, comme la poursuite rationnelle de notre véritable bonheur et elle aborde une question que la religion civique avait laissée sans réponse pour l'essentiel. »¹⁰⁷. Ce « souverain bien », en l'occurrence, sera compris comme la poursuite rationnelle du véritable bonheur, qu'Aristote situe dans l'exercice de la politique. Mais la question qu'on se pose est la nature des relations entre cette multiplicité des conceptions du bien, la réforme, les progrès de la science et le concept de l'Etat moderne ?

Réforme, Etat moderne et progrès de la science moderne : la conjonction de trois développements particuliers, à savoir la Réforme, le développement de l'Etat moderne et de son administration centrale, et enfin, les progrès de la science moderne, apparaissent comme le deuxième problème. Rawls pense que la réforme fit voler en éclat l'unité religieuse du Moyen Age entraînant le pluralisme religieux tout d'abord, puis un pluralisme plus large, ancré de nos jours dans la culture démocratique. L'histoire de l'Etat

¹⁰⁶ John RAWLS, *LP*, p. 10.

¹⁰⁷ *LP*, p. 11. C'est nous qui soulignons.

se limite, plus particulièrement, au partage progressif, tandis que celle de la science évoque les balbutiements de l'astronomie, la physique de Newton et le développement du calcul infinitésimal. Il s'avère important de signaler ici, que seul le premier de ces trois éléments fait l'objet même de la justice comme équité. Rawls ne jugera pas utile de s'étendre davantage sur le sujet, en dehors des nombreuses références à quelques auteurs particuliers en note de son texte. Pour Rawls, la réforme remet en question les cinq traits caractérisant le christianisme médiéval : l'autorité de la Papauté, la promesse du salut, l'acceptation du dogme, le rôle des prêtres, et enfin l'expansionnisme de conversion.¹⁰⁸ L'affrontement brutal des guerres de religion ne pouvait que déboucher sur la tolérance mutuelle dès lors qu'aucun camp ne pouvait l'emporter sur l'autre. C'est cette tolérance qu'a consacrée le libéralisme politique, en l'étendant à une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses et non religieuses.

« Ainsi, écrit Rawls, l'origine historique du libéralisme politique (et du libéralisme plus généralement) est bien la Réforme protestante et ses conséquences ainsi que les longues controverses sur la tolérance religieuse des XVIème et XVIIème siècles [...] Bien entendu, d'autres controverses ont également joué un rôle crucial, comme celles qui portaient sur la limitation des pouvoirs de la monarchie absolue par des principes constitutionnels, protégeant les droits et libertés de base [...] Cependant, malgré l'importance de ces autres conflits et des principes destinés à les régler, le fait de la division religieuse est demeuré. C'est pourquoi le libéralisme politique comprend le fait du pluralisme raisonnable comme l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses et non religieuses. Ce pluralisme n'est pas perçu comme un désastre, mais plutôt comme le résultat naturel de l'activité de la raison humaine quand elle se déroule dans un contexte durable d'institutions libres. »¹⁰⁹

La question fondamentale devient alors celle de la possibilité d'une coexistence pacifique entre des citoyens libres et égaux, malgré les oppositions fondamentales entre les doctrines compréhensives particulières auxquelles ils adhèrent. La résolution de ce problème ne relève en rien, selon Rawls, d'une quête du souverain bien, auquel cas la solution serait incompatible avec les doctrines particulières en ce qu'elle se substituerait à elles, en niant le pluralisme que le libéralisme prétend garantir, mais d'une définition de la justice

¹⁰⁸ Cf. *LP*, p. 12.

¹⁰⁹ *LP*, p. 13. C'est nous qui soulignons.

politique suffisamment générale pour être admissible par tous. La conception que propose Rawls, dans *Libéralisme politique*, ne traite pas, en ce sens, des questions morales qui divisent ces doctrines, mais examine certains fondements des libertés de base, des droits fondamentaux. Aussi précise-t-il :

« [...] cet ouvrage avait pour but de proposer une analyse de la justice sociale et politique plus satisfaisante que les conceptions traditionnelles dominantes de l'époque. C'est pourquoi il se limitait – comme le montrent clairement les questions qu'il examine – à une famille de problèmes classiques qui avaient été au centre des débats historiques concernant la structure morale et politique de l'Etat démocratique moderne. Ainsi il examine les fondements des libertés de base, religieuses et politiques, ceux des droits fondamentaux des citoyens dans la société civile, y compris la liberté de circulation et l'égalité équitable des chances, le droit à la propriété personnelle et les protections offertes par l'Etat de droit (*rule of law*). »¹¹⁰

1.2.1.2. La justice politique et les structures de base de la vie en société

Rawls pose le problème d'une conception politique de la justice comme *identité partagée* par l'ensemble des citoyens d'une société donnée en tant qu'héritage d'une culture démocratique d'une part, et la question de l'acceptation de son contenu par tous d'autre part. D'où ces deux principes accompagnant cette conception : *le principe de stabilité* et *le principe de coopération*.

Le consensus par recoupement et la pertinence d'une référence aux droits humains :

l'acceptation du contenu de la conception politique de la justice en dehors d'un *modus vivendi* s'impose. En effet, s'il ne s'agissait que d'obtenir *un modus vivendi* entre des conceptions concurrentes, alors chacune d'entre elles chercherait à faire prévaloir son propre « intérêt » et sa propre conception à l'encontre des principes retenus, mettant en péril le fragile édifice social. Dans une telle optique, la référence aux droits humains en tant qu'héritage culturel partagé de la démocratie, pourrait jouer un rôle fondamental. Mais, ce faisant, « la justice comme équité » prend une forme plus « substantielle » et

¹¹⁰ LP, p. 17.

s'éloigne de la conception procédurale élaborée dans *Théorie de la justice*, quand bien même elle est reprise dans *Libéralisme politique*.

Les écrits du « deuxième » Rawls ne renient certes pas ceux du « premier » Rawls, mais en modifient en quelque sorte la portée de façon importante.

En premier lieu, Rawls opère une qualification politique de « la justice comme équité », là où *Théorie de la justice* ne distinguait point les différentes doctrines « compréhensives » en présence, selon leur nature (philosophique, morale, politique ou religieuse). Il s'agit là de l'ensemble de la construction, ce que Rawls considère comme une « grande faiblesse » ou comme un aspect « irréaliste » de son exposé.

La tâche qu'il s'assigne devient alors celle de définir « un consensus par recoupement », admettant une pluralité véritable de doctrines compréhensives, toutes raisonnables bien que susceptibles de s'avérer incompatibles, voire même opposées et irréconciliables entre elles.

Le fait du pluralisme, disions-nous, est considéré comme une circonstance normale des démocraties occidentales libérales. En effet, « le libéralisme essaie de montrer à la fois qu'une pluralité des conceptions du bien est désirable et comment un régime de liberté peut traiter cette pluralité de façon à en tirer les nombreux avantages de la diversité humaine ». ¹¹¹ Par conséquent, la justice comme équité met donc en avant les avantages d'une communauté sociale fondée non plus sur une conception commune du bien, mais sur une « conception publique commune de la justice, en accord avec la conception qui considère les citoyens dans un Etat démocratique comme des personnes libres et égales ». ¹¹² Dès lors, les principes de justice deviennent autant de points fixes, permettant l'unification d'une société démocratique autour d'une conception communément partagée de la justice, hors de tout référent moral. C'est donc en ce sens que la justice comme équité

¹¹¹ *JD*, p. 170; *LP*, p. 361.

¹¹² *JD*, p. 171; *LP*, p. 361.

est désormais à comprendre comme politique, et non plus comme métaphysique : elle concerne les valeurs politiques et non pas la vie toute entière.¹¹³

Le principe de coopération social : le concept de coopération est fondamental chez Rawls. Une société démocratique soucieuse de pluralisme, ne saurait être conçue comme une communauté, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être gouvernée par une doctrine compréhensive unique partagée par tous, unissant ses membres autour d'un projet commun, religieux, philosophique ou moral. En situant la « justice comme équité » comme une doctrine politique, Rawls vise les conditions de possibilité d'une coexistence réelle d'une pluralité de doctrines concurrentes, pourvu que celles-ci soient raisonnables. Par ailleurs, il établit une différence entre le rationnel et le raisonnable du point de vue d'un constructivisme politique. Il pense en effet que ces concepts ne sont en rien dérivés l'un de l'autre, mais définis comme complémentaires. D'après lui, le rationnel est compris dans un sens proche de celui de l'économie politique, comme étant la capacité de mettre en œuvre des moyens adaptés aux fins propres recherchées par un agent, et satisfaisant ses intérêts mais il englobe également ceux qu'il se propose de poursuivre pour le bénéfice de ses proches, de ses coreligionnaires, d'une communauté politique donnée ou encore une nation. Le raisonnable, quant à lui, qualifie la capacité des individus à reconnaître comme acceptables des normes, critères et principes, avec l'assurance que tous s'y soumettront. Il est articulé dans *Libéralisme politique* avec l'idée de réciprocité, fondamentale dans le cadre d'une coopération équitable qui ne serait pas, pour reprendre l'expression de Rawls lui-même, une « comédie publique ». Dans une société bien ordonnée, il est nécessaire de s'assurer que les individus « ont déjà leur statut de citoyens libres et égaux garanti, et que les institutions du contexte social assurent que d'autres alternatives sont ouvertes à

¹¹³ Rawls reviendra sur cette considération dans le *Droit des gens* : DG.

eux ». ¹¹⁴ Rawls précise par ailleurs que cette conception de la coopération sociale est inextricablement liée à une conception de la personne, parce que « dès le départ, la conception de la personne est considérée comme faisant partie d'une conception de la justice politique et sociale ». ¹¹⁵ Et c'est par et dans les termes de *réciprocité* et de *mutualité* que Rawls définit la véritable nature des relations entre la coopération sociale et la conception de la personne. ¹¹⁶

1.2.1.3. Relations entre le juste, le bien et les libertés de base

Quel est le sens des concepts du « juste », du « bien » et des « libertés de base » chez Rawls ? Quelles peuvent être les relations entre ces concepts ?

La primauté du juste (right) sur le bien (good) : les théories *téléologiques* présentent l'indéniable avantage de la simplicité, en ce sens qu'elles considèrent le bien comme étant ce qu'il convient de maximiser, indépendamment de toute référence au juste. Ce dernier apparaît comme la maximisation de ce que l'on aura défini préalablement comme étant le bien. Et si l'on considère que le bien correspond à la réalisation de ce que l'on définira comme étant ce qu'il y a de meilleur en l'homme, alors nous obtiendrons une théorie « perfectionniste », « hédoniste » si l'on vise le plaisir, « eudémoniste » si l'on considère le bonheur. Le principe d'utilité, pour Rawls, sera compris ici comme visant la maximisation de « la satisfaction du désir rationnel » ¹¹⁷ qui, entre autres, apparaît comme cet objectif définissant les termes adéquats de la coopération sociale. ¹¹⁸ Il apparaît sans doute une rupture induite par *Théorie de la Justice*, qui ne concerne pas seulement la réfutation du

¹¹⁴ *LP*, p. 69.

¹¹⁵ *LP*, p. 357.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 357.

¹¹⁷ *TJ*, p. 51.

¹¹⁸ *TJ*, pp. 51-52.

mécanisme de répartition, mais introduit surtout un souci de distinguer ce qu'il convient de répartir entre les agents.

En effet, Rawls pense que le « juste » précède « le bien ». Il ne s'agit pas du « bien commun » au sens du « *summum bonum* », que décident les partenaires lors de leurs délibérations, mais de la justice. Or cette dernière ne saurait se réduire à des questions d'intérêts personnels, de désirs, de plaisirs ou de préférences à satisfaire. Bien au contraire, la priorité de la justice impose que ces préférences s'y conforment ; le juste prime sur le bien, et le bien ne saurait être appréhendé indépendamment du juste : sa définition doit en respecter les contours, et en épouser les limites.

Dans le cadre du libéralisme politique, « le juste et le bien sont complémentaires en ce sens qu'une conception politique doit s'inspirer de différentes idées du bien »,¹¹⁹ à condition toutefois que ces idées appartiennent à une conception politique raisonnable de la justice tout simplement qu'elles peuvent, d'une part, être partagées par des citoyens considérés comme des personnes libres et égales, et, d'autre part, parce qu'elles ne présupposent pas une adhésion à une doctrine compréhensive particulière. C'est à ce niveau précis qu'on voit apparaître le lien avec les droits humains ; un lien établi et entretenu par l'idée que Rawls se fait de la liberté. Quelle est-elle en réalité ? Quels en sont les principes ?

Rawls classe la liberté parmi les « biens sociaux ». Reconnaisant les controverses qui, dans l'histoire de la philosophie, ont entouré ce concept, à savoir la différence entre la liberté des Anciens¹²⁰ et celle des modernes, il ne prend parti pour aucune de ces deux interprétations. Il propose, au contraire, une lecture complexe qui intègre en les dépassant les antagonismes des approches traditionnelles. Il s'inspire, pour ce faire, des analyses de

¹¹⁹ *LP*, p. 217.

¹²⁰ La liberté des Anciens ou liberté positive, est conçue comme la participation active des citoyens à la vie publique de la cité. Et la liberté des modernes ou liberté négative, est la liberté privée ou l'exercice par l'individu de son droit naturel à gérer sa vie comme il l'entend. Cf. John RAWLS, *JD*, p. 362.

G. Mac Callum et de F. Oppenheim.¹²¹ Ceux-ci définissent la liberté à partir de trois éléments principaux : le sujet (individu) qui est libre ; ensuite l'objet (l'obstacle) dont il est libéré et, enfin, la fin (objectif) pour laquelle il est libéré.¹²² Compte tenu de ces éléments, la liberté rawlsienne aura une dimension « triadique » ou « trilogique » : elle est essentiellement en rapport avec les restrictions constitutionnelles et légales. Aussi, l'appréhende-t-il comme « une certaine structure des institutions, un certain système de règles publiques définissant des droits et des devoirs. »¹²³ Il en découle qu'il doit être permis aux individus de faire ou de ne pas faire quelque chose. Les institutions sociales et politiques, ainsi que les autres personnes doivent être légalement tenues de ne pas s'ériger en obstacles à l'exercice de cette liberté. Mais la question que nous nous posons ici est celle du lien entre cette notion de liberté et les libertés fondamentales ou de base, constitutives des droits humains ?

H. L. A. Hart souligne avec pertinence que, au départ, il y a chez Rawls, une utilisation non spécifiée du terme « liberté ». Les premières formulations du principe sont tellement vagues et générales que Rawls lui-même n'échappe pas à la critique que H. Sidgwick adressait à H. Spencer, à savoir que son concept de liberté ne peut rendre compte des restrictions indispensables pour la protection des individus. C'est bien après que Rawls s'avisera de cette difficulté et qu'il apportera des précisions à son approche de la liberté. Il ne parlera plus de la liberté en tant que telle mais bien des libertés de base ou des libertés fondamentales. Il s'agit en réalité des droits légalement reconnus et protégés d'interférences extérieures.¹²⁴ C'est ainsi qu'il établira, comme nous l'avons déjà mentionné, une liste des libertés fondamentales dont les « plus importantes sont les libertés

¹²¹ Cf. G. MacCALLUM, « Negative and Positive Freedom », in P. LASLETT, W.G. RUNCINAN, Q. SKINNER (Ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 174-193; F. OPPENHEIM, *Dimensions of Freedom*, New York, St Martins, 1961.

¹²² Cf. *TJ*, pp. 237-238.

¹²³ *TJ*, p. 238.

¹²⁴ H.L.A. HART, « Rawls on Liberty and its priority », in *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls. "A theory of Justice"*, California, Stanford University Press, 1989, pp. 230-252.

politiques, la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraire, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. »¹²⁵

De la priorité de la liberté comme droit humain inaliénable : la priorité de la liberté est l'une des idées maîtresses de la théorie rawlsienne de la justice. Elle en révèle la pertinence et atteste le lien unissant les deux principes. La « règle » de priorité de la liberté, relative au premier principe de justice de Rawls, se présente de la manière suivante :

« Les principes de la justice doivent être classés en ordre lexical et, par conséquent, la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté elle-même ; il y a deux cas :
1°) une réduction de la liberté doit renforcer le système total de la liberté que tous partagent, et
2°) une inégalité des libertés doit être acceptable pour les citoyens ayant une moindre liberté. »¹²⁶

Cette priorité de la liberté nous interroge à plus d'un titre : quel sens revêt-elle ? Quels en sont les fondements ?

La notion de priorité s'applique aussi bien au rapport entre le juste et le bien qu'aux relations internes entre les deux principes de justice. Elle signifie que, pour ce qui concerne les deux principes, les atteintes ou violations portées aux libertés fondamentales pour tous « ne peuvent pas être justifiées ou compensées par des avantages sociaux et économiques plus grands. »¹²⁷ Autrement dit, l'ordre lexicographique à travers lequel Rawls traduit son concept de priorité renvoie à l'idée de l'inaliénabilité et de l'inviolabilité, voire de la « non-négociabilité » de la liberté. C'est dire que la liberté ne peut, assurément, être troquée ni contre l'utilité générale, ni contre une quelconque autre valeur philosophique,

¹²⁵ *TJ*, p. 92.

¹²⁶ *TJ*, p. 287.

¹²⁷ *TJ*, p. 92.

religieuse ou morale qui ne soit la liberté elle-même. Pourtant une question demeure : que signifie, du reste, limiter la liberté pour le bien de la liberté ?

Rawls donne une approche somme toute curieuse de cette question : tout simplement parce qu'elle doit être considérée comme un tout, ou comme un système autosuffisant dans lequel « la valeur d'une forme de liberté [...] dépend de la définition des autres libertés. L'enjeu n'est donc pas l'étendue de telle ou telle autre liberté mais simplement la liberté de faire quelque chose qui s'avère être valable pour toute personne rationnelle. »¹²⁸ C'est pourquoi Rawls va évoquer d'autres situations où la règle de priorité de la liberté peut être menacée au nom de l'étendue de libertés de base et de leur inégale répartition de même qu'il reconnaît l'existence de circonstances (autres que la liberté) pouvant justifier ou excuser une restriction de celle-ci.¹²⁹ Et pour répondre à ces problèmes, Rawls va diviser la théorie de la justice en deux parties : i) *la théorie idéale* qui reflète la stricte obéissance de la position originelle et qui présente une conception de la société juste que nous devons réaliser si nous le pouvons : elle nous impose, comme devoir naturel, de supprimer toutes les injustices en commençant par les plus criardes ; ii) *la théorie non idéale* qui est conçue après la théorie idéale, c'est-à-dire au moment où les partenaires se demandent effectivement quels principes adopter dans des conditions moins favorables.¹³⁰ D'où la question des fondements de la règle de priorité.

Ces fondements concernent, essentiellement, la détermination des raisons justifiant la priorité de la liberté. Rawls suggère une double argumentation :

i) *Les raisons favorables aux deux principes de justice* : les raisons favorables aux deux principes de justice procèdent de la position originelle. On y retrouve des données propres à la société bien ordonnée, à savoir : *la réciprocité* et *l'égalité* entre les personnes. Nul, à ce niveau, n'entend être lésé dans ses droits, ni frustré dans ses attentes dans le cadre

¹²⁸ *TJ*, pp. 280-281.

¹²⁹ *TJ*, p. 281.

¹³⁰ *TJ*, p. 282.

de la coopération sociale. Compte tenu du fait que les buts et les intérêts fondamentaux de chacun sont garantis par les libertés contenues dans le premier principe, tous accordent donc priorité à ce principe, quoique, par ailleurs, l'idée d'une certaine hiérarchie d'intérêts est également censée motiver les partenaires. C'est pourquoi Rawls précise que ceux-ci «[...] doivent d'abord protéger leurs intérêts de l'ordre le plus élevé et leurs objectifs fondamentaux (dont la seule forme générale leur est connue), et ce fait est reflété dans la priorité qu' [ils] donnent à la liberté ; l'acquisition des moyens qui leur permettent de satisfaire leurs autres désirs et fins a une place subordonnée.»¹³¹

ii) Le respect de soi-même : le respect de soi-même fait partie des « biens premiers sociaux » et peut être considérée, à juste titre, comme un droit humain. John Rawls le définit par deux traits : a) d'abord, le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. b) Ensuite, la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens.¹³² Dans une société bien ordonnée, ce sentiment ne repose pas sur la part du revenu que l'on a (ou que l'on peut avoir), mais bien sur la répartition des droits et des libertés fondamentales. Dans la mesure où cette répartition est égale, chacun jouit d'un statut semblable et garanti dans la gestion de la société. C'est dire, en définitive, que personne n'est contraint à chercher la protection de son statut au-delà des termes constitutionnels. Personne ne peut accepter moins que la liberté égale : « cela aurait aussi pour effet d'établir publiquement son infériorité définie par la structure de base de la société. Cette place subordonnée dans la vie publique serait effectivement humiliante et destructrice pour le respect de soi-même.»¹³³ Ce qui justifie finalement la nécessité d'un statut égal et donc, d'une liberté de base égale pour tous ; et la priorité de cette dernière doit être maintenue fermement.

¹³¹ *TJ*, p. 284.

¹³² Cf. *TJ*, pp. 479-480.

¹³³ *TJ*, p. 587.

1.2.2. Le « nouveau » contrat social rawlsien

Rawls est, par certains aspects de sa théorie de la justice, tributaire des théories du contrat social de Hobbes et surtout de Rousseau – quoiqu’il affirme ses distances par rapport à certaines théories traditionnelles du contrat social.¹³⁴ Si Rawls considère que les principes ayant à régir la société doivent être « l’objet d’un accord originel dans une situation initiale définie de façon adéquate »,¹³⁵ il exclut cependant l’idée d’un droit naturel transcendant et d’un principe métaphysique ou religieux supposé être la base de l’organisation sociale. Comme le note Jacques Bidet, « [Rawls] suspend la question du droit à celle de la possibilité d’un accord universel ». ¹³⁶ En soulignant certaines nuances de son approche, Rawls s’inscrit dans la dynamique classique du contrat social. Trois points majeurs le distinguent des théoriciens classiques du contrat social : i) tout d’abord il souligne que son analyse « n’implique aucune théorie générale de la motivation humaine »¹³⁷ ; ii) ensuite, « contrairement aux différentes théories du contrat social, les partenaires en présence n’établissent pas une société ou une pratique particulière ; ils ne contractent pas dans le but d’obéir à un corps souverain particulier, ni pour accepter une constitution donnée. Ce que font les partenaires, c’est reconnaître ensemble certains principes d’appréciation liés à leurs pratiques collectives, en tant qu’elles sont déjà établies ou simplement proposées. »¹³⁸ ; iii) enfin, il considère que son « analyse n’est fictive en aucune manière », c’est-à-dire que les principes issus de son processus contractuel sont constamment confrontés à la pratique.

¹³⁴ J. HAMPTON et R.P. WOLFF s’interrogent à juste titre sur l’adhésion de Rawls au contractualisme. Ils associent davantage le contractualisme de Rawls à la théorie de « choix public ». Lire J. HAMPTON, « Contracts And Choices: Does Rawls have a Social Contract Theory? », in *Journal of Philosophy*, Vol. 77, 1980, pp. 315-338; R. P. WOLFF, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 15.

¹³⁵ *TJ*, p. 151.

¹³⁶ Jacques BIDEET, *Op. cit.*, p. 39.

¹³⁷ John RAWLS, « la justice comme équité », in *Philosophie*, n° 14, 1987, p. 51. (Traduction de J.-F. Spitz)

¹³⁸ *TJ*, pp. 51-52.

La publication de la *Théorie de la justice* modifiera les critères de différence avec les théories traditionnelles. La théorie de la motivation aura en plus certaines données significatives, à savoir : la reconnaissance du rôle que joue l'intuition dans notre appréciation des différents biens premiers¹³⁹ ; la théorie rawlsienne sur l'envie dont il faut écarter les effets fâcheux pour les principes de justice¹⁴⁰ ; et l'évocation des traits de la personnalité morale : le raisonnable et le rationnel.¹⁴¹

Pour ce qui est de la nature des rapports entre la théorie de la justice et l'établissement d'une société particulière, et même le caractère fictif du contrat, on note une évolution considérable chez Rawls. Cette évolution apparaît nettement par le fait qu'en illustrant le contenu des principes de justice, il présente une séquence de quatre étapes qui clarifie la manière dont il faut les appliquer aux institutions. Ces étapes sont : la position originelle, l'assemblée constituante, le corps législatif, l'application des règles aux cas particuliers par les juges et les administrateurs.¹⁴² C'est au niveau de la première étape, celle de la position originelle, et plus particulièrement avec la notion du voile d'ignorance, que Rawls introduit le caractère fictif dans sa théorie.

La distance entre Rawls et les théoriciens traditionnels du contrat social sera maintenue au-delà des changements soulignés précédemment. Alors que ceux-ci insistent sur la légitimation de l'autorité et la forme qu'elle doit revêtir en mettant en exergue le consentement individuel, il s'oriente résolument vers la recherche de critères à même de permettre l'évaluation et l'interprétation des structures de base : les principes de justice. Pour lui, le contrat garde donc une certaine *fonction heuristique et normative*. C'est sans doute ce qui l'amène à qualifier sa propre conception de « choix rationnel de prudence »

¹³⁹ *TJ*, p. 124.

¹⁴⁰ *TJ*, pp. 572-573.

¹⁴¹ *TJ*, pp. 601-607.

¹⁴² *TJ*, pp. 231-237.

(*rational prudential choice*).¹⁴³ En outre, il n'est sans doute pas superflu de souligner ici que deux faits mettent en lumière la prise de distance de Rawls face aux doctrines traditionnelles : 1) tout d'abord, Rawls souligne son rapport à John Locke en ce qui concerne la considération de l'ordre naturel et l'introduction, dans l'accord contractuel, du principe de différence. John Locke est un défenseur du droit naturel compris comme droit de propriété. C'est sur celui-ci qu'il fonde le contrat social et la légitimité de l'Etat. 2) Par contre, Rawls rejette la notion d'ordre naturel pour ne reconnaître comme droit que ce qui est universellement acceptable et qu'il expose à travers ses principes. 3) Par ailleurs, l'inclusion du principe de différence dans les principes ayant à régir la société bien ordonnée est un vrai renouvellement : Rawls déborde ici du cadre traditionnel des questions de l'Etat pour y introduire des considérations d'ordre économique et social.

On le voit, le contractualisme de Rawls est effectivement très particulier. Il se conjugue et se positionne, entre autres, parallèlement à l'apport de l'utilitarisme, de l'intuitionnisme et de la théorie du choix rationnel. Par certains aspects, nous pouvons souligner que son contractualisme ne sert qu'à mettre en marche une théorie du « choix rationnel » par l'intuitionnisme moral. En d'autres termes, si le contractualisme traditionnel, celui de Rousseau et de Locke, servait de moyen à un jusnaturalisme préétabli, le contrat social de Rawls, lui, est élaboré et développé quant au contenu éthico-moral et à l'orientation à donner à ce contenu. Ce qui ne donne peut-être pas une position contractualiste *stricto sensu*, mais une situation d'intuitionnisme éthique (ou moral) à l'égard de certaines « valeurs », « principes » et à leurs « priorités », qu'il faut, selon Rawls, privilégier « contractuellement ». C'est pourquoi il nous semble pertinent de le considérer comme un

¹⁴³ *TJ*, p. 43. Cette qualification est source de plusieurs malentendus que Rawls essaiera lui-même de dissiper dans ses publications postérieures (« deuxième » Rawls) à la *Théorie de la justice*. Voir notamment John RAWLS, *JD*, pp. 223-224.

modèle contractualiste bien qu'il s'établisse sur un versant moral.¹⁴⁴ Une telle approche « morale » ou « moralisante » du contrat pose problème en ce qui concerne la conception rawlsienne de la démocratie et des droits humains. Si l'Etat de droit doit, entre autres, se fonder sur un contrat moral, comment envisager une théorie de la démocratie dans un tel contexte ? Le contrat moral doit-il être « au service » de la démocratie ou la démocratie « au service » du contrat moral ? Mais, au vrai, quelle est la théorie de la démocratie de Rawls ? Jusqu'où celle-ci est-elle réellement « instrumentale » ?

1.2.3. Le concept de démocratie

La logique de fondation des institutions sociales, politiques ou juridiques s'appuie sur le contrat moral de Rawls. Il s'agit, plus concrètement, d'introduire une « méta-position » au-dessus de la mêlée, qui doit permettre le positionnement des individus vis-à-vis des enjeux politiques, juridiques et institutionnels. Dans une telle perspective, il apparaît qu'une réflexion sur le concept de démocratie chez Rawls exige, fondamentalement, un questionnement sur le « sens du politique ». Il s'agit, plus précisément, de considérer le politique comme « domaine spécial », ¹⁴⁵ dans et à partir duquel les principes de justice politique s'appliquent aux institutions par le biais de certaines valeurs des sociétés dites démocratiques, telles que le consensus, la discussion et la raison publique. Le but recherché ici est d'établir le lien entre ces valeurs, l'Etat de droit et les droits fondamentaux.

1.2.3.1. La démocratie comme domaine spécial du politique

Rawls précise ce qu'il entend par « domaine du politique » dans un article intitulé : « *The Domain of the Political and Overlapping Consensus* », publié en 1989 et repris dans

¹⁴⁴ Lire Bjarne MELKEVIK, *Rawls ou Habermas : une question de philosophie du droit*, Laval, Les Presses de l'Université Laval/Bruylant, Coll. « Dikè », 2001, p. 74.

¹⁴⁵ John RAWLS, « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », in *JD*, pp. 335-356.

Justice et Démocratie.¹⁴⁶ Dans cet article, il aborde essentiellement la « question du politique ». Se référant à Max Weber, il donne un sens descriptif et sociologique au concept de « politique ».

De manière globale, Rawls comprend le politique par contraste avec des groupements humains privés, plus ou moins librement choisis où, en principe, les libertés de base ne sont pas menacées. C'est donc dire que sera considéré comme « politique », et comme faisant partie du « politique », un groupement qui est contraire à un groupement humain non choisi où s'exercent la domination, la coercition des uns sur les autres, et où les droits humains sont violés et menacés. C'est pourquoi, « le politique chez Rawls doit alors être conçu comme un pur pouvoir pratique, autonome par rapport à la raison pure théorique, c'est-à-dire à la faculté cognitive. Il ne peut être une simple application d'une conception prédéterminée et 'compréhensive' du Bien. »¹⁴⁷

Il appartient donc à un régime démocratique de gérer convenablement et d'assurer la stabilité de la vie sociale par la garantie et le respect des droits et libertés individuels. *Durabilité et stabilité* sont donc, d'après Rawls, des critères de reconnaissance d'une conception politique de la justice car « ceux qui grandissent dans une société bien ordonnée – une société dont les institutions sont reconnues publiquement comme justes au sens de cette doctrine - développent une allégeance suffisante à ces institutions, c'est-à-dire un sens de la justice suffisamment fort, guidé par des principes et des idéaux correspondants, si bien qu'ils agissent en général en accord avec la justice, à condition d'être certains que les autres agissent de même. »¹⁴⁸

¹⁴⁶ John RAWLS, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », in *New York University Law Review*, Vol. 64, n°2, 1989, pp. 233-235, repris dans : *JD*, pp. 323-356.

¹⁴⁷ Catherine AUDARD, « La cohérence de la théorie de la justice », in Catherine AUDARD (Sous la coordination de) *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, Coll. « Débats philosophiques », 2005, p. 17.

¹⁴⁸ *JD*, pp. 331-332. Rawls précise ceci en note de bas de page : « il faut noter qu'il s'agit d'une définition de la stabilité pour une conception politique de la justice. Il ne faut la confondre avec une définition de la stabilité, ou de ce que j'appellerai la sécurité, d'un régime politique (en tant que système d'institutions).

Voici une « nouvelle » conception politique de la justice qui fait d'une démocratie libérale un régime politique *stable* et *durable*. Mais sur quoi se fondent vraiment cette stabilité et cette durabilité ? Comment se caractérisent ces principes qui définissent le domaine du politique dans un cadre de démocratie libérale où ceux-ci doivent, selon Rawls, respecter la diversité des croyances et des opinions, bref intégrer le « fait du pluralisme », l'une des caractéristiques essentielles des sociétés démocratiques ?

1.2.3.2. La relation politique est intersubjective

Rawls souligne l'intersubjectivité de la relation politique entre des personnes vivant en société. Cette relation trouve son sens à l'intérieur du cadre de la structure de base de la société, composée d'institutions de base. La société politique telle qu'elle est présentée par Rawls, est autarcique, fermée sur elle-même.

« La relation politique, écrit-Rawls, [...] est une relation entre des personnes, à l'intérieur du cadre de la structure de base de la société, composée d'institutions de base où nous accedons à la naissance et dont nous ne sortons qu'à notre mort.[...] Une société politique est fermée, et nous n'y entrons ou ne pouvons y entrer de manière volontaire pas plus que nous ne pouvons en sortir volontairement. »¹⁴⁹

1.2.3.3. Le rôle du pouvoir politique

Dans cette société politique fermée, le pouvoir est exercé par l'Etat. Mais « dans un régime constitutionnel, le pouvoir politique est également le pouvoir des citoyens égaux, constitués en un corps collectif. Il s'exerce régulièrement sur les citoyens en tant qu'individus dont certains peuvent ne pas accepter les raisons, pourtant largement reconnues, qui justifient la structure générale de l'autorité politique (constitution), tandis

¹⁴⁹ JD, p. 335.

que d'autres peuvent accepter cette structure, mais sans considérer comme bien fondés un grand nombre des décrets et des lois auxquels il sont soumis ». ¹⁵⁰

Pourtant, le projet politique rawlsien ne peut se limiter à un projet modeste de neutralisation des conflits et de stabilisation politique, qui aurait perdu ses références morales. C'est, au contraire, un projet nourri de l'expérience historique « puisque, souligne Rawls, le pouvoir politique est le pouvoir coercitif que possèdent les citoyens libres et égaux en tant que corps constitué, ce pouvoir devrait être uniquement exercé, quand les questions constitutionnelles essentielles sont en jeu, de façon à ce que tous les citoyens puissent publiquement y souscrire à la lumière de leur propre raison. » ¹⁵¹

Vue sous cet angle, la relation entre individus et l'exercice de la force publique par la « machine étatique », sont des paramètres d'une approche du libéralisme politique rawlsien, en ce sens qu'ils donnent une conception du « politique » différente de « l'associatif », du « familial » et du « personnel » qui, selon Rawls, sont du domaine de l'affectif », étrangers au politique et font partie de la sphère du « non politique ». ¹⁵² Mais si l'affectif est par excellence « apolitique », comment expliquer dès lors les conflits inhérents aux sociétés démocratiques ? L'affectif n'apparaît-il pas ici comme un « pathos », qui caractérise ou définit un « sentir », c'est-à-dire une perception « autre » justifiant, par conséquent, une approche « plurielle » du politique ?

1.2.3.4. Démocratie et Institutions

Rawls pense que si la politique est comprise comme « domaine spécial », elle requiert en elle-même certaines valeurs de base indépendantes du non-politique. Elle devient une doctrine qui s'applique à la structure de base et qui en formule les valeurs indépendamment des valeurs non politiques. En effet, elle ne nie pas qu'il existe d'autres valeurs qui s'appliquent aux domaines de l'associatif, du personnel et du familial ; elle ne dit pas non

¹⁵⁰ *JD*, pp. 335-336.

¹⁵¹ *LP*, p. 178.

¹⁵² *JD*, p. 336.

plus que le politique est entièrement séparé de ces valeurs. Son objectif est de décrire ce « domaine spécial du politique », qui puisse susciter un « consensus par recoupement ».

Quels sont les principes susceptibles de garantir les valeurs d'une société démocratique ?

Quel type de relation lie ces principes à l'Etat de droit ?

Nous nous contenterons d'exposer trois de ces principes : la stabilité, la discussion et la raison publique. Mais ces trois notions ne peuvent trouver leur sens plénier qu'en rapport avec le consensus par recoupement pour le premier et le pluralisme raisonnable pour le second.

Pluralisme, discussion et délibération : Rawls pense que le pluralisme est un fait caractéristique de la modernité. Il n'est pas le fruit d'une génération spontanée. Il est, comme nous l'avons déjà souligné, issu de la Réforme protestante, des guerres de religion et de l'héritage des Lumières. Il consiste en ceci que « les individus modernes affirment non seulement des intérêts et des projets propres, mais aussi des vues compréhensives qui leur sont propres. »¹⁵³ Si les vues compréhensives peuvent ici être considérées comme les conceptions ou sagesse philosophiques ou religieuses à caractère général et plus ou moins systématique, il apparaît alors que celles-ci peuvent faire l'objet d'une mésinterprétation pouvant entraîner un conflit. C'est dire que « le pluralisme est une réalité conflictuelle », ou que Rawls envisage, dans une certaine mesure, un « consensus conflictuel ». Aussi propose-t-il deux pistes pour mieux comprendre cette réalité, qu'il considère comme « le fait du pluralisme », ou « consensus conflictuel » :

- i) Dans la *Théorie de la justice*, il la décrit à partir de ce qu'il appelle des revendications concurrentes. L'accent sera mis sur l'aspect de la fixation et

¹⁵³ Jacques BIDEET, *Op. cit.*, p. 119.

de la répartition des droits et devoirs de base entre les membres de la société.¹⁵⁴

- ii) *Dans les écrits postérieurs*, il la définit en termes d'opposition entre les différentes conceptions compréhensives du bien. C'est ce qu'il exprime quand, justifiant son libéralisme politique, il écrit : « les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde, les différentes conceptions du bien moral. »¹⁵⁵

Cependant, il introduira une autre distinction : celle entre le pluralisme raisonnable en général et le pluralisme raisonnable tout court. Le premier inclut les doctrines déraisonnables et irrationnelles, tandis que le second se limite à la concurrence des doctrines compréhensives raisonnables entre elles.¹⁵⁶ Mais que signifie se conduire raisonnablement dans une démocratie libérale, lorsqu'on sait pertinemment qu'il existe certaines « difficultés de la raison » ?

Pour résoudre ce dilemme, Rawls introduit l'idée d'une « discussion raisonnable ». Son objectif sera de « gérer », entre autres, les réalités conflictuelles inhérentes au « fait du pluralisme ». Discuter n'a de sens que lorsqu'on doit aboutir à la délibération.

Toutefois, si pluralisme, discussion et délibération apparaissent comme des principes importants d'une société démocratique, sont-ils, par ailleurs, susceptibles de garantir la stabilité ? Discussion et délibération à elles seules suffisent-elles à éradiquer les conflits et à maintenir l'unité de la société démocratique ?

¹⁵⁴ *TJ*, p. 31.

¹⁵⁵ *LP*, p. 28.

¹⁵⁶ *LP*, p. 62.

Consensus par recoupement et principe de stabilité : pour résoudre le problème de la stabilité et celui de l'unité de la société démocratique, Rawls évoque l'idée d'un consensus par recoupement ou *Overlapping consensus*. Celle-ci, précise-t-il, « doit nous permettre de comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de la justice, la stabilité et l'unité sociales. »¹⁵⁷

Mais exposer ce que le consensus par recoupement permet, ne nous dit pas ce qu'il « est » : qu'est-ce que le consensus par recoupement et en quoi et comment assure-t-il la stabilité d'une société démocratique ?

Le consensus par recoupement est, selon Rawls, un socle moral sur lequel, au-delà de leurs diversités de vue (philosophique, morale ou religieuse) et de convictions, les citoyens peuvent s'appuyer pour vivre.¹⁵⁸ Mais comment s'élabore-t-il et quels sont ses traits distinctifs ?

De prime abord, Rawls attire l'attention sur le fait que l'idée du consensus par recoupement est contraire à tout usage de la force, fut-elle inspirée par l'autorité de l'Etat. De par ses prérogatives, l'Etat peut encourager une adhésion et un soutien durables à une doctrine compréhensive unique¹⁵⁹ ; mais un tel procédé nie systématiquement les libertés fondamentales défendues au travers du premier principe de justice. Et donc, il s'avère contraire à l'idée d'une société politique libérale. Il ne convient pas pour assurer l'unité et la stabilité escomptées.

Rawls va ensuite écarter la voie du perfectionnisme. En effet, compte tenu de la pluralité des conceptions du bien en vigueur, l'idée de trouver un critère d'excellence qui fasse unanimité et à l'aune duquel estimer la valeur ou la dignité des différents biens devient un

¹⁵⁷ *JD*, pp. 247-248.

¹⁵⁸ Cette idée du consensus par recoupement a été introduite dans la *Théorie de la justice* où elle est utilisée en un sens étroit dans le cadre du débat sur la désobéissance civile. Cf. *TJ*, p. 427.

¹⁵⁹ *JD*, p. 251.

défi presque insurmontable. Le perfectionnisme apparaît donc, au sens d'un critère unique et exclusif, comme une forme de violation des droits humains à travers la liberté et l'égalité démocratique qui, du reste, acceptent la différence et la diversité.¹⁶⁰ On le voit, l'unité sociale et la stabilité ont besoin, pour s'établir, d'un fondement raisonnable, en l'occurrence un consensus par recoupement. Celui-ci se construit à partir de la diversité et la concurrence des doctrines compréhensives en vigueur, comme étant le plus grand commun rassembleur. Il s'agit d'une base d'entente qui ne dépend d'aucun système de valeurs particulier mais qui s'appuie sur une idée partagée par les différentes doctrines compréhensives en concurrence, notamment la notion de justice comme équité.¹⁶¹

1.2.3.5. Raison publique institutionnelle

Le chapitre sur « la raison publique » dans *Libéralisme politique* de Rawls, demeure sûrement une des théories les plus particulières dans le domaine de la philosophie du droit contemporaine.¹⁶² Compte tenu des critiques nombreuses à lui adressées par ces lecteurs, Rawls a repris, à nouveaux frais, le thème en question et l'a réinvesti dans l'article intitulé : « L'idée de la raison publique revisitée »¹⁶³. Nous nous contenterons de souligner deux aspects de cette idée de la raison publique.

i) *la raison publique incarnée* : qu'est-ce que la raison publique et quelle relation entretient-elle avec les citoyens ? Il y a lieu de faire ici une distinction entre *l'idée de raison publique* et *l'idéal de raison publique*. Rawls va définir l'idée de la raison publique en ces termes : « l'idée de la raison publique spécifie sur le niveau le plus profond les

¹⁶⁰ Pour préciser son argumentation Rawls va, entre autres, examiner la nature des doctrines compréhensives. Il en retiendra deux catégories : 1) les doctrines qui nient les idées libérales et 2) celles qui sont considérées comme fondatrices du libéralisme. Si la première catégorie inclut les théories d'inspiration marxistes, la seconde comprend le christianisme, par exemple, les théories philosophiques de Kant, Rousseau, J.S. Mill, etc. Cf. *JD*, pp. 252-253 ; mais également Catherine AUDARD, « Pluralisme et consensus », in *Critique*, n° 505-506, 1989, p. 414. Par ailleurs, John Rawls reconnaîtra que, de par leur essence, les doctrines antilibérales ne peuvent conduire au consensus par recoupement. Cf. *JD*, p. 234.

¹⁶¹ Cf. *JD*, p. 358.

¹⁶² *LP*, pp. 259-306.

¹⁶³ John RAWLS, « The idea of Public Reason Revisited », in: *University of Chicago Law Review*, Vol. 64, 1997.

valeurs morales et politiques qui doivent déterminer les relations d'un gouvernement démocratique et constitutionnel avec les citoyens et les relations entre eux.»¹⁶⁴ Sans toutefois préciser où ces valeurs peuvent être trouvées, on remarque, par conséquent, que toute personne est susceptible de découvrir les « valeurs morales et politiques » de base, et Rawls pense que le contenu en est formulé publiquement par une conception politique de la justice. Cette formulation de la « raison publique » ne doit, par contre, jamais être élaborée par les citoyens, car le fait est que toutes les personnes concrètes sont plus ou moins influencées par des « doctrines compréhensives ». Les citoyens doivent donc, selon Rawls, être exposés au contenu de la raison publique pour que l'intuition morale de chacun puisse, dans un processus de reconnaissance morale et de mobilisation de son caractère moral, reconnaître l'évidence essentielle de « nos » valeurs morales et politiques.

L'idéal de raison publique est, quant à lui, « [...] réalisé, ou accompli, quand les juges, les législateurs, les responsables du pouvoir exécutif, et d'autres représentants gouvernementaux, de même que les candidats politiques, agissent à partir de ou en accord avec l'idée de la raison publique et expliquent aux citoyens leurs raisons pour soutenir des positions politiques fondamentales en se rapportant à la conception de la justice fondamentale qu'ils considèrent la plus raisonnable.»¹⁶⁵

Assurément, les valeurs morales et politiques de base se réalisent dans des institutions : elles sont la « raison publique incarnée ». D'où le contenu réel ne peut en conséquence que se concrétiser, positivement ou négativement, dans ces Institutions. Il s'ensuit que, dans la logique de la relation entre idée et idéal de raison publique, les institutions forment le cadre ou la fondation de l'affirmation temporelle de la raison publique.¹⁶⁶

En résumé, avec son concept de « raison publique », Rawls place les citoyens dans une position minoritaire. L'explication qu'il fournit est que les individus ne doivent pas

¹⁶⁴ *LP*, p. 132.

¹⁶⁵ John RAWLS, *Art. cit.*, p. 135.

¹⁶⁶ Bjarne MELKEVIK, *Op. cit.*, p. 52.

s'opposer aux « valeurs morales et politiques » de base, dont le fond ne peut être que la tradition judéo-chrétienne, toujours actualisée dans la culture par notre « intuition » moralement bien pesée et incarnée dans les institutions qui respectent ce fond moral.¹⁶⁷

ii) *le rôle de la Cour suprême* : « la raison publique est la raison de la Cour suprême ».¹⁶⁸ C'est en ces termes fort éloquentes que Rawls justifie le rôle de la Cour suprême comme exemple d'incarnation de la raison publique. En effet, une telle approche ne fait que confirmer l'aspect d'hétérogénéité de la conception rawlsienne. Cette conception ne respecte pas – quoiqu'elle affirme et reconnaît théoriquement - l'autonomie des sujets de droit. Car, selon Rawls, les juges d'une Cour suprême doivent, par exemple, juger à partir de la raison publique. Ils doivent toujours l'affirmer et se laisser guider par elle. Toujours dans cette optique, les juges d'une Cour suprême ne doivent avoir d'autres valeurs que celles de la raison publique. C'est dire en effet que les juges ne doivent pas avoir des raisons individuelles, mais qu'ils doivent se baser sur les « valeurs morales et politiques » de base. Rawls reconnaît par ailleurs que c'est ainsi que les juges de la Cour suprême doivent représenter « la dernière barrière » contre les doctrines compréhensives. C'est cette conception de « la dernière barrière » qui incite Rawls à introduire une série de recommandations, qu'il considère pour la Cour suprême. Cette première recommandation a un caractère « défensif » :

« Une Cour suprême qui est l'un des procédés institutionnels protégeant la loi fondamentale correspond à cette idée de démocratie constitutionnelle dualiste. En appliquant la raison publique, la Cour doit empêcher que cette loi soit affaiblie par la législation de majorité passagère où, probablement, par des intérêts étroits organisés et bien placés, habiles à obtenir ce qu'ils veulent.»¹⁶⁹

Rawls poursuit son argumentation avec cette deuxième recommandation, beaucoup plus « offensive » :

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁸ *LP*, p. 280.

¹⁶⁹ *LP*, p. 283.

« La meilleure interprétation est celle qui correspond le mieux à cet ensemble pertinent de matériaux constitutionnels et qui justifie dans les termes de la conception politique de la justice ou d'une variante raisonnable de celle-ci.»¹⁷⁰

Enfin, la troisième recommandation, a un objectif « éducatif » :

« Elle donne vie et réalité à la raison publique sur le forum public grâce à ses jugements qui font autorité sur les questions politiques fondamentales.»¹⁷¹

Ces recommandations révèlent le rôle moral et politique d'une Cour suprême dans une démocratie libérale. Mais plusieurs questions se posent : les sujets de droit peuvent-ils s'adresser à une Cour suprême qui impose une certaine « morale » pour gouverner ? Quel peut être le sens d'un tel gouvernement moral et politique en rapport avec le problème des droits humains ?

1.2.4. Relations entre la démocratie, l'Etat de droit et les droits humains

Comprendre les relations entre la démocratie, l'Etat de droit et les droits humains nous amène à questionner, une fois de plus, la nature des rapports entre les droits humains, l'idée du bien et l'Etat de droit, ainsi que les exigences fondamentales de la Constitution.

1.2.4.1. Les droits humains et l'idée du bien

C'est à partir de l'idée de coopération que Rawls engage une réflexion décisive sur les relations entre biens premiers et droits humains, compris ici comme libertés fondamentales. Distincte d'une activité quelconque orientée socialement, la coopération rawlsienne « est guidée par des règles publiquement reconnues et par des procédures que ceux qui coopèrent acceptent et considèrent comme régissant leur conduite à juste titre.»¹⁷²

Vue sous cet angle, cette coopération exige que les termes des relations entre individus soient « équitables » (*fair*), c'est-à-dire que « chaque participant peut raisonnablement les

¹⁷⁰ LP, p. 285.

¹⁷¹ LP, p. 287.

¹⁷² JD, p. 216.

accepter, à condition que tous les autres les acceptent également.»¹⁷³ Ces termes équitables exigent, entre autres, une idée de *réciprocité* et de *mutualité*. Mais que seraient donc la réciprocité et la mutualité en dehors de toute approche intersubjective des relations sociales ? Des relations sociales ne sont-elles pas sans cesse influencées par des droits et devoirs qui les accompagnent et les définissent ?

Rawls précise qu'il appartient à la conception de la justice politique de définir les termes équitables de la coopération. Car « étant donné que l'objet premier de la justice est la structure de base de la société, la théorie de la justice comme équité les définit grâce à des principes qui précisent les droits et les devoirs de base dans le cadre des principales institutions de la société et en dirigeant les institutions de la justice du contexte social durablement de façon que les avantages produits par les efforts de chacun soient équitablement acquis et répartis d'une génération à l'autre.»¹⁷⁴ En outre, l'idée de coopération exige une certaine conception du bien et de la personne humaine. Qu'est-ce à dire ?

i) Tout d'abord, l'idée de bien apparaît comme cette finalité (*telos*) que cherchent tous ceux qui sont engagés dans la coopération sociale, c'est-à-dire toutes les personnes libres et égales, appartenant à une tradition de la pensée démocratique.¹⁷⁵

ii) Cette idée du bien est ensuite étroitement liée à une conception de la personne, comprise ici dans un sens plutôt normatif. Il s'agit, selon Rawls, de la personne morale, c'est-à-dire comprise comme unité de pensée, de délibération et de responsabilité de base, correspondant à une conception politique de la justice et non à une doctrine morale compréhensive. Rawls attire notre attention ici sur une certaine conception politique de la personne distincte d'une conception de la personne issue d'une analyse de la nature

¹⁷³ *JD*, pp. 216-217.

¹⁷⁴ *JD*, p. 217.

¹⁷⁵ *JD*, p. 218.

humaine par la science de la nature ou par la théorie sociale :¹⁷⁶ « C'est pourquoi, en général, précise Rawls, une conception du bien consiste en un système plus ou moins déterminé de fins ultimes, c'est-à-dire de fins que nous voulons réaliser pour elles-mêmes, ainsi que de liens avec d'autres personnes et d'engagements vis-à-vis de divers groupes et associations. Ces liens et ces engagements donnent naissance à l'affection et au dévouement ; c'est pourquoi l'épanouissement des personnes et des associations qui sont l'objet de ces sentiments fait aussi partie de notre conception du bien. En outre, nous devons y inclure aussi une réflexion sur notre relation au monde - religieuse, philosophique ou morale - qui permet de comprendre la valeur et l'importance de nos fins et de nos liens avec autrui». ¹⁷⁷

On le voit, les relations étroites qui unissent le bien et les droits humains ont donc pour finalité la vie en société. Cette dernière n'est possible que par le biais d'une coopération équitable qui, à son tour, exige en amont comme en aval un respect des droits et libertés de base. La personne morale de Rawls est un *citoyen* vivant dans une communauté politique donnée. Il est reconnu comme citoyen de cette communauté parce qu'il y participe par le biais de la discussion, de la délibération et de la responsabilité. Et, peut-on discuter, délibérer et devenir responsable sans, au préalable, un « respect de soi-même » et « un respect d'autrui » ? Que signifie « coopérer socialement » sans pour autant établir ou définir les règles de coopération ou du « vivre-ensemble » avec autrui ?

Dans une démocratie constitutionnelle, la citoyenneté est le statut social qui exprime la conception politique de la personne, c'est-à-dire celle qui la traite comme une personne libre et égale ; comme une personne douée de facultés morales. Cette citoyenneté est inséparable de la conception politique de la société comme système équitable de coopération.

¹⁷⁶ Cf. *JD*, p. 217, note 14.

¹⁷⁷ *JD*, p. 219.

En fin de compte, les droits humains apparaissent ici comme une exigence morale, qui participe au bien de la personne grâce à une coopération socialement « équitable ». ¹⁷⁸

« Cette conception [des droits humains] définit la société comme devant réaliser un idéal de coopération équitable entre des citoyens qui veulent être traités comme des personnes morales, libres et égales. Et quelle que soit la famille idéologique à laquelle on appartient, on peut reconnaître là l'idéal 'politique' public de la démocratie auquel on aspire pour des raisons privées extrêmement variées. » ¹⁷⁹

1.2.4.2. L'Etat de droit et les exigences constitutionnelles fondamentales

Partant du fait que la culture politique d'une société démocratique relativement stable contient implicitement certaines idées intuitives fondamentales, Rawls en déduit qu'il est possible, à partir de ces idées, de constituer une conception politique de la justice adaptée à un régime constitutionnel, soucieux du respect et de la garantie des libertés de base. Ce régime constitutionnel est assimilé à l'idée d'un Etat de droit.

Cet Etat de droit implique nécessairement un contrôle juridictionnel des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Celui-ci a pour but de défendre certains droits civiques et politiques et certaines libertés de base. ¹⁸⁰Ce sont là ce que Rawls considère comme *les exigences constitutionnelles fondamentales*. Ainsi, « la description précise des droits et des libertés de base des citoyens – droits et libertés qu'ils ont de par leur statut de personnes libres et égales – fait partie de ces exigences. Car de tels droits et libertés concernent les principes fondamentaux qui déterminent la structure du processus politique – les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, les limites et l'étendue du gouvernement par la majorité ainsi que les droits civiques et politiques et les libertés de base que les majorités parlementaires doivent

¹⁷⁸ Cf. *JD*, p. 354.

¹⁷⁹ Catherine AUDARD, « John Rawls et le concept du politique », Préface à : *JD*, p. 32.

¹⁸⁰ *JD*, p. 334.

respecter, tels que le droit de vote, le droit de participer à la vie politique, la liberté de pensée et la liberté de conscience, ainsi que toutes les protections garanties par l'Etat de droit.»¹⁸¹

Etroitement lié à l'idée d'une Constitution politique, l'Etat de droit définit, entre autres, le rôle déterminant de ces trois pouvoirs en précisant les différentes pratiques judiciaires et légales qui leur sont associées. Il veille, en tant que principe politique de gouvernement, à ce que ces trois « pouvoirs-institués » gouvernent de manière raisonnable en accord avec les valeurs politiques et morales qui s'appliquent à eux : l'impartialité, la cohérence, l'adhésion à la loi, la transparence, le respect des libertés fondamentales. Du moins, tel est le sens de cette affirmation de Rawls, inspirée d'une discussion avec T. Scanlon :

« L'Etat de droit implique plutôt le rôle déterminant de certaines institutions ainsi que des pratiques judiciaires et légales qui leur sont associées. Il peut impliquer, entre autres choses, que tous les employés de gouvernement, y compris le pouvoir exécutif, soient soumis à la loi et que leurs actes soient sujets à l'enquête judiciaire, que le pouvoir judiciaire soit suffisamment indépendant et que l'autorité civile l'emporte sur l'autorité militaire. En outre, il peut vouloir dire que les décisions des juges reposent sur l'interprétation des lois existantes et des précédents pertinents, que les juges doivent justifier leurs verdicts en référence à ces interprétations et adopter une interprétation cohérente d'un cas à l'autre ou bien justifier leur vote, quoique leurs électeurs puissent leur demander de rendre des comptes.»¹⁸²

Si l'Etat de droit apparaît comme ce principe juridictionnel et politique qui contrôle l'exercice du pouvoir dans des régimes démocratiques « intra muros », c'est-à-dire à l'intérieur des « frontières géographiques » d'un Etat précis, qu'en est-il de cet Etat de droit à l'extérieur des frontières ? Que penser d'une conception politique de la justice dans les relations inter-étatiques ? Les droits humains compris comme libertés de base ont-ils toujours le même sens, c'est-à-dire cette dimension d'universalité soulignée par Rawls ?

¹⁸¹ *JD*, p. 334.

¹⁸² *JD*, p. 355.

1.3. De la justification inter-nationale des droits humains : du *Libéralisme politique* au *Droit des gens*

La réponse de John Rawls au problème d'une justification inter-nationale des droits humains est formulée dans son ouvrage intitulé : *Le droit des gens*, ouvrage dans lequel il interroge la capacité de « la justice comme équité » à répondre aux problèmes posés par les relations entre Etats. Le « changement de paradigme » introduit dans *Libéralisme politique*, situant clairement les principes de justice comme le fruit d'une culture partagée, c'est-à-dire celle de la démocratie constitutionnelle, se trouve prolongée dans *Le droit des gens*. La société entrevue comme « un système de coopération » mettant en scène des individus libres et égaux relève de cette culture. Mais comment le droit des gens, compris ici, pour reprendre les termes de Rawls lui-même, comme « une conception politique du droit et de la justice qui s'applique aux principes et aux normes du droit international et à sa pratique »¹⁸³, s'applique-t-il sur l'échiquier des relations inter-étatiques ? Quels peuvent être les fondements d'une telle conception politique du droit et de la justice [1]? Comment et sur quelles bases Rawls justifie-t-il l'universalité des droits humains découlant d'une telle conception dans le le cadre de la théorie dite non idéale [2] ? Quelles peuvent être les implications juridiques et politiques de cette conception rawlsienne du droit des gens [3]?

1.3.1. L'exigence de refondation des droits humains

La logique de re-fondation des droits humains dans *Le droit des gens* de John Rawls est double. Il s'agit, d'une part, de *fonder* les droits humains à partir de la théorie de la justice politique comme équité et, d'autre part, de *justifier leur extension* [ou universalisation] aux sociétés non libérales par le biais de certains critères d'application. Mais, tout d'abord, il y

¹⁸³ DG, pp. 39-40.

a lieu de préciser le cadre théorique de l'émergence du concept de droit des gens. Celui-ci nous permettra de réinvestir la théorie du contrat social rawlsien dans un contexte de relations entre les Etats par le biais d'une réinterprétation de la position originelle qui, cette fois, apparaîtra comme le fondement ultime du droit des peuples. Celle-ci précisera les conditions d'application de ces droits et déterminera non seulement le sens de ceux-ci, mais aussi leur rôle dans des « sociétés hiérarchiquement bien ordonnées », qui selon Rawls, sont de deux types : 1) les sociétés libérales, qui sont des sociétés démocratiques et acceptent la conception d'une justice politique qui s'applique aux structures de base de la société et qui acceptent certains droits et libertés fondamentales de base ; et 2) les sociétés hiérarchiques qui, selon Rawls, acceptent aussi cette conception politique de la justice, mais demeurent des sociétés de nature religieuse dans lesquelles il y'a pas de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Leurs institutions politiques spécifient une hiérarchie consultative juste, alors que leurs institutions sociales fondamentales réalisent une idée de la justice exprimant une conception appropriée du bien commun.¹⁸⁴ Mais revenons sur le cadre et le contexte d'émergence des droits humains dans *Le droit de gens*.

L'élaboration d'un droit des peuples¹⁸⁵ se bâtit, selon Rawls, sur un fond historique ou à partir d'un contexte philosophique particulier. Celui d'un contexte où Rawls a été amené à intervenir pour se démarquer de certains des « partisans » ou « admirateurs » de sa « théorie de la justice comme équité », proposée dans *Théorie de la justice*.

Interprétations du rawlsisme de « gauche » : des années 1970, 1980 à 1990, certains rawlsiens dits de « gauche » se sont largement investis dans l'idée que les principes de justice sociale élaborés par Rawls dans *Theory of Justice*, pouvaient représenter à la fois un solide outil d'analyse des problèmes « cosmopolitiques » et l'idée directrice pour mener à

¹⁸⁴ Cf. *DG*, pp. 52-53

¹⁸⁵ Nous préférons, comme Bjarne Melkèvik, l'utilisation des termes "droit des peuples" aux termes "droit des gens". Tout simplement parce que le concept de « peuples » chez Rawls, reste très problématique comme nous le verrons par la suite : il suscite interrogations et questionnements.

bien des réformes adaptées à l'ordre économique mondial. Il était, pour ces admirateurs de la pensée rawlsienne, question de défendre les conceptions issues de *Theory of Justice* pour qu'elles puissent être appliquées à l'espace international, au droit et à l'économie internationale.¹⁸⁶ Ces partisans défendaient le fait que la factualité représentée par les frontières étatiques ne pourrait pas avoir de signification de principe en ce qui concerne l'application et la compréhension des principes de justice développés par Rawls. Selon eux, ces principes doivent véhiculer la vraie pensée libérale en matière de « droit international ».¹⁸⁷

Tournure conservatrice de Rawls : le souci de clarté de Rawls, déjà perceptible vers 1980, au travers d'une philosophie morale très présente dans les articles repris dans *Justice et Démocratie* et *Political Liberalism*, poussa Rawls à se distancier de ses partisans de « gauche » qui promeuvent l'idée d'une « justice globale ». Car « la difficulté d'une position originelle totale ou globale est que son utilisation des idées libérales est bien plus problématique, parce que dans ce cas nous considérons toutes ces personnes, quelles que soient leur société et leur culture, comme des individus libres et égaux, raisonnables et rationnels, et donc telles que les conçoivent les conceptions libérales. Cela rend le fondement du droit des gens trop restreint. »¹⁸⁸

¹⁸⁶ Cf. Bjarne MELKEVIK, *Op. cit.*, pp. 104-105.

¹⁸⁷ Voir notamment Thomas POGGE, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 211-280. Lire également du même auteur : "Rawls and Global justice", in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n°2, 1988, pp. 227-256. Bjarne Melkévik précise par ailleurs qu'« en ce qui concerne l'application des principes de Rawls dans le droit international, on peut constater que la littérature qui en est issue est de plus en plus large et idéalisante. Celle-ci, sous la marque de commerce « Rawls », quoique surfaite, promeut l'idée d'une ' justice globale ' ». Cf. Bjarne MELKEVIK, *Op. cit.*, p.105.

¹⁸⁸ John RAWLS, *DG*, p. 71. Cette réponse de Rawls à la théorie d'une « justice globale » récuse donc une situation dans laquelle les personnes fictives se comporteraient comme les représentants, non des nations, mais de n'importe quel individu du monde. Et l'effet de ce changement de perspective serait justifié parce que de l'application du « principe de différence », sans tenir compte des frontières nationales, résulterait une redistribution fortement égalitaire des ressources mondiales. Lire Bertrand GUILLARME, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, Coll. « Questions », 1999, p. 259.

Cette distance de Rawls vis-à-vis des positions de ses partisans, était déjà perceptible dès la publication de *The Law of Peoples, with « The Idea of Public Reason »*.¹⁸⁹ Il s'agissait, comme le souligne Bjarne Melkèvik, « de confirmer le retrait conservateur et prudent qui caractérise désormais sa pensée sur le plan international ».¹⁹⁰ Forts de ces précisions contextuelles, nous nous orientons vers une recherche des fondements, qui justifient l'extension du « droit des peuples » aux sociétés non libérales.

1.3.2. Justification du droit des peuples

Rawls justifie son approche des droits humains dans *Le droit des gens* au travers d'une réinterprétation de la justice comme équité, du contrat social et de la position originelle. Ces différentes interprétations lui permettront de repenser les principes d'une justice du droit des peuples.

1.3.2.1. Réinterprétation de la justice comme équité et du contrat social

Le point de départ de la réflexion de Rawls sur les fondements du droit des peuples se focalise sur l'hypothèse suivante : « Toute société doit posséder une conception de la manière dont elle est reliée aux autres sociétés et dont elle doit se conduire envers elles [...] elle doit formuler certains idéaux et principes pour guider sa politique envers les autres peuples. De même que la conception de la justice comme équité, la perspective libérale plus générale que j'ai à l'esprit – ainsi que je la spécifie dans la troisième partie –

¹⁸⁹ John RAWLS, *The Law of Peoples, with « The Idea of Public Reason »*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1999.

¹⁹⁰ Bjarne MELKEVIK, *Op. cit.*, p. 106. Il précise par ailleurs ceci : « Quand Rawls revient en 1999 avec une nouvelle version largement améliorée de son texte *Le droit des peuples*, il avoue, dans sa préface, son insatisfaction vis-à-vis de la première version (celle de 1993). A ses yeux, elle est incomplète, insuffisamment développée et elle laisse libre cours à des interprétations erronées. Or, au-delà de cette explication, qui fait implicitement référence à la persistance des discours sur la « justice globale » et qui agace tant Rawls, c'est la pensée 'sécuritariste' du 'libéralisme politique' qui sert maintenant à restructurer et à bétonner la nouvelle version du *Droit des peuples*. Nous pouvons dire que la seule différence, énorme en soi, entre les deux versions de ce texte est que la première version était préliminaire au libéralisme politique, alors que la deuxième version repose entièrement sur cette forme particulière du libéralisme. », *Op. cit.*, p. 107.

commence par le cas d'une société libérale démocratique supposée fermée et autosuffisante, et concerne les valeurs politiques et non pas la vie tout entière. La question se pose alors de savoir comment étendre d'une manière convaincante cette conception de façon à ce quelle régisse les relations d'une société avec les autres et produise un droit raisonnable des gens.»¹⁹¹

Cette approche normative précise le cadre dans lequel se situera sa recherche. Comme on le constate, ce cadre est celui d'une « théorie idéale ». Par le biais de cette hypothèse, Rawls va élaborer un « contrat social spécifique », bien que celui-ci reste lié au « nouveau contrat moral », élaboré dans *Libéralisme politique* et *Justice et Démocratie*. Il s'agit d'un contrat politico-moral. C'est, précisément, une doctrine constructiviste qui s'applique à la structure fondamentale d'une société démocratique. Elle a des prétentions à s'appliquer universellement aux sociétés politiques à la fois libérales et non libérales. Et Rawls de préciser qu'« une doctrine libérale constructiviste est donc universelle dans sa portée, dès lors qu'elle est développée de manière à produire des principes de justice pour tous les objets politiquement pertinents, y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régie par un droit des gens approprié.»¹⁹²

1.3.2.2. Réinterprétation de la position originelle

Pour justifier ces principes de justice qui doivent régir les relations entre les Etats, Rawls va imaginer une position originelle. Celle-ci apparaît comme une situation dans laquelle les créatures fictives qui sélectionnent des principes de justice sont les représentants, non plus d'individus, mais des nations. Elle est, plus précisément, un « procédé de représentation qui exprime les conditions équitables dans lesquelles les participants qui sont des

¹⁹¹ DG, p. 42.

¹⁹² DG, p. 45.

représentants des sociétés bien ordonnées par des conceptions libérales de la justice, doivent formuler le droit des gens et les termes équitables de leur coopération. »¹⁹³

Dans le cadre de l'application des principes de justice aux sociétés « hiérarchiques », Rawls élabore une position originelle à deux niveaux :

1. *Une position originelle du 1^{er} degré*, qui concerne la justice interne et inclue une conception politique de la personne qui, à son tour, trouve son origine dans la culture publique d'une société libérale ;
2. *Et une position originelle du 2^{ème} degré*, qui concerne le droit des peuples. Elle ne contient aucune conception de la personne fondée dans une conception libérale de la justice.¹⁹⁴

L'objectif à atteindre ici est la fondation d'une conception libérale de la justice, susceptible d'élaborer un droit des peuples applicable universellement. Mais quels sont finalement ces principes de justice universellement applicables entre les Etats et garantissant de ce fait même les droits humains ?

1.3.2.3. Les principes de justice du droit des peuples

Si les principes de justice évoqués par Rawls restent d'abord et avant tout ceux élaborés dans la *Théorie de la justice*, à savoir le principe d'égalité de liberté et le principe de différence, ces deux principes devront inclure d'autres principes qui, en réalité, sont des composantes du « droit des gens ». Aussi Rawls va-t-il élaborer sept (7) principes parmi lesquels :

- « - les peuples (en tant qu'organisés par leur Etat) sont libres et indépendants, et leur liberté et leur indépendance doivent être respectées par les autres peuples ;
- les peuples sont égaux et auteurs des accords qu'ils donnent ;
- les peuples possèdent le droit à l'auto-défense, mais non le droit à la guerre ;
- les peuples doivent respecter un devoir de non intervention ;
- les peuples doivent respecter les traités et engagements ;

¹⁹³ Cf. *DG*, p.55.

¹⁹⁴ *DG*, pp. 70-71.

- les peuples doivent observer certaines restrictions spécifiques sur la conduite de la guerre (qu'on suppose motivée par l'autodéfense) ;
- les peuples doivent respecter les droits de l'homme. »¹⁹⁵

Ces principes de justice, il faut le préciser, relèvent de la théorie idéale et indiquent certaines responsabilités des peuples dans une société juste de sociétés libérales bien ordonnées.¹⁹⁶

Pourtant une question se pose : quel est le sens que Rawls donne aux droits humains dans le *droit des gens* ? Quelles sont les conditions de respect de ces droits ?

1.3.3. Du sens des droits humains dans Le droit des gens

Le sens que Rawls donnera aux droits humains dans *Le droit des gens* est étroitement lié aux principes de justice exposés dans les lignes précédentes. C'est par les caractéristiques et la particularité propres à ces droits, que Rawls précisera leur sens et les distinguera de toute autre conception « banale » des droits de l'homme.

1.3.3.1. Caractéristiques

- *les droits humains sont « neutres »* : Ils ne dépendent d'aucune doctrine morale exhaustive ou conception philosophique de la nature humaine.¹⁹⁷
- *Les droits humains sont fondamentaux* : ils sont, d'après Rawls, l'expression d'une norme minimale. Et c'est ce qui doit expliquer et justifier le fait que les conditions de leur émergence doivent être « faibles » ou « relatives ».¹⁹⁸

¹⁹⁵ DG, p. 57. Rawls précise que cette liste est incomplète et que certains de ces principes (le sixième et le septième) sont superflus dans une société bien ordonnée. Par ailleurs le quatrième principe, celui concernant « le devoir de non intervention » doit, selon Rawls, être précisé parce que approprié à une société bien ordonnée, il ne convient pas dans le cas des sociétés en «état de désordre » où règnent de violations graves des droits humains. De même, aucun peuple ne possède le droit à l'autodétermination ou à la sécession au prix de la domination et de l'asservissement d'un autre peuple.

¹⁹⁶ DG, p. 59.

¹⁹⁷ DG, p. 74.

¹⁹⁸ DG, pp. 74-75.

- *Le système juridique d'une société doit les garantir en tant que « droits fondamentaux »*¹⁹⁹ : ce système juridique doit être fondé sur une conception politique de la justice qui vise le bien commun. Il doit imposer les devoirs et obligations à ces membres pour atteindre cette finalité.²⁰⁰

Mais, pour réellement être applicables, ces droits doivent bénéficier d'une conception de la justice visant le bien commun et de la « bonne foi [ou bonne volonté] de la part des officiels pour expliquer et justifier l'ordre juridique à ceux auxquels il s'impose ».²⁰¹

On le voit, il appartient à l'Etat hiérarchiquement bien ordonné de garantir ces droits fondamentaux. C'est dire que l'Etat, en tant qu'institution, a un rôle très important à jouer pour le respect et la garantie des droits fondamentaux. « Son système juridique peut remplir les conditions que nous avons énoncées et protéger les droits à la vie, à la sécurité, à la propriété personnelle et les éléments de la règle de droit, ainsi que le droit à une certaine forme de liberté de conscience et de liberté d'association. Il garantit ces droits, bien entendu, aux personnes considérés comme membres d'ordres ou de corporations.»²⁰²

1.3.3.2. Particularité des droits fondamentaux

Rawls pense en effet que les droits fondamentaux sont appelés à jouer un rôle particulier dans « un droit raisonnable des gens » pour notre époque.²⁰³ Ils se doivent, dans le contexte de l'après guerre froide qui est le nôtre, d'outrepasser la souveraineté des Etats. Du moins telles sont les idées développées par le droit international actuel. Compte tenu de l'universalité de leur application, « les droits de l'homme sont donc bien distincts des garanties constitutionnelles, par exemple, ou des droits de la citoyenneté démocratique, ou

¹⁹⁹ Parmi ces droits dit « fondamentaux », Rawls souligne : le droit à la vie et à la sécurité, le droit à la propriété personnelle, le droit à la liberté de conscience et d'association, le droit d'émigrer.

²⁰⁰ DG, p. 74.

²⁰¹ DG, p. 75.

²⁰² DG, p. 77.

²⁰³ DG, p. 78.

d'autres genres de droits propres à certains types d'institutions politiques, individualistes ou associationnistes. Ils constituent une classe particulière de droits dont l'application est universelle, et dont l'intention générale ne donne guère prise à la controverse. Ils font partie d'un droit raisonnable des gens et spécifient les limites portant sur les institutions internes qui s'imposent par ce droit à tous les peuples. En ce sens, ils spécifient la limite extérieure du droit interne des sociétés admissibles pour les membres respectables d'une juste société des peuples.»²⁰⁴

Rawls se réfère à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 pour justifier cette application. Il considère, et comme le stipule cette *Déclaration*, qu'il y a d'abord des droits de l'homme proprement dits, comme l'illustre l'article 3 de la même Déclaration, à savoir : « chacun possède un droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne », et l'article 5 : « personne ne peut être soumis à la torture ou à un traitement ou punition de nature cruelle ou dégradante. » De même, les articles 3 à 18 peuvent entrer dans cette catégorie des droits de l'homme proprement dits si, selon Rawls, on écarte certaines questions d'interprétation. Il y a également des droits humains qui constituent des implications évidentes de ces droits.²⁰⁵ Parmi les implications soulignées par Rawls, on note par exemple les cas extrêmes décrits par les conventions spéciales sur le génocide (1948) et sur l'apartheid (1973). Les implications mentionnées par la Déclaration Universelle des droits de l'homme.

A partir de la particularité des droits de l'homme, Rawls déduit leur rôle en trois temps qui, pourrait-on dire, procèdent d'un seul et même mouvement. Précisant les trois rôles des droits humains, Rawls décrit en fait une logique qui les relie et les lie étroitement ; une certaine « unité indivisible ». *Acceptabilité juridique*, *respect* et *limite* sont les trois critères de leur reconnaissance internationale:

²⁰⁴ DG, p. 78.

²⁰⁵ Cf. DG, note 48 de la page 78.

- « - ils sont une condition nécessaire de la légitimité d'un régime, et de *l'acceptabilité* de son ordre juridique ;
- *leur respect* suffit également à exclure l'intervention justifiée et forcée des autres peuples, par exemple par le moyen des sanctions économiques ou, dans les cas graves, par la force militaire ;
- ils établissent une *limite* au pluralisme parmi les peuples.»²⁰⁶

Les critères de reconnaissance de ces droits humains sont-ils, réellement, applicables à tous les peuples ? Comment peser les droits des peuples dans des sociétés « non ordonnées » hiérarchiquement ou, pour mieux préciser notre intention, politiquement et juridiquement « désordonnées » ?

1.3.4. Le sens des droits humains dans la théorie non idéale

D'après Rawls, les sociétés hors la loi sont de diverses sortes. Mais, globalement, il précise que ces sociétés sont généralement dirigées par des gouvernements qui ne reconnaissent aucune conception du droit ou de la justice et leur ordre juridique est souvent le fondement d'un système de coercition et de terreur. Il précise, par ailleurs, que ce ne sont pas des sociétés accablées par une carence de ressources matérielles, technologiques ou relatives au capital humain. Elles font même partie des sociétés politiquement et socialement avancées et économiquement plus développées. Leurs failles résident dans leurs traditions politiques, leurs institutions fondamentales du droit et de la propriété et leur structure de classes. C'est pourquoi ces failles doivent, selon Rawls, être comblées avant de leur proposer un droit des gens raisonnable.²⁰⁷ Aussi établit-il une distinction entre deux aspects de la théorie non idéale : la non obéissance qui caractérise et définit les régimes politiques « hors la loi » et les conditions défavorables, qui caractérisent les sociétés économiquement moins avancées. Nous laissons de côté toute réflexion, dans le cadre de la théorie non idéale, sur la nature des rapports entre la non obéissance et les

²⁰⁶ *DG*, p. 79. C'est nous qui soulignons.

²⁰⁷ Cf. *DG*, pp. 80-84.

droits humains. Dès lors, nous pensons qu'il n'est pas du tout pertinent de réfléchir sur des régimes qui dénie le principe d'égalité entre les hommes, donc refusent, dès le départ, tout respect des droits humains fondamentaux. La notion ou le concept « homme » semble avoir un autre sens pour ces régimes : qu'est-ce que « être Homme » ? Qui l'est ou qui ne l'est pas ? Voilà, semble-t-il, des questions qui sous-tendent certainement « l'idéologie » de certains de ces régimes si on s'en tient à l'exemple illustratif, utilisé par Rawls, à savoir le régime nazi.²⁰⁸ Notre analyse de relations entre les droits humains et la théorie non idéale se focalisera davantage sur la nature des rapports qu'entretiennent les conditions défavorables avec les droits humains. Pour ce faire, nous essayerons de préciser le sens du concept de « conditions défavorables », tel que le comprend Rawls en établissant, autant que possible, le(s) lien(s) entre ces conditions dites « défavorables » et les droits humains fondamentaux.

Le point de départ de toute compréhension des « circonstances défavorables » chez Rawls est cette question-réponse: « quel est l'objectif spécifié par la théorie non idéale dans le cas des conditions défavorables ? » La réponse de Rawls est claire : « Chaque société accablée à un moment donné par les circonstances défavorables doit finir par être hissée au niveau des conditions qui rendent possible une société bien ordonnée, ou du moins doit-elle être soutenue dans cette voie. »²⁰⁹ Mais pourquoi et comment justifier un tel soutien ? Quels sont, en définitive, les principes de référence susceptibles « d'aider » les sociétés défavorisées ?

1.3.4.1. Le droit d'assistance

Rejetant toute possibilité de soutien des sociétés défavorisées par un principe de différence ou un principe de justice distributive, Rawls se fonde sur « une conception idéale de la

²⁰⁸ Cf. *DG*, p. 81.

²⁰⁹ *DG*, p. 84.

société des peuples », affirmée par les sociétés bien ordonnées pour fonder un devoir ou, plus précisément, un « droit » d'assistance. Le fondement de celui-ci n'est pas une justice distributive mais la reconnaissance et la garantie des droits humains fondamentaux.

En effet, comme le précise Rawls lui-même, « le fait qu'aucun principe libéral de justice distributive ne serait adopté pour résoudre les questions relatives aux conditions défavorables n'implique aucunement que les sociétés riches et bien ordonnées n'aient aucun devoir ou obligation envers celles qui sont accablées par de telles circonstances. En effet, la conception idéale de la société des peuples affirmée par les sociétés bien ordonnées exige que toutes doivent en temps voulu atteindre les conditions qui rendent possible une société bien ordonnée, ou y être aidées. Cela implique que les droits de l'homme soient reconnus et garantis en tous lieux et que les besoins humains fondamentaux soient satisfaits.»²¹⁰ Mais une question se pose à cette étape : comment, de manière concrète, satisfaire les besoins fondamentaux de sociétés défavorisées ?

1.3.4.2. Droits humains et Gouvernance «raisonnable» et «rationnelle»

Tenant compte du fait qu'une approche de l'aide économique et technologique aux sociétés défavorisées étant fort complexe à cause des différences liées à la superficie des territoires et aux ressources économiques, Rawls envisage la « gouvernance » du point de vue politique et économique. En réalité, ce dont il s'agit c'est de repenser la nature de la culture politique publique et des traditions religieuses et philosophiques qui sous-tendent les institutions de ces sociétés caractérisées, le plus souvent, par un pouvoir politique « dictatorial » et la corruption sous toutes ses formes. Rawls est en effet convaincu que « les sociétés bien ordonnées peuvent fonctionner avec très peu, et [que] leur richesse réside plutôt dans leurs traditions politiques et culturelles, dans leur connaissance et capital

²¹⁰ DG, p. 85.

humains, et dans leur capacité d'organisation économique et politique. La difficulté est le plus souvent constituée par la nature de la culture politique publique et les traditions religieuses et philosophiques qui sous-tendent ses institutions. Les grands maux sociaux dans les sociétés pauvres sont généralement un pouvoir oppresseur et des élites corrompues, l'assujettissement des femmes encouragé par une religion déraisonnable, accompagné d'une surpopulation par rapport à ce que l'économie de la société peut décemment supporter.»²¹¹

Face à une telle carence de l'efficacité des institutions politiques et économiques, Rawls suggère une nouvelle façon de comprendre le politique, le social et l'économique : une gouvernance raisonnable et rationnelle. Qu'est-ce à dire ?

Cette gouvernance rationnelle et raisonnable a pour objectifs principaux : i) d'ajuster les ressources de ces sociétés à leur économie ; ii) de rendre la culture et les traditions politiques de ces peuples raisonnables et capables de défendre des institutions politiques et sociales justes garantissant les droits humains fondamentaux. C'est pourquoi Rawls insiste sur la garantie des droits humains parce que lorsqu'ils sont renforcés par d'autres types d'aide, ils atténuent, ne serait-ce que dans une faible mesure, l'oppression étatique, la corruption des élites et l'assujettissement des femmes.²¹² De ce qui précède, il en découle que gouverner rationnellement et raisonnablement dans les sociétés défavorisées, c'est, entre autres, garantir et respecter les droits humains de ces peuples.

Mais quel est le contenu que Rawls met dans le concept de « peuples » ? Quelle différence établit-il entre « solidarité internationale », « aide internationale » et « courtoisie internationale » ? Le droit des « peuples » exige-t-il en réalité une justice internationale ou une certaine « conscience cosmopolitique » ?

²¹¹ *DG*, pp. 86-87.

²¹² *DG*, p. 87. S'appuyant sur une analyse intéressante d'Amartya SEN dans son ouvrage intitulé *Poverty and Famines* (Oxford, Clarendon Press, 1981), Rawls montre que l'irresponsabilité politique des gouvernants peut conduire un peuple à la famine et, de ce fait, violer les droits fondamentaux de celui-ci, parce que « les famines sont des désastres économiques, et non pas simplement des crises alimentaires ».

Conclusion

La conception libérale du droit des gens élaborée par Rawls suscite un certain nombre de questions et de problèmes. Sans anticiper les approfondissements de la théorie juridique de Rawls abordée dans le chapitre 6 de la deuxième partie, nous voulons mettre en évidence les impasses ou apories d'un droit des peuples ayant une portée universelle. L'utopie d'une conception des relations internationales fondée sur une « morale des relations internationales » irréaliste soulignée par Stanley Hoffmann,²¹³ nous permet de problématiser la conception « universelle » du bien commun discutée par Bertrand Guillaume.²¹⁴ La question d'une justice internationale suggérée par Stéphane Chauvier²¹⁵ pose le sens de l'existence d'une conscience cosmopolitique chez Rawls : qu'est-elle, en réalité ? Si oui, quelles en sont les modalités ? Nous pensons, par ailleurs, que ces différentes faiblesses du droit des « peuples » ne résolvent pas la contradiction de la « hiérarchisation des peuples », ni celle inhérente à la théorie non idéale rawlsienne qui met entre « parenthèses » les possibilités d'existence des sociétés complexes à la fois non obéissantes [indociles]²¹⁶ et vivant dans des « circonstances défavorables ». De même, l'autodétermination d'un peuple n'a-t-elle de sens que par rapport à son assujettissement ? Que dire d'une conscience d'autodétermination qui trouve son origine d'un questionnement radical sur le sens de l'existence de ce même peuple en termes « d'accomplissement » ou « d'inaccomplissement », « d'achèvement » ou « d'inachèvement » ? Au vrai, qu'est-ce qu'un « peuple » chez Rawls ? Et, enfin,

²¹³ Cf. Stanley HOFFMAN, « Mondes idéaux », in *DG*, pp. 97-129.

²¹⁴ Lire Bertrand GUILLARME, « Y-a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques ? », in *DG*, pp. 9-36. Voir également : *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, Coll. « Questions », 1999.

²¹⁵ Stéphane CHAUVIER, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Ed. Jacqueline Chambon, 1999. Lire particulièrement les chapitres I : « Justice et courtoisie internationales », pp. 19-42 et le chapitre III : « Une position originelle globale », pp. 63-74.

²¹⁶ Cf. Joseph-Achille MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

comment Habermas articule-t-il les droits de l'homme avec la démocratie et l'Etat de droit ?

CHAPITRE 2: Habermas et le problème des droits humains dans un Etat de droit démocratique

« Sous les nouvelles prémisses de la théorie de la discussion, on peut alors reformuler la question de départ du droit rationnel et demander : quels droits les citoyens doivent-ils se concéder les uns aux autres lorsqu'ils décident de se constituer en association volontaire de sociétaires juridiques et de régler leur vie commune de façon légitime grâce aux moyens du droit positif ? Le sens performatif de cette pratique constituante contient en germe tout ce qui définit l'Etat de droit démocratique. Le système des droits et les principes de l'Etat de droit se déduisent du sens opératoire de la pratique dans laquelle on s'est engagé dès le premier acte d'autoconstitution d'une telle communauté de droit. »

Jürgen HABERMAS, *Droit et Démocratie : entre faits et normes*, p. 484.

Ouvertures

Comprendre le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine chez Habermas suppose une approche des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie qui veut, non seulement être une compréhension critique du rôle du droit dans une société démocratique, mais surtout une articulation cohérente de cette approche avec les libertés individuelles. En ce sens, les espaces public et privé apparaissent comme les lieux concrets d'une (re)construction à la fois juridique et politique de la subjectivité par et dans les principes de discussion et de délibération, catégories décisives du concept de raison communicationnelle. Comment justifier un tel processus ? Quelles en sont les étapes

significatives ? Quel est le sens des droits humains chez Habermas ? Comment Habermas articule-t-il les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit ?

2.1. Le concept des droits humains

Cinq moments ponctueront notre compréhension du concept des droits humains chez Habermas. Il s'agira, tout d'abord, de déterminer la genèse du concept, c'est-à-dire ses influences philosophiques et juridiques [1]. Cette tentative de compréhension posera le problème des rapports entre droit objectif et droits subjectifs [2] qui, dans une large mesure, ne peut faire non seulement l'économie des relations entre les droits humains et la souveraineté populaire [3]; les droits humains et le principe de discussion [4], relations perceptibles dans le « système des droits », concept décisif de la compréhension du sens des droits humains chez Habermas. [5]

2.1.1. Genèse du concept

Une compréhension de la genèse du concept de droits humains exige de réinvestir la théorie habermassienne du droit. Il s'agit, dans une certaine mesure, de clarifier les influences exercées par une conception du droit objectif sur l'approche à la fois sociologique et philosophique du droit. C'est au travers des concepts de « fait », de « norme », de « légitimité » et de « légalité », qu'il convient de déterminer les prémisses d'une compréhension du concept des droits humains chez Habermas.

Habermas fonde sa théorie des droits humains sur l'idée de discussion, comprise du point de vue de la théorie des « systèmes ». Dans cette perspective, les argumentations juridiques occupent une place centrale. Elles sont, plus précisément, des communications spécifiques qui tranchent, par l'échange d'arguments, les différends surgis à propos de la

distribution des valeurs de code que sont le *légal* et *l'illégal*.²¹⁷ Quel est le sens de ces concepts ? Quels liens existent-ils entre eux ?

C'est par le biais du concept de raison communicationnelle que Habermas tente de répondre à ces questions. Son objectif réside dans le possible croisement entre *le légal et l'illégal, le fait et la norme*. Comme le rappelle Yves Sintomer, « d'une part, la raison communicationnelle est de ce monde, elle gouverne une part essentielle des actions humaines ». ²¹⁸ Elle est d'emblée mêlée au processus de la vie sociale par le fait que les actes d'intercompréhension jouent le rôle d'un mécanisme qui a pour but de coordonner l'action. ²¹⁹ Ces actes d'intercompréhension partiels, pris dans des limites contingentes, présupposent nécessairement l'idéal régulateur d'une « communauté idéale de communication », qui ne se réduit pas à la dimension cognitive, c'est-à-dire celle de la connaissance de tous les faits pertinents pour l'objet du discours. Toutefois, sa définition implique une dimension expressive, c'est-à-dire l'authenticité des partenaires du dialogue et surtout une dimension normative : chacun se voit reconnaître l'égale capacité principielle d'avancer des arguments et de répondre par oui ou par non à ceux des autres, chacun raisonne publiquement sans autre contrainte que la force du meilleur argument. ²²⁰

Concrètement, la situation idéale de communication n'est donc pas simplement un idéal régulateur de « fait » ; elle recèle une portée normative. Par conséquent, la notion de « communication libre de domination » vise à rendre compte de cette dimension spécifique. Mais quelle est la place réservée aux droits humains dans cette logique ?

C'est au croisement du *fait* et de la *norme*, que se pose le problème des droits humains compris ici au sens des libertés individuelles. La situation idéale de communication intègre en son sein le concept de loi, qui « explicite l'idée, déjà contenue dans le concept de droit,

²¹⁷ Cf. *DD*, p. 65.

²¹⁸ Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, Coll. « armillaire », 1999, p. 173.

²¹⁹ Cf. Jürgen HABERMAS, *DPM*, p. 373.

²²⁰ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 173-174.

d'égalité de traitement [car] dans la forme des lois universelles et abstraites, tous les sujets bénéficient des mêmes droits ». ²²¹

La norme est par nature ancrée dans la socialité humaine. Elle ne s'expose pas au reproche hégélien contre l'idéalisme kantien. L'éthique du discours se conçoit alors comme une branche autonome de la théorie de l'agir communicationnel.

Même si les conflits sociaux restent permanents et latents, il y a toujours, selon Habermas, une cohésion difficile entre l'idéal et le réel, ²²² la différence entre la valeur sociale et la moralité historique (*Sittlichkeit*), et la validité des normes d'une morale (*Moralität*) universaliste qui doit être considérée comme principielle. Si la seconde est inconditionnée, la première constitue un « mixte » où se croisent la validité idéale et les motifs contingents, parce que, « en général, l'adhésion rationnellement motivée s'associera à une acceptation d'origine empirique (qu'elle soit issue de la crainte du « bâton » ou du désir de la « carotte ») pour se fondre dans une foi en la légitimité de ce à quoi on adhère. » ²²³

2.1.2. Droit objectif et droits subjectifs

D'entrée de jeu et sans détours, Habermas rappelle, dans le chapitre 3 de *Droit et démocratie*, intitulé « Reconstruction du droit. 1. Le système des droits », qu'il y a, entre libertés subjectives privées et autonomie du citoyen, un lien problématique à clarifier, en recourant au concept de droit, qui peut être fondé sur le principe de discussion. ²²⁴ Qu'est-ce à dire ?

Se référant à la doctrine du droit civil allemand qui, d'après le philosophe de Francfort, a subi l'influence de la philosophie idéaliste du droit, « le droit au sens subjectif est supposé être légitime *per se* car c'est lui, procédant de l'inviolabilité de la personne, qui garantit

²²¹ *DD*, p. 98.

²²² *MC*, pp. 127-128 ; *DPM*, pp. 382-383.

²²³ *MC*, pp. 82-83 et *DED*, p. 15.

²²⁴ *DD*, p. 99.

au libre exercice de la volonté individuelle. »²²⁵ Réinterprétant le concept de droit à la lumière des théories juridiques de Puchta,²²⁶ Windschield,²²⁷ Ihering,²²⁸ Kelsen,²²⁹ Kant²³⁰ et Raiser,²³¹ Habermas aboutit, dans son analyse, aux liens étroits qui existent entre les droits subjectifs et les droits fondamentaux. Ces droits fondamentaux qui, toutefois, doivent être complétés par des droits sociaux, garantissent « l'affirmation de soi et la responsabilité individuelle de la personne dans la société. »²³²

Plus concrètement, Habermas insiste sur une coopération des sujets pour l'effectivité des droits subjectifs, puisque « le concept de droits subjectifs ne se réfère pas en lui-même à des individus atomistiques et aliénés se dressant dans un esprit possessif les uns contre les autres. Comme éléments de l'ordre juridique, ils présupposent, au contraire, la collaboration des sujets entre eux qui, dans leurs droits et leurs devoirs, en tant que ceux-ci se réfèrent à la réciprocité, se reconnaissent comme des sociétaires juridiques libres et égaux. Cette reconnaissance mutuelle est constitutive d'un ordre juridique dont se déduisent des droits subjectifs exigibles. En ce sens, il y a cooriginarité des droits subjectifs et du droit objectif. »²³³ Habermas précise par ailleurs la compréhension qu'il donne au droit objectif en la différenciant d'une compréhension purement étatiste des droits :

« On se méprend, à vrai dire, lorsqu'on comprend le droit objectif dans une optique étatiste car il ne peut que procéder des droits que les sujets se consentent mutuellement. Une adjonction additionnelle de droits sociaux ne suffit pas à mettre en évidence la structure intersubjective des rapports de reconnaissance qui sous-tend l'ordre juridique en tant que tel. C'est la méconnaissance de cette structure qui a, dans la même mesure, déterminé à la

²²⁵ DD, p. 100. C'est nous qui soulignons.

²²⁶ Cf. G. F. PUTCHA, *Cursus der Institutionen*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1965, §4, in DD, p.

²²⁷ Cf. B. WINDSCHEID, *Lehrbuch der Pandektenrechts*, Francfort-sur-le-Main, Literarische Anstalt, 1906, t.II, § 37, in DD, p. 101.

²²⁸ R. VON IHERING, *Geist des römischen Rechts*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1888, 3^{ème} partie, p. 338, in DD, p. 101.

²²⁹ H. KELSEN, *Allgemeine Staatslehre*, Bad Hombourg, Gehlen, 1966, p. 64, in DD, p. 101 et ss.

²³⁰ E. KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. L. Ferry in : *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, in DD, p. 100 et ss.

²³¹ L. RAISER, « Der Stand der Lehre vom subjectiven Recht im Deutschen Zivilrecht » (1961) repris dans : *Die Aufgabe des privatrechts*, Francfort-sur-le-Main, Metzner, 1977, in DD, p. 103 et ss.

²³² DD, p. 103.

²³³ DD, p. 104.

fois les débuts idéalistes et les prolongements positivistes de la doctrine du droit civil allemand [...] Comme on l'a vu, le commencement de la doctrine du droit subjectif s'est caractérisé par l'autonomisation normative des droits subjectifs qui, possédant un contenu moral, peuvent prétendre, vis-à-vis du processus politique législatif, à une légitimité majeure. Leur signification quant à la garantie des libertés était censée conférer aux droits subjectifs une autorité morale qui, indépendante de l'institution démocratique du droit, n'avait nul besoin d'être fondée dans la théorie du droit elle-même ».²³⁴

En outre, Habermas constate que, dans sa *Doctrine du droit*, Kant n'avait pas élucidé les rapports entre les principes de la morale, du droit, et de la démocratie, principes qui expriment, chacun à sa manière, la même idée d'autolégislation.²³⁵ Celle-ci recèle en elle-même l'idée d'autonomie. Et « c'est avec ce concept d'autonomie que Kant avait réagi à la tentative avortée de Hobbes visant à justifier l'instauration d'un « système de droits » civils sans le recours à des raisons morales, sur la seule base de l'intérêt égoïste averti des participants. »²³⁶

2.1.3. Droits humains et souveraineté populaire

La relecture de la théorie kantienne des droits subjectifs amène Habermas à reconnaître que Kant s'est rendu compte que les droits subjectifs, en tant que droits humains, ne pouvaient être fondés en recourant à un modèle emprunté au droit privé. A l'encontre du contrat social « égocentrique » de Hobbes, il stipule que « le contrat qui institue une constitution civile est d'un type si particulier que [...] il se distingue pourtant essentiellement de tous les autres dans le principe de son édification. »²³⁷ De même, Habermas remarque, entre autres, que ce contrat social est « en soi une fin » ; il fonde de ce fait même « le droit des hommes [à vivre] sous des lois de contraintes publiques par

²³⁴ *DD*, p. 104.

²³⁵ *DD*, p. 105.

²³⁶ *DD*, p. 105.

²³⁷ E. KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. Luc Ferry in : *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 269, cité par Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 108.

lesquelles ce qui appartient à chacun peut être défini et garanti contre toute intervention d'autrui. »²³⁸

On le voit : à l'encontre de Hobbes, Kant fonde les droits humains en tant que droits subjectifs sur un « droit inné », qui consiste à disposer de libertés d'action subjectives égales pour tous.²³⁹ Il s'agit, plus concrètement, d'un « droit de l'homme originel », qui se fonde dans la volonté autonome des individus. « Ce droit de l'homme originel, martèle Habermas, Kant estime qu'il se fonde dans la volonté autonome des individus qui, en tant que personnes morales, disposent préalablement de la perspective sociale d'une raison examinatrice de la loi, raison à partir de laquelle ils peuvent ne plus seulement justifier par la prudence leur sortie d'une situation de libertés non garanties, mais la fonder moralement. »²⁴⁰

Toutefois, Habermas reconnaît un manque de clarté qu'entretient la relation entre le principe du droit, le principe moral et le principe démocratique. Si « les droits de l'homme, fondés dans l'autonomie morale des individus, n'acquiescent un aspect positif qu'à travers l'autonomie politique du citoyen »,²⁴¹ il revient néanmoins de clarifier la nature des relations entre droits de l'homme et souveraineté populaire.

Habermas clarifie les relations entre droits de l'homme et souveraineté populaire en coordonnant ces deux principes dans les deux dimensions de l'autodétermination et de la réalisation de soi, idées somme toute modernes, qui renvoient non seulement à d'autres termes mais encore à deux types différents de discussions dont les contours sont dessinés par le caractère chaque fois propre des problématiques éthiques et morales.²⁴² Pourtant, le problème d'une certaine cohérence entre droits humains et souveraineté populaire, se pose toujours avec acuité. D'où cette précision du philosophe de Francfort :

²³⁸ *Ibid.*, p. 269-270, cité par Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 108.

²³⁹ *DD*, p. 109.

²⁴⁰ *DD*, p. 109.

²⁴¹ *DD*, p. 109.

²⁴² *DD*, p. 111.

« La cohérence interne recherchée entre la souveraineté du peuple et les droits de l'homme réside donc dans le contenu normatif d'un mode d'exercice de l'autonomie politique, dont on ne peut encore savoir à travers la forme seule des lois universelles s'il est assuré, cela n'est à dire vrai discernable qu'à travers la forme communicationnelle qui est celle des discussions concourant à la formation de la volonté et de l'opinion. »²⁴³

C'est au travers des traditions politiques libérale et républicaine que cet effort de cohérence interne apparaît. En effet, dans la tradition libérale, les droits humains apparaissent comme l'expression d'une autodétermination morale et dans la tradition républicaine, la souveraineté du peuple apparaît, quant à elle, comme l'expression d'une réalisation éthique de soi. Toutefois, Habermas lui-même reconnaît que, ces deux principes, loin d'entretenir une complémentarité réciproque dans leur relation, mettent plutôt en évidence une certaine concurrence inavouée.²⁴⁴

2.1.4. Droits humains et principe de discussion

D'après Habermas, le principe de discussion est le fondement de toute activité communicationnelle. Étroitement lié au « système des droits », il assure la « cohésion solidaire », qui existe entre la souveraineté populaire et les droits humains, et donc la co-originarité de l'autonomie privée et de l'autonomie politique.²⁴⁵ Il préexiste même à la pratique d'autodétermination des citoyens et s'impose grâce aux droits et libertés de communication et de participation comme un principe démocratique décisif et incontournable. C'est la raison pour laquelle « il n'y a rien qui préexiste à la pratique d'autodétermination des citoyens en dehors, d'un côté, du principe de la discussion qui réside tout simplement dans les conditions d'une socialisation communicationnelle, et, de l'autre, du médium du droit. [...] Le principe de la discussion ne peut adopter la forme d'un principe démocratique qu'en passant par le médium du droit, tous deux s'imbriquant

²⁴³ *DD*, p. 119.

²⁴⁴ *DD*, p. 115.

²⁴⁵ *DD*, p. 145.

l'un dans l'autre et se constituant en un système de droits qui amène l'autonomie publique et l'autonomie privée dans une relation de présupposition mutuelle. »²⁴⁶

Comprise comme la possibilité, mutuellement présupposée, dans l'activité orientée vers l'intercompréhension, de prendre position sur les énoncés d'un vis-à-vis et sur les exigences de validité ainsi émises qui dépendent de la reconnaissance intersubjective, la liberté communicationnelle est, entre autres, étroitement liée à des obligations illocutoires. Celles-ci apparaissent comme des obligations dont les libertés subjectives, juridiquement protégées sont affranchies.²⁴⁷ Plus précisément, « la liberté communicationnelle, écrit Habermas, n'existe qu'entre des acteurs qui, se trouvant dans une attitude performative les uns avec les autres, veulent s'entendre sur quelque chose et attendent l'un de l'autre des prises de position sur les prétentions à la validité réciproquement émises. C'est cette dépendance de la liberté communicationnelle vis-à-vis d'une relation intersubjective qui explique pourquoi cette liberté est liée à des obligations illocutoires. »²⁴⁸

2.1.5. Le système des droits

Un système des droits est, selon Habermas, cet ensemble de principes qui doit concrètement contenir les droits que les citoyens doivent se reconnaître les uns aux autres s'ils veulent régler légitimement leur vie en commun par les moyens du droit positif.²⁴⁹

C'est, selon Yves Sintomer, la notion sur laquelle culmine la synthèse qu'il propose des droits humains et des droits de participation démocratique.²⁵⁰ Comprendre donc la logique

de cette notion suppose l'analyse des principes qui la constituent et déterminent, à savoir :

1) les catégories des droits ; 2) les relations entre autonomie privée et autonomie publique ; et 3) l'idée d'autolégislation.

²⁴⁶ *DD*, p. 145-146.

²⁴⁷ *DD*, p. 136.

²⁴⁸ *DD*, p. 136.

²⁴⁹ *DD*, p. 139.

²⁵⁰ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 309.

2.1.5.1. La catégorisation des droits

Partant d'un raisonnement normatif, c'est-à-dire du postulat selon lequel « on doit pouvoir obéir aux normes juridiques par l'exercice de son discernement », ²⁵¹ Habermas distingue trois types de droits fondamentaux.

Le premier type de droits inclut les droits à l'égalité autonome privée des citoyens en tant qu'ils doivent mutuellement respecter l'ordre légal. Il s'agit, plus précisément, « des droits fondamentaux qui résultent du développement, politiquement autonome, du droit à l'étendue la plus grande possible de libertés subjectives d'action égales pour tous », ²⁵² et qui requiert comme corrélats nécessaires, « des droits fondamentaux résultant du développement, politiquement autonome, du statut de membre dans une association volontaire de sociétaires juridiques » ²⁵³ ; et « des droits fondamentaux résultant de manière immédiate de l'exigibilité des droits et du développement, politiquement autonome, de la protection juridique individuelle ». ²⁵⁴

Ce faisant, Habermas souligne le fait que ce premier type de droits, qui fait des individus des *sujets de droits à part entière*, ne résultent que d'une application du principe de la discussion au médium du droit en tant que tel, c'est-à-dire, aux conditions de juridicité d'une socialisation horizontale en général. A la différence par exemple de la vision libérale classique, ces droits ne doivent pas, d'après Habermas, être conçus comme des droits prépolitiques, puisqu'ils impliquent intrinsèquement un certain mode d'association politico-juridique. Ils concernent la dimension privée de personnes qui sont toujours déjà citoyens. ²⁵⁵ Plus concrètement, « ces droits fondamentaux ne font que garantir l'autonomie privée de sujets juridiques, dans la mesure où ceux-ci, s'étant réciproquement reconnus

²⁵¹ *DD*, p. 138.

²⁵² *DD*, p. 139.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *DD*, p. 140.

²⁵⁵ Yves SINTOMER, *Op. cit.*, pp. 309-310.

dans leur rôle de destinataires des lois, se dotent par là même d'un statut sur la base duquel ils peuvent exiger des droits et les faire valoir les uns contre les autres. »²⁵⁶

*Le deuxième type de droits s'articule nécessairement au premier : ils concernent l'autonomie politique des citoyens en tant qu'ils sont les auteurs de l'ordre légal. Ils tournent autour de l'égalité participation au processus de formation de la volonté et de l'opinion. Ce sont, concrètement, « des droits fondamentaux à participer à chances égales aux processus de formation de l'opinion et de la volonté constituant le cadre dans lequel les citoyens exercent leur autonomie politique et à travers lequel ils instaurent un droit légitime. »*²⁵⁷ L'égalité participation au processus de formation de la volonté et de l'opinion doit, selon Habermas, être comprise comme purement procédurale. C'est, entre autres, une participation politique qui s'applique réflexivement à l'interprétation constitutionnelle et au développement politique des droits fondamentaux. Ils deviennent de ce fait même des droits politiques qui fondent le statut de citoyens égaux et libres, lequel est autoréférentiel dans la mesure où il permet aux citoyens de transformer leur position juridique matérielle en fonction du but que représente l'interprétation et le développement concret d'une autonomie publique et privée.²⁵⁸

Enfin, le troisième type de droits fondamentaux : Ils concernent essentiellement la préservation des conditions de vie qui sont nécessaires pour permettre l'égalité des chances dans la jouissance des deux premiers types de droits. Cette catégorisation des droits pose non seulement le problème des rapports entre l'autonomie privée et l'autonomie publique, mais le sens que Habermas donne à concept d'autolégitimation.

2.1.5.2. Autonomie privée et autonomie publique

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 140.

²⁵⁷ *DD*, p. 140.

²⁵⁸ *Ibidem.*

Bien qu'il y ait lieu de noter certaines différences entre ces deux concepts dans la perspective habermassienne de compréhension du « système de droits », il convient cependant de remarquer qu'ils restent très liés. Si l'autonomie privée semble davantage se comprendre comme cette « liberté négative » qui se rapporte au premier type de droits fondamentaux, liés aux libertés subjectives d'action égales pour tous, l'autonomie publique quant à elle se rapporte davantage au deuxième type de droits fondamentaux, liés à l'exercice des droits politiques. Dans le processus démocratique, il y a une certaine complémentarité entre ces deux concepts, une cohésion solidaire garantie par le système des droits.

2.1.5.3. L'idée d'autolégislation

Pour Habermas, l'idée d'autolégislation fait des citoyens *des auteurs ou sujets de droits*. Elle n'est pas une autolégislation morale, c'est-à-dire une contrainte que s'imposeraient des personnes individuelles. L'autolégislation recèle en elle-même une certaine conception de l'autonomie « conçue d'une manière plus universelle et plus neutre »²⁵⁹. Comme le précise Habermas lui-même,

« L'idée d'autolégislation par les citoyens requiert en effet que ceux qui sont soumis au droit en tant que destinataires se pensent aussi comme auteurs du droit. [...] Seule une mise en œuvre politiquement autonome du droit permet aussi à ses destinataires d'avoir une compréhension correcte de l'ordre juridique dans son ensemble. En effet, un droit légitime n'est compatible qu'avec un mode de contrainte juridique qui ne détruit pas les motifs rationnels qu'il y a d'obéir au droit. Dans sa dimension contraignante, le droit ne doit pas forcer ses destinataires, il doit les laisser libres, au cas par cas, de renoncer à l'exercice de leur liberté communicationnelle et de ne pas prendre position sur l'exigence de légitimité du droit, il doit, autrement dit, leur permettre, dans un cas d'espèce, de passer vis-à-vis du droit de l'attitude performative à l'attitude objectivante de l'acteur qui se détermine arbitrairement et sur la base d'un calcul d'utilité.[...] L'idée d'autolégislation par les citoyens ne doit donc pas être ramenée à l'autolégislation morale par des personnes individuelles. »²⁶⁰

Mais que serait une autolégislation en dehors du principe de discussion et des principes de l'Etat de droit démocratique ? Pour Habermas, il n'est pas possible d'envisager une

²⁵⁹ Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 138.

²⁶⁰ *DD*, p. 138.

autolégislation qui fasse l'économie d'un principe de discussion parce que « ce n'est qu'une fois engagé sur la voie d'une institutionnalisation ayant une forme juridique que le principe de la discussion doit prendre la forme d'un principe démocratique, lequel, quant à lui, confère alors une force légitimante au processus d'instauration du droit. »²⁶¹

2.2. De l'Etat de droit démocratique

Notre tentative de compréhension du concept des droits humains chez Habermas nous conduit nécessairement à une détermination des fondements de l'Etat de droit démocratique. Précisant plusieurs fois le rôle décisif que joue le « principe de discussion » dans le système des droits et l'instauration du principe démocratique, il s'avère nécessaire de revisiter la théorie qui fonde ce principe de discussion, à savoir l'éthique de la discussion [1]. Cette clarification conceptuelle nous servira de point d'ancrage pour exposer l'idée de l'Etat de droit [2] et de la démocratie, qui en découle [3]. Ces analyses nous conduiront à la détermination du sens des rapports entre la société civile et l'espace public [4].

2.2.1. Ethique de la discussion comme théorie de la communication

Qu'est-ce que l'éthique de la discussion ? Quels sont ses fondements chez Habermas ? Quelles relations Habermas établit-il entre l'éthique de la discussion et sa théorie de la communication ?

2.2.1.1. De l'éthique de la discussion : clarification conceptuelle

²⁶¹ DD, pp. 138-139.

En tant que théorie philosophique qui vise à établir des normes morales à partir de la discussion, l'éthique de la discussion, telle que conçue par Habermas, se différencie des éthiques dites classiques, qui s'intéressaient à toutes les questions concernant « la vie bonne » et, dans une certaine mesure, de l'éthique kantienne qui, fondamentalement, se rapporte aux problèmes de « l'agir juste et équitable ».²⁶² Comme le reconnaît Karl Otto Apel,

« Bien qu'elle soit fondée chez Habermas à l'aide d'une pragmatique universelle et chez moi à l'aide d'une pragmatique transcendantale, l'éthique de la discussion (ou de la communication) est une approche que nous avons pour l'essentiel défendue en commun. Forcée au début des années 70, cette position a suscité un certain nombre de discussions qui ont contribué à l'affiner. [...] L'éthique de la discussion (à l'instar déjà de l'éthique kantienne) est formaliste et universaliste pour la raison essentielle que, se présentant comme une macro-éthique post-conventionnelle (valable pour l'humanité dans son ensemble), elle requiert pour son principe une validité universelle, intersubjective et indépendante des circonstances, qui ne peut donc être fondée qu'en commençant par faire abstraction de la fondation des normes matérielles relatives à une situation particulière (sans parler des valeurs matérielles dont on ne peut guère penser la constitution qu'en se référant à la perspective propre et circonstancielle qu'adoptent les sujets qui posent les valeurs, en vue d'un intérêt ou d'un besoin). »²⁶³

Laissant de côté l'éthique de la discussion d'après la pragmatique transcendantale de Karl Otto Apel, nous nous focaliserons davantage sur l'approche habermassienne, c'est-à-dire celle de la pragmatique universelle. Bien sûr, on amorcera une critique de cette approche en la confrontant à quelques principes de la pragmatique transcendantale d'Apel.

Toutefois, il convient de remarquer ici, que la problématique de Habermas n'est plus celle de savoir comment on peut mener une vie bonne, mais à quelles conditions une norme peut être dite valide. Pour ce faire, Habermas part de la tentative de compréhension de l'action sociale en terme de communication et d'intercompréhension des locuteurs-auditeurs par le biais du langage, dans un discours argumentatif, critiquable et soumis à l'erreur.

²⁶² Jürgen HABERMAS, *DED*, p. 17.

²⁶³ Karl Otto APEL, « L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites », in André JACOB (Sous la direction de), *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I, Paris, PUF, 1989, p. 154.

Pour Habermas, la discussion apparaît comme le lieu idéal d'élaboration des normes valides. Si chez Kant l'impératif catégorique assume le rôle d'un principe de justification qui permet de déclarer valides les normes d'action universalisables, chez Habermas, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend cette place.²⁶⁴ La question de la validité d'une norme n'est plus l'affaire d'un individu mais de tous les participants à la discussion. Par ailleurs, il va sans dire que dans une discussion, tous les participants peuvent ou non avoir le même point de vue ou la même interprétation du même sujet. C'est le langage qui joue le rôle de pont reliant toutes les idées si diverses soient-elles. Par conséquent, les participants à une discussion peuvent engager la conversation. Le langage apparaît comme le plus petit dénominateur commun à même de devenir la source et le fondement d'une éthique universalisable. C'est donc dans le langage et la communication intersubjective que les individus peuvent trouver des solutions aux problèmes qui les préoccupent. Les forums de discussion deviennent dès lors des lieux où peuvent s'élaborer des lois morales visant les intérêts de tous les participants.

En somme, l'éthique de la discussion peut être comprise comme le lieu où est généré un ensemble de règles et de normes visant à établir l'égalité et la liberté des citoyens qui participent à une discussion ayant pour objectif de déterminer les principes d'une société juste. Comment Habermas fonde-t-il ces normes ? Quelles sont les caractéristiques de l'éthique de la discussion ?

2.2.1.2. Caractéristiques de l'éthique de la discussion

On exposera brièvement quelques caractéristiques fondamentales de l'éthique de la discussion.²⁶⁵

²⁶⁴ *DED*, p. 17.

²⁶⁵ Cf. Adela CORTINA, « Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison », in Alain RENAUT (Sous la direction de), *Op. cit.*, pp. 185-229.

i) Tout d'abord, il y a lieu de mentionner ici que l'éthique de la discussion est une éthique « modeste »²⁶⁶, qui ne prétend pas seulement expliquer la dimension universalisable, intersubjectivable de ce phénomène, c'est-à-dire celle des normes exigibles, mais aussi celle des conseils concernant la bonne vie, qui dépendent de « l'ethos » des peuples et des individus.

ii) L'éthique de la discussion veut être une éthique déontologique non pas au sens où l'on ne tient pas compte des conséquences prévisibles de la norme, mais au sens de W. K. Frankena désignant une éthique qui se soucie d'établir les conditions de justice à partir desquelles chacun peut poursuivre son idéal de bonheur.²⁶⁷

iii) L'éthique de la discussion est une éthique « universaliste », en ce sens que celui qui affirme que « cette norme est moralement valide », prétend en même temps qu'il dispose de raisons permettant de convaincre quiconque est concerné de la validité morale de cette norme, pour autant qu'un dialogue rationnel est possible.²⁶⁸

iv) L'éthique de la discussion est une éthique « cognitiviste ». Elle croit, en effet, qu'il est possible d'atteindre un consensus rationnel à propos de la validité des normes, de sorte que les questions morales soient rationnelles et intersubjectivables.²⁶⁹

v) L'éthique de la discussion est une éthique « moderne ». Elle a abandonné le paradigme substantialiste qui, après, est devenue procédural. Cette éthique substantialiste s'efforcerait de déterminer quels sont les biens nécessaires à une bonne vie et à établir une hiérarchie entre eux. Une éthique procédurale, par contre, ne propose que la procédure permettant de justifier la validité des normes. Il revient ensuite aux personnes concernées d'appliquer la procédure en question ; ce ne saurait être le travail du philosophe. L'éthique

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 191.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 192.

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ *Ibidem.*

de la discussion s'inscrit donc dans la perspective kantienne, mais en transformant le formalisme monologique en un procéduralisme dialogique.²⁷⁰

vi) L'éthique de la discussion est une éthique postconventionnelle de principes, qui distingue entre principes universalistes et normes conventionnelles d'un « ethos » particulier. On comprend, dès lors, pourquoi la théorie de l'évolution sociale de Habermas, qui est une adaptation phylogénétique de l'étude ontogénétique de Kohlberg,²⁷¹ montre que les sociétés fonctionnant selon le modèle de la démocratie libérale, ont atteint un stade d'évolution où se manifestent des principes à partir desquels il faut juger de la validité morales des normes. C'est pourquoi les grandes « vertus » de l'éthique de la discussion sont la justice et la solidarité universelle.²⁷²

vii) L'éthique de la discussion esquisse, enfin, les traits d'une raison pratique qui, dans le domaine politique, soutient une configuration démocratique. En 1980, Karl Otto Apel affirmait que : « La démocratie, comme exigence idéale, est, de ce fait, quelque chose de plus qu'un ensemble de procédures neutres que nous nous décidons à suivre en vertu de motifs pragmatiques ; elle trouve elle-même son fondement éthico-normatif dans l'éthique de la communauté idéale de communication, que nous avons toujours acceptée dans l'argumentation. »²⁷³

Ces caractéristiques nous renvoient à cette question : sur quels principes repose l'éthique de la discussion d'après la pragmatique universelle, c'est-à-dire celle de Habermas ?

2.2.1.3. Fondements de l'éthique de la discussion

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 193.

²⁷¹ Cf. Lawrence KOHLBERG, *The Philosophy of moral Development : moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper and Row, 1981. Mais voir également: *Moral Stages: a current Formulation and a Response to Critics*, Basel, München, Paris, Ed. S. Karger, 1983.

²⁷² *Ibidem.*

²⁷³ Kar Otto APEL, "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in P. KANELLOPOULOS (éd.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athènes, 1980, pp. 215-275, cité par Adela CORTINA, *Op. cit.*, p. 193.

C'est en partant de ce qu'écrit Habermas, dans les « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion »²⁷⁴, que nous exposerons quelques fondements de l'éthique de la discussion. Il sera question de présenter les termes par et dans lesquels se posent les fondements de la problématique contemporaine de l'éthique chez Habermas. Cette position, somme toute avantageuse, imposera quelques explicitations qui s'articuleront autour du principe d'universalisation comme règle argumentative. La théorie de la communication, par le biais du langage et de « la force du consensus », précise, au travers des normes, les conditions de validité d'une « bonne » discussion.

La problématique contemporaine de l'éthique : la problématique contemporaine de l'éthique est, selon Habermas, le point de départ logique de toute détermination des fondements de l'éthique de la discussion. Sa spécificité est double : elle tient d'une part à la position spécifique de la modernité et, d'autre part, à la manière dont, aujourd'hui, cette position spécifique s'est davantage complexifiée. Cette position de la modernité est déjà décrite dans l'essai qui ouvre *Morale et communication* : « La redéfinition du rôle de la philosophie ». ²⁷⁵ Habermas y explique en effet qu'avec l'irruption de la modernité, nous avons renoncé à la rationalité substantielle, c'est-à-dire à la croyance qu'il existe une rationalité inscrite dans la substance même du réel, sous la forme d'un ordre du monde, mais que nous n'avons pas pour autant abandonné l'idée qu'une « exigence de validité » se trouve comprise dans les opinions que nous estimons justifiées. Plus précisément, il s'agit d'une exigence de validité telle que l'opinion « justifiée » pourrait argumenter. Bref, il subsiste, d'après Habermas, une forme d'exigence rationnelle transcendant toutes les limitations locales et temporelles. En ce sens, la modernité se définit donc indissociablement, par le renoncement à la rationalité substantielle, et par la confiance dans la rationalité procédurale, seul fondement possible de la légitimité d'une opinion.

²⁷⁴ Jürgen HABERMAS, *MC*, pp. 63-130.

²⁷⁵ *MC*, pp. 23-40.

Toutefois, ce qui viendrait aujourd'hui redoubler cette première spécificité et caractériser, plus précisément, la situation contemporaine, serait que la confiance, dans cette rationalité procédurale elle-même, a été mise en question par un certain nombre de courants de pensée, pour la personnalisation desquels Habermas mentionne, dans l'époque la plus récente, Michel Foucault et Paul K. Feyerabend. L'assaut contre la rationalité procédurale met en évidence, dans cette deuxième spécificité, l'affrontement de deux positions directement antithétiques.

1. *La thèse cognitiviste.* Elle correspond aux éthiques qui, dans la tradition kantienne, restent attachées à l'idée que les questions pratiques sont « susceptibles de vérité ». Or, c'est de ce côté que se situent, selon Habermas, les deux grandes éthiques contemporaines, à savoir celle de Rawls et celle de Apel :

« On trouve, aujourd'hui, dans cette tradition kantienne, des approches théoriques importantes, telles que celles de Kurt Baier, Marcus-George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat et Karl Otto Apel. Ces approches concourent toutes à un même dessein : analyser les conditions qui rendraient possible une évaluation impartiale ne s'appuyant que sur des raisons. Parmi ces théories, la tentative de Apel n'est sûrement pas celle qui a été réalisée de la manière la plus détaillée : je considérerais, cependant, l'éthique de la discussion qu'il a ébauchée comme étant, aujourd'hui, l'approche la plus prometteuse. Je vais tâcher de rendre convaincante cette évaluation du champ actuel de l'argumentation, en présentant un programme qui aura pour objet de fonder en raison l'éthique de la discussion.»²⁷⁶

2. De l'autre côté, la critique radicale du cognitivisme éthique donne naissance à une *antithèse subjectiviste*, qui correspond notamment à la position défendue par Alasdair Mc Intyre : le projet des Lumières a échoué, et il est impossible de « fonder une morale sécularisée » ne tenant sa consistance que de la raison et, à propos des fins, la raison doit se taire.²⁷⁷ Ce subjectivisme éthique peut, certes, prendre des formes multiples : celle (chez McIntyre) de l'émotivisme (consistant à soutenir que le jugement moral exprime une expérience vécue qu'on essaie de faire partager), celle du prescriptivisme ou du

²⁷⁶ MC, p. 64.

²⁷⁷ MC, p. 63.

décisionnisme (Frankena),²⁷⁸ estimant qu'à la base des jugements moraux, il y a, non seulement des raisons, mais des propositions par lesquelles le sujet exprime seulement son choix en faveur d'une forme de vie, choix souvent sans justification possible. Il reste par ailleurs, que cette position subjectiviste ouvre, on le comprend facilement, sur un scepticisme pratique, parfois revendiqué comme tel, notamment par Hans Albert qui, dans *Fehlbare Vernunft (La Raison faillible)*,²⁷⁹ renoue expressément avec le décisionnisme weberien,²⁸⁰ ou chez Ayer,²⁸¹ convaincu qu'il faut récuser en bloc la capacité de vérité des questions pratiques. Cette antithétique, une fois posée, la démarche suivie par Habermas consiste, fort logiquement, à se situer par rapport à l'un et l'autre de ses termes. D'où le rejet du *subjectivisme*.

Toutefois, avant d'aborder le principe d'universalisation, il faudrait, tout d'abord, situer Habermas et l'éthique de la discussion par rapport à l'autre versant de l'antithétique, à savoir la thèse cognitiviste. Pour ce faire, une remarque préalable s'impose : d'une façon générale, Habermas défend en effet l'approche cognitiviste. Ce qui est fort logique, puisqu'il revendique qu'il existe un type de vérité de propositions pratiques. Cela précisé, pour comprendre la critique habermassienne du cognitivisme dogmatique, il faut percevoir qu'elle vise très précisément le moment commun à la thèse cognitiviste et à l'antithèse subjectiviste. C'est ce présupposé qui définit justement le cognitivisme naïf selon lequel on devrait assimiler énoncés normatifs et énoncés descriptifs : un tel cognitivisme doit, d'après Habermas, être dénoncé dans la mesure même où, condamné à échouer, il engendre irrésistiblement, à partir de son échec, le subjectivisme pratique. Si l'on combine les deux conséquences des critiques parallèles du subjectivisme et du cognitivisme

²⁷⁸ Cf. W. K. FRANKENA, *Analytische Ethik (L'éthique analytique)*, cité par Jürgen HABERMAS, in *MC*, p. 64.

²⁷⁹ Voir Hans ALBERT, *Traktat über Kritische Vernunft (Traité sur la raison critique)*, Tübingen, J.C.B. Mohr/paul Siebeck, 1991.

²⁸⁰ Hans ALBERT développe à partir du criticisme de Popper, une autre variante du décisionnisme par laquelle il renoue avec Max Weber, in *MC*, note 25 de la page 76.

²⁸¹ Lire Jules-Alfred AYER, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Pierce and William James*, London, Mac Millan, 1990.

dogmatique, on perçoit clairement ce dont hérite, après déconstruction des positions erronées, *l'éthique reconstructive* : il s'agit donc, d'une part, de trouver un principe qui suscite l'accord et ne tombe pas sous le coup du décisionnisme et, d'autre part, de conférer à ce principe un type de validité spécifique, irréductible au modèle de la vérité théorique. C'est, bien évidemment, la combinaison de ces deux tâches qui conduit vers l'éthique de la discussion et, en premier lieu, vers l'identification du principe capable de susciter l'accord, à savoir le principe U.

Le Principe U comme règle argumentative : la mise en évidence du principe U procède par analogie avec ce qui se passe dans le domaine des énoncés descriptifs quand on établit le principe d'induction. En quelques mots : dans l'ordre des questions théoriques, quand on veut obtenir un accord sur une hypothèse universelle (le soleil chauffe la pierre par exemple), il faut parvenir à surmonter la « faille », qui subsiste toujours entre les observations singulières et l'hypothèse universelle. Pour cela, on doit, d'après Habermas, disposer d'un « principe passerelle » qui, dans ce cas, est le principe d'induction. De même et par analogie, pour obtenir un accord sur un énoncé pratique, il faut un principe passerelle équivalent, jouant, comme règle argumentative, un rôle comparable à celui du principe d'induction dans le discours de la science empirique.

Le principe passerelle doit, en tant que principe procédural, garantir l'intuition exprimée par l'impératif catégorique, à savoir l'idée du caractère impersonnel ou universel des commandements moraux valides. C'est en ce sens qu'il lui faut être un principe procédural, comme c'est le cas dans le registre théorique, pour le principe d'induction.

Mais quelle peut être la fonction du principe d'induction ?

- Le principe d'induction indique en effet comment nous devons procéder pour passer de ce que nous constatons (chaque fois que nous plaçons une pierre au soleil, elle chauffe) à l'énoncé universel selon lequel « le soleil chauffe la

Pierre » : ainsi est-il requis à cette fin de collecter un certain nombre de cas, de vérifier qu'ils ne correspondent pas tous à un secteur particulier de l'expérience, mais que le champ qui englobe la totalité des cas est homogène.

- De même, le principe recherché ici doit indiquer une procédure rendant nécessaire le passage de ce que nous constatons (à savoir que, chaque fois que des normes n'incarnent pas un intérêt commun à toutes les personnes concernées, elles ne parviennent pas, de fait, à susciter une adhésion générale) à un énoncé prescriptif universel qui contraigne quiconque à adopter la perspective de tous les autres.

La fonction du principe étant ainsi clairement située, il reste à identifier le principe lui-même. Or, nous savons déjà qu'il doit s'agir d'un principe procédural et que les procédures qu'il définit doivent être des procédures d'universalisation des maximes ou, plus profondément, d'universalisation des intérêts que les maximes prennent en compte. Par conséquent, il faut trouver un principe procédural d'universalisation, stipulant que toute norme, pour être valide, doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée, peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées.²⁸² Cette formulation, bien qu'il y ait un certain flottement parmi toutes celles que propose Habermas est, sans doute, la meilleure, et ce pour quatre raisons : i) c'est celle qui correspond à une procédure, comme c'est le cas du principe d'induction ; ii) elle n'est pas entièrement réductible à celle de l'impératif catégorique, même si elle en est proche ; iii) on y voit poindre à l'horizon la question des conséquences ou, si l'on préfère, de l'éthique de la responsabilité (qui est centrale dans la discussion entreprise par Apel) ; iv) cette formule permet enfin

²⁸² *MC*, pp. 86-87.

d'apercevoir comment s'articulent le principe d'universalisation et un autre principe, que Habermas désigne le « principe d'une éthique de la discussion » (le principe D). C'est seulement si on réussit à justifier ce principe D que toutes les personnes concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme. Mais comment s'articulent ces deux principes ?

L'articulation du principe U et du principe D est la suivante : s'il est vrai qu'une norme n'est valide que dans la mesure où tout ce qui résulte de son application universelle pourrait être accepté par toutes les personnes concernées (= si U est vrai), alors l'éthique doit prendre pour principe, que seule la discussion argumentative fonde la validité d'une quelconque norme (principe D). C'est, au demeurant, la raison pour laquelle Habermas estime devoir, en vertu du principe U, développer une critique de la manière dont Rawls justifie les normes de la justice.²⁸³ Le principe U exclut, explique-t-il, que l'argumentation conduisant à reconnaître la validité d'une quelconque norme puisse être monologique. Bref, le principe U impose l'adoption du principe D comme principe de l'éthique ; il requiert que l'éthique soit une éthique de la discussion, et que la source des normes ne puisse être une raison pratique solitaire.

De même, chez Rawls, comme cela aurait été le cas chez Kant, le point de vue de l'impartialité (*moral point of view*) serait conçu, selon Habermas, comme pouvant être celui d'un sujet solitaire : le voile d'ignorance rendrait simplement plus opératoire ce point de vue de l'impartialité, en neutralisant méthodiquement tous les différentiels du pouvoir, si bien que tout individu peut, pour lui seul, chercher à justifier les normes fondamentales. A quoi Habermas objecte que, par définition, la discussion morale sert à rétablir un consensus qui a été troublé lors de conflits nés dans l'action et ceci dans le cadre d'interactions. De tels conflits supposent donc une perturbation dans l'entente mutuelle sur

²⁸³ Lire Jürgen HABERMAS, « la morale des visions du monde : 'Raison' et 'vérité' dans le libéralisme politique de Rawls. Réponse à John Rawls », in John RAWLS et Jürgen HABERMAS, *DJP*, pp. 143-187.

les normes. En conséquence, l'entente retrouvée devra être l'expression d'une volonté commune. Résultat qui ne saurait donc être obtenu de manière monologique, par un individu réfléchissant sur les normes :

« [...] il ne suffit pas qu'un individu se demande, en y réfléchissant à deux fois, s'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation « réelle » à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive ; c'est ensuite seulement que les participants peuvent savoir qu'ils sont parvenus en commun à une certaine conviction. »²⁸⁴

De ce qui précède, on voit que le principe U implique nécessairement le principe D. Si l'on préfère : l'explication du contenu intuitif de l'impératif catégorique en principe U impose que l'éthique soit une éthique de la discussion. D'où la question des relations entre l'éthique de la discussion et la théorie habermassienne de la communication.

2.2.1.4. La théorie de la communication et l'éthique de la discussion

Pour Habermas, il existe une corrélation entre sa théorie de la communication et son approche de l'éthique de la discussion. Si l'éthique de la discussion apparaît comme la théorie morale qui s'appuie sur la théorie de l'agir communicationnel, il en découle que cette éthique de la discussion est une « éthique de l'argumentation dialogique ». C'est par le biais du langage et de ce qu'il considère comme la « force du consensus » qu'apparaît très nettement cette corrélation.

Le langage : compris comme cette faculté propre à l'être humain d'exprimer et de communiquer sa pensée au moyen d'un système de signaux vocaux ou graphiques, le langage est chez Habermas, le dénominateur commun entre plusieurs participants à une discussion. Le langage est fait des signes qui permettent aux locuteurs de se comprendre.

²⁸⁴ MC, p. 88.

Sans le langage, il n'y a pas de communication. Le langage est nécessaire parce qu'il est porteur d'émancipation et nécessite un consensus entre les participants. En ce sens, nous pouvons dire que le langage est en lui-même déjà une « éthique ».

Par ailleurs, étant donné que communiquer est un exercice qui implique la raison, il est nécessaire que le langage soit clair et dépourvu de toute ambiguïté. Comme le dit Wittgenstein, « *what can be said at all can be said clearly, and what we cannot talk about we must pass over in silence* » (*tout ce qui peut être dit peut être dit clairement et ce dont on ne peut parler on doit le taire*).²⁸⁵ Plus la communication est transparente, plus l'intercompréhension est facile et l'accord possible. Dans une discussion, la rationalité est une question de procédure, de délibération. Est donc rationnel ici, tout propos ou argument qui est fondé et critiqué. De la sorte, tout argument qui refuse d'être critiqué et d'être examiné n'est pas rationnel, donc ne peut pas être communiqué. Habermas établit une liste d'activités langagières qu'on doit exclure de la sphère de la rationalité : expression des émotions, des sentiments, des langages stratégiques, pressions, etc.

Le point de départ pour engager une discussion rationnelle est le *moral point of view*. C'est la condition nécessaire, le point de départ qui détermine un bon déroulement d'une discussion. Le *moral point of view* est le point de vue à partir duquel les questions morales peuvent être évaluées impartialement.²⁸⁶ En d'autres mots, c'est la situation idéale de langage dans laquelle les participants à la discussion agissent dans la liberté totale, exempte de domination ou de pressions extérieures. Le *moral point of view* peut, dans une certaine mesure, être comparé à la position originelle rawlsienne. Pour atteindre la situation idéale de langage, les participants doivent être libres. Aussi, une personne ne peut être libre que si toutes les personnes participant à la discussion le sont également.²⁸⁷ En effet,

²⁸⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 3.

²⁸⁶ DED, p. 18.

²⁸⁷ Jürgen HABERMAS, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Bernard Grasset, 2003, p. 75.

« personne ne peut sérieusement entamer une argumentation s'il ne suppose pas une situation de parole qui garantisse en principe la publicité de l'accès, l'égalité de participation, la sincérité des participants, des prises de positions sans contrainte. »²⁸⁸

Pour qu'une discussion se déroule dans de bonnes conditions, certaines règles doivent être respectées par tous les participants à la discussion. Il s'agit de *la vérité*, de *la sincérité* et de *la pertinence* des arguments. En effet, quand nous parlons, il y a, selon Habermas, quatre prétentions à la validité : (i) l'intelligence de ce que nous disons ; (ii) la référence à une certaine vérité ; (iii) la justesse se référant à des normes sociales ; et (iv) la sincérité et l'authenticité.

En outre, il faut quatre règles pour obtenir *une situation idéale de Parole*. Il y a deux règles que nous considérons comme *dialogiques* et qui sont, entre autres, des conditions de *symétrie* et de *réciprocité*. Et deux autres règles *systemiques*, à savoir le *principe D* (affirme que seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique²⁸⁹), principe même de la discussion qui repose sur l'intersubjectivité des participants (faire parler tout le monde et aller au bout de l'argumentation) ; et le *principe U* (affirme que, dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui, d'une manière imprévisible, découlent d'une observation universelle de la forme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun, doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous²⁹⁰), qui vise l'universalité. Quand toutes les normes et les règles visant un bon déroulement de la discussion sont respectées par tous les participants, on peut alors espérer aboutir à une entente. Dans ce cadre, le point de vue le mieux expliqué, le mieux défendu par l'argumentation est celui qui doit recevoir l'adhésion de tous et qui répond aux intérêts

²⁸⁸ Jürgen HABERMAS, *DED*, p. 122.

²⁸⁹ *DED*, p. 17.

²⁹⁰ *Ibidem*.

et aux intentions de tout un chacun. C'est ce que Habermas nomme le principe d'Universalisation qui a pour finalité le consensus.

La force du consensus : le concept de « consensus » signifie « un consentement universel ». C'est, pourrait-on dire, un accord de tous les hommes sur certaines propositions prises comme vraies.²⁹¹ Les participants à une discussion, si divers soient-ils, peuvent aboutir à un consensus s'il y a communication et intercompréhension. C'est l'intérêt de tous qui prime. Dans ce sens, le pluralisme culturel et interprétatif peut être surmonté. La différence des participants n'est plus un blocage mais un enrichissement mutuel. « Ce n'est qu'en étant participants à un dialogue inclusif visant un consensus que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune. »²⁹² Il appert que le consensus apparaît comme un « lieu » de *rendez-vous du donner et du recevoir*. Tous les participants à une discussion sortent enrichis par l'apport des autres. Le consensus revêt une importance capitale dans la vie pratique. Tous ceux qui travaillent en équipe sont tenus de partager leurs points de vue, leurs valeurs avec les autres. Le consensus c'est le reflet idéal de l'acceptation des différences de chaque participant à la discussion. Par ailleurs, un consensus peut être réexaminé si les normes qui devaient diriger la société ne répondent plus à l'édification d'une communauté juste. Normalement, un consensus parfait serait celui qu'aucun nouvel argument ne pourrait perturber. C'est un consensus où les participants à la discussion ont épuisé toutes les argumentations possibles visant le bien de tous. Certes, il est difficile d'arriver à un consensus parfait. Toutefois, ce qui compte le plus c'est d'arriver à un accord qui vise le contentement de tous.

²⁹¹ Cf. André LALANDE, *Vocabulaire technique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.

²⁹² Jürgen HABERMAS, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, p. 18.

La théorie de l'action : une fondation en raison du principe moral est-elle nécessaire et possible ? Habermas pense en effet que le fait d'exiger que le principe moral soit fondé en raison n'apparaît pas indu, si l'on songe que Kant a exprimé, au moyen de l'impératif catégorique, une intuition morale dont la portée est problématique. Certes, ne correspondent à la manière dont nous nous représentons la justice, que les normes d'action qui incarnent des intérêts universalisables. Mais, précise, Habermas, il se peut que ce *Moral Point of View* soit l'expression d'idées morales particulières à notre culture occidentale.²⁹³

Ces principes n'exigent pas seulement, contrairement à ce que Hegel présuppose de façon erronée, une consistance logique ou sémantique, mais l'application d'un point de vue moral substantiel, doté d'un certain contenu.²⁹⁴

L'exigence d'un argument pragmatique-transcendantal est envisagée par Hans Albert. Dans son *Traité sur la raison critique*,²⁹⁵ Hans Albert transfère dans le domaine de la philosophie pratique le modèle d'examen critique développé dans la théorie poppérienne de la science. Ce modèle prétend se substituer aux pensées traditionnelles de la fondation et de la justification. Selon Albert, la tentative pour fonder des principes moraux reconnus universellement, fait forcément tomber le cognitivisme sous le coup du *Trilemme de Münchhausen*, en le conduisant à devoir choisir entre trois solutions également inacceptables : accepter une régression à l'infini, bon gré mal gré ; interrompre arbitrairement la chaîne de déduction ; adopter un processus circulaire.²⁹⁶ C'est dans cette optique que Karl Otto Apel, a soumis le faillibilisme à une métacritique tout à fait éclairante, et a récusé l'objection du *Trilemme de Münchhausen*. Quoiqu'il en soit, cet

²⁹³ MC, p. 99.

²⁹⁴ DED, p. 104.

²⁹⁵ Hans ALBERT, *Traktat über Kritische Vernunft*, cité par Jürgen HABERMAS, in MC, p. 100.

²⁹⁶ MC, p. 100.

argument pragmatico-transcendantal ne peut voiler de profonds désaccords entre Apel et Habermas, sur certains fondements de l'éthique de la discussion.

En résumé : Habermas reproche à Apel son fondamentalisme. Il estime relever chez lui ce fondamentalisme de la philosophie transcendantale traditionnelle, et considère que, pour répondre au sceptique, ce fondamentalisme n'est nullement nécessaire. Pour justifier le principe U, Habermas pense qu'il suffirait en fait d'observer que, certes le sceptique peut contester ce principe, mais que, dans ce cas, il désavoue son appartenance à la communauté de ceux qui argumentent. Or, dans la vie quotidienne, ce sceptique ne peut se soustraire à la pratique communicationnelle. Cet argument de Habermas ne constitue certes pas une fondation, mais il rendrait à lui seul le principe U littéralement incontestable.

Pourtant, c'est faire justice à l'éthique de la discussion habermassienne que de souligner quelques unes de ses limites susceptibles d'ouvrir d'autres perspectives en vue d'une « reconstruction fidèle de la rationalité pratique propres aux sociétés situées au niveau postconventionnel. »²⁹⁷

2.2.1.5. Limites de l'éthique de la discussion

L'éthique de la discussion offre un « cadre éthique qui doit être complété. » C'est dire, en effet, que l'éthique de la discussion fournit, comme on l'a souligné tantôt, un cadre déontologique, qui est nécessaire, mais non suffisant, pour appliquer le principe moral. Ce cadre doit être complété par d'autres traditions morales. Ainsi, l'application doit-elle avoir au moins trois moments, que nous nous contentons d'énoncer, à savoir : 1) le moment déontologique, qui a trait au cadre normatif ; 2) le moment « agathologique », qui a trait au bien que poursuit l'activité correspondante ; et, enfin, 3) le moment du calcul des conséquences des alternatives.²⁹⁸ En résumé, l'éthique de la discussion ne résout pas le

²⁹⁷ Adela CORTINA, *Op. cit.*, p. 227.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 228.

problème de la « fragilité » du langage parce que « la communication langagière constitue un médium fragile en ce qu'il implique à chaque fois le risque du dissensus du fait des contraintes de temps et d'information ; dans le monde moderne, elle guide un ensemble sans cesse croissant d'interactions autrefois régulées de façon plus ou moins automatique par les canons de la tradition, et risque en conséquence de se retrouver démesurément surchargée. »²⁹⁹ Par conséquent, ce problème n'épargne aucunement l'éthique de la discussion dans son application du principe moral.

2.2.1.6. Le principe de discussion comme fondement de l'Etat de droit démocratique

On le voit, l'éthique de la discussion habermassienne est au cœur même du principe démocratique. Dans *Droit et Démocratie*, Habermas introduit certaines modifications qui le conduisent à élaborer une théorie de la discussion, et non une éthique de la discussion. Ces modifications sont telles qu'Apel l'accuse d'avoir provoqué une véritable dissolution de l'éthique de la discussion.³⁰⁰ Ces dernières lui semblent indispensables pour pouvoir établir les critères de validité du droit positif. Pour ce faire, il distinguera entre le principe de la discussion (D), en rapport avec l'agir communicationnel, et deux formes de spécification de celui-ci : le principe moral (U) et le principe de démocratie. On comprend donc pourquoi Habermas n'hésite aucunement à faire recours à la théorie de la discussion, grâce au principe de discussion, avec ses critères de validité des normes éthiques, pour fonder l'Etat de droit démocratique, parce que « dans l'Etat de droit conçu dans les termes d'une théorie de la discussion, la souveraineté du peuple ne s'incarne plus dans une assemblée concrètement identifiable de citoyens autonomes. Elle se retire dans les cycles

²⁹⁹ Yves SINTOMER, « Aux limites du pouvoir démocratique : désobéissance civile et droit à la résistance », *Actuel Marx. Habermas : une politique délibérative*, n° 24, 2^{ème} semestre 1998, PUF, p. 86.

³⁰⁰ Cf. Adela CORTINA, *Op. cit.*, p. 208.

communicationnels, pour ainsi dire sans sujets, des débats publics et des organismes ».³⁰¹

Quels sont, en définitive, les principes de la théorie démocratique de Habermas ?

2.2.2. Le concept de « démocratie »

Quel est le sens de la démocratie chez Habermas ? Quels liens établit-il entre la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit ?

2.2.2.1. De l'idée de démocratie

Il convient, pour mieux cerner la perspective habermassienne de la démocratie, de prendre le terme « démocratie » dans son sens juridico-institutionnel et non dans son sens éthique, c'est-à-dire dans un sens plus procédural que substantiel. C'est en ce sens que Norberto Bobbio parle de démocratie formelle et de démocratie substantielle.³⁰² La démocratie habermassienne se base sur la souveraineté populaire. La seule façon de rendre cette souveraineté possible est l'attribution à la majorité des citoyens du droit de participer directement et indirectement à la prise des décisions collectives. En d'autres termes, on pourrait parler de « l'extension majeure des droits politiques jusqu'à la limite ultime du suffrage universel masculin et féminin, mais avec un âge requis (en général l'âge auquel on devient majeur) ».³⁰³ Le concept de démocratie implique l'égalité devant la loi et l'égalité des droits. Ce principe d'égalité fait partie intégrante des moyens constitutifs et d'application de l'Etat de droit et lui est inhérent. De même, Habermas se réfère au « principe démocratique » pour une compréhension de la démocratie. En effet, ce principe confère une force légitime au processus d'instauration de l'Etat de droit. C'est en quelque

³⁰¹ *DD*, p. 154.

³⁰² Cf. Norberto BOBBIO, *Libéralisme et Démocratie*, p. 45. En effet, Norberto Bobbio arrive à la dissociation de la démocratie formelle de la démocratie substantielle en faisant ressortir du terme « démocratie » deux sens prédominants suivant lesquels la démocratie est soit l'ensemble des règles dont le respect est nécessaire afin que le pouvoir fasse effectivement l'objet d'une distribution touchant la majorité des citoyens, soit l'idéal auquel un gouvernement démocratique devrait aspirer, à savoir celui de l'égalité.

³⁰³ Norberto BOBBIO, *Op. cit.*, p. 51.

sorte la mise en forme du principe de la discussion. Le principe démocratique est le résultat d'une intrication entre le principe de la discussion et la forme juridique. Il se manifeste dès lors comme le coeur du système des droits. La démocratie ainsi comprise, constitue un élément déterminant à l'avènement d'un Etat de droit.

En partant des notions de droit subjectif et de démocratie, on peut, avec Habermas, dire que l'Etat de droit renferme tous les mécanismes constitutionnels qui excluent ou entravent l'exercice arbitraire et illégitime du droit et en interdisent ou en découragent l'abus, ou l'exercice illégal. Parmi ces mécanismes, les plus importants sont :

« Le contrôle du pouvoir exécutif par le pouvoir législatif, ou plus exactement du gouvernement auquel revient le pouvoir exécutif par le parlement auquel revient en dernière instance le pouvoir législatif et d'orientation politique, le contrôle éventuel du parlement dans l'exercice du pouvoir législatif ordinaire par une cour judiciaire chargée du contrôle de la constitutionnalité des lois d'un côté, et de l'autre côté, une autonomie relative du gouvernement local sous toutes ses formes et de n'importe quel degré (par rapport au gouvernement central) et une magistrature indépendante du pouvoir politique. »³⁰⁴

Ces différents moyens permettent la création d'un Etat de droit. Cependant, il s'avère nécessaire d'explorer les paradigmes ou catégories qui, d'après Habermas, fondent sa conception de la démocratie.

2.2.2.2. De la démocratie communicationnelle

Pour Habermas la perspective d'une « démocratie communicationnelle » est redevable à la conception proposée par Wolfgang Abendroth d'une évolution de l'Etat constitutionnel démocratique et social, vers la démocratie socialiste. Cette perspective reste attachée, de façon générale, à une conception devenue entre temps, bien douteuse. S'administrant elle-même, programmant tous les domaines de la vie, y compris sa reproduction économique grâce à une législation planifiée, la société devait être intégrée par la volonté politique du peuple souverain. En somme, c'est à l'intérieur d'un itinéraire intellectuel qu'il faudrait

³⁰⁴ *DD*, pp. 25-26.

situer, comme le précise Habermas lui-même, la perspective d'une théorie de la démocratie et de la sphère publique :

« Dans *la Technique et la science comme idéologie* (1968, Trad. française, Gallimard, 1973), j'avais encore tenté de distinguer les systèmes d'action de l'Etat et de l'Economie au moyen d'une théorie de l'action, à travers l'opposition entre, d'une part, l'agir orienté vers le succès et, d'autre part, l'agir communicationnel. Cette mise en parallèle simpliste des systèmes d'action et des types d'actions conduisait à des inepties. Celle-ci m'ont déjà amené, dans *Raison et légitimité* (1973, trad. française, Payot, 1978), à réunir le concept de monde vécu, introduit dans *Logique des sciences sociales* (1967, trad. française, PUF, 1987), avec celui de système qui maintient ses frontières. De cela est issue la double conceptualisation de la société comme monde vécu et système dans la *Théorie de l'agir communicationnel* (1981, trad. française, Fayard, 1987). Ceci comporte finalement des conséquences décisives pour le concept de démocratie. »³⁰⁵

Quelles sont ces conséquences ? Sont-elle déjà perceptibles dans les relations entre le concept de démocratie et l'agir communicationnel ?

2.2.2.3. Agir communicationnel et démocratie

Etablir les liens entre agir communicationnel et démocratie exige un réexamen des implications de l'éthique du discours sur la théorie démocratique habermassienne. En effet, du fait de l'universalité de la communication, l'idéal normatif de la communication idéale est partout présent. La valeur universelle de la démocratie réside dans le fait que celle-ci va tendre à incarner cet idéal sur le plan proprement politique. « Cela n'implique pas que toutes les communautés historiques peuvent instaurer du jour au lendemain des démocraties parfaites, mais simplement qu'un fonctionnement réellement démocratique constitue partout l'idéal vers lequel il convient de se diriger. La théorie de la rationalisation entend montrer l'actualité de ce « devoir-être » et en quoi il est impliqué par la logique structurelle de l'évolution historique. Dans une telle optique, la justification de la démocratie ne repose pas sur des normes qui la surplomberaient. Plus exactement, les normes qui permettent de fonder le caractère souhaitable de la démocratie sont des normes qui dépassent le politique au sens strict. Elles sont immanentes à la socialisation humaine

³⁰⁵ Jürgen HABERMAS, *EP*, pp. XXII-XXIII de la préface.

et plus particulièrement à son *télos*, la socialisation libre de domination. Justifier la démocratie demande seulement une spécification de ces normes sur le plan politique.³⁰⁶

Mais toute justification de la démocratie habermassienne exige un détour vers les fondements de la théorie de l'agir communicationnel.

Dans ses ouvrages intitulés *Morale et Communication* et *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas expose les fondements de l'agir communicationnel. Sa théorie de l'agir communicationnel est avant tout une théorie sociale, qui insiste sur l'importance de la rationalité dans le monde vécu, de la morale dans l'interaction sociale et dans la communication. Nous nous contenterons d'exposer brièvement a) la nature de l'action communicationnelle ; b) l'importance du concept de rationalité ; c) le sens des relations entre la conscience morale et l'activité communicationnelle ; et d) l'importance de la réciprocité dans le processus d'intercompréhension.

La nature de l'action communicationnelle. Habermas définit la communication comme un lien que des personnes peuvent établir entre elles. Ce lien est à distinguer de l'action qui peut être du ressort du langage. En effet, l'action peut être instrumentale, stratégique ou communicationnelle, comme le précise Habermas lui-même :

« Nous nommons *instrumentale* une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite de règles techniques d'action et que nous évaluons le degré d'efficacité d'une intervention dans un contexte d'états de chose et d'événements ; nous nommons *stratégique* une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite des règles de choix rationnelles et que nous évaluons le degré d'efficacité de l'influence prise sur les décisions d'un partenaire rationnel. Les actions instrumentales peuvent être raccordées à des interactions sociales (tandis que), les actions stratégiques représentent elles-mêmes des actions sociales. En revanche, je parle d'*actions communicationnelles*, lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égoïstes, mais par des actes d'intercompréhension. Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordialement orientés vers le succès propre ; ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de définitions communes des situations. »³⁰⁷

³⁰⁶ Yves SINTOMER, *Op. cit.*, pp. 185-186.

³⁰⁷ Jürgen HABERMAS, *TAC I*, p. 295.

Les actions peuvent être en effet classées en actions téléologiques (accomplies suivant des règles stratégiques), en actions régulées par des normes et en agir dramaturgique (non lié à des normes parce qu'il constitue des représentations subjectives de soi).

Pour Habermas, l'action communicationnelle est, par excellence, action par le langage. Elle est une interaction entre des gens qui sont capables de parler et d'agir. Par elle, les partenaires entrent en relation interpersonnelle ou intersubjective. Par l'action communicationnelle, les acteurs ou agents veulent obtenir une entente sur une situation d'action. L'entente visée est la coordination de leurs différents plans d'action et de leurs actions par consentement. Il s'agit d'avoir à interpréter une situation en fournissant des définitions de la situation ou des situations qui peuvent être acceptées par tous les participants à l'action communicationnelle. Ce que Habermas nomme « actions », ce sont les expressions symboliques dans lesquelles l'acteur instaure un rapport avec un des mondes possibles. L'agir communicationnel se sert du langage comme moyen d'interprétation. Celui-ci s'enracine dans une culture reçue et s'exerce en référence à un monde objectif, à un monde subjectif et à un monde social. Il est une interaction qui vise l'intercompréhension sur la base d'un droit égal à l'argumentation et d'un exercice égal de l'argumentation. Cette argumentation porte essentiellement sur trois mondes : *le monde objectif* ou monde au sens général, *le monde social des relations interpersonnelles* et *le monde subjectif des relations à soi* ou d'identité vécue. Au-dessus de ces trois mondes, il y a *le monde vécu* : *Il forme un contexte de processus d'intercompréhension, qui délimite la situation de l'action.*³⁰⁸

On le voit, le monde vécu habermassien est ce contexte qui est toujours déjà compris ; c'est un monde qui apparaît comme familier et allant de soi pour les acteurs d'une communication. Celui-ci joue aussi le rôle de « réservoir des convictions », organisées à

³⁰⁸ C'est nous qui soulignons.

l'arrière-plan et transmises culturellement. C'est, en réalité, un savoir d'arrière-fond de l'agir communicationnel, source quotidienne parce qu'il est notre monde quotidien.

L'importance du concept de rationalité dans les rapports sociaux : pour Habermas, « la rationalité est une disposition propre à des sujets capables de parler et d'agir. Elle se traduit dans des modes de comportement pour lesquels de bonnes raisons peuvent à chaque fois être exhibées. »³⁰⁹ La rationalité serait aussi cette disposition propre aux hommes en tant qu'ils sont capables de justifier leurs actions par des normes précises et d'entrer en dialogue ou en discussion les uns avec les autres, en vue de résoudre leurs conflits ou problèmes, par une entente basée sur l'argumentation.

En définitive, Habermas considère la rationalité comme une discussion des arguments apportés pour soutenir ou réprouver des actions précises, c'est-à-dire, des conduites sociales des individus ou des institutions. Elle consiste donc, de façon concise, à dire des raisons, des motifs d'action pour une ou plusieurs actions coordonnées. Il s'ensuit que, penser rationnellement, pour Habermas, *c'est discuter, argumenter devant autrui des motifs de ses actions*. La rationalité ne se produit que dans un espace dialogique où des interlocuteurs parlent, agissent et justifient les normes qui guident leurs actions et les motifs de leur agir.

Le sens des relations entre la conscience morale et l'activité communicationnelle : d'après Habermas, l'agir communicationnel doit être compris comme une action régulée par des normes dans son caractère procédural. L'agir communicationnel, dans sa procédure, doit être, non seulement fondé sur des normes et être justifiable par l'argumentation rationnelle, mais il doit aussi être caractérisé par la justice. C'est une interaction sociale caractérisée par les principes de *réciprocité* et *d'égalité*. La prise de rôle

³⁰⁹ *TAC I*, p. 38.

social par un participant à un processus de communication doit être une expérience d'interaction sociale juste, c'est-à-dire une relation sociale fondée sur la réciprocité, la liberté contractuelle, qui garantit des partenaires en interaction. La réciprocité dans la communication a pour but ultime la coopération, *c'est-à-dire une entente ou une harmonie entre les partenaires qui participent à une action communicationnelle.*

L'importance de la réciprocité dans le processus d'intercompréhension : dans le processus d'intercompréhension, la réciprocité peut être non seulement comprise comme une reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité, mais aussi comme une interaction et une interprétation, comme une intercompréhension et un apprentissage, comme une méthode de coordination et une prise de rôles, comme enfin une intersubjectivité et une universalité. C'est en effet grâce à la réciprocité qu'un consensus est possible, qu'une compréhension mutuelle peut subvenir. Il s'agit d'une *reconnaissance* qui est à la fois un effort de recherche des raisons justificatives de l'action et un effort de pénétration dans les raisons de l'autre pour les comprendre dans leur vérité, leur justesse et leur sincérité. Une telle reconnaissance peut être qualifiée *d'inter-réflexion, d'inter-rationalité ou d'inter-raisonnement*, c'est-à-dire une réflexion, une rationalité et un raisonnement menés en interaction. La réciprocité habite la rationalité parce que c'est par elle que celle-ci se constitue. Cette réciprocité-reconnaissance a une caractéristique essentielle, qui est celle d'être libre, c'est-à-dire non forcée. La réciprocité est donc une reconnaissance mutuelle des sujets qui, en communiquant, se découvrent comme sujets, c'est-à-dire comme des êtres identiques et égaux en droits, tout en demeurant aussi des individus différents. La réciprocité exprime à la fois l'identité et la non identité des sujets en communication.

La réciprocité est aussi interaction, c'est-à-dire un effort d'interprétation. Tout acte d'intercompréhension, reconnaît Habermas, peut être conçu comme faisant partie d'un

procès coopératif d'interprétation, visant la définition intersubjective des situations. La réciprocité est, entre autres, une interaction d'interprétations ou une réalisation d'interprétations bilatérales des situations ou des rapports au monde des participants à l'action communicationnelle.

La réciprocité se réalise toujours comme une inter-compréhension et un apprentissage. Le processus d'adaptation mutuelle de l'un à l'autre des partenaires constitue un processus réel d'apprentissage. La compréhension mutuelle s'exerce par des actes d'interprétation qui visent, de manière coopérative, à définir intersubjectivement des situations. Cela revient à dire que l'intercompréhension et l'interprétation sont les deux faces d'un même processus de coopération. Celui-ci est intercompréhensif si l'on considère le résultat de la coopération, qui est la compréhension mutuelle progressive, tandis que ce processus est interprétatif, si l'on considère l'activité par laquelle il se constitue et par laquelle s'effectue la compréhension mutuelle.

2.2.2.4. Caractéristiques de la démocratie

La portée normative de la théorie de la discussion exposée plus haut permet de mieux cerner l'originalité de la conception de la démocratie qui en découle. Elle plonge notamment ses racines dans les œuvres de Mead et Durkheim. On peut, de façon générale, énoncer quelques caractéristiques de cette démocratie habermassienne.

Par « caractéristiques », nous comprenons, avec Habermas, les *lieux* et *catégories-images* par lesquelles cette démocratie peut être reconnue. Bref, il s'agit des critères de *reconnaissabilité* de la démocratie.

Le croisement du fait et de la norme : pour Habermas, la démocratie doit, tout d'abord, croiser le fait et la norme. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit, essentiellement, d'une dynamique sociale et historique réelle en même temps que d'un idéal. La démocratie tend à

institutionnaliser politiquement une communauté de communication idéale, c'est-à-dire une communication libre de domination. Cette communication constitue l'aboutissement d'une dynamique immanente à la socialisation médiée par le langage. En d'autres termes, les normes que présuppose l'argumentation constituent une condition de possibilité de la politique démocratique et, réciproquement, celle-ci favorise le plein déploiement de ces normes.³¹⁰

La logique de la délibération : c'est, d'après Habermas, la notion centrale de la démocratie. Elle institue la critique et l'échange d'arguments dans l'espace public. La démocratie est, en effet, caractérisée par le fait du débat, où chacun a le droit à la parole et peut répondre par oui ou par non aux raisons avancées, où seule compte la force non violente du meilleur argument. C'est dans ce processus discursif que se forme l'opinion. *L'agora grecque* est l'image même d'une première ébauche de ce processus discursif.

De l'intérêt général et du consensus : pour Habermas (comme pour Rousseau et Durkheim), la volonté générale démocratique ne saurait se réduire à la somme des intérêts particuliers ou à un compromis entre eux. La façon dont il perçoit la genèse de la volonté générale est cependant différente de celles qui caractérisent le *Contrat social* ou les *Leçons de sociologie*. Pour lui, la force de la démocratie réside dans le fait que les citoyens qui participent au débat public vont devoir justifier leurs prétentions au nom de l'intérêt général pour pouvoir gagner l'accord de leurs concitoyens. Dans ce débat, leurs convictions et leurs objectifs vont être modifiés, non par une contrainte externe ou par la force, mais de façon interne, en vertu des arguments échangés. La communication démocratique fait sortir les citoyens de leur perspective monologique et fait évoluer le regard qu'ils portent sur eux-mêmes. Dans cette perspective, l'accent n'est plus mis sur les

³¹⁰ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 186.

désaccords qui opposent les citoyens à chaque moment donné mais sur le processus qui les porte à s'entendre.

Habermas est, en outre, convaincu que la formation discursive de la volonté est tendanciellement consensuelle. Ce schéma peut s'appliquer à des groupes restreints comme à des unités plus larges. Sur le plan proprement politique, toute discussion démocratique concrète court le risque de *dissensus*. Cependant, dans son principe, la délibération démocratique rend possible l'accord raisonné des citoyens et tend vers lui.³¹¹ Le résultat est que l'intérêt général tire une force contraignante de son caractère impersonnel et impartial, et cette impartialité est irréductible à l'idée d'équilibre des pouvoirs en ce qu'elle l'englobe dans une dynamique plus vaste et qu'elle ne repose pas sur une neutralisation des forces contradictoires en présence par leur division institutionnelle.³¹²

La place de la rationalité et de la solidarité : d'après Habermas, la démocratie est une forme politique rationnelle, parce qu'elle repose sur le principe qui permet de définir le concept de *rationalité* lui-même. Celui-ci apparaît dans le consensus raisonné des participants à une discussion. Dans une société démocratique, la volonté générale tend vers la rationalité de par sa structure dialogique. Le *nomos* démocratique est instauré civiquement dans un procès qui n'est pas garanti contre l'erreur, puisqu'il est toujours situé et donc soumis à des contraintes de temps et d'information. Il doit, par nature, pousser vers l'autocorrection et l'approfondissement réflexif.

La démocratie favorise donc, sur le plan politique, le développement de la *solidarité*. Celle-ci est inhérente à la coordination communicationnelle des actions. Dans son sens strict, la démocratie représente ainsi la pointe politique d'un principe beaucoup plus ample d'intégration sociale. Celui-ci peut, en retour, être considéré comme démocratique de part

³¹¹ Jürgen HABERMAS, *TAC II*, p. 93.

³¹² *TAC II*, p. 92; *MC*, p. 93.

en part, si l'on considère une acception large de la notion de démocratie. On pourra, en ce sens, parler légitimement d'une démocratisation de la famille, des institutions de la société civile, etc.

C'est au travers de ces *lieux* et *catégories-images*, qu'apparaît l'originalité de la démocratie habermassienne. Tout comme le monde vécu post-traditionnel auquel elle est liée, la démocratie constitue une structure dont le déploiement est historique. Celle-ci était d'ores et déjà contenue en germe dans les données fondamentales de la socialité humaine. En cela, elle est le *télos* historico-anthropologique. En effet, au fur et à mesure que la puissance de la religion s'effrite et que l'Etat perd son aura sacrée, l'unité sociale doit passer de façon croissante par la communication. C'est pour cette raison que se développe la formation démocratique de la volonté et du consensus dans l'espace public politique.³¹³

2.2.2.5. Espace public et démocratie

Quel est le sens de l'espace public chez Habermas ? Quelle est la logique politique qui justifie son élaboration ?

L'espace public et les Lumières : l'idée d'espace public développée par les Lumières restait tributaire de la philosophie du sujet car, la publicité, qui était en son principe, mettait en contact des individus, définis au préalable comme privés et socialisés, dans la poursuite de leur propre intérêt. Le dédoublement entre le bourgeois et le citoyen aboutissait à une contradiction difficilement tenable entre l'orientation stratégique des individus dans la sphère privée et leur perspective universaliste dans l'espace public.

Habermas et le concept de « publicité politique » : Habermas entend, dans son ouvrage intitulé *L'espace public*, montrer, à l'inverse, que la socialisation privée des individus dans le monde moderne, ne s'effectue pas principalement dans une logique monologique et

³¹³ Cf. *TAC II*, pp. 92-93, 109 et 161.

qu'elle se déploie dans la communication intersubjective. L'optique habermassienne des années soixante, présente l'espace public des Lumières comme un principe contradictoire du fait de sa double nature bourgeoise et citoyenne. L'idéal d'émancipation présent dans cet espace est, en dernière analyse, incompatible avec la domination du capitaliste et du père de famille qui en est le présupposé. La publicité politique n'est plus opposée à la dimension privée des individus, car toutes deux dépendent de la même rationalité communicationnelle, censée favoriser un va-et-vient entre le particulier et l'universel. C'est par cette dynamique que les individus et la collectivité peuvent développer leur autonomie. L'espace public politique est, en ce sens, défini comme le niveau où les flots de communication entre les citoyens portent sur les problèmes publics de la cité.³¹⁴

L'émergence des moyens modernes de communications était interprétée dans une perspective adornienne comme facteur de décadence, du fait de l'importance croissante de la logique commerciale en son sein. Sans que ces considérations adorniennes disparaissent totalement, Habermas avance, désormais, que les médias modernes ont une nature langagière et donc communicationnelle. Les manipulations sont toujours possibles du fait de la hiérarchisation de la communication qu'impliquent les médias. Mais ce potentiel autoritaire reste limité par ce que les structures de la communication recèlent un potentiel émancipateur qui lui fait nécessairement contrepoids. Les médias modernes démultiplient les possibilités d'échange et désenclavent les interactions langagières en mettant en contact des contenus communicationnels très éloignés dans l'espace et dans le temps. Ils permettent l'extension du débat démocratique sur une échelle quantitative et géographique impensable dans la cité antique ou les premières communes bourgeoises.³¹⁵

³¹⁴ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 231.

³¹⁵ *TAC I*, pp. 376-377 ; *TAC II*, pp. 429-430.

Autonomie des espaces publics et vitalité démocratique : Habermas pense que lorsque l'espace public préserve son autonomie par rapport aux mécanismes systémiques, il joue, dans cette perspective, le rôle que les républicains attribuent généralement à l'Etat. Plus exactement, ce rôle se dédouble. C'est pourquoi il part d'une transposition de la distinction que Durkheim effectue entre l'Etat, comme organe de réflexion dont la fonction est de déterminer la conscience collective en l'orientant vers l'objectivité, l'impartialité et la justice sociale, et les administrations placées sous sa direction.³¹⁶ Dès lors, l'espace public doit se décliner au pluriel parce qu'il y a autant d'espaces publics que de réseaux de communication dans la Cité. Ils permettent en effet d'institutionnaliser les discussions démocratiques. Cependant, tous spécialisés soient-ils, les espaces publics tendent, du fait de leur nature communicationnelle, à se diffuser et à s'interpénétrer. Toutefois, ils sont dirigés vers l'universel et permettent ainsi aux sociétés modernes de s'assurer d'un certain type d'unité politique. Celui-ci est effectif dans la mesure où finit par se constituer une « conscience diffuse de communauté ». C'est ainsi que les espaces publics partiels renvoient à un espace public global. C'est à ce niveau précis qu'apparaît la problématique de la démocratie, en tant qu'elle se veut autolimitée et radicale. Radicale dans un sens libertaire, parce qu'elle doit combattre vigoureusement toute instrumentalisation de la discussion démocratique par les systèmes fondés sur le pouvoir ou l'argent. Elle doit ériger, à cette fin, une série de « barrières », permettant de limiter les influences des mécanismes systémiques.³¹⁷ Par conséquent, les impulsions qui se forment dans le monde vécu doivent influencer sur l'orientation des systèmes à travers l'écho que peut y trouver l'opinion publique. Mais cet écho, reconnaît Habermas, doit être réinterprété par les systèmes eux-mêmes. C'est pourquoi la dynamique démocratique doit s'autolimiter, sous peine d'être pervertie. « Du même coup, le modèle d'action sur soi exercé par la société est

³¹⁶ Cf. Emile DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, Paris, Minuit, 1975, p. 172.

³¹⁷ Jürgen HABERMAS, *DPM*, p. 440.

remplacé par celui d'un conflit de frontières, contrôlé par le monde vécu, qui l'oppose aux deux sous-systèmes qui le dépassent en complexité et ne peuvent être influencés que d'une manière très indirecte, mais dont les prestations lui sont indispensables.»³¹⁸

2.2.3. Démocratie et institutions

La compréhension des rapports entre la démocratie et les institutions conduit Habermas à ce constat : les institutions clefs de l'Etat de droit démocratique peuvent être interprétées en fonction de la dynamique communicationnelle exposée plus haut. Trois directions sont soulignées par Habermas.

Premièrement, au niveau d'une théorie de l'action, le droit et la politique, qui étaient autrefois considérés comme des champs où se déployaient les dynamiques contradictoires de l'agir communicationnel et de l'agir stratégique, se retrouvent désormais subsumés, presque complètement, sous les catégories de la raison pratique.

*Deuxièmement, au niveau d'une théorie de l'intégration sociale, droit et politique, qui se situaient dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, à la charnière du monde vécu et des systèmes et qui constituaient des plaques sensibles de leur tension, constituent désormais des champs permettant au monde vécu de se structurer de façon stable.*

*Troisièmement, dans *Droit et Démocratie*, les procédures juridiques et démocratiques représentent des « écluses » empêchant que le bon fonctionnement du monde vécu soit perturbé par les flux venus des systèmes, en même temps que des « transformateurs » permettant que les exigences du monde vécu s'imposent à la logique systémique. C'est ainsi que les puissances impersonnelles du marché et de la bureaucratie sont analysées comme étant « domptées » ou « domestiquées » par la dynamique communicationnelle et par ses présupposés normatifs immanents, qui posent la question de savoir s'il est encore*

³¹⁸ *DPM*, p. 431.

possible de parler au sens strict d'un « système » politique. Pour Habermas, les systèmes ne peuvent plus être compris comme des réalités contingentes hétéronomes qui viendraient menacer de façon externe la validité des principes de l'Etat de droit démocratique. Ils ne représentent tout au plus qu'une menace résiduelle qui ne s'actualise qu'en cas d'involution pathologique.

2.2.3.1. Paradigmes habermassiens de la démocratie

Tout en se gardant de classer un peu trop hâtivement le philosophe de Francfort dans une filiation républicaine qu'il dépasse d'ailleurs largement, il convient, tout d'abord, de souligner qu'« Habermas entend se situer au-delà de l'opposition entre les perspectives constitutionnalistes, qui insistent sur la nécessité d'un contrôle de constitutionnalité pour limiter les excès possibles des majorités parlementaires, et les problématiques qui revendiquent à l'inverse le pouvoir absolu du parlement. Il propose un paradigme procédural et délibératif de la démocratie dont la vocation est de dépasser à la fois le libéralisme et le républicanisme. »³¹⁹ Pour Habermas, l'opposition entre le libéralisme et le républicanisme a indéniablement une valeur analytique en ce qu'elle détermine les deux pôles entre lesquels se sont constituées la plupart des théories modernes de la démocratie et du droit. Et celles-ci sont généralement orientées autour de cette question : qui est le détenteur de la souveraineté démocratique, les individus singuliers propriétaires d'eux-mêmes ou le peuple porteur de la volonté générale ? Qu'en est-il, d'après Habermas, des paradigmes libéral et républicain ? Quelle est l'originalité du paradigme délibératif ?

Le paradigme libéral : Habermas pense que, pour la tradition libérale, la démocratie est avant tout un ensemble d'institutions permettant aux individus de poursuivre leurs différents intérêts et leur idée du bonheur. Il n'y a donc pas un gouvernement omnipotent

³¹⁹ Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 303.

qui impose sa vision du bonheur collectif. Les institutions politiques sont les garantes des libertés, qui se déploient sur un terrain économique et social défini comme privé et prépolitique. La citoyenneté, conçue essentiellement comme une dimension juridique, n'appelle pas forcément une participation active des citoyens ou la mise en œuvre d'une quelconque vertu. La constitution, les droits individuels fondamentaux et la séparation des pouvoirs limitent les abus qui risquent potentiellement d'être commis au nom du peuple. En ce sens, libéralisme et constitutionalisme semblent structurellement imbriqués, et les droits de l'homme sont conçus comme une limite à la souveraineté populaire.

Le paradigme républicain : contrairement à la tradition libérale, la notion de souveraineté populaire, dans la tradition républicaine - du moins celle de la Révolution française -, renvoie à la volonté indivisible d'un corps collectif. La démocratie est, dès lors, conçue comme l'autonomie d'un peuple qui échappe à une détermination purement empirique, n'étant jamais réductible à la somme des individus qui le composent. La liberté conçue de façon positive, n'est alors qu'un autre nom pour désigner la « volonté » individuelle collective. Dès lors, le problème fondamental de la tradition inaugurée par Rousseau, sera de démontrer comment la volonté empirique du peuple peut coïncider avec sa volonté raisonnable, c'est-à-dire avec la volonté générale. Les apories fondamentales de cette tradition surgiront justement lorsqu'il s'agira, pour reprendre les termes de Rousseau, d'« examiner l'acte par lequel le peuple est peuple ».³²⁰ Par ailleurs, la tentation dominante dans la tradition républicaine, sera de charger soit l'Etat-nation empirique, soit une classe « universelle » (ou son parti guide) de la poursuite de l'intérêt général et du bien commun. C'est pourquoi les libéraux peuvent à bon droit rétorquer que la fiction de la

³²⁰ Jean-jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 5.

volonté populaire unitaire ne s'impose qu'au prix du sacrifice de l'hétérogénéité des volontés singulières. Le peuple peut se tromper et, sans garde-fou, il peut également prendre des décisions qui négligent, comme on le verra dans la suite, le droit des minorités.

Le paradigme délibératif : face au libéralisme et au républicanisme, la théorie délibérative de la démocratie que propose Habermas entend donc réconcilier le plein respect des droits humains et le plein exercice de la souveraineté populaire. Elle s'appuie, au niveau socio-culturel, sur les acquis de la théorie de l'agir communicationnel comme nous l'avons déjà mentionné ultérieurement. L'originalité du paradigme délibératif de Habermas, réside dans la synthèse qui vise à procéduraliser le concept rousseauiste de volonté populaire et à reformuler dans une perspective dialogique la constitution de l'individu et de ses droits. Son idée centrale est que les droits humains et les droits démocratiques sont co-originaires et s'impliquent mutuellement. Ils surgissent de la même source : la pratique communicationnelle, avec les procédures qui en constituent l'ossature. Ce paradigme se déploie de façon dynamique dans le cercle de la communication, où autonomie individuelle et autodétermination démocratique se renforcent l'une l'autre. La tension normative entre égalité et liberté disparaît dès que l'on renonce à une interprétation concrète du principe de souveraineté populaire au profit d'un paradigme procédural.

De même, le paradigme délibératif de la démocratie prétend mieux cerner le libre développement de l'individu et le plein respect de ses droits que le libéralisme. Dans l'optique communicationnelle, les personnes privées sont toujours déjà socialisées, prises dans une culture, dans une langue, dans des dialogues d'opinion. Elles sont, de ce fait, toujours déjà « publiques ». Leurs droits individuels sont certes fondamentaux, mais ils ne peuvent être compris comme « prépolitiques ». Il en découle que l'autonomie individuelle, dans son implication la plus profonde, ne ressort plus du libre arbitre : elle est de nature communicationnelle.

En définitive, Habermas souligne le fait que les théories délibératives de la démocratie constituent une variante particulière des problématiques procéduralistes en ce que la valeur des procédures démocratiques n'est pas renvoyée au droit positif ou à une théorie des droits naturels mais à la capacité d'institutionnaliser la délibération des citoyens. Comment s'institutionnalise cette délibération dans un Etat de droit ? Que renferme ce concept d'Etat de droit chez Habermas ? Quels en sont les principes ?

2.3. Le concept de l' « Etat de droit »

Une détermination du sens qu'Habermas octroie au concept de l'Etat de droit permettra de dégager les principes essentiels qui le fondent et facilitent sa reconnaissabilité.

2.3.1. De l'idée de l'Etat de droit

En ce qui concerne l'« Etat de droit », Habermas met l'accent sur le concept de droit. Pour lui, le droit subjectif, qui correspond au concept de la liberté d'action subjective, joue un rôle central dans la compréhension du droit.³²¹

Plusieurs philosophes du droit tels Rawls, Savigny ou Puchta, chez qui le droit est aussi essentiellement subjectif, le conçoivent comme une faculté de vouloir, conférée par l'ordre juridique. En ce sens, le droit subjectif est conceptuellement un pouvoir juridique qui est conféré à l'individu par l'ordre juridique en vue de satisfaire des intérêts humains. Cette conception garantit l'affirmation de soi et la responsabilité individuelle de la personne dans la société. Le droit est ainsi intégré dans la société. Reprenant la citation de Michelman, Habermas donne cette précision :

« Un droit, après tout, n'est ni un fusil ni un one-man-show. C'est une relation et une pratique sociale et sous l'un ou l'autre de ces aspects essentiels, il s'agit d'une expression

³²¹ DD, p. 197.

de connexité. Les droits sont des propositions publiques, incluant des obligations envers les autres mais aussi des exigences légitimes à faire valoir contre eux. »³²²

Dans le but d'élucider la définition formelle du droit, Habermas affirme que les normes de droit réglementent les relations interpersonnelles et les conflits entre des acteurs qui se reconnaissent comme des sociétaires d'une communauté organisée qui, en l'occurrence, n'est édiflée que par les règles de droits elles-mêmes. Ces règles sont dirigées vers les individus qui sont des sujets d'une communauté juridique constituée.³²³ Ce qui signifie qu'il faut l'existence d'un système de droit contenant des droits fondamentaux des citoyens. Ce système est conçu au sein d'une communauté étatique où les citoyens se reconnaissent les uns aux autres des droits, s'ils veulent vivre ensemble et en harmonie réciproque. Comme nous l'avons déjà signalé dans « le système des droits », ces droits sont de différents ordres. Il s'agit : (i) des droits fondamentaux qui résultent du développement, politiquement autonome, du droit à l'étendue la plus grande possible des libertés subjectives d'actions égales pour tous ; (ii) des droits résultant du développement du statut de membre dans une association volontaire de sociétaires juridiques ; et (iii) de droits résultant de manière immédiate de l'exigibilité des droits et du développement ainsi que de la protection juridique. Ces catégories des droits garantissent l'autonomie privée des sujets juridiques ayant un statut sur la base duquel ils peuvent s'exiger des droits et les faire valoir les uns contre les autres.³²⁴

Par ailleurs, il est question des droits fondamentaux à participer avec des chances égales au processus de formation de l'opinion et de la volonté, constituant le cadre dans lequel les citoyens exercent leur autonomie politique et à travers lequel ils instaurent un droit légitime. Ces droits sont relatifs à la liberté, à la participation et au partage. Il s'agit des

³²² F. MICHELMAN, « Justification and the Justifiability of Law in a Contradictory World », in *Nomos*, Vol. XVIII, 1986, p. 71, sq, cité par Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 104.

³²³ Cf. *DD*, pp. 128-129.

³²⁴ Cf. *DD*, pp. 135-140.

droits humains et des libertés fondamentales individuelles. De ces deux concepts : *droit et communauté*, juridiquement organisés (ou Etat), ressort l'idée de l'Etat de droit. Du moins, tel est aussi l'approche de Norberto Bobbio, qui affirme que :

« Par « Etat de droit », il faut entendre généralement un Etat où les pouvoirs publics sont régulés par des normes générales (les lois fondamentales ou constitutionnelles) et doivent être exercés dans le cadre des lois qui les réglementent, excepté le droit du citoyen de recourir à un juge indépendant pour faire reconnaître et repousser l'abus ou l'excès de pouvoir ». ³²⁵

Ainsi compris, l'Etat de droit est nécessaire en tant que pouvoir qui sanctionne, organise et exécute. Ce « pouvoir » est appelé non seulement à faire respecter les droits, mais surtout parce que la communauté juridique a besoin d'une « force » qui stabilise son identité et d'une justice organisée.

2.3.2. Les conditions principales de l'avènement d'un Etat de droit

Mais sur quels principes l'Etat de droit fonde-t-il cette force ou ce pouvoir ? Quelles sont les logiques juridiques et politiques qui fondent ces principes ?

2.3.2.1. Le principe de souveraineté populaire

Sur le plan du pouvoir, ce principe requiert, selon Habermas, le transfert de la compétence législative à la totalité des citoyens qui, seuls, peuvent générer, à partir d'eux-mêmes, le pouvoir fondé sur la communication inhérent à leurs convictions communes. Cela s'opère grâce à une procédure démocratique qui a pour fonction de garantir un traitement rationnel des questions politiques. Par ailleurs, la discussion, une des dimensions importantes de ladite procédure, donne accès au pluralisme politique tout en favorisant la culture politique de tous les citoyens par le biais des partis politiques et des organismes parlementaires. Car « dans la version qu'en donne la théorie de la discussion, le principe de la souveraineté

³²⁵ Norberto BOBBIO, *Libéralisme et Démocratie*, Paris, Cerf, 1996, pp. 23-24.

populaire énonce que tout pouvoir politique se déduit du pouvoir des citoyens fondé sur la communication. L'exercice du pouvoir politique à la fois obéit aux lois que les citoyens se donnent eux-mêmes au moyen d'une formation de l'opinion et de la volonté structurée par la discussion, et se légitime en fonction de ces lois.»³²⁶ Bref, le principe de souveraineté populaire se réalise sur base du principe garantissant l'existence d'espaces publics autonomes, du principe de la concurrence loyale des partis politiques et du principe de la représentation politique au sein du parlement.

2.3.2.2. Le principe de protection juridique

Le principe de protection juridique fait appel à la compétence législative dévolue aux organismes parlementaires, qui différencient les lois selon une procédure démocratique. Les lois forment les prétentions juridiques des individus. Du caractère exigible de ces prétentions, résultent la garantie des voies judiciaires et le principe de la protection juridique complète de l'individu. C'est dire que le principe de protection trouve son applicabilité effective dans l'appareil judiciaire, car c'est lui qui met les décisions en application et exécute le droit en recourant aux moyens répressifs de l'Etat. Pour cette raison, la justice doit être séparée de la législation et empêchée de se programmer elle-même. C'est ce qu'affirme Habermas, en se référant à E. Denninger :

« Le principe de protection juridique lié aux principes fondamentaux de l'appareil judiciaire, engendre tous les autres principes concernant la spécification des tâches, le mode de fonctionnement et la garantie du statut d'un appareil judiciaire indépendant chargé d'appliquer le droit de façon à assurer en même temps la sécurité juridique et l'acceptabilité des décisions prises par les juges. »³²⁷

On le voit, il s'agit donc d'assurer aux citoyens une bonne administration de la justice qui est une caractéristique fondamentale d'un Etat de droit.

³²⁶ Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 189.

³²⁷ E. DENNINGER, *Staatsrecht*, Hambourg, 1973, t.1, p.101, cité par Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 192.

2.3.2.3. Le principe de la légalité de l'administration et du contrôle de celle-ci par le parlement et la justice

Le principe de la légalité permet de saisir le sens essentiel de la séparation des pouvoirs. En effet, ce principe vise à lier l'emploi du pouvoir administratif au droit démocratiquement édicté, de telle sorte que le pouvoir administratif ne se régénère qu'à partir du pouvoir qui est fondé sur la communication et engendré par les citoyens agissant d'un commun accord. En ces termes, l'administration est soumise aux différentes lois édictées et agit sous réserves des prescriptions légales. Il en est ainsi de tous les autres pouvoirs. En plus, le pouvoir administratif opère en fonction d'un certain nombre de conditions de possibilité. C'est pourquoi, conformément au droit administratif, le pouvoir exécutif n'est autorisé à édicter des ordonnances juridiques qu'en vertu d'un contrôle normatif. Le droit administratif prône en général le principe interdisant toute mesure arbitraire à l'intérieur de l'Etat. D'où l'importance d'un développement efficace du contrôle parlementaire et du système des tribunaux administratifs.

2.3.2.4. Le principe de séparation de l'Etat et de la société civile

La séparation de l'Etat et de la société civile vise la garantie juridique d'une autonomie sociale accordant à chacun une chance égale de faire usage, en tant que citoyen, de ses droits à la participation à la vie et à la communication politique. Dès lors, elle empêche une transformation directe ou immédiate du pouvoir social en pouvoir administratif.

Cette séparation génère une société civile traduite à travers des structures d'association et une culture politique suffisamment dissociées de structures de classes. De la sorte, la société est obligée de compenser et de neutraliser la distribution inégale des positions du pouvoir social et des potentiels qui en résultent, afin que le pouvoir social ne se manifeste que pour autant qu'il permet l'exercice de l'autonomie du citoyen.

Du point de vue organisationnel, le principe de séparation trouve son expression dans le principe de la responsabilité démocratique des détenteurs des fonctions politiques à l'égard des peuples et de leurs représentants. Cette responsabilité démocratique implique la conscience, la compétence et la collaboration.

En somme, les principes de l'Etat de droit ainsi réunis, composent, selon la vision habermassienne, une architecture fondée sur une seule idée, à savoir l'organisation autonome d'une communauté constituée comme une association de sociétaires juridiques égaux et libres. Ce qui permet aux différentes institutions de l'Etat d'assurer, de manière efficace, l'autonomie politique dont disposent des citoyens socialement autonomes, de telle façon que le pouvoir d'une volonté rationnellement formée se manifeste, prenne une forme obligatoire dans l'arsenal législatif et circule à l'échelle de la société en déployant sa force obligatoire d'intégration sociale.

2.4. Du pouvoir de la société civile

Comment Habermas conçoit-il la société civile ? Quels sont les paradigmes qui la constituent ? Quelles relations établit-il entre la société civile et l'espace public ?

2.4.1. Société civile et espace public politique

Selon Habermas, la société civile est une structure de communication ancrée dans le monde vécu par l'intermédiaire d'une base constituée. Ce sens de la société civile se démarque de celui de Hegel, devenu inopérant dans les sociétés démocratiques modernes. Habermas estime en effet que Hegel avait une compréhension de la tradition libérale qui résumait ce concept dans le sens d'un « système de besoins », c'est-à-dire, comme un système de travail social et de circulation des marchandises propres à l'économie de marché. Or, ce sens, est aujourd'hui démenti par la réalité des faits. La société civile

institutionnelle apparaît ainsi comme le « principe » fondamental de cette structure de communication. Celle-ci se compose des associations, organisations et mouvements qui accueillent, condensent et répercutent, en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée. Plus exactement, la société civile institutionnelle apparaît comme une réalité associative dont le noyau est constitué par ces regroupements et associations non étatiques et non économiques, constitués sur une base volontaire, qui ancrent les structures communicationnelles de l'espace public dans la composante sociale du monde vécu. Elle n'épuise pas la dimension institutionnelle du monde vécu, car elle ne comprend pas la famille, par exemple. Elle exclut explicitement les groupes d'intérêts tels que les syndicats et les partis politiques, qui appartiennent respectivement aux systèmes économiques et politiques.³²⁸ Les concepts d'espace public politique et de société civile renvoient, chez Habermas, à des références sociologiques empiriques et ne représentent nullement des postulats universels simplement normatifs.³²⁹

2.4.2. Le rôle de la société civile dans l'espace public politique

La question que Habermas se pose sur le rôle de la société civile se résume de la manière suivante : à travers des espaces publics autonomes et susceptibles de résonance, la société civile développe-t-elle des impulsions suffisamment vitales pour permettre de transporter les conflits politiques de la périphérie du système politique en son sein même ? La réponse à cette question procède de la critique de la politique analysée par différentes théories.

Dans la théorie du pluralisme politique, Habermas critique l'interprétation instrumentale de la politique selon laquelle le pouvoir politique et le pouvoir administratif ne sont que

³²⁸ *DD*, p. 194-195 et pp. 393-400.

³²⁹ *DD*, p. 401.

différentes formes de manifestation du pouvoir social. Le pouvoir politique est réparti entre le gouvernement et l'opposition. En ligne ascendante, le pouvoir politique se traduit par la concurrence des partis à travers les élections. En ligne descendante, le pouvoir conquis par les élections est employé afin de transposer et d'implémenter les projets politiques issus des jeux des forces politiques pour aboutir à des décisions qui ont force d'obligation pour tous les membres de la société.

A cette théorie, on peut opposer la théorie des élites, qui recèle en son sein ses propres limites. A la différence de la précédente, elle se limite au rôle plébiscitaire opéré entre équipes dirigeantes rivales (partis, groupes d'intérêts...). L'approche élitiste surestime le rôle de l'administration étatique dans le système social. Comment l'administration de l'Etat ou le système politique se charge-t-il, à la fois d'articuler les besoins normatifs pour le public et de gérer les conflits latents, les problèmes refoulés, les intérêts échappant à toute organisation ? Pourtant, le système administratif apparaît de nos jours comme ne disposant que d'une marge d'action réduite. Il est devenu plus réactif que régulateur. Les systèmes fonctionnels et les grandes organisations se déroberent obstinément à l'intervention guidée de l'Etat.

En ce qui concerne la théorie économique de la démocratie, elle avait entrepris de réaliser, au plan empirique, certaines intuitions normatives du libéralisme, en démontrant la rationalité du comportement des électeurs et des hommes politiques. Cette théorie s'est avérée également limitée : elle suggérait que l'électeur agissait de façon responsable vis-à-vis de ses propres actions et usait d'une perspective méthodologique d'un examinateur qui est un expert en choix. Or, les faits montrent qu'il ne l'est pas pour la plupart des cas et les actions de l'homme politique demeurent plus irrationnelles que rationnelles.

2.5. Habermas et la question des droits culturels

Quelle est la place des droits dits « culturels » dans cette théorie économique de la démocratie ? Si « nous devons à J.P. Taguieff d'avoir formulé de façon exemplaire cette répudiation des droits collectifs lorsqu'il nous prévient que 'chaque sujet a droit à sa culture' et 'qu'aucune culture n'a de droit sur le sujet' »³³⁰, il y a, nous semble-t-il, lieu de déterminer l'idée que Habermas se fait des droits « culturels ».

La question de l'authenticité des traditions formatrices de l'identité est du ressort des « discussions éthico-politiques », qui se sont d'emblée limitées « au membres d'une même collectivité. »³³¹ Ces discussions ont pour finalité de formuler une interrogation herméneutique sur l'identité collective :

« Elles sont appelées à permettre une vision de soi authentique et à conduire à la critique ou à la confirmation d'un projet d'identité. En cas de succès, le consensus auquel aboutit un effort pour s'assurer de l'identité collectivement partagée n'est ni l'expression d'un accord du type d'un compromis négocié ni une conviction motivée de façon exclusivement rationnelle, du type de l'entente réalisée par la discussion sur des questions de fait ou de justice. Un tel consensus exprime à la fois la reconnaissance de soi et la résolution d'adopter une forme de vie. »³³²

Pour Habermas, la protection des minorités ressort difficilement d'une « justice ethnoculturelle ». L'authenticité n'est pas d'abord une question de justice : elle relève d'une réflexion éthique par laquelle « nous clarifions les questions cliniques d'une vie réussie, ou mieux, d'une vie non ratée, questions qui se posent dans le contexte d'une forme de vie collective déterminée ou d'une biographie individuelle ».³³³

En outre, Habermas reste ouvert aux préoccupations des multiculturalistes, bien qu'au centre de son désaccord vis-à-vis du programme multiculturaliste d'un Taylor par exemple - nous y reviendrons dans la deuxième partie de cette recherche -, réside l'analogie ontologique entre individu et communauté. Le droit à une protection de l'intégrité ne

³³⁰ N. ROULAND, S. PIERRE-CAPS et J. POUMAREDE, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996, p. 458.

³³¹ Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 203.

³³² *Ibid.*, pp. 201-202.

³³³ Jürgen HABERMAS, *IR*, p. 40.

saurait donc être transposé de l'identité individuelle à l'identité collective, sans que les communautés culturelles ne se trouvent naturalisées. Car, d'après Habermas, les droits collectifs sont du registre d' « une protection administrative des espèces menacées »³³⁴, un registre inadéquat pour traiter de l'authenticité des formes de vie.

Dans son interprétation de la problématique multiculturaliste, Habermas n'est pas du tout indifférent aux menaces de disparition qui pèsent sur les communautés minoritaires. C'est ainsi qu'il reconnaît que « les luttes pour la reconnaissance de l'intégrité d'une identité collective déterminée »³³⁵, représentent le nouveau défi auquel doit faire face l'Etat de droit démocratique. S'il manifeste la justesse des préoccupations « multiculturalistes », Habermas refuse d'endosser la politique de la différence de Charles Taylor. Il se montre plus proche de la perspective de Kymlicka, auquel il fait explicitement référence dans *L'intégration républicaine*.³³⁶ C'est peut-être ce qui explique une attention plus grande portée aux processus de reconnaissance réciproque permettant de montrer que les communautés culturelles, en tant que contextes de formation de l'identité individuelle, peuvent tout de même prétendre à une protection :

«Le processus démocratique par lequel l'égalité des droits subjectifs est traduite dans les faits peut alors s'étendre à la garantie de la coexistence à droits égaux entre différents groupes ethniques et leurs formes de vie culturelle. Aucune justification particulière ni aucun principe concurrent ne sont requis pour cela. En effet, du point de vue normatif, l'intégrité de chaque sujet de droit ne peut être garantie sans la protection des contextes d'expérience et de vie intersubjectivement partagés à l'intérieur desquels il a été socialisé et a formé son identité. L'identité de l'individu est liée à des identités collectives et ne peut être stabilisée que dans le cadre d'un réseau culturel qui, comme la langue maternelle elle-même, ne s'acquiert pas à la manière d'un bien privé. »³³⁷

Pourtant à la question de savoir si l'Etat de droit démocratique devrait protéger, en tant que sujets de droit collectifs, les communautés minoritaires de la même manière qu'il le

³³⁴ IR, p. 226.

³³⁵ IR, p. 167.

³³⁶ IR, p. 225.

³³⁷ IR, p. 225.

fait pour les sujets de droits individuels, Habermas répond négativement en soutenant – contre Charles Taylor – que ce n’est pas au moyen « de droits collectifs et de garanties de survie » que l’on doit relever le « défi du multiculturalisme ». ³³⁸ Nous reviendrons sur ce débat qui fait l’objet du chapitre sixième.

Conclusion

Dans la grande tradition des théories politiques, le pouvoir et la domination entretiennent des rapports étroits. Cette tradition, née avec Platon, avait défini le rapport « gouvernants-gouvernés » en termes de domination. Le rapport politique se définissait comme rapport de contrainte, de soumission et de maîtrise d’un sujet par un autre. Dans une telle perspective, le pouvoir compris comme rapport « dominant-dominé » devient une propriété et un instrument de celui qui dirige les citoyens. Dans sa *République*, par exemple, Platon suggère un Etat garantissant les libertés des citoyens. Toutefois, l’harmonie et la justice de l’Etat dépendent de la subordination des classes inférieures à l’ordre des philosophes. Cet Etat platonicien se révèle essentiellement « aristocratique », reposant sur le gouvernement des meilleurs. C’est aussi un Etat « tyrannique » puisque les lois sont imposées à tout citoyen par le « philosophe-roi ». ³³⁹

Le pouvoir comme domination sera confronté à une interrogation radicale dans la modernité. Au XX^{ème} siècle et aujourd’hui, « penser la modernité » ³⁴⁰ représente, plus que jamais, un défi. Dans le conflit des interprétations, retentit particulièrement l’interpellation de ceux qui, comme Habermas, croient que « le projet de la modernité est inachevé » et qu’il importe de « réconcilier la modernité avec elle-même ». D’autres, par contre, à l’exemple de Martin Heidegger, croient que celle-ci a tout simplement échoué et

³³⁸ IR, p. 7.

³³⁹ Cf. PLATON, *La République*, Livre VI, traduction, introduction et notes par P. Foulquié, Paris, Ed. Ecole, 1979, p. 18.

³⁴⁰ Cf. Etienne GANTY, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Préface de Gilbert Kirscher, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997.

qu'il ne faut reconnaître pour maîtres, ni la loi de la cohérence, ni l'autorité extérieure, mais la clairière de l'Être qui libère le *Dasein* de la dictature du « on ».

De ce qui précède, il importe de nous interroger sur ce qui fait l'essence même du pouvoir. Autrement dit, quelle est l'essence de ce « pouvoir compris comme domination » ? Les réflexions d'Hannah Arendt visent à lever ce contresens afin de restituer le sens originaire du pouvoir, fondé sur un espace politique « authentique », qui définit l'Etat de droit démocratique. Eloigné de toute domination et de toute violence, Hannah Arendt précise que le pouvoir politique relève d'une *action concertée* qui est lié à la *pluralité*. Le « pouvoir-en-commun » est, pour ainsi dire, issu du parler et de l'agir en commun des hommes. C'est en ce sens que Hannah Arendt relève deux conditions qui fondent ce « pouvoir-en-commun ». D'une part, celui-ci se fonde sur le rassemblement des hommes qui parlent et agissent ensemble. D'autre part, le rassemblement des hommes doit s'accompagner d'une concertation. En effet, comme le remarque Etienne Tassin, « l'intuition d'Arendt ouvre à des démarches qui, quelles que soient leurs différences, ont en commun d'ordonner leur réflexion au triple principe d'une interrogation sur les enjeux et les limites du vivre-ensemble ; d'une élucidation de l'action politique reconnue porteuse d'un sens humain dès lors qu'elle se trouve dissociée d'une conception instrumentale et téléologique du pouvoir comme domination ».³⁴¹ Aux yeux d'Hannah Arendt, le « pouvoir-en-commun » est, contrairement à l'idée habermassienne du pouvoir dominateur, de part et d'autre, fondé sur le « vivre-ensemble » concerté. Le véritable pouvoir surgit d'une communauté où les hommes décident de ce qu'ils veulent et être afin qu'ils soient « co-partageants » des affaires publiques. Ainsi, le pouvoir n'existe qu'autant et aussi longtemps que le « vivre-ensemble » et « l'agir-en-commun » subsistent dans une communauté. Il faut donc une action concertée des hommes rassemblés pour coexister et

³⁴¹ Etienne TASSIN, *Le trésor perdu : Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, Coll. « Critique de la politique », 1999, p. 11.

sauvegarder les libertés individuelles afin de « prendre des décisions qui intéressent l'ensemble ». ³⁴²

CHAPITRE 3 :

Penser autrement la démocratie et les droits humains chez Eboussi Boulaga

« La faiblesse des campagnes pour les droits de l'homme est qu'elles tournent à la prédication morale, aux actions symboliques humanitaires quand on ne les place pas dans la perspective de réforme institutionnelle, quand on oublie notamment l'institution judiciaire et plus profondément encore la Constitution. Or, à y réfléchir, la justice est au principe de celle-ci. Elle en est le principe opératif et génératif. [...] Telle est la justice constitutive qui donne la base que présupposent toute collaboration et tout règlement non violent des divergences d'intérêts et de conceptions du bien. Elle est faite de libertés égales pour tous, et implique ce qu'il faut de sécurité et de ressources pour les exercer effectivement. Elle est l'ensemble formel des droits de l'homme, politiques, économiques et sociaux. L'Etat ne les octroie pas, il les consacre et les protège contre la

³⁴² Raymond ARON, *Etudes sociologiques*, Paris, PUF, 1998, p. 154.

reconnaissance comme Etat, la loyauté et le loyalisme. La justice est ainsi constitutive du lien social. »

Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Démocratie de transit au Cameroun*, pp. 282-283.

Ouvertures

Fabien Eboussi Boulaga apparaît, parmi les philosophes négro-africains contemporains, comme celui qui, avec « systématicité et ouverture », a davantage problématisé non seulement l'identité négro africaine avec ses paradoxes, mais surtout le *devenir politique* de l'Etat postcolonial. Ne faisant aucunement l'économie d'une redéfinition des tâches de la philosophie en Afrique noire, il essaie, à travers son maître-ouvrage qu'est *La crise du Muntu*, de repenser les conditions de possibilité d'une philosophie « authentiquement africaine ». Nous tenterons de comprendre le sens des droits humains au travers du principe de l'inviolable dignité humaine, comme un droit de philosopher qui, à dire vrai, effectue le mouvement d'une revendication - réclamation vers une auto-affirmation [1]. Cette première approche des droits humains chez Eboussi Boulaga qui analyse les formes de violence et de déni d'humanité subis par le *Muntu*, permettra de poser le problème des relations entre les droits humains, l'autodétermination et l'autonomie [2]. C'est à l'intérieur de cette dynamique qu'il conviendra de « penser autrement les conditions de possibilité d'une culture démocratique », en l'enracinant dans une anthropologie négro-africaine [3].

3.1. Du droit de philosopher : de la revendication à l'auto-affirmation, ou vice versa

Quels peuvent être les fondements d'un droit de philosopher chez le *Muntu* ? Comment comprendre le mouvement de la réflexion qui oscille entre la revendication et l'autoaffirmation ?

3.1.1. De la violence à la revendication de la philosophie

Si la violence apparaît comme point de départ de la négation du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine, il y a lieu d'expliciter les formes et paramètres de cette violence.

3.1.1.1. Au commencement était la violence

Pour Eboussi Boulaga, le *Muntu* est d'abord l'Homme d'une expérience certaine³⁴³. Il n'existe pas depuis toujours. Il émerge comme tel à un moment de cette expérience, et non de la reconstitution d'un être paléontologique, à partir de restes fossilisés (folklorisés) de ce qu'on nomme sa culture. La genèse du *Muntu* historique a pour but de faire percevoir le lieu à partir duquel la philosophie a de l'intérêt pour lui, devient intéressante pour lui, devient désirable et hors duquel elle demeure intéressante pour lui.

Le *Muntu* est donc un de ces êtres qui a subi une série de violences de l'extérieur. Certes, il en a été victime, mais il a été acteur, complice. Il se livra, dupe qu'il était, à l'échange inégal des valeurs humaines pour de la friperie ou du whisky. Son histoire passée et présente est scandée par les horreurs de dépersonnalisation, par les affres d'un anéantissement programmé. Que dire, dans un tel contexte, des droits du *Muntu*, compris au travers du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine ?

3.1.1.2. ... comme déni d'humanité du Muntu

Le *Muntu* est battu, frappé, « tué », néantisé. Il est réduit à la sous-humanité. Il intériorise la défaite. Il vise la reconnaissance de sa personne par l'homme blanc. Ses danses, son

³⁴³ Cf. *CM*, p. 15.

rythme, ne sont pas d'abord pour lui-même, mais sont extravertis. L'identité négro-africaine n'est pas d'abord une promotion de l'initiative africaine, mais une soumission à la reconnaissance de l'Occidental.

En outre, les procédés culturels du *Muntu* vont converger vers la quête de sa reconnaissance, à travers l'attestation de l'humanité en lui et en ce qu'il fait. Les tentatives d'être vont donc osciller de la revendication par tremplin philosophique interposé, à l'identification au maître par un mimétisme flatteur. L'entrée en civilisation se fait par le biais de l'intrusion de codes originaux, au moyen de canons interdits. La preuve d'humanité est récupérée comme réplique à la violence exercée sur sa personne.

La crise du Muntu met en relief les différents moments constitutifs de l'édification de la conscience historique du Négro-Africain au fil de son histoire. Ces étapes vont de la négation de soi du *Muntu* à l'attestation d'une affirmation de soi qui n'est pas encore un pour-soi. Tout en étant légitime, celle-ci demeure extravertie sur fond de narcissisme. La violence exercée sur le *Muntu* est de divers ordres. Le *Muntu* fait, en effet, l'expérience d'un certain nombre d'évènements traumatisants, dépersonnalisants. Cette violence qui, en réalité, apparaît comme une atteinte à l'intégrité morale, physique, spirituelle et intellectuelle du *Muntu*.

La violence physique est la plus palpable. Par le fer et le feu, elle s'exerce sur ses membres fébriles. La mission civilisatrice occidentale s'est intéressée, pour résoudre sa propre crise et étendre son hégémonie, aux spécimens anthropologiques des autres races pour mieux étendre son rayonnement et sa culture de la violence. Celle-ci surgit dans le contexte « de la mise en cause de l'être humain du *Muntu*. »³⁴⁴ Au delà d'une simple remise en cause, c'est la négation même du principe de l'inviolable dignité humaine du *Muntu* qui est observée. Le *Muntu* est-il un homme ? Il semble que non à en croire certains philosophes

³⁴⁴ CM. p. 14.

comme Hegel. En Afrique, « nous voyons, écrit Hegel, l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation». ³⁴⁵ L'Afrique apparaît ainsi comme un continent clos sur lui-même ; sans liens avec le monde. C'est le pays infantile enveloppé dans la couleur noire de la nuit. Se fermer sur soi, provient non seulement de sa « tropicalité », mais surtout de sa situation géographique. Dans cette Afrique intérieure, la conscience n'est pas encore arrivée à quelque chose d'objectif. Par objectivité, Hegel entend *Dieu, l'éternel, le juste, la nature, les choses naturelles*. Les Africains ne sont pas encore parvenus, selon Hegel, à la conscience-reconnaissance de l'universel. Ils n'ont pas la réalité en soi et pour soi (l'Etat, la religion). L'Africain vit dans le monde de l'indistinction ; il coïncide avec la nature ; tout au plus, il se distingue de la nature. Il est encore et seulement du côté des passions. L'Africain est un homme à l'état brut. Il est plongé dans un état de « sauvagerie et de barbarie ³⁴⁶ » et il en est ainsi depuis l'aube du temps.

La violence intellectuelle et spirituelle. A ces allégations, ont suivi des réactions volontaires très marquées pour prouver le contraire. A cet effet, par la poésie, la littérature, l'histoire, de vives manifestations à l'encontre des préjugés racistes ont vu le jour. C'est dans cette dynamique qu'il faudrait, dans une certaine mesure, comprendre les mouvements de la Négritude, les travaux de Cheikh Anta Diop ³⁴⁷ par exemple, de Théophile Obenga ³⁴⁸ ou d' Engelbert Mveng, ³⁴⁹ sur la quête de l'origine africaine de l'humanité.

³⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 245.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 251.

³⁴⁷ Lire Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et culture. Tome I*, Paris, Présence Africaine, 1979 ; *Nations nègres et culture. Tome II*, Paris, Présence Africaine, 1989 ; *Civilisation ou Barbarie : une anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1988.

³⁴⁸ Voir notamment : *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, 1980, *Cheikh Anta Diop. Volney et le Sphinx : contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*, Paris, Présence Africaine, 1996 ; *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

³⁴⁹ Lire Engelbert MVENG, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine: depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine, 1972.

Mais toutes ces réactions sont un *moment* qui nécessite un jugement d'appréciation dont on connaît les circonstances atténuantes. Toutefois, le contexte global d'émergence de la « philosophie » est situé dans les rapports de force qui ont uni les maîtres – les « vrais hommes » - aux sous-hommes³⁵⁰. Il y a lieu d'évoquer le contexte de dé-culturation et d'acculturation, c'est-à-dire de l'« entre deux » dans lequel se situe bien des consciences, au terme d'une éradication de leurs manières propres de penser, d'être, d'avoir, de sentir, bref de voir le monde.

3.1.2. De la philosophie affirmative : philosopher, un droit pour le Muntu

Quels sont les moments essentiels de la philosophie « affirmative » chez Eboussi Boulaga ? Comment celle-ci s'érige-t-elle en un droit de philosopher ? Recèle-t-elle un projet émancipatoire ?

3.1.2.1. La philosophie comme procès d'identification du Muntu au maître

La philosophie devient une réponse à l'annihilation anthropologique dont a été victime le *Muntu*. Il l'observe chez le vainqueur qui la brandit comme un « certificat d'humanité » ; l'enjeu véritable étant la reconnaissance de l'homme par l'homme. Pourtant, si elle est une des manifestations de la raison, pourquoi sa possession n'est-elle pas du commun de tous les mortels ?

Le *Muntu* va, par conséquent, procéder à des élans de revendication-réclamation. *La philosophie est ou, mieux encore, devient son droit*. Il s'évertuera à démontrer que la philosophie fait partie de son héritage culturel. Quel est le but de cette revendication ?

³⁵⁰ Cf. *CM*, p. 17.

Une telle reprise révèle une ironie. La philosophie est le propre de l'homme, « animal parlant, raisonnable » ; revendiquer la philosophie, « c'est donc réclamer son dû et exiger qu'elle exerce son humanité et exiger qu'elle soit reconnue. »³⁵¹ C'est dire que la philosophie fait partie de la définition de l'homme. Elle est une suite logique de cette essence. Une des questions que suscite telle affirmation est la suivante : parler, est-ce philosopher ? La philosophie comme la raison est universelle. Elle a un ordre spécifique. Elle obéit à son ordre propre, ouvert à n'importe qui, n'importe où et n'importe quand. Pourvu qu'on accepte les exigences formelles, le langage ainsi que la problématique de radicalité. La volonté et la revendication de la philosophie ont été un moyen pour le *Muntu* de tendre à l'universel. La philosophie voulue pour elle-même constitue « une forme de l'universel », un mouvement à partir duquel tout se pense, et tout se donne. C'est reconnaître en effet que celui qui veut philosopher doit au préalable reconnaître qu'il s'installe dans une tradition dont l'élément caractéristique est celui du questionnement ; questionnement des auteurs qui en forment le corpus et en acceptent de se mettre à leur école.

Le respect de la tradition philosophique en son concept ne se confine pas à la limitation d'un temps, d'un lieu, d'une race. Innover en philosophie suppose une référence à un legs constitué par les apports des différents auteurs antérieurs. Les révolutions en philosophie sont donc un dépassement, dans le temps, des limites du système antérieur. L'innovation provient de la connaissance des auteurs et des philosophies préexistantes. Or, la revendication de la philosophie pour le *Muntu* n'apparaît pas comme une insertion dans une tradition qui se constitue au fil du temps.

L'enjeu ici est de taille : la revendication est autre chose qu'une remise en question des systèmes antérieurs. Il apparaît clairement que la tradition philosophique est

³⁵¹ *CM*, p. 12.

fondamentalement une tradition philosophique occidentale. Décidément, l'intention d'Eboussi est une lecture critique des rapports historiques où le *Muntu* réclame *des droits à la philosophie telle que vécue et pratiquée en Occident*. Le comparatisme dans lequel plonge des auteurs qualifiés d'ethnophilosophes a été une mise en concordance des catégories grecques à celles bantoues par exemple. Le concordisme entre des cosmogonies, des morales et autres activités n'avaient pour seul destinataire que les systèmes occidentaux.

Mais l'enjeu de la réclamation philosophique du *Muntu* n'est pas d'abord respect de la tradition, d'une tradition : il est conjoncturel. L'affirmation philosophique dévoile et cache en même temps un domaine conflictuel ; la nature de l'enjeu n'est pas d'abord philosophique. C'est un champ de forces où *l'enjeu* dé-voile *un jeu* qui est autre que philosophique. Toutefois, l'enjeu conjoncturel dévoile aussi un désir de survie. Il est stratégique du fait qu'une fois allégué, le *Muntu* est en attente d'un certificat d'humanité. Dans un contexte où le *Muntu* est nié dans son être, le recours à la philosophie est un instinct de conservation. L'enjeu de la réclamation philosophique n'est pas philosophique, mais s'inscrit dans le cadre de « la négation de l'être humain du *Muntu*.³⁵² » Dès lors, la validité et la vérité du discours deviennent conjoncturelles, liées et dépendantes du déroulement de l'histoire. La vérité s'insère par conséquent dans la configuration socio-historique. Il est certes fondé de penser que la vérité spatio-temporelle ébranle « l'autonomie de la philosophie en soi ». Mais le souci de l'analyse critique est une fixation de la portée et des limites du projet du *Muntu* dans sa volonté d'autonomie. Qu'est-ce à dire ?

3.1.2.2. Le projet émancipatoire du Muntu

³⁵² CM, p. 14.

Dans *La crise du Muntu*, Eboussi souligne que le *Muntu* doit en arriver à l'examen des modalités et des conditions d'une existence assumée dans la raison, la liberté, et par dessus-tout, accéder à un vécu authentique. Le *Muntu* doit donc examiner les destinataires de son discours. Le saura-t-il s'il ignore que ses tentatives d'être, d'existence sont inauthentiques quand elles se focalisent vers les autres à qui elle veut forcer l'estime, le respect et la reconnaissance ? L'affirmation de soi ne doit pas être évasive et consolatrice. Elle est évasive si elle est orientée vers un ailleurs ; elle est consolatrice quand elle obtient la satisfaction d'avoir été reconnu comme homme. Le *Muntu* est invité à considérer les conditions de production de son discours, les circonstances qui y concourent dans la mise en route d'un désir d'être, de venir à l'existence. C'est en ce sens que le projet veut restituer une identité au *Muntu*, c'est-à-dire l'amener à s'assumer comme sujet responsable. La mise au clair de ce projet dénonce les voies barrées de la réalisation de soi. Par la médiation du projet, le *Muntu* découvre les facteurs historiques de son aliénation, où il n'était pas soi, mais ce que l'autre aurait voulu qu'il soit. Où il ne tenait pas de discours sur lui-même mais était plutôt celui au sujet de qui on tenait des discours. Cesser de dissenter sur le *Muntu*, pour laisser le *Muntu* se dire au fil de l'histoire. Mais quel est, en définitive, ce projet ? Comment est-il élucidé ?

Le projet élucidé qui est « d'être par soi et pour soi-même, par et dans l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire »³⁵³ donne au *Muntu* de découvrir qui il est. Son identité n'est pas un jeu fictif où l'apparence se drape d'une réalité simplement imaginée. Le projet peut offrir à celui-ci de jaillir comme vecteur historique. Il n'a pas une existence pérenne. Son surgissement expérientiel est de l'ordre du moment. Il est le fruit d'une époque où les instants se constituent au fil et au gré des

³⁵³ *CM*, p. 15.

rencontres. L'identité du *Muntu* est histoire. Elle a une histoire. Elle n'est pas la reconstitution paléontologique des folklores culturels.

Le projet aide à l'édification d'une théorie et d'une pratique sensées. Grâce au projet, le *Muntu* a la possibilité de se constituer « un principe de vérification interne » à son expérience ; il se dote, par conséquent, d'un principe de jugement ou de discernement. Il peut donc thématiquer son expérience, tirer profit de la découverte de ses manques constitutifs et examiner, voire participer à la construction d'un ordre où la raison est le principe législateur. L'élucidation du projet aide à préciser clairement et concrètement la visée de la réclamation philosophique. Quelle est son intentionnalité, et quel est son enjeu réel ? La réclamation de la philosophie devient ainsi « un des objets de la poursuite mimétique du mode d'existence des maîtres. »³⁵⁴

3.1.2.3. Au fondement de l'acte philosophique en Afrique noire

Fabien Eboussi Boulaga est un peu plus clair : Au fondement de l'acte philosophique en Afrique, se situe donc autre chose que l'étonnement des anciens grecs. Le *Muntu* ne s'émerveille pas ; il est dans la stupéfaction. Dans la conjoncture du rapport de forces qui le lie au dominateur, il voit et comprend sa défaite totale ; la victoire du maître n'est pas seulement matérielle, elle est aussi spirituelle. Le triomphe est un tout *indivis* qui néantise les valeurs du vaincu. La victoire n'est pas seulement formelle. Elle est institutionnalisée par la colonisation. Le *Muntu* est un être, non seulement de manques mais inférieur à la civilisation du vainqueur. Il est par excellence celui qui totalise tous les manques. Il est privé de choses qui confortent le vainqueur dans sa puissance. Toutes les valeurs nègres ont été dépréciées. Tous ses avoirs ont été classés à la marge du sérieux. « En effet, le vaincu n'a ni arts ni industrie ; il n'a pas de science, mais seulement la magie, pas de

³⁵⁴ CM, p. 15.

religion, seulement des superstitions »³⁵⁵. La philosophie est aussi un manque. Il n'en a pas, il n'en possède pas, mais seulement et uniquement des mythologies et des cosmogonies grossières. La philosophie apparaît comme un discours allégorique de la puissance du vainqueur. Elle est un facteur de sa supériorité. Son absence chez le vaincu en fait un sous-homme. Posséder la philosophie est un critère d'humanité. La possession des philosophies crée des strates dans la masse des vaincus. Il y a des assimilés et des bourgeois dont le souci est l'accès à l'humanité des maîtres. Ils deviennent des « vrais hommes »³⁵⁶. Entre tous, le désir de philosophie est l'un des efforts pour accéder à l'humanité du maître, un des ultimes moyens pour y parvenir. Jadis considérée comme moyen de contestation des systèmes, de remise en question et en cause des certitudes, la philosophie, dans le contexte de colonisation, a été interprétée comme moyen d'ascension sociale par l'obtention de diplômes et l'ouverture à l'enseignement. Ces facteurs deviennent donc des voies d'accès à la reconnaissance du maître, puisqu'elles ouvrent l'ancien esclave à l'exercice des fonctions jusque là occupées par le colon.

Le Muntu intègre donc la philosophie comme une voie d'acheminement vers « une qualité d'existence supérieure ». La *socialisation de la philosophie* introduit dans la société des classes sociales. Le *Muntu* aliéné est celui qui reçoit son attestation d'existence du maître. Il joue le jeu avec art et finesse. L'aliénation du *Muntu* est la marque d'une conscience ayant intégré les valeurs de l'autre. L'évolué est un assimilé. C'est donc dire que l'ambiguïté de son existence n'est ni modèle pour les siens, ni copie fidèle du maître.³⁵⁷ Il n'est ni lui-même, ni l'autre. Car sans cesse, il « est constamment renvoyé à ceux dont il semblait se détacher », ses compères dans la domination dont il prétendait pourtant se détacher. La revendication s'inscrit dans le contexte où l'on force la reconnaissance de l'autre, du maître. Le *Muntu* veut obtenir l'égalité dans les rapports ou une moindre

³⁵⁵ *CM*, p. 16.

³⁵⁶ *CM*, p. 17.

³⁵⁷ *Ibidem*.

discrimination dans les rapports sociaux. Il était mû par le désir d'émancipation de la masse damnée. Ne parvenant pas à l'identification de soi vis-à-vis du maître, ni vis-à-vis de son semblable, il est renvoyé à sa particularité. L'évolué a certes adopté le regard condescendant du maître, il doit encore montrer au blanc qu'il a la maîtrise du réel par le biais des valeurs objectives.

L'aliénation devient totale quand le *Muntu* intériorise la domination, la vision du maître. La philosophie pratiquée ou présumée sera analysée en fonction du critère référentiel occidental, sans référence aucune à une expérience propre, à un désir propre de l'univers négro-africain. *C'est la mort de soi pour renaître chez l'autre*. Tout en étant en quête de son identité, le *Muntu* expérimente également un refus de sa personne. Le procès d'identification de soi au maître provoque une introspection qui en arrive à la négation de son être originaire. Le désir mimétique tourne court quand l'identification au maître sera remise en cause. Car, étant impossible de se réaliser en vérité. La perfection de l'identification sera possible si l'aliéné parvient à la construction des cultures. L'aliéné est donc bouté hors de la civilisation qui ne lui appartient pas ; il est renvoyé *manu militari* à la culture traditionnelle qu'il n'habite plus.

3.1.2.4. La philosophie comme projet pour une assomption de soi par soi

A quoi servirait la philosophie dans un contexte de domination ? Qu'est-elle dans la conjoncture socio-historique qui soulève des problèmes d'un genre particulier ? La philosophie est requise par le *Muntu*, qui est en quête d'un chemin de responsabilités. Le projet est le cadre qui fixe et limite les modalités existentielles du *Muntu* vers un accomplissement plénier de l'humanité en lui. Il surgit certes dans un contexte de domination, mais il a pour visée principale un examen de sa situation, un éclairci de sa position comme sujet de son histoire. Le projet évoque également la lucidité. Il est appelé à

la clarté des processus traversés par la conscience du *Muntu*, dans l'optique et la perspective de son *devenir humain*. Le projet est d'évaluation et d'interrogation. Il est le nerf de la prise de conscience vis-à-vis du passé et du présent. Cette application sur le temporel invoque les tentatives d'exister comme être nié, aliéné ou assimilé.

L'éclaircie du projet est une mise en route de l'avènement d'un soi qui s'autodétermine ; qui prend conscience vis-à-vis du passé et du présent. Le chemin de la perte de soi est la soumission volontaire au procès d'annihilation anthropologique qui a usé de la violence et de l'arbitraire comme procédés et méthode d'instrumentalisation.

Le projet surgit avec la conjoncture historique provenant de la violence de la bipartition du monde en deux blocs aux forces inégales : les dominants et les dominés. L'enjeu étant l'affirmation et la négation de l'être des uns par des autres. Ce projet élabore les réalisations possibles qui sont nécessaires au *Muntu* dans sa constitution comme sujet. A travers cette modalité d'existence qui est la mise en forme de son identité, le *Muntu* est situé dans le quotidien de sa particularité. Les réalisations qui solidifient le projet sont de l'ordre du présent. Se réaliser est une nécessité, mais elle n'est pas du seul ordre conceptuel. D'où l'importance d'investir de lucidité des conditions de son devenir.

L'enjeu du projet est critique. Il est énoncé à titre problématique, c'est-à-dire posé « en vue d'instaurer une analyse critique des réalisations, pour en marquer les limites et les prétentions. »³⁵⁸ Ainsi, grâce au projet, les lieux d'édiction des discours sont connus ; les modalités d'entrée en conversation avec des interlocuteurs réels et les facteurs externes conditionnant les prises de paroles dans un sens ou dans l'autre. Le projet est mise au clair de la visée du *Muntu* dans l'assomption de soi et le lieu où l'on tire les arguments.

Une philosophie inconsciente de son lieu d'élaboration, ignorante de sa direction, est dotée d'opacité. Elle peut donc servir aux fins de violence ; elle peut être au service d'autre

³⁵⁸ CM, p. 23.

chose que l'humanité, et peut être récupérée par les idéologies déshumanisantes, dépersonnalisantes et meurtrières.

L'entreprise philosophique est un effort de lucidité sur sa situation. Le philosophe est fils de son temps. Il le conceptualise en vue d'y inscrire la raison et la liberté. Les préalables à l'activité philosophique mentionnés par Eboussi Boulaga sont nécessaires à la lucidité exercée sur soi. La philosophie consciente des modalités préalables l'évite des écueils de l'idéologie et de la chute dans la confusion des genres. L'interrogation sur les préalables à l'acte philosophique est salutaire en ce qu'ils échappent à considérer toute activité de la pensée comme une philosophie.

Qu'est ce qui justifie donc l'entrée du *Muntu* en philosophie ? Il ne suffit pas de dire que l'on fait de la philosophie, encore faudrait-il rendre conscient son philosophe. Par le projet, il est possible, pour Eboussi, de vérifier les tentatives d'autodétermination, de restauration de la dignité et du caractère inviolable de la personne du *Muntu*. C'est le critère d'évaluation sur le temps et l'histoire du *Muntu* qui se fait comme liberté et raison. A ce cadre théorique, seront analysées les tentatives ethnophilosophiques, cette philosophie affirmative, inconsciente qui dépersonnalise l'homme. Mais encore nous faut-il juger de la pertinence d'une philosophie qui se réclame spécifiquement et authentiquement africaine en considérant le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine comme catégorie essentielle de respect et de compréhension des droits humains.

3.2. Des droits humains chez le *Muntu*

Si la philosophie joue un rôle déterminant dans l'affirmation des droits à l'autodétermination du *Muntu* la question que nous nous posons est celle de savoir comment cette philosophie justifie ces mêmes droits. Autrement dit comment se déploient les relations entre les droits humains, l'autodétermination et l'autonomie chez le *Muntu* ?

3.2.1. Droits humains, autodétermination et autonomie

Comprendre la nature des relations entre les droits humains, l'autodétermination et l'autonomie suppose de réinvestir certains concepts et catégories.

3.2.1.1. Droits humains et autodétermination

Comment penser les droits humains et l'autodétermination ? Parler des rapports entre les droits humains et l'autodétermination chez le *Muntu*, ne serait-il pas déjà discourir, en un certain sens, sur l'authenticité ? Mais que recèle le concept d'autodétermination chez Fabien Eboussi Boulaga ?

Autodétermination et authenticité : dans le chapitre IV de la troisième partie de la *Crise du Muntu*, Eboussi expose les *lieux* et *catégories* d'une « dialectique de l'authenticité ». C'est au travers d'une analyse du discours du *Muntu* s'articulant en discours « en soi », discours « pour-soi » et discours « pour autrui », que cette dialectique est dûment examinée. C'est dire, comme le remarque Eboussi lui-même, que « l'authenticité est d'abord un mot auquel il faut donner un sens philosophique dans sa propre perspective, et c'est ce qui a été fait en disant qu'elle n'est pas l'enfermement sur soi. Elle est capacité de se poser aussi pour autrui. Donc, c'est une dialectique. C'est, en un mot, l'expression d'une liberté qui s'engage dans le réel et qui se maintient dans son exigence sans compromissions, dans ses réalisations.»³⁵⁹ Le mouvement réflexif qui consiste à partir de l'« en soi » en passant par le « pour soi » pour aboutir au « pour autrui » détermine la trajectoire d'une reprise de soi, d'un faire, d'un avoir dans et par lequel s'exprime une liberté engagée. S'autodéterminer rime avec « être authentique ». Il s'agit, plus

³⁵⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Eboussi vu par Eboussi. Entretien avec le Professeur Eboussi Boulaga sur les axes de sa pensée », in *Raison Ardente*, 64, Mai 2002, p. 106.

précisément, de rester « soi-même », d'« être soi-même », c'est-à-dire d'« être par soi et pour soi-même, par et dans l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire. »³⁶⁰

Autodétermination et droits humains : l'une des modalités de l'autodétermination est donc la considération de *l'agir* et du *faire* où le *Muntu* se découvre comme un *se faire*. C'est, en réalité, une constitution d'un soi autonome qui se perçoit comme causalité de soi par soi manifestée dans *l'agir* et dans le *faire*, c'est-à-dire qui pose l'altérité comme telle et se reprend sur elle sans l'abolir. C'est reconnaître, en fin de compte, que l'action ouvre le sujet à la collectivité. La question de l'authenticité est, entre autres, reprise en lien avec celle de la tradition. Elle offre un cadre théorique qui est celui d'un cheminement dialectique de la conscience historique du *Muntu* se reprenant sur ses aliénations forcées et volontaires. La crise de l'identité a sa « digression » dans la considération de la tradition comme manifestation d'une mémoire vigilante, d'un élan créateur, et d'un projet en vue de l'édification d'une société harmonieuse.

Il ne peut donc y avoir ni autodétermination ni authenticité sans, au préalable, un respect du principe de l'inviolable dignité humaine qui définit le concept des droits humains. Pour éviter toute équivoque, l'autodétermination pourrait être comprise ici comme « respect de soi », « respect pour soi » et « respect pour autrui ». Mais c'est à l'intérieur d'une vision de la réalisation de l'humain en chacun, que l'autodétermination comme droit humain trouve son sens plénier. Celle-ci ne commence pas l'humanité, elle la recommence. Ce n'est pas une centration sur soi, mais c'est la gestion d'un héritage reçu, une donation première que l'on refait, où l'on se fait en fonction d'une proposition, d'un projet à accomplir. Tout cela en lien avec l'engagement dans le réel en vue de le transformer, d'y inscrire la liberté et la raison. « L'autodétermination, écrit Eboussi Boulaga, est cette nécessité de se faire ou de

³⁶⁰ CM, p. 15.

se refaire à partir d'un état premier, où on est une proposition, où une proposition à un projet à accomplir, c'est-à-dire quelque chose qui est devant soi et qu'on doit reprendre soi-même. »³⁶¹

3.2.1.2. Droits humains et autonomie

Déterminer les relations entre les droits humains et l'autonomie supposent un parcours, avec Eboussi Boulaga, des *modalités* ou *catégories d'être soi* selon lesquelles le *Muntu* [se] comprend, se donne « sa propre norme ». Il s'agit des catégories du *parler*, de *l'être*, de *l'agir* et du *sentir*.

Parler : La parole fait du *Muntu* un être humain « ayant des droits et devoirs » ; un humain qui a une langue dont il est l'héritier. Comme tous les autres humains, il a donc reçu quelque chose de « l'origine ». Y'aurait-il donc plusieurs commencements absolus ? Il y a une diversité d'approches de l'essence des choses. Mais comment l'admettre sans procéder à la relativisation de son propre langage ? La parole adressée par « l'autre » au *Muntu* veut recréer le monde par un discours unique qui disqualifie tous les autres. Le *Muntu* est invité à quitter ses certitudes pour adhérer à celles de l'Occident dont la Parole est révélation de ce qui est à partir de critères uniques d'un genre de vie particulier.

Parler, c'est faire advenir les choses, les identifier à partir de leurs origines, de leur essence même. L'usage de ce pouvoir créateur l'affirme comme humain. Dans le procès de son histoire, le *Muntu* a vécu le temps d'or de la parole, l'époque où un seul langage disait la vérité des choses. Mais très vite, il fait l'expérience d'une vacuité de sa parole dans la rencontre avec l'étranger. Dans ce contexte de violence, le *Muntu* fait l'expérience du naufrage de sa parole dans l'insignifiance. Il parlait sans se faire entendre, sans se faire comprendre. Ses manières de dire étaient considérées comme abstruses. Son langage

³⁶¹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, p. 117.

échoue devant d'autres langages. Le pluralisme paraît gênant à la parole dominante qui, pour taire les autres discours, se réclame d'une révélation divine, d'une nécessité absolue. Car la parole révélée se fonde sur une élection arbitraire d'un lieu, d'un peuple, d'un homme. Cette contingence constitue la marque de sa transcendance. Il s'opère désormais une transformation des circonstances de personne et de lieu en réalités intemporelles, transhistoriques parce que devenus fondement du temps et de l'histoire.³⁶²

Le discours irréfutable et inchangeable de la révélation fonde le formalisme en religion, le verbalisme dans l'enseignement colonial, le juridisme dans le droit et le dogmatisme dans les sciences. Ces errances au sein de la parole ont pour conséquence que les hommes deviennent « des zombies qui ne parlent pas mais qu'on parle »,³⁶³ s'effondrent dans la schizophrénie, la duplicité, la couardise, le manque de dignité, bref la conscience mythologique. Leur libération et émancipation passent par l'assomption de la parole comme tâche, comme acte de responsabilité et d'humanité. Pour habiter sa parole « sans se perdre, sans s'absenter de soi et des autres, sans faire se volatiliser le réel le plus quotidien »³⁶⁴, le *Muntu* se doit d'opérer le passage « de la conception du langage comme épiphanie de l'être, sacrement de l'Être-Vrai à sa considération comme activité de l'homme ». ³⁶⁵

On le voit, parler, pour Eboussi Boulaga, est un acte de responsabilité qui institue la parole comme tâche. C'est, plus précisément, le lieu du *devenir-libre* et du *devenir-humain* qui consacre le *Muntu* dans sa dignité humaine. Il peut s'instaurer, dans la parole adéquatement appréhendée, un univers de projets, un ensemble d'explicitation de son discours. Le parler est autre chose qu'un acte banal de conduite humaine. La parole doit

³⁶² *CM*, pp. 188-190.

³⁶³ *CM*, p. 196.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *CM*, p. 193.

tenir compte de l'insertion dans une communauté d'hommes qui travaillent et édifient une société juste.³⁶⁶

Etre : il y a lieu, selon Eboussi, de repenser l'être hors des catégories de la violence, du totalitarisme. C'est, plus concrètement, une exigence de réhabilitation de l'être du *Muntu* dans sa dignité d'Homme. Il recommande, de ce fait, de s'exiler des lieux macabres d'extinction, de destruction et de néantisation des altérités pour retrouver un questionnement qui retrouve les chemins perdus de l'être. La méditation de l'être, chez le *Muntu*, ne peut s'exclure de la méditation de la crise de l'être parce que nous sommes acculés à l'épreuve de l'être par la remise en cause de notre être comme tel. En effet, l'histoire se détermine à partir d'une compréhension de l'être non-conforme à celle du *Muntu* dont l'extermination était précédée par la néantisation de son identité, de sa dignité d'homme. Celle-ci s'est opérée comme « pensée du néant, de ce qui ne se conforme pas à sa propre interprétation de l'être, de ce qui est comme n'étant pas ou de ce qui n'est pas essentiel. »³⁶⁷ Le soupçon du *Muntu* est qu'une détermination erronée de l'être sous-tend la compréhension de l'être des religions, de l'homme, de la société et de l'Etat, « s'achevant en ethnocides, en destructions planétaires des dieux, de la terre et des hommes ».³⁶⁸ Ce soupçon porté en l'endroit des ontologies occidentales convoque à la reprise de la pensée de l'être d'autant que l'ontologie de l'innocence embrassée par le *Muntu* au terme de l'exténuation de soi le plongeait dans le repos éternel.³⁶⁹ La méditation actuelle sur l'être part de l'exposé exact des ontologies occidentales pour y entendre résonner le vide de l'être avant de reprendre les exigences de ce discours telles que « l'être puisse se libérer,

³⁶⁶ Cf. EKODO Bi AKONO, « Eboussi et la crise de la pensée africaine », in *Raison Ardente*, 64, Mai 2002, p. 23.

³⁶⁷ *CM*, p. 199.

³⁶⁸ *CM*, p. 198.

³⁶⁹ *CM*, p. 197.

s'extasier à nouveau dans et par l'être de l'homme, compris comme 'éclaircie' de l'être ». ³⁷⁰

Comprendre un être revient à saisir les conditions de possibilité de sa production, et le connaître ; c'est reproduire l'objet théorique dans le concret, le simuler. ³⁷¹ L'être se détermine par-delà le donné en une entité statique. Il n'a de sens que dans sa constitution grâce à la structure a priori du sujet qui, du coup, s'arroge la place de la cause finale. Il en résulte que l'être d'une chose se détermine par rapport à une autre. Ayant perdu sa raison d'être en elle-même, il se présente comme moyen pour une fin extérieure. Il en est de même du *Muntu* désormais évalué à l'aune de sa production. Cette compréhension de l'être domine les sphères de la réalité religieuse, politique et économique, ramenant leur essence à la technique, à la rationalité productive. En dépit de son mérite à produire une théorie ayant la mainmise sur la réalité en toutes ses dimensions, l'ontologie s'est dégradée en « *onturgie* ». Il est donc urgent, selon Eboussi, d'orienter l'ontologie sur de nouvelles voies. Mais comment retrouver les chemins perdus de l'être ? Pour Eboussi, l'être propre à notre situation ne pourrait jaillir que de la réflexion de la crise de l'être qui, sans souci de rivaliser avec les ontologies classiques, germe de la conscience que « questionner l'être, c'est manifester la problématique qu'on est soi-même. » ³⁷² « La nouvelle ontologie » devrait prendre au sérieux le monde du vécu, c'est-à-dire la « quotidienneté », apprendre non pas à réduire mais à questionner les apparences. S'inspirant de la convertibilité des transcendants, elle devrait indiquer « le chemin d'une expérience de l'être intégral, d'une pratique de l'être et de la critique qui laisse être l'être comme acte fondamental. » ³⁷³

³⁷⁰ *CM*, p. 199.

³⁷¹ Cf. Eddy MAZEMBO, « Le concept d'autonomie dans la *Crise du Muntu* », in *Raison Ardente*, 64, mai 2002, p. 65.

³⁷² *CM*, p. 204.

³⁷³ *CM*, p. 205.

Agir : pour Eboussi Boulaga, l'action renferme une dimension immanente manifestée par l'effort de la subjectivité à [se] travailler de l'intérieur ainsi qu'un aspect transitif qui est action orientée dans l'épaisseur de la réalité extérieure. La production de soi reste la condition de la production des choses. Mais, pour que le *Muntu* ne se perde pas dans son action extérieure, une troisième dimension équilibrante dite « opération inverse » s'affirme. Cette structure de l'action impose certaines exigences inhérentes à l'agir humain. Pour s'arracher à l'obscurité, l'action tient compte de la théorie, et se mesure constamment à l'être. La production de soi et la production des choses sont indissociablement liées pour l'authenticité de l'action. Mieux que la pensée, l'action manifeste l'impossibilité de se fermer sur soi. L'action du *Muntu* devrait, en principe, présider à l'advenue de la communauté des choses et des humains. C'est dire que l'Homme est plus que ses œuvres. Producteur aussi bien d'ailleurs que destructeur, son être ne se trouve pas épuisé par son action transitive.

Sentir : contre les philosophies qui ont déprécié le *sentir*, le *Muntu* opposera la valorisation de cette modalité constitutive de la corporéité, de son *être-homme*. Le sentir désigne l'auto-affection du sujet, la primordiale présence de l'homme auprès des choses et des « autrui » dans l'actualité du monde. Le *sentir* se vit au travers d'une variété des situations comme la maladie et une gamme de sentiments en l'occurrence la joie, la douleur et la peine, soulignant plutôt la communion tantôt la différence d'avec le monde éprouvé dans le sentir. Le sensible devient idée, donc manifestation de l'unité originelle de l'homme corporel et du monde dans les formes³⁷⁴ comme le mythe, la religion et l'art. Il s'élève jusqu'à la pensée.³⁷⁵ Dans ces différents lieux, le *sentir* se revêt toujours d'un caractère historique : il « interdit de revenir en arrière, à des visions ou à des conceptions révolues, de répéter les styles d'autrefois, les formes qui ont réussi dans le passé, parce

³⁷⁴ *CM*, pp. 212-213.

³⁷⁵ *CM*, p. 212.

qu'elles correspondaient à l'actualité du tout, à l'expérience qu'en faisaient des âmes vivantes.»³⁷⁶ En fait, si nous pouvons encore admirer les beautés du passé, nous ne pouvons plus nous prosterner devant elles. L'art nègre, les religions traditionnelles, le christianisme colonial ou l'islam appartiennent ainsi à une époque révolue. L'aurore d'une nouvelle époque s'intuitionne d'abord par le *sentir*. C'est encore grâce à la révolte du sentiment qu'adviennent les grandes révolutions. Le *sentir* renouvelle la pensée en la confrontant chaque fois à la vie. Le *Muntu* suspectera ainsi toute pensée qui dissout les corps ou renie le sentir. Celle-ci se construit sur la violence par sa négation d'un tel *sentir*, d'un tel être corporel ainsi que par sa prédisposition au racisme et à d'autres formes de discriminations basées sur le *sentir*. C'est pour cela que le *Muntu* écouterait avec soupçon les philosophies, les idéologies et les religions qui ont approuvé l'esclavage, cette négation des droits humains du *Muntu*, qui l'ont justifié philosophiquement ; ceux-là qui ont parlé avec dédain et mépris des autres races, de sa race, ceux qui ont racialisé la philosophie, en faisant l'essence « historique » de l'occident, en faisant de l'histoire de celui-ci une histoire « philosophante ».³⁷⁷ En outre, pour que le *sentir* apparaisse de manière efficace comme un droit humain, « le *Muntu* doit intégrer le sentir dans la réflexion sur son identité ; aller ainsi à la redécouverte de son être comme tel, de son être réel. Par là, la compréhension de soi s'effectuera dans la quotidienneté. Le sentir révèle notre être au monde, c'est une présence au cosmos et aux autres. Cela nous permet d'être les fils de notre temps. Le *Muntu* devra donc exprimer ce qui est. Une méditation sur le sentir est une inscription de la réflexion dans le présent. C'est l'option pour une pensée vivante. La philosophie, par son enseignement, doit donc déboucher sur des questions vivantes pour nous [...] Le présent est dirigé par une action efficace. En le présent doit se réaliser la conjonction entre la

³⁷⁶ *CM*, p. 214.

³⁷⁷ *CM*, pp. 215-216.

théorie et la pratique. L'élaboration consciente du donné est une propédeutique pour un engagement ». ³⁷⁸

En définitive, les droits humains comme expression de l'autonomie, font du *Muntu*, par le biais des catégories du *parler*, de l'*être*, de l'*agir* et du *sentir*, un être « capable de comprendre tous les autres et soi-même, d'être soi et de devenir les autres en tant qu'autres ». ³⁷⁹ C'est, pourrait-on dire, le cœur même d'une anthropologie des droits du *Muntu*.

3.2.2. L'anthropologie et les droits du Muntu³⁸⁰

Quel type de relations lie l'anthropologie et les droits humains chez le *Muntu* ? De quelle anthropologie Eboussi parle-t-il ? Quelles en sont les logiques ? Quelles définitions du *Muntu* et des droits Eboussi conceptualise-t-il dans son approche anthropologique des droits du *Muntu* ?

3.2.2.1. Le concept d' « anthropologie »

Le point de départ d'une définition de l'anthropologie chez Eboussi s'articule autour de cette première thèse décisive. Nous commencerons d'abord par l'énoncer. Un commentaire suivra avec comme corollaire la définition de l'anthropologie et la détermination de l'idée de « l'homme », qui sous-tend cette anthropologie.

Thèse 1 : « En ce qui concerne les caractères distinctifs de l'homme, l'anthropologie est première. La philosophie se reconnaît et se pose elle-même comme seconde, comme reprise et traduction de la diversité des **conceptions** de l'être humain dans l'unité du **Concept** de l'homme. En conséquence, sans philosophie, l'anthropologie est

³⁷⁸ EKODO Bi AKONO, « Eboussi et la crise de la pensée africaine », in *Op. cit.*, n° 64, mai 2002, p. 24.

³⁷⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *NS*, p. 26.

³⁸⁰ Nous nous inspirons librement des Notes de Cours sur *L'anthropologie et les droits de l'homme. 5 Leçons*, inédit, 1997 ; Cours dispensé à l'Université Catholique d'Afrique Centrale par le Professeur Fabien EBOUSSI BOULAGA, (en Abréviation : *ADH*).

aveugle, multiplicité insensée. Mais, sans anthropologie, la philosophie de l'homme est vide, abstraction et idéologie (particularité érigée en universalité), tout à la fois. »³⁸¹

Commentaire : D'après Eboussi, l'anthropologie vise à connaître l'homme tel qu'il apparaît, dans tous les temps et sur toute la terre. Elle le fait d'abord à travers la description de ces ensembles complexes qu'on nomme cultures ou civilisations. Celles-ci comprennent, avec leurs modes d'acquisition, de consommation, de conservation, de reproduction ou de transmission, des systèmes d'idées, de croyances et de connaissances, des systèmes d'objets, d'outils et de techniques variées, des systèmes sociaux avec leurs coutumes, usages et règles. Puisqu'elle procède par une analyse des données pour y découvrir des invariants, ainsi que leur synthèse en repérant les types idéaux stables et cohérents selon lesquels ils combinent, en des formes qui sont des conditions nécessaires de l'être humain, considéré dans son histoire naturelle. C'est fort de ces considérations qu'Eboussi aboutit à cette définition de l'anthropologie: « L'anthropologie est la discipline qui a pour objet la connaissance des pratiques par lesquelles les hommes, sans cesse, émergent, se constituent, s'instituent et se transmettent comme humains. »

C'est à partir d'une telle opération d'émergence, de constitution, d'institution et de transmission de l'humanité, que les hommes transforment ce que la nature ou d'autres groupes leur proposent ou opposent. On comprend dès lors pourquoi l'anthropologie fonde sa compréhension des hommes sur leurs transactions et les interactions avec leur environnement naturel et social. Elle s'oppose, de ce fait, à l'ignorance des conditionnements naturels, biologiques et sociaux des identités humaines et de leurs systèmes de valeurs. Elle sait qu'on sape celles-ci par l'introduction intempestive des techniques dont les groupes deviennent les servants et non les maîtres d'administrations

³⁸¹ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 1*, p. 1. C'est l'auteur qui souligne. Lire aussi « Redéfinition anthropologique de la démocratie », in *Quest. An African Journal of Philosophy-Special Issue*. Actes du colloque international interdisciplinaire sur « Etat et société civile en Afrique. Vol. 12, n°1, juin 1998, pp. 151-155.

étrangères. On les désintègre pareillement par l'imposition d'un universalisme abstrait et d'arrachement ou du totalitarisme libéral et marchand. Pourtant, la question qui se pose ici est et reste celle de la place de la philosophie dans cette logique.

Eboussi pense que la philosophie naît du « conflit » des anthropologies, de la lutte à mort entre conceptions de l'homme ou modes d'être humain, incommensurables ou irréductibles. Elle naît de l'étonnement devant leur infinie prolifération, leur déroutante et incompatible diversité. Cela implique que le nom ou la forme d'homme paraît bien couvrir une réalité *équivoque*, rassemblant des espèces ou des genres différents. Ce faisant, on n'arrive pas à imaginer qu'il s'agit d'une réalité identique sous des apparences variées, d'un signifié *univoque*. D'où cette question lancinante : comment s'accommoder de cette pluralité, sans lui chercher un dénominateur commun qui, au-delà de simples analogies, admette une « unité plurielle » ?³⁸²

Pour répondre à cette question, Eboussi remarque que « le concept serait l'unité foncière d'une pluralité irréductible en même temps que la multiplicité des hommes ne pourrait être pensée que comme celle d'une unité qui n'existe et ne se réalise que dans et par la multitude des individus.»³⁸³ C'est pourquoi la définition de l'homme comme « animal doué de langage », énoncée par l'anthropologie philosophique, emprunte un des discriminants par lesquels les hommes se sont, depuis toujours, constitués et définis, en se démarquant de l'animal. Dès lors, « l'idéal de l'homme véritablement humain, c'est la figure du Sage qui l'incarne. Elle est aussi antérieure à la philosophie qui la tient pour sa norme et son idée régulatrice. »³⁸⁴

La fonction philosophique sera donc de révéler à toute conception anthropologique sa profondeur, son intention *d'universalité*, de la travailler par *l'impératif* d'universalité.

Mais toutes conceptions anthropologiques, situées dans le temps et l'espace, qui donnent

³⁸² Lire avec profit, Pierre-Jean LABARRIERE, *L'unité plurielle. Eloge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

³⁸³ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 1*, p. 3.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 3.

réalité au *concept*, se laissent *in-former* du dedans par lui, en l'extrayant de leur pratique, en l'inscrivant dans leur restructuration constante, pour se mesurer vivantes à la réalité mouvante. Sans ces conceptions anthropologiques, le concept serait et resterait une abstraction vide et meurtrière ; dénégation ou déguisement d'une conception particulière.³⁸⁵ Si la philosophie joue un rôle déterminant dans l'affirmation des droits à l'autodétermination du *Muntu*, la question que nous nous posons ici est celle de savoir comment cette philosophie justifie ces droits à l'autodétermination du *Muntu*. Autrement dit comment se déploie l'articulation des droits humains avec l'autodétermination et l'autonomie chez le *Muntu* ?

3.2.2.2. Anthropologie des droits du Muntu

L'énoncé de la deuxième thèse d'Eboussi nous permettra de re-définir l'anthropologie dans un contexte négro-africain, pour en dégager non seulement le sens de l'humain et son contexte d'émergence, mais surtout de préciser la conception des droits humains qui en découle.

Thèse 2 : « Les actes constitutifs et instituant des êtres humains sont aussi ceux par lesquels ils se conservent et se reproduisent comme tels. Ils sont inséparablement devoir-être et être, valeurs et faits, devoirs et droits.»

Commentaire : Eboussi s'exerce à une re-définition explicative de ce qui fera l'objet d'une analyse approfondie de la thèse 2 : « Les hommes sont ou se montrent comme un ensemble de pratiques par lesquelles ils émergent, se constituent et s'instituent, se reproduisent et se transmettent comme humains. » Cette redéfinition implique et exige, à son tour, cette reformulation dans la thèse 2 : « les actes constitutifs et instituant les hommes en humains sont dénombrables. Ils sont identiquement ceux par lesquels les êtres humains se

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 4.

maintiennent dans leur humanité, la conservant, la reproduisant et la transmettant. »³⁸⁶ Qu'est-ce à dire ?

Eboussi Boulaga pense que l'humain est le phénomène d'émergence aléatoire par excellence. C'est, de ce fait, dire que l'homme fait partie intégrante de la nature. L'émergence est une qualité nouvelle par rapport aux constituants, aux mêmes mécanismes de fonctionnement, de production et de reproduction de base. L'émergence est à l'œuvre dans des notions apparemment élémentaires mais de base telles que la matière, la vie, le sens, l'humanité. Ce explique en effet que l'humain est de l'ordre de l'évènement, le fruit d'interaction. Il se saisit consciemment et intentionnellement comme action permanente d'émergence, assumant en le transformant ce qui n'est que donné. L'homme, c'est le donné ; l'humain c'est l'homme transformé par l'artifice (les langages, les rites, l'outil et la règle). L'humain, c'est l'homme transformé et émergeant à travers des processus de relation que définissent *l'anthropogenèse* à savoir la socialisation, la sexualisation, la personnalisation et la civilisation.³⁸⁷

C'est dans un tel contexte que le *Muntu* apparaît comme un humain transformé et émergeant au travers des processus de relation qui définissent son « anthropogenèse », bref son évolution problématique.

Les droits du *Muntu* s'inscrivent alors comme des opérations et processus par lesquels le *Muntu* advient comme humain, avec ses privilèges et ses immunités. Devenir humain pour le *Muntu* apparaît comme une *dette*, c'est-à-dire un processus de reconnaissance, de protection et de promotion par lesquels il advient comme humain, Homme véritable, seul et avec les autres, dans une aire de civilisation donnée. La dette contractée par le fait d'être humain s'étend à la communauté des vivants et des morts, des visibles et des invisibles qui, partout et toujours, constituent le monde humain. « *Les droits à être humain*, chez le

³⁸⁶ ADH. Leçon 2, p. 5. C'est nous qui soulignons.

³⁸⁷ ADH. Leçon 2, p. 6.

Muntu, vont de pair avec *les devoirs d'être humain*, d'émerger sans cesse comme *humain pour soi et pour les autres*. »³⁸⁸ C'est dire que le *Muntu* apparaît comme « en voie de constante émergence, par rapport à la nature physique, biologique, écologique. Il est aussi un être relationnel, pluriel du commencement à la fin. L'anthropologie [africaine] ne connaît pas la monade humaine comme réalité première, dotée de caractéristiques individuelles, isolables, irréductibles telles que sa vie, sa liberté, ses droits inaliénables à partir duquel on reconstruit ses rapports aux autres, à la société. »³⁸⁹

Cette compréhension contextuelle de l'émergence des droits du *Muntu* jette un éclairage intéressant sur la re-conceptualisation et la ré-appropriation du [de la] *politique* en Afrique noire. L'anthropologie y joue un rôle déterminant.

En tant que « phénoménologie réelle », l'anthropologie négro-africaine permet de se libérer de certaines idéologies qui oublient leur enracinement dans l'humain. Eboussi précise même qu' « on peut utiliser l'anthropologie comme une sorte de ciseaux d'Ockam qui dit qu'on ne doit pas admettre des êtres qui soient sans nécessité. Il faut donc, martèle-t-il, constamment élaguer et revenir à l'essentiel. L'essentiel humain nous est souvent donné par comparaison et la base simple des réalités qui peuvent devenir complexes est à retrouver constamment. L'anthropologie nous permet, par exemple, de saisir mieux l'essence du politique que des traités savants parce qu'elle montre que si la politique ou l'Etat a un sens, on doit pouvoir le trouver dans toutes les sociétés humaines sous une forme ou une autre.»³⁹⁰

Eboussi est par ailleurs un peu plus clair. Une telle approche des droits humains chez le *Muntu* nous ramènent à ce constat : « la démocratie s'éclaire et devient notre affaire dans

³⁸⁸ C'est nous qui soulignons.

³⁸⁹ *ADH. Leçon 2*, p. 8.

³⁹⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Eboussi vu par Eboussi », *Op.cit.*, p. 110.

cette perspective des processus anthropogènes, qui ne cessent d'engendrer les hommes à l'humanité ». ³⁹¹

3.3. De la culture démocratique en Afrique noire

Quelle est donc cette démocratie interpellée par l'anthropologie négro-africaine ? Recèle-t-elle des processus anthropogènes susceptibles d'inventorier une certaine « culture démocratique » en Afrique noire en général, et au Cameroun en particulier ? Quelles en sont les origines socio-historiques ?

3.3.1. La transitologie en politique: nouveau visage de la démocratie au Cameroun et en Afrique noire

Une approche historico-descriptive de la démocratisation au Cameroun permettra certainement d'en dégager les logiques qui la fondent comme discours et pratique d'une « transition » qui dure et perdure. Mais peut-on, en réalité, comprendre cette « transitologie » comme un simple paradigme qui, comme on l'a souligné dans notre introduction, peut donner sens à la catégorie de possibilité ? La démocratie transitoire est-elle, en contexte négro- africain en général, et en contexte camerounais en particulier, un mode *d'être*, de *faire* et *d'avoir*, en passe de s'instaurer définitivement, c'est-à-dire *in terminis* ?

3.3.1.1. Sociohistoire de la transition démocratique au Cameroun

³⁹¹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 3*, p. 9.

Le premier constat qui jaillit de l'analyse d'Eboussi, dans la *démocratie de transit au Cameroun*, est le recours à la sociologie de l'histoire comme une étape particulière du devenir politique du Cameroun. Une question ouvre le livre. Elle situe le lecteur sur la trame des événements de la chronique : « Durant la période baptisée de transition démocratique au Cameroun, que se passe-t-il effectivement ? ». La chronique initiale replace les événements dans leur contexte. La démocratie y apparaît comme visée, condition de validation des actions publiques. L'analyse institutionnelle vise la construction des institutions sociales de base qui fixent les modalités de répartition des droits et des devoirs, des charges tirées de la coopération sociale fondées elles-mêmes sur la constitution politique et les principales structures économiques en fonction d'une gestion équitable des droits et des inégalités de tous. Mais pourquoi se focaliser sur une analyse institutionnelle ? C'est en vue des possibilités d'émergence d'un autre mode de gouverner et de gérer. Penser l'analyse institutionnelle permet, dès lors, la constitution des institutions.

L'analyse institutionnelle se focalise sur la sphère du *politique*, qui est *action*, c'est-à-dire choix à opérer, moyens à prendre en vue de la fin, à partir du *souhaitable*, du *possible*, du *permis* et de l'*efficace*. Elle est du *domaine public*, c'est-à-dire admis par tous comme règle ; ce qui est institué au moyen des procédures formelles, connaissance des limites réciproques. Elle est aussi *institution en acte* dans le sens actif, contractuel, qu'il faut restituer à ses concepts, à son organisation en commençant par la Constitution. Celle-ci est une opération permanente qui permet d'intégrer les idées et les pratiques d'invention, de négociation, de compromis. Les structures opérationnelles de la démocratie permettent le développement de l'*éthos* civique, qui reprend et recompose les mentalités, la culture, les traditions.

3.3.1.2. La réalité camerounaise, une réalité historique disparate

En une longue chronique, Eboussi élabore une lecture de l'histoire, de la géographie du Cameroun, qui lui servent de point d'ancrage dans son analyse des institutions politiques de la transition démocratique. Il montre que le Cameroun est un pays de contrastes quant à son relief, son climat et son hydrographie, qui sont inégaux et d'une grande diversité. Les populations sont également diversifiées quant à leur parler, leur histoire, leurs traditions et leurs organisations sociales. Ce pays a connu - comme plusieurs autres pays africains -, un tracé de frontières arbitraire qui crée des représentations ethniques allant d'un pays à un autre. Pour une instauration de la démocratie, l'on doit tenir compte de ces conditionnements particuliers pour mieux lire l'espace politique camerounais. Celui-ci n'est nullement homogène. Ce qui est important, c'est la constitution de la citoyenneté. L'histoire requise dans cette lecture de la réalité démocratique camerounaise en gestation est celle qui s'écrit du point de vue de la bonne gouvernance. Il est également approprié de savoir les modalités de constitution de la Nation camerounaise. Celle-ci a connu les dominations allemandes, françaises et anglaises. Il s'avère donc intéressant de relire l'histoire sanglante des premières années post indépendances, marquées par une répression farouche contre les militants du parti de Ruben Um Nyobe qui, jadis, réclamaient l'indépendance sans condition de leur pays. Le pays est gouverné d'une main de fer (Etat d'exception, répression contre la rébellion upéciste) par Ahmadou Ahidjo, premier président du Cameroun, qui fusionnera tous les partis politiques existant avant l'indépendance sous une seule bannière : l'UNC (l'Union Nationale Camerounaise). Ce despote se caractérise par une confiscation outrancière du pouvoir, symbolisée par un remaniement de la constitution en sa faveur.

L'histoire dans laquelle se forment les aspirations et les obstacles à la démocratisation peut se caractériser par la violence entre puissances coloniales, qui se substituent les unes aux

autres. Le président Ahidjo démissionne de ses fonctions en 1982 pour laisser la place à Paul Biya qui « scande », à son accession au pouvoir, les mots de « rigueur » et de « moralisation », comme intentions de gouvernement, comme « philosophie politique » générale.³⁹²

Pourquoi le nouveau président change-t-il de discours en instituant la démocratie comme idée régulatrice, mais au sein du parti unique qui connut, par la suite, une crise de succession entre l'UNC et ce qui deviendra plus tard le RDPC ? Eboussi pense effet que dans ce parti, des défaillances sont constatées pour l'éclosion de la démocratie. A titre illustratif, la démocratisation est sous le contrôle du comité central qui fixe les conditions de la légitimité ; ce qui empêche l'éclosion d'un contre pouvoir qui pourrait réguler les conditions de candidature à la présidence.

3.3.1.3. L'innovation des Conférences nationales

Dans son ouvrage intitulé *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Fabien Eboussi Boulaga élabore quelques lignes directrices de sa pensée éthique et politique. Celle-ci veut d'abord et avant tout être une réflexion située dans le contexte africain ; une pensée qui se veut confrontation entre deux ordres : celui de la pensée et celui de la réalité. Il va sans dire que « la prise en charge par la pensée de notre expérience évite de lui imposer une conception qui lui est étrangère.»³⁹³ Aussi, faudrait-il re-fonder le lien social en Afrique noire à partir de certaines bases anthropologiques qui lui sont propres. Mais deux questions se posent à ce niveau précis : que recèle le concept de conférences nationales chez Eboussi ? Comment refonder le tissu social sur des bases d'une anthropologie négro-africaine ?

³⁹² Lire Paul BIYA, *Pour le libéralisme communautaire*, Lausanne, P.-M Favre/Paris, ABC, 1987 ; Lire aussi Hubert MONO NDJANA, *L'idée sociale chez Paul Biya : essai de philosophie politique*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985.

³⁹³ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *CNA*, p. 5.

Le concept de « conférence nationale » : pour Eboussi les conférences nationales en Afrique noire devraient contribuer à la naissance d'un ordre nouveau, à la gestation d'une société nouvelle. Qu'est-ce à dire ? Eboussi pense en effet qu'un événement de l'importance d'une conférence nationale recèle d'étonnantes possibilités. Il s'agit, concrètement, d'un phénomène social « total » où s'entrecroisent les plans et les problèmes socio-politiques. C'est pourquoi Eboussi pense qu'il revient à « la pensée élucidante » d'effectuer un tri systématique, d'en dérouler l'écheveau inextricable. C'est un rôle de guide, et d'éclairage du réel en construction.

La « grande palabre » que furent les conférences nationales a eu des fortunes diverses dans les pays qui lui ont accordé de l'importance. Dans l'introduction de son ouvrage sur ces mêmes conférences nationales, Eboussi relate les errements de ces assises publiques, qui se sont muées en vastes terrains de la parole sous divers modes : invectives, discours négateurs, qui ont pour beaucoup menacé de disruption cet espace de la palabre aux coûts parfois onéreux. Le cas béninois fut presque une réussite, reconnaît-il.³⁹⁴ Tel n'a pas, par contre, été le cas au Congo, au Niger et au Mali.

Quatre catégories socio-politiques marquent la compréhension du concept de conférences nationales chez Eboussi Boulaga:

i) Le dépassement de la violence institutionnelle. C'est à partir d'un contexte global de domination que les conférences nationales sont comprises. « [...] quels que soient les détours et les périphrases, on en revient à dire que les Africains ne parviennent pas à se constituer en communautés capables d'initiative leur permettant de concevoir et d'entreprendre les actions aptes à les assurer contre la violence de la nature par le travail

³⁹⁴ Cf. CNA, pp. 31-33; NS, pp. 85-89.

organisé et efficace et contre la violence des hommes au-dedans et au dehors au moyen d'institutions dignes de respect et de crainte. Par là on reconnaît que la crise qui les frappe atteint l'aptitude humaine élémentaire à former des sociétés politiques, grâce auxquelles les hommes ne cherchent pas seulement à survivre biologiquement, mais à 'bien vivre', conformément à ce qui les distingue de tous les autres êtres : le langage, le sens du bien et du mal, du juste et de l'injuste ». ³⁹⁵ C'est, entre autres, un contexte où les uns subissent la domination des autres à travers les lois du marché, victimes aussi des enjeux géostratégiques des autres. Aussi, « toutes les aliénations précédentes étaient-elles susceptibles d'une lecture politique. » ³⁹⁶

Le *Muntu* vit donc dans un contexte de violence orchestrée et entretenue. Il est muselé, rançonné, sous les fallacieux prétextes de développement et de construction nationale. Or, il lui faut une mémoire vigilante ; il lui est nécessaire de marquer un temps d'arrêt afin que cela ne se répète plus, en vue d'un nouveau départ. Cette pause somme toute nécessaire, lui permet de « nommer l'innommable », en vue d'une orientation qui penche vers la considération d'un point de départ pour la reconstruction, mieux, la fondation d'une communauté politique. ³⁹⁷ Cette fondation qui consiste, entre autres, à dé-voiler « une sorte de normativité implicite, immanente » ³⁹⁸ à cet événement d'envergure. Les conférences nationales ont donc eu pour but d'œuvrer à la connaissance de l'histoire de la violence institutionnelle afin de la dépasser.

ii) *La déconstruction - reconstruction du lien social.* Les conférences nationales sont la nécessité d'un double travail : une déconstruction et une reconstruction. Qu'est-ce à dire ? Les conférences nationales sont une *déconstruction* d'un ordre ancien, qui a causé

³⁹⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *NS*, p. 82.

³⁹⁶ *Ibidem.*

³⁹⁷ *CNA*, p. 25.

³⁹⁸ Cf. Ernest-Marie MBONDA, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions », in Ebénézer NJOH-MOUELLE, Emile KENMOGNE (Sous la direction de) : *Les Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle, Towa, Eboussi Boulaga, Hebga*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006, p. 282.

le désastre africain ; et elles veulent être une *reconstruction* qui assume le cataclysme africain. Elles ont pour but final l'instauration des institutions et des organisations à destination humaine. Dans ce contexte, la discussion débouche sur une critique radicale des appareils institutionnels, en vue de l'incarnation en leur sein de la liberté et de la raison, qui passe par un jugement sur soi. Dans la lutte pour la libération du peuple béninois, par exemple, on souligne les apports décisifs de la diaspora béninoise. Les intellectuels sont, quant à eux, plus souvent soucieux de leur survie, et se sont, pour la plupart, investis au soutien de la dictature. Les « idéologues alimentaires » ou « ventriloques »³⁹⁹ ont confirmé la trahison des clercs. Si certains ont choisi la confrontation en lieu et place de la paralysie peureuse, d'autres par contre, ont été de connivence avec l'esprit de résignation ; certaines limites de la conférence nationale leur sont imputables. Eboussi élabore ce constat : les intellectuels béninois ne sont, malheureusement, pas parvenus à une pensée politique autonome ferme.⁴⁰⁰ Et cette période de la vie politique béninoise a également vu la participation des Eglises qui ont insisté sur le sens du pardon.

Tout compte fait, les conférences nationales montrent à quel point « le protagoniste de la tragédie africaine est assurément l'Etat. »⁴⁰¹ Il est au principe des bouleversements sociaux et économiques. Il régule et fixe la vérité. Il définit le bien ou le mal, il détient la quasi-totalité de la substance de ses membres. Certains d'entre eux vivent dans le clientélisme et dans l'abus d'autorité.

iii) La rupture d'avec la caducité de l'Etat. La crise en amont des conférences nationales est une confrontation entre deux ordres : le premier est le maintien d'un passé caduc et le deuxième veut instaurer « un autre commencement ».⁴⁰² Il s'agit, plus précisément, d'une confrontation entre l'ordre monopartiste et l'ordre multipartiste. La

³⁹⁹ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *LR*, p. 15-19.

⁴⁰⁰ *CNA*, pp. 39-43 ; *NS*, pp. 86-87.

⁴⁰¹ *CNA*, p. 51 ; Cf. Ernest MBONDA, "Penser ..." *Op. cit.*, pp. 283-285.

⁴⁰² Cf. *CNA*, p. 88.

débâcle économique dévoile la faillite d'un pouvoir de conception et d'entreprise commune par la délibération et le pacte qu'est la politique. Aussi, vaincre la crise économique suppose-t-elle la constitution d'une communauté historique menant ce combat et s'auto constituant par ce moyen. Cette situation incite Eboussi Boulaga à reconnaître que « la crise africaine est politique, prioritairement sinon exclusivement et rien ne saurait l'occulter. De quelque côté qu'on l'aborde, on aboutit à la même conclusion.»⁴⁰³ Plus encore, le plus étonnant dans la perception de la crise africaine, est la complicité des élites qui entretiennent cet état de fait. Une puissance d'aveuglement induit chez celles-ci une insensibilité au désastre d'une communauté historique, qui ne sait pas se constituer comme raison et liberté. Cette myopie des intellectuels engendre, de toute évidence, la recrudescence de la violence au niveau de l'Etat. Cette « industrie » de la violence se développe sous divers prétextes. La délinquance de l'Etat porte la violence aux extrêmes. Celle-ci est un moyen répressif contre des « subversifs ». Elle se modernise sans cesse. Les Etats consacrent des sommes pharamineuses au raffinement de la violence institutionnalisée. Ce déferlement pluri-dimensionnel de la violence ne laisse pas indifférent. Il y a lieu, selon Eboussi, de s'interroger sur les fondements de pareils types de gouvernement. Ou, mieux encore, « quelle idéologie est constituée par le système des postulats sous-jacents à la pratique postcoloniale et africaine du pouvoir » ?⁴⁰⁴ Comment comprendre ces dérives de l'Etat postcolonial ? Qu'est-ce qui explique ou justifie ce « mal » politique africain ?

Pour comprendre le mal africain personnifié dans la « dérive autoritaire » de l'Etat postcolonial, Eboussi l'explique et l'examine sous la forme de trois hypothèses ou théorèmes :

⁴⁰³ CNA, p. 92 ; NS, pp. 82-83.

⁴⁰⁴ CNA, p. 94.

- (a) Les indépendances africaines ont été la ratification d'un régime d'hétéronomie ;
- (b) L'hétéronomie idéalisée transforme les « anciennes » colonies en Etats idéologiques ;
- (c) L'Etat fétichiste, sans prise sur la réalité, est structurellement mensonge et violence meurtrière.

Revenons, très brièvement, sur les deux premiers théorèmes (i, ii) pour déceler leurs logiques politiques et sociales.

(a) *La Conférence de Berlin* a partagé l'Afrique en zones d'influence aux mains des grandes puissances. Dans ce cadre, la colonisation a engendré des rassemblements hétéroclites. Les frontières ont été tracées de façon arbitraire. Les regroupements de populations ont participé à consolider des intérêts étrangers. La raison d'être ensemble pour les africains, réside dans une initiative et un projet qui leur est étranger auquel ils consacrent générosité et dévouement. Un tel cadre d'exploitation de l'homme par l'homme marqué par les forces d'extorsion physique et morale, ruine la possibilité d'existence d'une communauté politique. Encore faut-il savoir si les indépendances ont marqué une coupure radicale avec la prévalence de la violence.⁴⁰⁵

(b) *L'Etat issu des indépendances* est en situation d'extraversion du point de vue économique (il est ordonné aux besoins des anciennes métropoles) et politique (on recopia à la lettre les Constitutions des anciennes métropoles). L'on s'assura du soutien des conseillers juridiques dans les anciennes métropoles. Ces Etats-postcoloniaux sont des entités aliénées par la simple reproduction et reconduction des pratiques institutionnelles de l'Occident. Cela inaugure une aliénation fondatrice. Dans un tel contexte, il y a lieu de savoir ce qui advient « quand les pays africains reproduisent les formes et les appareils des

⁴⁰⁵ Cf. CNA, pp. 95-97.

administrations des gouvernements Occidentaux ». ⁴⁰⁶ Dès lors, l'Etat-administration, selon le postulat d'unité ou de forme ne se reconnaît pas. Cet Etat se définit sans son « peuple » qu'il brime et opprime. Son système de fonctionnement demeure formel et est produit par le système institutionnel lui-même. Une doctrine impensée lui procure une kyrielle de principes et de normes qui s'excluent mutuellement.

On le voit, l'Etat maintient ainsi l'hétéronomie (dont l'opposé serait l'autonomie) africaine à des modes de gouvernement d'emprunt dont il perpètre la domination destructrice. Il secrète des mécanismes de délabrement moral, et « voilà pourquoi il est simplement à changer », ⁴⁰⁷ à repenser. D'où cette interrogation : si l'Etat postcolonial est en faillite, du fait de son hétéronomie, du fait qu'il ne se fonde pas sur *une communauté politique historique*, quel type d'effort s'impose-t-on d'opérer ?

La réponse d'Eboussi est claire : le premier moment est le refus du crédit à accorder à une telle institution. Le second consistera à examiner les modalités de constitution d'une communauté politique de destin, articulée en forme de parole et de liberté. Ce qui, logiquement, conduit Eboussi à l'option définitionnelle d'une conférence nationale, qui est « d'instaurer des individus et des groupes hétérogènes, conglomérés par un système-chimère, en une communauté de destin articulée en forme de parole et de liberté. » ⁴⁰⁸

3.3.2. Penser autrement les événements et les institutions politiques

Cette définition éboussienne de la conférence nationale suscite plusieurs interrogations : Comment et sur quelles bases penser une communauté de destin ? Si la Constitution semble être la référence juridique et politique de cette communauté, quel est donc son sens dans une société qui considère comme démocratique ? Comment s'articule-t-elle avec le

⁴⁰⁶ CNA, p. 98.

⁴⁰⁷ CNA, p. 120.

⁴⁰⁸ CNA, pp. 126-127.

principe d'inviolabilité de la dignité humaine, qui justifie le *vivre-ensemble* et l'instauration de l'Etat de droit ?

3.3.2.1. De l'idée de Constitution

Un des mérites de *La Démocratie de transit*, est de nous rendre conscients de la réalité institutionnelle, qui trouve son fondement dans la vertu de justice. La démocratisation consiste aussi à savoir quel est le fondement d'une Constitution et quelle est la vraie nature des élections et en quoi consiste la séparation effective des pouvoirs. Pour Eboussi, avant d'être la capacité de se choisir et de se donner des dirigeants, par le biais des élections libres, justes et transparentes, « la démocratie est le choix, par la libre discussion, de sa Constitution, et de ses lois fondamentales.»⁴⁰⁹ Cela signifie, en clair, que les élections doivent devenir autre chose que la confirmation solennelle des pouvoirs établis. C'est pourquoi la Constitution n'est pas seulement un texte. Elle est la structuration d'un ensemble disparate qui s'autodétermine, dans le choix volontaire de son existence commune, comme « peuple ». C'est dire que le peuple n'appartient qu'à soi-même et à personne d'autre. Le peuple a donc la volonté de se reconnaître libre. *Le peuple est la constitution de soi sous forme de liberté. Il se pose et se réalise comme sujet qui agit par l'entremise de la loi s'adressant à tous.*⁴¹⁰

La Constitution est en somme « le milieu de la conscience réflexe, de la pleine conscience de soi du peuple dans ses fins, ses buts et ses moyens. »⁴¹¹ Cela requiert donc la participation de toutes les couches sociales dans son élaboration. L'élaboration de la constitution vise la structuration de soi, des consciences et des relations citoyennes ; elle sert de référence commune lors des conflits d'interprétation au sein de la communauté politique. Cela veut donc dire qu'il est intéressant d'instaurer des instances de discussion

⁴⁰⁹ *DTC*, p. 197.

⁴¹⁰ C'est nous qui soulignons.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 192.

des choix constitutionnels au sein de la nation. Mais toutes ces exigences suffisent-elles à instaurer le « meilleur » régime politique en Afrique noire ?

Selon Eboussi, l'initiative de la démocratisation est, en Afrique noire, laissée à l'exécutif. On lui demande un suicide personnalisé en lui adjoignant des contre-pouvoirs. L'« egocrate » entretient un système fondé sur la force ; il intimide, sème la confusion et tue. La valeur démocratie, pense Eboussi, est le nom de la réduction de l'arbitraire, de l'insécurité sous toutes ses formes.⁴¹² La démocratie est de l'ordre de l'invention, de la créativité et non l'application des règles préétablies, l'adoption d'un calendrier de « réformes démocratiques ». Au lieu d'être à la solde des « pays amis », des « bailleurs de fond » et de « l'opinion internationale », qui attribuent des certificats de démocratie, il est important que l'on se plonge dans la situation particulière de chaque pays afin de distinguer l'essentiel de l'accessoire. L'autodétermination est de mise dans l'élaboration des démocraties africaines ; les interférences sont un obstacle à son éclosion. Il semble par ailleurs important de promouvoir l'égalité des chances et une correction des mentalités au niveau institutionnel. Les institutions ne doivent pas se départir de leur principe fondamental, celui de justice. Pour ce faire, Eboussi attire notre attention sur les conditions de possibilité d'un régime politique idoine qui, en principe, ne devrait, en aucun cas, faire l'économie d'une réflexion et d'une assomption critiques de ces catégories du politique en Afrique noire, à savoir: a) la question de l'Etat-nation ; b) le pouvoir politique postcolonial ; et c) le problème des droits humains.

⁴¹² Parlant par exemple de l'insécurité alimentaire et ses corollaires que sont la famine et les maladies, Eboussi précise qu'« il faut situer la faim dans les 'mécanismes d'appropriation privée des ressources par les détenteurs du pouvoir' [...]. On sera alors mieux préparé à comprendre l'effrayante banalité du pouvoir de vie et de mort qui s'exerce, anonymement, à travers les mécanismes de routine d'enrichissement illicite, de prédation, de jouissance et d'irresponsabilité qui ont pour effet de produire des famines, des maladies, des catastrophes faisant des milliers et des milliers de victimes et hypothéquant l'avenir. » Lire Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Editorial : La faim, pouvoir de vie et de mort. », in *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 3, 2005, pp. 7-8.

La question de l'Etat-nation : dans un pénétrant article publié dans la revue *Terroirs*, Ebooussi s'impose un exercice dialectique sur les conditions de possibilité de l'existence d'un Etat camerounais, en partant d'une interrogation dont la logique recèle un sens à la fois *référentiel* (il existe un Etat camerounais) et *attributif*.⁴¹³ Mais, auparavant, il y a lieu de situer le concept d'« Etat-nation » à l'intérieur d'une certaine compréhension de la « culture de rentes », c'est-à-dire de son contexte d'émergence. Qu'est-ce à dire ? Trois propositions ou directions à prendre en compte :

- Selon Ebooussi Boulaga, il y a lieu de se rendre compte que « la rente » est centrale pour la compréhension et l'interprétation de notre condition moderne postcoloniale. C'est un « principe à partir duquel s'organisent les attitudes, les concepts, les stratégies et les tactiques propres à toutes les sphères de notre société. »⁴¹⁴ La rente peut aussi être comprise dans sa généralité abstraite, comme « l'appropriation reproductive de biens stables, renouvelés et/ou accrus, sans contribution à leur production conséquente et supplémentaire, objet seulement d'une jouissance dissipative, sans perspective d'accumulation. »⁴¹⁵
- *Du gouvernement en postcolonie* : il caractérise les activités politiques des héritiers du colonialisme. « En politique, écrit Ebooussi, nous sommes gouvernés par les héritiers de l'esprit des mœurs et des institutions coloniales, qui étaient ordonnées à exploiter et à entretenir chez les indigènes une faiblesse et une impuissance de rencontre élevées au rang de qualités métaphysiques, au nom des lois de la nature ou du progrès et d'une vocation et d'un droit des meilleurs et des plus forts à régner pour toujours. Ils ont reçu en legs l'art de tenir ensemble par la police, l'armée et l'administration, des populations qui ne

⁴¹³ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Existe-t-il un Etat camerounais ? Exercice dialectique », in *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 1-2, 2006, p. 125-138.

⁴¹⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Editorial : Culture de rentes », *Op. cit.*, p. 5.

⁴¹⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Editorial : Culture de rentes », *Op. cit.*, p. 5.

constituent pas un corps politique. Elles ne se donnent pas des fins communes consenties opposables à celles qu'on leur assigne du dehors. L'indépendance aura été le moyen d'accélérer l'extraversion, de reconduire en l'intensifiant la production d'hommes incapables et superflus, à la merci de l'aide et de la compassion pour se nourrir, se soigner, survivre. »⁴¹⁶

- « *L'Etat rentier* » est destructeur : la logique d'un tel système est de faire de l'Etat postcolonial un lieu de pillage organisé, de corruption institutionnalisée. Il s'installe dans « une politique qui décide de reconduire une économie de rente comme son socle et son rempart, d'en accélérer la puissance de dissipation et de destruction, et d'être ainsi l'antitype et la caricature de l'économie entendue comme gestion de ressources en vue de la création de richesses. [...] l'insouciance et l'irresponsabilité rentières ont un coût élevé. Le prix de sa protection est obtenu par une pyramide de rentes de situation de tous genres, une classe nombreuse et échelonnée d'affidés, d'obligés, de parrains, de patrons et de leurs clients qui bénéficient d'une impunité proportionnée pour des avantages indus, des activités illégales, une criminalisation ou une privatisation plus ou moins grandes de l'Etat et de sa puissance. »⁴¹⁷

L'Etat camerounais, excroissance de « l'Etat-rentier » et catégorie de compréhension de l'Etat-nation : fort de ces propositions, on peut dès lors avoir une idée de la réponse qu'Eboussi donne à l'existence d'un Etat camerounais, réponse qui se fonde sur les modalités du « savoir et du croire », domaines, par excellence, des institutions et de l'action humaine. Mais existe-il, en réalité, un Etat camerounais ? Eboussi répond : a) « je sais que c'est vrai, mais je n'arrive pas à y croire » ; b) « je sais que c'est faux, mais j'y crois quand même encore ».

⁴¹⁶ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, pp. 5-6.

⁴¹⁷ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, p. 6.

Après une analyse minutieuse de la déchéance de «l'Etat-rentier» en Afrique noire, en général, et au Cameroun en particulier, au travers de la corruption et de l'irruption d'un état de nature généralisé, Eboussi précise que « dans le cas de l'Etat-nation, c'est l'Etat le sujet qui, telle une essence préexistante, veut s'incarner dans une matière brute, lui imposer sa forme. Son autorité ne peut que s'exercer comme un pouvoir d'un ordre supérieur externe, homologue à celui de l'esprit qui commande au corps, de l'Un qui impose sa loi au Multiple. Le chef d'Etat est un bâtisseur ou un constructeur de nation. Bien plus, il est celui qui l'engendre, l'extrayant toute armée de lui-même.»⁴¹⁸ Mais en quoi l'Etat « rentier » qu'est l'Etat-nation, apparaît-il dans ses modes *d'être*, de *faire* et *d'avoir*, comme une communauté éminemment politique ?

La communauté politique comme lieu de l'avènement de l'Etat : « L'Etat-rentier », catégorie de compréhension de l'Etat-nation deviendra, dans le cas du Cameroun, une communauté éminemment politique lorsqu'il s'érigera en une communauté organisée en vue de sortir de l'état de nature actuel et de vivre bien. C'est en ce sens qu'il est politique, parce qu'« est politique, l'action avec ses résultats qui découlent de l'actuation de la possibilité humaine de concevoir, d'entrer en relation avec ses semblables et d'agir de concert avec eux, en formant et en poursuivant le but et le projet que chacun n'aurait jamais songé à entreprendre et qu'aucun n'aurait jamais réussi à réaliser, à savoir s'opposer au règne de la force brute et à la violence toute puissante de la nature extérieure et intérieure. »⁴¹⁹ C'est pourquoi, excroissance de « l'Etat-rentier », l'Etat camerounais ne remplit pas les conditions nécessaires à son existence effective, basée sur l'éradication de l'état de nature et de la sortie d'une « culture de rentes », qui paupérisent sans cesse les « hommes ordinaires » et enrichissent « les vrais hommes » ; basée sur l'édification d'une

⁴¹⁸ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, p. 128.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 137.

communauté politique, cette « multitude qui s'organise en communauté en vue de sortir de l'état de nature, en luttant contre sa violence extérieure et intérieure de manière à survivre, à durer et à bien vivre. »⁴²⁰

Du pouvoir politique en postcolonie : la question du pouvoir s'est déjà posée avec le problème de la « caducité de l'Etat », lorsqu'il a été question de comprendre « l'hétéronomie » de l'Etat fétichiste. L'analyse des quelques formes de gestion du pouvoir politique « totemisé », permet de mettre en évidence les caractéristiques de ce pouvoir à la fois archaïque, personnalisé, et interventionniste.

i) *La totémisation du Président de la République* est affirmée par l'article 5 de la *Constitution de la République du Cameroun*.⁴²¹ Elle consiste à faire du président l'hypostase de la nation et de l'Etat. Le président apparaît comme l'incarnation de l'unité nationale.⁴²² Il est ce surhomme, mieux cet « dieu mortel » qui fait, dé-fait et re-fait le destin des individus. Pour Eboussi, la totémisation transforme des fonctions à remplir dans un ensemble diversifié de rôles qui se présupposent et se soutiennent les uns les autres en attributs indépendants et personnels, en réalités supérieures ultimes d'ordre transcendant et symbolique dont les autres sont les ombres et les instruments.⁴²³ « Définir », « veiller », « assurer », « garantir » l'indépendance nationale, l'intégrité du territoire, la permanence de la continuité de l'Etat...telles sont, entre autres, les tâches de l'« être transcendant », le « démiurge » qu'est le président de la République. Pourtant, Eboussi s'interroge, de façon décisive, sur ces pouvoirs « illimités » de ce « dieu mortel » : « Est-il impensable que des

⁴²⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, p.137.

⁴²¹ Il s'agit de la Constitution du 18 Janvier 1996 qui, à son tour, fait suite à la refonte constitutionnelle du 2 juin 1972. Alain Didier OLINGA précise par ailleurs que « La Constitution du 1^{er} septembre 1961 a connu deux retouches. La première le 10 novembre 1969, avec la loi n° 69/LF/14 'modifiant et complétant certaines dispositions des articles 10, 11, 15, 16, 24, 39, et 44 de la Constitution du 1^{er} septembre 1961 » ; la seconde est intervenue le 4 mai 1970 avec la loi n° 70/LF/1 « complétant le troisième alinéa de l'article 9 de la Constitution du 1^{er} septembre 1961 ». Cf. Alain Didier OLINGA, *La Constitution de la République du Cameroun*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale/Les éditions Terre africaine, 2006, p. 9. Lire particulièrement la note de la même page.

⁴²² Fabien EBOUSSI BOULAGA, *LR*, p. 92.

⁴²³ *LR*, p. 92.

attributs soient définis en termes de règles et de procédures et n'est-il pas possible de diviser ces activités de sauvegarde de l'unité, de l'intégrité et de l'indépendance de manière à les faire porter conjointement et de façon complémentaire par l'exécutif, le législatif et le judiciaire ?»⁴²⁴ Cet état des choses n'instaure-t-il pas un malentendu « bien entendu » dans l'interprétation de l'équilibre de ces trois pouvoirs ? On s'installe ainsi dans une confusion qui, paradoxalement, fait du chef de l'exécutif qu'est le président de la République, le garant de l'indépendance du pouvoir judiciaire ; celui qui nomme les magistrats, bref un « surhomme qui peut cumuler en sa personne tous les pouvoirs, être à la fois juge et partie.»⁴²⁵

ii) Le pouvoir magique de nomination du président de la République nous introduit d'emblée dans la sphère d'une conception magico-religieuse du pouvoir du président de la République : celui de nomination universelle. Il lui incombe de nommer « le Premier ministre aussi bien que les autres membres du gouvernement, sans parler des magistrats, des militaires. Dans le nouveau dispositif, écrit Eboussi, c'est lui qui désigne les chefs des exécutifs régionaux, le président du Conseil constitutionnel, 30% des sénateurs, etc. »⁴²⁶ Dans ce cas de figure, on comprend alors pourquoi la plupart des membres du gouvernement lui vouent un « culte » sans nom, de peur d'être révoqué ou démis de leurs fonctions. Il faudrait tout faire pour plaire au prince, car « plaire » au prince c'est, incontestablement, assurer sa « place », garder son « poste » et, de ce fait, perpétuer la logique d'accumulation des richesses, de paupérisation sociologique et anthropologique instaurées par « l'Etat-rentier » et ses collaborateurs.

iii) La vassalisation des autres pouvoirs. Telle est la conséquence d'une concentration exagérée des pouvoirs du chef de l'exécutif. On voit apparaître, à ce niveau précis, la dimension autoritaire d'un tel système dont « le vocable de transition indiquait

⁴²⁴ LR, p. 92.

⁴²⁵ LR, p. 93.

⁴²⁶ LR, p. 93.

qu'il fallait en sortir ». Que dire vraiment de l'indépendance des autres pouvoirs, législatif et judiciaire ? La Constitution de 1996, ne fait qu'augmenter et confirmer la toute puissance du président de la République. D'où ce constat somme toute amère d'Eboussi : « Il est tout aussi dangereux d'abandonner au seul président le soin de « créer d'autres régions », « en tant que de besoin ». Si en effet on ajoute que de nombreux articles ne recevront sens et efficacité que par une réglementation et des lois à venir dont l'initiative, le projet et le contrôle seront le fait de l'exécutif avant tout, force est de reconnaître que la révision n'a pas entamé l'omnipotence du président de la République et que de ce simple fait, la décentralisation, les pouvoirs législatif et judiciaire ont été vidés de leur substance. »⁴²⁷

La question des droits de l'homme : pourtant, souligne Eboussi, il y a lieu de s'inquiéter en lisant la déclaration qui clôt Le préambule de la Constitution du Cameroun, déclaration formulée en ces termes : « L'Etat garantit à tous les citoyens de l'un et de l'autre sexe, les droits et libertés énumérés au préambule de la Constitution ». ⁴²⁸ Quel peut bien être le sens d'une telle déclaration, s'interroge Eboussi ? Veut-on dire qu'il s'agit d'un dénombrement exhaustif et que, hors de la liste incluse dans le préambule, il n'y a pas d'autres droits que l'Etat ait à garantir ? Que dire de la discrimination à la base ethnique pour affiliation à tel parti politique et surtout pour non appartenance à aucun des partis reconnus ? ⁴²⁹ Quels sont, au vrai, les fondements, les exigences et les principes de la démocratie ? Voilà autant de questions qui mettent en exergue « la précarité » à la fois politique et institutionnelle des droits humains au Cameroun. Celle-ci nous incite à déterminer le sens du concept de démocratie chez Eboussi Boulaga, en posant non seulement le problème de ses fondements anthropologiques, mais aussi la question de ses exigences et principes.

⁴²⁷ LR, pp. 94-95.

⁴²⁸ Cf. « Préambule de la Constitution de la République du Cameroun (du 18 janvier 1996) », in Fabien EBOUSSI BOULAGA, LR, pp. 95-96.

⁴²⁹ Cf. LR, p. 96.

3.3.3. De la démocratie : fondements, exigences et principes

Comment comprendre le concept de démocratie chez Eboussi Boulaga ? Quels sont ses fondements anthropologiques ? Sur quels exigences et principes fonde-t-il cette démocratie ?

3.3.3.1. Quelques fondements anthropologiques

Comprendre les fondements anthropologiques de la démocratie suppose une « re-visitation-conceptualisation » de certains modèles anthropologiques, utilisés pour les conférences nationales. Ceux-ci sont apparus, dans l'ensemble, comme une « mise-en-marche » du processus démocratique en Afrique noire. *Le jeu, la palabre, la fête, la thérapie et l'initiation* apparaissent comme des composantes fondées sur des valeurs et des normes assumées dans des comportements précis. Nous nous appesantirons ici sur le concept de la palabre.

Comment la palabre peut-elle apparaître comme fondement anthropologique de la démocratie en Afrique noire ? Les Conférences nationales ne sont-elles pas une « anticipation-application » d'une démocratie en marche en Afrique noire ? C'est dans la mouvance des Conférences nationales, que la palabre pourrait être considérée comme fondement de la démocratie. Cette palabre peut, entre autres, être considérée comme une « logothérapie », c'est-à-dire un discours ou une parole qui guérit. Au sujet de la famille et de la tribu, la loi de la parole est nécessaire ; il faut parler ou crever. Les conflits, les rixes, les querelles entre des personnes, des clans, sont des signes précurseurs d'une disruption dans le chaos, à la violence débridée hors de toute régulation extérieure.⁴³⁰ L'éventualité de l'ordre d'une telle violence nécessite la convocation d'une réunion où la présence des

⁴³⁰ Cf. CNA, p. 154.

adversaires est nécessaire. Ces espaces de règlements des conflits voient, très souvent, la participation de la collectivité villageoise tout entière, chaque entité, de par ses participants, étant pourvue du droit à la parole. Pour chaque participant, le fait d' «y venir est déjà un engagement implicite à renoncer à la violence et à consentir d'avance à la conciliation. Leur absence ou celle de l'un d'entre eux empêche la résolution du litige.»⁴³¹

La participation à l'espace de discussion est le gage de la volonté de refonder du neuf. Le participant témoigne ainsi qu'il est mû par la recherche de la solution idoine. Il entend par là ratifier au respect et à l'exécution de la meilleure solution possible.

La palabre africaine a pour but l'instauration de l'harmonie et de l'unité. Elle nous permet de mieux comprendre la place et le rôle du « principe de discussion » dans une démocratie «constitutionnelle ». Le chef qui assiste à cette discussion ne doit pas exceller dans des positions partisanses. Il ne doit pas infléchir les débats dans un sens ou vers l'autre. Le rôle du chef se limite à conclure et à veiller à la traduction des décisions et résolutions en actes. Le déroulement de la discussion a pour but de conduire à une décision « unanime » capable de rétablir l'ordre ébranlé, mais il vise également la réintégration des membres par qui le malheur a été possible. La fin de la palabre est en général un repas de communion scellant réconciliation et accords. Le refus d'y assister, c'est signifier la contestation de la sentence finale ou, plus globalement encore, c'est signaler que le fond du problème n'a pas été atteint, « que tout n'a pas été dit, que les rancoeurs et les haines ne sont pas entièrement exprimées. La compensation exigée du coupable n'obéit pas à la loi du talion et la peine requise n'est pas vindicative. Elle réhabilite l'individu dans tous ses droits ; il reprend sa place dans la société. L'essentiel est de reconstituer les délicats équilibres troublés par la violence. »⁴³²

⁴³¹ *Ibidem.*

⁴³² *Ibid.*, p. 154.

La palabre vise à l'instauration et à la restauration du « jeu de la réciprocité » des échanges ainsi que la bonne foi qui est leur fondement. La parole de discussion qui s'engage au respect des promesses, joue un rôle déterminant dans l'espace de la palabre. Au-delà de la délibération, elle se fait rituel, rythme. Sous le couvert de dire, elle dévoile, montre.

La palabre investit divers cadres d'expression de soi à des occasions de funérailles, de demande de mariage. Elle se retrouve dans l'action thérapeutique. Son aspect positif vient de ce qu'elle vise et se soucie de l'unanimité, de la réintégration plutôt que de l'exclusion et du rejet, « parce qu'en effet, elle effectue l'ordre symbolique qui, moyennant une dépense de parole, fait l'économie de la violence, de la force et de la peur.»⁴³³

On le voit, la participation, la délibération, la discussion sont des principes définissant la démocratie. C'est donc dire que la palabre, comme modèle anthropologique, pourrait jouer un rôle déterminant dans le processus démocratique en Afrique noire.

3.3.3.2. Exigences

Repenser les exigences de la démocratie en Afrique noire suppose, selon Eboussi Boulaga, une réinvestigation de ces trois paramètres.

La démocratie est une construction : pour Eboussi Boulaga, un État ne devient évidemment pas démocratique s'il n'est pas doté d'une base solide qui s'acquiert au fil de l'histoire. C'est ainsi qu'il se réfère au modèle américain pour montrer à l'Afrique une voie pour la démocratie. « La considération de la démocratie comme quelque chose de bon, de désirable, l'adhésion à ses idéaux semblent se heurter à des résistances ou à des refus. [...] L'indifférence avec laquelle on accueille les dénis de justice, la violation des droits les plus élémentaires, les dégradations ou les massives destructions humaines à la suite de la

⁴³³ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, pp. 155-156.

gabegie, des détournements de fonds publics ou de répressions féroces est tout simplement terrifiante. »⁴³⁴

La réinterprétation du modèle américain : recourir à la naissance des structures et institutions de la démocratie américaine, permet de percevoir que leur effectivité sociale, est basée sur la foi que les citoyens ont en elles du fait qu'elles relèvent du « noyau mythico-éthique » de la civilisation occidentale et de la culture britannique.⁴³⁵ C'est la raison pour laquelle en observant l'exemple américain, il en ressort que l'Afrique doit se référer à ses bases anthropologiques pour retrouver elle aussi son « noyau mythico-éthique ». C'est à ce niveau que se situe le nœud du problème. C'est pourquoi Eboussi s'appuie sur la philosophie de l'éducation et de la culture démocratique de John Dewey⁴³⁶, ainsi que sur l'*Essai sur la révolution* de Hannah Arendt⁴³⁷ pour repenser les exigences d'une démocratie en Afrique noire. En quatre points, il parcourt la genèse de cette démocratie:

i) La réinvention du lien social. « La démocratie naît quand est ressenti le danger de décivilisation, de rechute dans l'état de nature du fait de la violence de pouvoirs humains et/ou de forces physiques démesurées. »⁴³⁸ Pour l'Afrique, ce danger est perçu dans l'État post-colonial animé par des maux tels que le mensonge, la violence et l'extorsion, les famines, les pandémies. C'est une raison pour réinventer le lien social des communautés humaines et signer un contrat. La démocratie imposée de l'extérieur n'est donc pas une solution efficace parce qu' « alors et avant tout, la démocratie réinvente consciemment les actes fondamentaux et typiques qui fondent une communauté de civilisation. »⁴³⁹

⁴³⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *LR*, p. 226.

⁴³⁵ *LR*, p. 228.

⁴³⁶ John DEWEY, *Démocratie et Education*, Paris, Armand Colin, 1990.

⁴³⁷ Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1976.

⁴³⁸ *LR*, p. 239.

⁴³⁹ *LR*, p. 239.

ii) *La ré-institution de l'humain*. C'est dire que chaque citoyen doit se reconnaître, d'une certaine manière, dans les accords et pactes signés. « La ré-institution de l'humain » est au cœur des débats sur la démocratie. Il y a un recours aux expériences des uns et des autres, lointaines ou récentes, qu'il faudrait effectuer. L'enjeu décisif, à ce niveau précis, est la création d'un « espace de reconnaissance mutuelles garanties par des accords et des pactes, (la parole donnée, des rites et des interdits), où il est possible de concevoir et d'entreprendre ensemble et durablement, chacun étant assuré du respect de sa vie, de sa personne et de ses biens contre toute puissance humaine ». ⁴⁴⁰

iii) *La souveraineté du peuple*. « Le peuple dote le gouvernement d'une Constitution et non l'inverse. » ⁴⁴¹ Car la constitution est un acte fondamental. A travers elle, le peuple exprime par exemple ses valeurs et ses fins, sa propre structuration, sa capacité à se pérenniser. Ainsi, la constitution ne doit pas être d'abord l'affaire de spécialistes de tout genre. Malheureusement, c'est à ce « spectacle » que l'on assiste dans les républiques africaines, quand « on voit [...] faire de la rédaction des constitutions, l'affaire de spécialistes du droit constitutionnel, d'experts nationaux et internationaux », ⁴⁴² « comme si la Constitution était un pudding que l'on confectionne suivant une recette ». Et Eboussi précise que le mot « pudding » est de l'Anglais Arthur Young qui, dès 1792, reprochait aux Français de se livrer à ce genre d'exercice, qui deviendra le passe-temps favori des mentors français des Républiques africaines du XX^{ème} siècle. ⁴⁴³

iv) *Le fédéralisme*. Eboussi pense que « l'État démocratique est, en principe et par principe, fédéral, c'est-à-dire la combinaison, toujours ouverte des pouvoirs, l'union de corps séparés et constitués indépendamment les uns des autres, dotés de pouvoirs et

⁴⁴⁰ LR, pp. 239-240.

⁴⁴¹ LR, p. 241.

⁴⁴² LR, p. 242.

⁴⁴³ Cf. LR, p. 242.

habilités à revendiquer des droits imprescriptibles. »⁴⁴⁴ C'est un problème pour l'Afrique à cause du découpage en micro-nations artificielles dont elle avait été l'objet, et également à cause du problème d'identités ethniques. Pour la solution à ce problème, Ebooussi nous renvoie à J. Madison pour qui « le remède est la fondation selon le principe fédératif, de la liberté, sous la forme de la grande République, à laquelle il conduit, comme à son optimum, par une disposition interne. »⁴⁴⁵

Du respect des droits de l'Homme : Ebooussi pense que les droits de l'homme doivent être insérés dans le cadre d'un examen du rôle que la justice joue dans le processus d'instauration de la démocratie.⁴⁴⁶ Pour ce faire, il énonce plusieurs motifs en faveur de ce choix.

- Le recours à la situation des droits de l'homme apparaît, dans une certaine mesure, comme un antidote au porte-à-faux qui ruine l'approche par l'analyse isolée des textes juridiques, des déclarations, des discours et des programmes des hommes et des partis politiques. Dans ce contexte précis, il est le propre de la rouerie partisane et propagandiste ou de la naïveté méthodologique. Il en découle que le sens des lois est l'usage qu'on en fait dans le jeu social.⁴⁴⁷
- La « proéminence » accordée aux droits de l'homme dans les relations internationales apparaît, entre autres, comme un moyen de pression pour amener les régimes autoritaires à se convertir à la démocratie. Les rapports sur les droits de l'homme au Cameroun, depuis une douzaine d'années, se suivent et se ressemblent et les bailleurs de fonds ne sont pas apparus intraitables à ce sujet. Pourquoi un tel intérêt ? C'est parce que les droits de l'homme sont un point d'honneur et confèrent de la respectabilité aux débiteurs et aux

⁴⁴⁴ Hannah ARENDT, cité dans *LR*, p. 242.

⁴⁴⁵ *LR*, p. 243.

⁴⁴⁶ *DTC*, pp. 281-282.

⁴⁴⁷ *DTC*, p. 282.

partenaires en affaires, mais ils ne sont pas d'eux-mêmes des ingrédients avérés des conditions nécessaires de la réussite économique. Ils sont donc 'négociables'. On peut en effet 'acheter' grâce à des performances économiques et financières leur négligence et obtenir de différer leur mise en pratique, tout comme on peut 'être acheté', au prix des décaissements et de 'facilités' d'emprunts et d'aides, pour les respecter.⁴⁴⁸

- Enfin, les droits de l'homme ne sont inefficients pour un « Homme » dépouillé de ses « attributs » de membre à part entière d'un Etat, d'une « patrie ». La considération séparée des droits de l'homme, juxtaposée à celle du système judiciaire, lui-même pris indépendamment de la justice constituante, reconnaissent la carence de citoyenneté, qui voue d'avance à l'échec les entreprises d'ajustement démocratique et humanitaire.⁴⁴⁹

3.3.3.2. Principes

Eboussi souligne quatre (4) principes fondateurs d'une démocratie en Afrique noire.

Le principe de libre discussion : la démocratie n'est pas uniquement la capacité de se donner des dirigeants en des élections dites libres, justes et transparentes. Elle évoque aussi le choix, par la libre discussion, de la constitution et de ses lois fondamentales. La démocratie n'est donc pas un « luxe ». Elle est une condition nécessaire du fonctionnement de la société de connaissance ; et qui appelle donc, fonctionnellement, l'égalité de chances pour augmenter le capital de connaissances et de compétences qui nous permet de maîtriser les problèmes du monde. Par la démocratie, on opte pour la consécration de la réalité sociale « comme structurable et structurée par la présence de la liberté raisonnable,

⁴⁴⁸ *DTC*, p. 282.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 283.

d'espaces où elle peut se préserver, se protéger, s'exprimer. »⁴⁵⁰ La démocratie permet d'indiquer une direction. Grâce à elle, il est possible de prononcer des jugements de valeurs « sur le plan de l'action historique en termes de progrès ou de régression. »⁴⁵¹ Elle opère, non seulement des ruptures instauratrices d'un nouvel ordre de choses qui prend le dessus sur le chaos de l'indifférenciation, mais aussi de l'usure et de la compulsion répétitive dans l'erreur propre à l'instant de la mort.

Le principe de responsabilité historique : la démocratie n'est pas une création *ex nihilo*. Au contraire, « pour s'enraciner, elle doit jaillir du dedans de notre expérience historique, être sa reprise, sa réinvention dans les circonstances inédites. »⁴⁵² Elle implique l'avènement d'un projet d'indéclinable responsabilité, dans le monde pour nous-mêmes et devant les autres hommes. Elle suppose l'abandon de ce qui ne peut vieillir ; l'abandon du vieux et la conscience des dangers de la servitude volontaire. Eboussi est soucieux de fonder et réinventer un lien social dans nos communautés humaines et à passer outre les injonctions extérieures. Nos Constitutions doivent, selon Eboussi, constituer par conséquent « l'acte par lequel nous déclarons nos valeurs et nos fins, notre structuration, nos capacités pour agir et durer dans l'histoire, transmettre la vie et les raisons de vivre d'une façon déterminée. »⁴⁵³

Le principe de partage et d'équilibre des pouvoirs : Eboussi définit le partage du pouvoir par quatre traits essentiels. Les deux premiers traits sont la *participation* de tous les groupes significatifs au gouvernement du pays ajouté au haut degré d'*autonomie* desdits groupes. Deux autres traits en sont les corollaires : la *proportionnalité* et le *pouvoir de veto* sur la minorité. L'on peut arriver à un régime conjoint du pouvoir, notamment,

⁴⁵⁰ LR, p. 21.

⁴⁵¹ LR, p. 21.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ LR, p. 143

l'exécutif pourra prendre les allures d'un gouvernement de coalition nationale en régime parlementaire. La conséquence d'une pareille perception de la délégation du pouvoir est la possibilité de prise de décisions par les différents groupes sus mentionnés. L'on pourra donc privilégier, comme nous l'avons déjà souligné, le fédéralisme.

Le principe de proportionnalité : le quatrième principe est la proportionnalité. Ce principe, pour Eboussi, doit servir d'étalon pour la représentation politique, les nominations dans les services publics et l'allocation des fonds. La proportionnalité « facilite la prise de décision là où il est question de répartition. Enfin, le recours au veto est l'arme ultime des minorités dans la protection et la défense des droits. »⁴⁵⁴ Les institutions issues des mandats électifs sont à considérer comme des lieux d'échanges, un processus de mutualité, et non un jeu à somme nulle ni comme un absolu. Les institutions doivent, en principe, être dotées de structures constitutivement relationnelles, impliquant par le fait même, gouvernants et gouvernés, dans un *trafic à double sens*. Il doit donc régner une interaction entre ces deux pôles. Il faut des procédures et des rapports de mutualité, entretenant entre elles la confiance. Tous ces facteurs réunis oeuvrent à la constitution d'un corps politique. Tout compte fait, le parlement doit être réellement représentatif et la décentralisation des pouvoirs doit être de mise pour le vécu d'une démocratie authentique. Mais une des conditions pour ce vécu d'une démocratie authentique est la nature des relations entre la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit. Autrement dit : quelle est la place ou le sens à donner au principe de l'inviolabilité de la dignité humaine dans les relations entre la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit ?

⁴⁵⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 200.

3.3.4. Relations entre la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit

Un double mouvement définit ces relations : la proclamation formelle et théorique et les difficultés inhérentes à l'application des principes juridiques de respect de l'inviolabilité de la dignité humaine.

3.3.4.1. De la proclamation formelle et théorique...

Compte tenu des analyses précédentes, il apparaît clairement qu'il existe, chez Eboussi, le Cameroun est formellement un Etat de droit. Cela s'explique par le fait qu'il apparaît comme un Etat qui respecte les droits humains. En plus, « le contrôle de la légalité des actes administratifs est prévu et le recours contre leur éventuelle illégalité est apparemment ouvert et étendu. »⁴⁵⁵. Mais tout cela reste théorique. C'est donc dire que dans la pratique, les relations entre la démocratie, les droits humains et la démocratie restent « négatives » en ce sens qu'elle se focalise sur une artificialité qui, en réalité, est non respect des droits humains fondamentaux.

3.3.4.2...à l'affirmation-confirmer d'une négation des droits humains

Eboussi pense en effet que dans un tel contexte, des violations permanentes des droits humains ne sauraient surprendre. Outre celles classiques qu'inventorier les rapports nationaux et internationaux, on doit, pour le répéter, inclure dans le champ de son attention les innombrables et « minuscules » violations des droits fondamentaux qui forment la trame d'une culture du mépris de la personne. Celles-ci sont visibles au travers des humiliations infligées dans les administrations, les magasins, les marchés, le sordide des hôpitaux, les entassements des bestiaux humains dans les transports en commun, la

⁴⁵⁵ DTC, p. 288.

bastonnade routinière des commissariats de police, le rançonnement et le harcèlement quotidiens sur les routes par les forces de l'ordre.⁴⁵⁶

Par ailleurs, le philosophe camerounais précise que « dans la section relative au respect de l'intégrité de la personne et à sa protection, on relèverait toujours des exécutions extrajudiciaires et de meurtres 'politiques', sur lesquels les enquêtes ne font aucune lumière et dont les coupables présumés ou connus ne sont ni inquiétés ni punis. On mentionnerait des incidents où les forces de sécurité ont fait un usage abusif de leurs armes, parfois en dehors de leur temps de service. On noterait des disparitions plus ou moins nombreuses. La torture, les châtiments dégradants et cruels seraient une constante inaltérable. »⁴⁵⁷

On le voit, ces relations s'illustrent au travers d'une dure et triste réalité de négation claire et nette des droits humains. Comment face à telle attitude parler d'une démocratie et d'un Etat de droit qui, dans leurs principes, promeuvent, protègent et garantissent les droits humains et les libertés fondamentales qui les accompagnent ? La démocratie peut-elle, dans un tel contexte, être une condition pour le développement économique ?

3.3.5. Démocratie, condition du développement économique

Eboussi pense que la démocratie pourrait être une condition pour le développement économique si et seulement l'autodétermination se pose et s'interpose comme catégorie de réinterprétation de relations de « coopération » entre les gouvernements africains et les anciennes métropoles, entre le gouvernement et certains bailleurs de fond.

3.3.5.1. Le PAS⁴⁵⁸, assistance européenne et démocratie

⁴⁵⁶ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, pp. 288-289.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

⁴⁵⁸ Programme d'Ajustement Structurel.

Les crises économiques qui ont précédé les ajustements structurels auraient pu avoir une ampleur moins importante si les gouvernements ne s'étaient pas enfermés dans de piètres politiques économiques. Sachant leur économie basée sur les exportations de matières premières, au moment où les premiers chocs sont arrivés sur les marchés de ces produits, les gouvernements n'ont pas toujours fourni un cadre idéal interne pour une incitation et une gestion transparente des filières concernées. Ils n'ont pas manqué d'entretenir des déficits de tout genre dont ceux de leur balance de paiement. Les entreprises publiques, malgré leurs mauvais résultats, ont continué à être subventionnées. Les privées ont également payé les frais de ces politiques en opérant dans un cadre juridique et administratif qui leur était défavorable. Ces gouvernements avaient finalement atteint un stade élevé d'endettement qui les asphyxiaient à telle enseigne qu'ils se sont dirigés vers les institutions de Bretton Woods (Fonds Monétaire International et Banque Mondiale). Ces dernières ont donc mis les États concernés 'sous cure' par les Programmes d'Ajustement Structurel (PAS) quand ils en remplissaient les conditions. Mais quels sont les objectifs de ce PAS ? Comment la démocratie s'érige-t-elle en condition pour le développement économique ? Quel est l'apport du NEPAD⁴⁵⁹ dans ce développement économique ?

Objectifs principaux du PAS : selon Eboussi, les objectifs principaux de ces PAS tournaient souvent autour de ces points :

- *Ralentir la décroissance des PIB des pays concernés et arriver à un niveau de croissance positive le plus tôt possible ;
- * Permettre aux États de remplir les conditions favorables au bon fonctionnement de leur marché intérieur ;
- *Établir le libre jeu des lois du marché et l'expansion du secteur privé ;

⁴⁵⁹ Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique.

*Réduire l'impact de l'ajustement sur les couches défavorisées par des mesures d'accompagnement.⁴⁶⁰

Pour atteindre ces objectifs, les gouvernements devaient :

- * Veiller à la stabilisation des finances publiques à moyen terme en réduisant le trébuchet de vie et les dépenses de l'État, en budgétisant toutes les opérations financières, et en diminuant les effectifs de l'administration ;
- * Suivre un programme de restructuration, de liquidation ou de privatisation des entreprises publiques ou d'économie mixte ;
- * Libéraliser le commerce et les prix, etc.⁴⁶¹

Afin de « donner » aux pays ACP⁴⁶² et africains de remplir les conditions d'éligibilité au PAS, la Communauté Européenne, selon la quatrième convention de Lomé (signé le 15 décembre 1989), apportait son assistance. Cette assistance visait en partie l'appui des efforts fournis par les pays ACP pendant l'application de ces PAS. L'un des points importants était notamment de veiller à l'allègement du poids de la dette de ces pays.

Le secours de la Communauté Européenne s'est révélé important surtout quand il a visé les secteurs publics vitaux dont la santé, l'éducation et l'entretien des infrastructures économiques, des secteurs laissés en souffrance par les PAS. Comme Eboussi l'écrit en prenant l'exemple du Cameroun : « Apparemment, 'la contribution de la CEE [Communauté Économique Européenne] pour la période de 1991/1992 et 1992/1993 peut être estimée à 5% des appuis budgétaires extérieurs nécessaires à l'équilibre (hors rééchelonnement de la dette). Elle représente 3,8% du déficit prévisionnel de la balance des paiements pour 1991/1992. L'impact macro-économique de l'intervention communautaire est donc modeste mais non 'négligeable'. En réalité, elle est

⁴⁶⁰ Cf. LR, p.166.

⁴⁶¹ *Ibidem.*

⁴⁶² Afrique Caraïbes et Pacifique.

stratégiquement de la plus haute importance. Elle empêche la cessation de paiements et surtout la panne d'un État qui n'aurait plus de raison d'être si les services publics vitaux, essentiels s'arrêtaient, si les sacrifices requis par l'ajustement avaient des effets si néfastes qu'ils compromettaient irrémédiablement l'avenir et la survie des populations. »⁴⁶³

La démocratie comme condition du développement économique : en d'autres termes, sans la démocratie, les possibilités de développement s'anéantissent. En effet, « la démocratie donne sens au développement et celui-ci donne de l'effectivité aux valeurs partagées que symbolise et résume le mot démocratie. La tâche commune est que les deux se présupposent et se soutiennent l'un l'autre, non pas qu'on ne puisse pas les disjoindre dans la théorie et dans pratique ; des exemples de telles disjonctions pourraient être trouvés ; mais c'est leur union qui fait la spécificité de la coopération CEE-ACP. Il s'agit d'un libre choix de société, un choix de civilisation ». ⁴⁶⁴ Les déviations des PAS observées auraient-elles pu être si graves si cet effort d'intégration de valeurs démocratiques était pris en compte ?

La démocratie avait été imposée aux gouvernements africains par les bailleurs de fonds et leurs alliés assistants. Mais l'exécutif a toujours su se jouer de cette exigence que les bailleurs eux-mêmes n'ont pas semblé encourager dans la pratique. D'où cette question : la démocratie doit-elle se construire de façon progressive ou doit-elle être imposée sous peine de sanction présentée comme une épée de Damoclès ? Quel peut donc, dans un tel contexte, être le rôle d'une institution comme le NEPAD ?

3.3.5.2. Le rôle du Nepad

Le NEPAD parrainé par le Nigeria, l'Afrique du Sud, l'Algérie et le Sénégal compte récolter des investissements annuels de 64 milliards de dollars. Mais pour les obtenir, les

⁴⁶³ LR, p. 179.

⁴⁶⁴ LR, p. 203.

pays africains doivent « évidemment » avoir la « bénédiction du Nord », dont le G8 et les institutions de Bretton Woods. Les engagements politiques à prendre par les États ne s'écartent pas vraiment des conditions qui avaient trait aux PAS, notamment :

- L'adhésion aux principes démocratiques dont la séparation des pouvoirs, l'indépendance de la justice ;
- La liberté de presse et d'expression ;
- La bonne gouvernance et donc la lutte contre la corruption ;
- Le respect des droits de l'homme ; etc.

Au plan économique, les chefs d'État africains se sont engagés également à mettre tout en œuvre pour attirer les investissements privés sur leur continent par la création d'un espace libéral.

Pour Ebooussi, le NEPAD est une entreprise positive d'abord parce que, pour la première fois, on veut comprendre les problèmes de l'ensemble de l'Afrique. On va du plus grand au plus petit. L'on essaie de penser global pour agir sur le local. Ensuite, « les chefs d'État reconnaissent que la clé du développement africain est entre les mains des Africains ». Enfin, que l'on a commencé à comprendre que les « politiques » africaines ont été des erreurs. Toutefois, Ebooussi souligne certaines lacunes du NEPAD.

De l'avis d'Ebooussi « le Nepad a mis la charrue avant les bœufs », c'est-à-dire qu'il faut exister soi-même avant d'aller à la recherche de quelque partenaire. Le problème qui se pose ici réside dans la multiplicité africaine. Il n'y a pas une certaine unité de l'Afrique. Cette « multiple Afrique » ne peut pas être un partenaire. Même le groupe que forment les chefs d'État ne peut être considéré comme partenaire effectif. C'est pourquoi Ebooussi préconise alors que les Africains le refus de la passivité. Chacun doit effectuer « un travail sur soi » pour que le NEPAD repose sur des bases solides. L'Africain doit comprendre

qu'un partenaire est celui qui peut et doit tout seul faire un certain nombre de choses que l'autre ne fera pas. Il y a une autre faiblesse dans l'initiative du NEPAD. Dans le projet de lutte contre la pauvreté, ce dernier s'appuie sur des catégories néo-libérales puisées dans l'héritage des ajustements structurels et adaptés à la pression néo-libérale. Selon Eboussi, l'Africain doit agir en prenant en considération la perception de ses problèmes et de sa situation. Une fois ce seuil franchi, il peut se demander quel problème on peut combattre avec ses propres forces. Il faut éviter de penser que c'est d'abord l'aide extérieure qui sauve ou peut sauver l'Afrique.

Il y a des expériences dont les Africains doivent tirer beaucoup de leçons. Ce sont des expériences à généraliser. C'est par exemple le cas de la constitution d'épargne que certaines communautés réussissent ; le cas des populations villageoises notamment qui résolvent leur problème d'eau, de santé, de scolarisation sans avoir recours à l'État. Ce type d'expérience qui fait comprendre que l'on n'a pas d'emblée besoin de recourir à l'aide extérieure est éloquent. C'est, grâce aux initiatives endogènes que nous pouvons nous ériger en partenaire, à un niveau différent de transaction, d'échanges.

Par ailleurs, Eboussi pense que les politiques des salaires s'inscrivent dans une logique économique malsaine. Dans nos pays africains, c'est la continuité de la logique esclavagiste et coloniale des salaires qui a cours. La répartition des salaires n'est guère alignée sur quelque effort physique ou intellectuel qui pourraient aller dans le sens de la « plus-value ». Au contraire, les salaires sont fonction de la « position sociale ». Cette dernière correspond à la contribution au maintien, au bon fonctionnement et à la reproduction du système ou du régime social en place. C'est ainsi que « le délateur, le policier, le tortionnaire, le militaire, méritent de gagner plus que le médecin, l'enseignant et, à plus forte raison, que le paysan.»⁴⁶⁵ Quand bien même il existerait des richesses

⁴⁶⁵ LR, p. 137.

nationales en Afrique, c'est à cœur joie que les banques des grandes métropoles les reçoivent par le biais de cette élite qui sert de relais à la main mise économique étrangère (occidentale notamment).⁴⁶⁶

Il y a donc lieu de repenser vraiment les conditions d'un ordre économique interne plus juste. Si les gouvernants africains ont vraiment la volonté de sortir l'Afrique de la pauvreté et non de la laisser « perpétuellement en voie de développement », ils ne doivent pas se faire les complices de cet ordre économique malsain. D'où le rôle de vigile que pourrait avoir la société civile.

3.3.6. De la société civile au Cameroun

Les efforts à fournir pour sortir l'Afrique de sa torpeur économique demandent que l'on s'engage à bâtir un ordre politique démocratique selon des principes qui demandent un vrai retour à soi de l'Africain comme préconisé par Eboussi. L'une des tâches décisives est de déterminer le rôle et le pouvoir de la société civile dans le processus de démocratisation en Afrique en général, et au Cameroun en particulier. Pour ce faire, il y a lieu d'exposer le cadre théorique d'émergence de la société civile au Cameroun, et essayer, ensuite, de la comprendre comme institution.

3.3.6.1. Cadre théorique

Il est question de préciser le contexte, les objectifs et la méthode de l'investigation que préconise Eboussi Boulaga pour conceptualiser la société civile.

Contexte : partant de la réalité selon laquelle l'expression de « société civile » est d'un usage très répandu, Eboussi se focalise sur le contexte précis de « l'invocation de la société civile » dans la mémoire vive des camerounais, contexte qui se décline en deux vagues⁴⁶⁷ :

⁴⁶⁶ LR, p. 138.

- La première survient avec la libéralisation politique, marquée par l'abandon du parti unique, la restauration du multipartisme, la loi sur les libertés et les associations. Globalement elle marque l'année 1990 ;⁴⁶⁸
- La deuxième vague se signale avec les interférences telles que les programmes d'ajustement structurel avec leur volet social qui se transforme en celui de la réduction de la pauvreté et du bon usage à cet effet de l'allègement de la dette. Elle culmine avec l'Initiative pour Pays Pauvres Très Endettés (IPPTE) et la confection du Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté ainsi que la Proposition de mise en œuvre de l'Accord de Cotonou (ACP-CE).

Objectif : l'objectif visé par Eboussi est d'essayer, autant que faire se peut, de répondre à la question suivante : « Que pouvons-nous faire avec la notion de société civile, compte tenu de ses ressources et de ses limites conceptuelles historiques aussi bien que des caractéristiques de notre type de société ? »⁴⁶⁹

Méthode : l'approche d'Eboussi est à la fois nominaliste-empirique et historique. Qu'est-ce à dire ? Elle est *nominaliste* empirique ce sens qu' « on prendra en considération ce qu'on désigne « société civile » et ce qu'on nomme ses représentants ou ses manifestations. Concrètement, on présuppose la connaissance de la littérature sur le sujet et les usages qui en sont fait par les associations, les organisations non gouvernementales, les gouvernements sous aide ou sous ajustement structurel et leurs partenaires de la

⁴⁶⁷ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DSSCC*, pp. 4 et ss ; « Editorial : société civile : du bon usage d'un slogan ? », in *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 4, 2005, p. 5.

⁴⁶⁸ *DSSCC*, p. 4.

⁴⁶⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Ibid.*, p. 6

coopération bilatérale ou multilatérale, dans leurs écrits et leurs actions en termes de projets et de programmes.»⁴⁷⁰

Elle est *historique* parce qu'on a affaire à des formations discursives contingentes, des pratiques toujours situées. Ainsi, on n'ignora pas l'introduction récente de ce mot avec ses visées significatives dans notre discours. Pour en acquérir une meilleure compréhension, on insistera sur les moments et les contextes de ces attestations, de ses éclipses et de ses résurgences, bref sur son « historicité », de fait et peut-être de principe.⁴⁷¹

L'argumentaire qui fera l'objet de notre analyse ici s'articule autour de la « patience du concept ».⁴⁷² Car, à en croire, Eboussi, « seul le concept permet de rechercher et de trouver des critères de différenciations formelles, allant du contraste à la démarcation et à l'opposition, auxquelles sont attachées des fonctions distinctives. Le recours à la genèse de la notion de société civile vise l'autoengendrement de ses traits caractéristiques, de ses fonctions ou mieux de ses exigences spécifiques formelles. Seules celles-ci aident à la suivre dans ses métamorphoses et à leur reconnaître comme un 'air de famille', dans le temps et à travers le monde. Ainsi peut-on surmonter un nominalisme vide, opportuniste et impuissant. »⁴⁷³ Mais quel est le sens qu'Eboussi donne au concept de société civile ?

La société civile est, par rapport à l'Etat, la multitude d'individus qu'un ensemble de relations ou mœurs constituent en une communauté vivable et de satisfaction (autoconservation, amélioration des conditions d'existence, reconnaissance) pour chacun dans et par elles.⁴⁷⁴ Comment cette communauté s'organise et s'institutionnalise-t-elle ? Quels sont ses préceptes ?

⁴⁷⁰ *Ibidem.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁷² Ces mots sont d'Eboussi Boulaga. Ils caractérisent même les exigences de rigueur qui doivent accompagner toute réflexion philosophique sur la société civile.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 9. C'est nous qui soulignons.

⁴⁷⁴ *DSCC*, p. 140.

3.3.6.2. Institution, organisation et préceptes ⁴⁷⁵

Laissant de côté tout ce qui touche aux traits caractéristiques (qui seront abordés ultérieurement dans les débats avec Rawls et Habermas sur le concept de « société civile »), nous nous focaliserons davantage sur l'institution, l'organisation et les préceptes qu' Eboussi assigne à la société civile au Cameroun.

Institution : pour éviter la multiplication anarchique des structures associatives, le grand nombre de groupements fictifs, l'opacité des financements octroyés par des bailleurs de fonds, Eboussi propose une institutionnalisation, sur le plan juridique, de la société civile. C'est en ce sens qu'il énonce les propositions suivantes :

- « 'Débloquer' la loi de 1999 après l'avoir révisée drastiquement sur plusieurs points dont l'organisation unipersonnelle ;
- Les Sous-préfectures doivent envoyer une copie des inscriptions d'associations auprès d'elles aux Préfectures, avec un délai donné aux intéressés pour faire une déclaration en bonne et due forme, faute de quoi, elles sont considérées comme mortes. Trois à cinq ans après déclaration, une formalité de réinscription contre récépissé peut être envisagée ;
- Un cadre de référence validé par le Minatd (Ministère de l'administration territoriale et de la décentralisation) pour une mise en réseau serait nécessaire ;
- La mise en place d'une obligation de déclaration afin d'évaluer si les produits éventuels de la structure sont effectivement réinvestis au bénéfice des projets ou au renforcement de la structure, ou, au contraire, constituent un bénéfice pour le

⁴⁷⁵ Nous nous inspirons grandement de : Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Société civile : analyse diagnostique et « prescriptions », in *Terroirs*, n°4, 2005, pp. 52 et ss.

chef de structure. Dans le deuxième cas, il pourrait y avoir non seulement sanction/imposition, mais aussi changement de statut⁴⁷⁶ ;

- La mise en place de deux cadres institutionnels de concertation s'avère indispensable ; l'un entre les pouvoirs publics et la société civile, l'autre entre celle-ci et les partenaires multilatéraux et bilatéraux.

Organisation : Eboussi élabore quelques propositions d'organisation parce que les efforts de renforcement des organisations de la société civile portent, d'après lui, avant tout sur leurs capacités organisationnelles. Aussi, est-il urgent de :

- Faire une Ecole de formation pour la vie associative. Celle-ci enseignerait l'organisation, la gestion d'une association ayant un centre d'information avec un bureau d'appui et d'aide à la conception des projets, à leur réalisation, à leur contrôle et suivi ;
- Faire élaborer par les associations un code de déontologie de l'union des organisations et des associations de la société civile ;
- Créer un conseil de surveillance, de médiation et d'arbitrage ;
- « Elaborer un code de procédures administratives, financières, comptables et sociales des activités non lucratives pour assurer la transparence et éviter les dysfonctionnements au sein de la société camerounaise »⁴⁷⁷ ;
- S'assurer que les promoteurs, les membres et bénévoles permanents des bureaux des associations ont un revenu minimum ou de base et soient protégés par des arrangements contractuels conformes aux lois et aux usages en vigueur.

⁴⁷⁶ Cf. Document du GRET, Section société civile, p. 38, cité par Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Op. cit.*, p. 53.

⁴⁷⁷ Cf. Fred EBOKO et Jean Didier BOUKONGOU, *Les figures de la société civile au Cameroun*, CEAN, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 2003, p. 40, cité par Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Op. cit.*, p. 53.

Préceptes : par « préceptes », nous comprenons, en termes éboussiens, des « injonctions » ou maximes d'actions « fonctionnalisatrices ». C'est dire que c'est dans une perspective « fonctionnaliste » qu'il y a lieu de situer ces « injonctions ». Nous nous contenterons d'énoncer quelques unes.

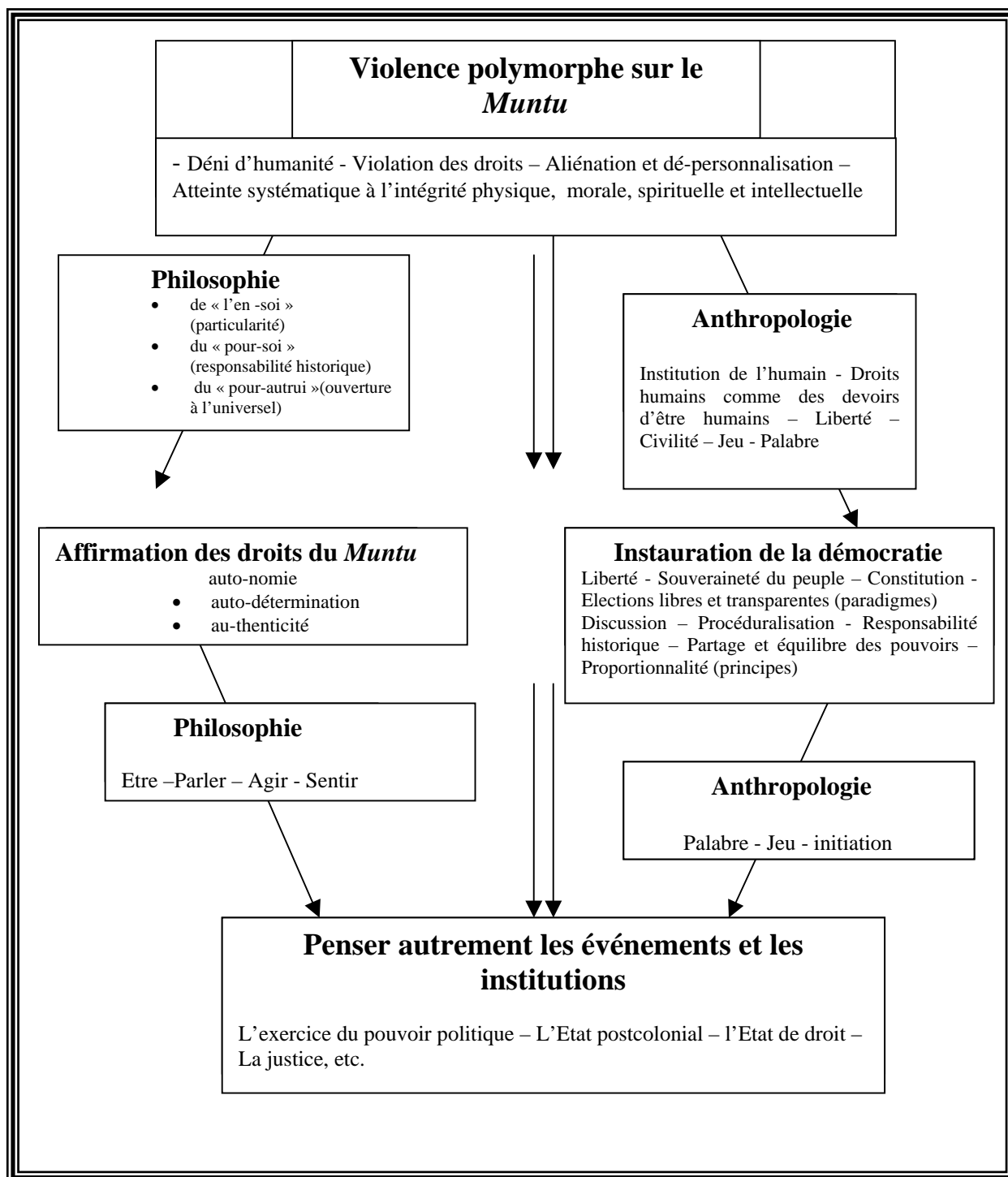
- Les relations avec les partenaires extérieurs doivent s'abstenir de mendicité, de misérabilisme et du complexe de dépendance. Il faut donner un sens concret réel au terme de coopération qui implique réciprocité ou mutualité du même ordre ou de même genre, sinon on reste dans l'assistance à sens unique ;
- Les membres des associations sont des citoyens avec ce que cela implique comme droits et devoirs. Cependant, dans le partenariat avec les pouvoirs publics, elles ont une fonction de contre-position, de contrepoids, bref, de contre-pouvoir non négociable, pour des compromis sans compromissions, etc.

Eboussi précise, en définitive, que « ces préceptes appellent des explications et des commentaires au titre d'incitations à la discussion de maximes d'action, de recherche dans un dialogue critique de références et de coordinations communes, en vue d'agir efficacement, de trouver des solutions à nos problèmes. Il ne faut pas oublier de redire que la valeur de priorité, d'urgence et d'importance que nous donnons à ceux-ci ne devrait pas être établie a priori, en dehors du champ de l'action, dans un cahier de charge de nos créanciers et de nos bailleurs, même « lu et approuvé » par nos administrations et nos gouvernements. »⁴⁷⁸

Conclusion

⁴⁷⁸ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Société civile : analyse diagnostique et « prescriptions », in : *Terroirs*, n° 4, 2005, p. 54.

La figure ci-dessous résume la conception éboussienne des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie. Au commencement se situe la violence sur le *Muntu*. Celle-ci est à l'origine de deux attitudes caractéristiques d'une assomption de cette violation qui est foncièrement négation des droits du *Muntu*. L'activité philosophique et l'anthropologie, au travers d'une négation de ce déni d'humanité du *Muntu*, affirment et confirment le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine du *Muntu*. Cette dialectique permet de penser autrement les événements et les institutions, catégories décisives de l'affirmation d'une identité politique réconciliée avec elle-même. Cette reprise politique veut foncièrement être une réhabilitation par certaines catégories philosophiques et anthropologiques des droits du *Muntu*.



DEUXIEME PARTIE :

CONFRONTATIONS

APPROCHE COMPARATIVE ET CRITIQUE

« Des deux principales différences qui séparent la position de Habermas de la mienne, la première réside dans le fait que la sienne est compréhensive, tandis que la mienne ne rend compte que du politique, et rien d'autre. Cette première différence est la plus fondamentale, dans la mesure où elle établit les bases de la seconde et en constitue le cadre. Elle concerne les différences qui existent entre – selon ma terminologie – nos instruments de représentation : le sien est la situation idéale de parole en tant que partie intégrante de sa théorie de l'activité communicationnelle, tandis que le mien est la position originelle. Ces deux instruments se fondent sur différents buts et sur différentes fonctions ; ils présentent également des caractéristiques différentes au service de fins différentes. »

John RAWLS et Jürgen HABERMAS, *Débat sur la justice politique*, pp. 50-51.

« La dissidence postule une adhésion première en laquelle s'inscrit, a posteriori, un écart significatif et conséquent. Elle marque la fin d'un compagnonnage en raison non d'une fin de parcours, mais de l'avènement d'un carrefour qui sépare les chemins. »

Jacques CHATUE, « Fabien Eboussi Boulaga, ou la dissidence par la norme », in Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Eds), *Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle, Towa, Eboussi Boulaga, Hebga*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, p. 297.

Liminaire

Comment penser les « lieux communs », c'est-à-dire les points convergence et de divergence entre Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga ? Telle est la question fondamentale qui orientera cette partie. *Le premier chapitre* orienté sur les convergences entre nos trois philosophes, tentera de mettre en évidence de possibles accords ou des ressemblances autour du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine, au travers de la compréhension de certains de leurs concepts clés : la réinterprétation de quelques concepts de la philosophie de Kant chez Rawls et Habermas [I] ; les conditions d'instauration d'un Etat de droit démocratique chez Rawls et Ebooussi [II] ; une relecture des concepts de « participation », « discussion » et « citoyenneté » chez Ebooussi et Habermas ; et enfin les principes d'élaboration d'un « noyau » dur des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie chez nos trois philosophes [III].

Le deuxième chapitre, quant à lui, s'attellera à déterminer les divergences entre ces philosophes. Il sera question, tout d'abord, d'une discussion Habermas-Rawls sur leurs conceptions respectives de la vie bonne [I]. Cette première approche nous aidera à amorcer la discussion Ebooussi-Rawls sur l'idée de l'Etat de droit par différence aux concepts du « juste », du « bien » chez Rawls d'une part, et sur l'approche de ces concepts que propose, en général, la philosophie du droit [II]. Les concepts d'espace public et de société civile nous permettront d'engager une discussion « conflictuelle » entre Habermas et Ebooussi [III].

Le troisième chapitre, enfin, s'articulera autour des apports d'autres philosophes pour un approfondissement des réflexions amorcées par Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga : il s'agit, dans l'ensemble, de penser autrement les droits humains, l'Etat de droit et la démocratie dans un contexte de diversité humaine. Les intuitions de Charles Taylor et

Michael Sandel, Otfried Höffe et Patrice Meyer-Bisch, Lukas Sosoe et Will Kymlicka, Alain Renaut et Jean-Marc Ferry, Jean-Godefroy Bidima, et Stamadios Tzitzis approfondiront certainement les débats en dépassant certaines « limites » ou « insuffisances » des théories de nos trois philosophes.

CHAPITRE 4 : **Sur les lieux de convergences**

« La rencontre entre les deux philosophes s'effectuera à l'initiative de Jürgen Habermas, soucieux de pouvoir intégrer le débat libéraux/communautariens sur sa carte conceptuelle. Elle est rendue complexe par l'évolution non parallèle des deux problématiques depuis le début des années quatre-vingt, qui a produit quelques chassés-croisés conceptuels sur les notions de justification, de procédure ou de politique. Elle est cependant possible sur la base d'une analyse assez proche de la raison publique, que les deux philosophes reconstruisent dans une perspective néo-kantienne. Cette convergence a pu être jugée assez ample pour que Jürgen Habermas décrive la discussion menée avec Rawls comme une 'querelle de famille' ».

Yves SINTOMER, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, p. 262.

Ouvertures

Déceler les points de convergence entre Rawls, Habermas et Ebooussi suppose une re-investigation de certains de leurs concepts transversaux, de manière à mettre en évidence de possibles héritages communs.

4.1. Rawls-Habermas : La réinterprétation de quelques concepts de la philosophie du droit de Kant

C'est une lapalissade de dire que Rawls et Habermas apparaissent comme des héritiers de la philosophie pratique de Kant. Nous n'allons pas parcourir de fond en comble l'œuvre de Kant pour y déceler les emprunts et les interprétations de rawlsiennes et de habermassiennes. Une première approche d'une telle « exégèse » a été déjà abordée, de

manière brève, dans les développements précédents, lorsqu'il a été question de « Rawls et la philosophie des droits humains de Kant ». Nous nous bornerons donc à revisiter quelques concepts de la philosophie du droit de Kant tels que, la « rationalité de la personne », « l'idée du contrat social », « l'autonomie et la position originelle », « l'autonomie », « la loi », « le droit » ou le « sujet de droit » pour mettre en évidence les « reprises » de Rawls et de Habermas de ces concepts. L'enjeu décisif ici consistera à déterminer l'articulation de ces concepts avec les droits humains et de préciser, autant que faire se peut, l'idée kantienne des droits humains en montrant en quoi elle diffère des « réappropriations » rawlsiennes et habermassiennes.

4.1.1. De la rationalité de la personne

La rationalité de la personne rapproche, de manière générale, Rawls et Kant du point de vue méthodologique. L'un et l'autre accordent un intérêt particulier à la rationalité. Et, dans la même perspective, ils soutiennent la priorité du juste sur le bien. En quête de la spécificité du jugement moral, Kant s'inspire d'une conception particulière de la personne. Il en fait un élément d'une procédure raisonnable de construction pour déboucher ainsi sur le contenu propre de la moralité. John Rawls, pour sa part, prend appui sur l'idée de contrat et de la position originelle pour aboutir aux principes d'équité.⁴⁷⁹

4.1.2. De l'idée du contrat social

Il est un peu plus difficile de mettre en valeur une similitude entre Rawls et Kant sur l'idée du contrat social, ce d'autant qu'il n'existe aucune correspondance textuelle entre ces deux auteurs.⁴⁸⁰ Néanmoins, il convient de souligner ici que Kant parle de « contrat originnaire », mais ce n'est pas comme une méthode servant à établir un principe de justice. On ne trouve

⁴⁷⁹ Cf. Albert KASANDA LUMEMBU, *John Rawls : Les bases philosophiques du libéralisme politique*, Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, 2005, p. 46.

⁴⁸⁰ Cf. Albert KASANDA LUMEMBU, *Op. cit.*, p. 47.

aucune allusion à un contrat lorsqu'il est question de la loi morale fondamentale ou de ses trois formules dérivées.⁴⁸¹ En revanche, l'idée de contrat n'apparaît que dans le contexte de la *Doctrine du Droit*. Il s'agit, précisément, non pas de fonder un quelconque principe de justice, mais d'expliquer l'origine rationnelle de l'Etat. La préoccupation fondamentale ici consiste à savoir comment s'opère le passage de l'état de nature à un Etat organisé, doté d'une constitution et de lois. Malgré l'absence de concordance textuelle, Rawls et Kant partagent néanmoins une perception commune du contrat : c'est que celui-ci « est une idée rationnelle, une hypothèse nécessaire et non un fait historique empiriquement connaissable. »⁴⁸²

4.1.3. Position originelle et autonomie

Les notions d'autonomie et de position originelle apparaissent également comme des concepts clés de convergence entre Rawls et Kant. Du moins, tel est l'avis de Rawls qui écrit : « on peut considérer la position originelle comme une interprétation procédurale de la conception kantienne de l'autonomie et de l'impératif catégorique, dans la cadre d'une théorie empirique ».⁴⁸³ En effet, le concept d'autonomie chez Kant puise son origine dans la réflexion sur la spécificité du jugement moral. Kant ne s'inspire pas d'enquêtes sociologiques pour déterminer ce que peuvent être les devoirs moraux concrets. Il prend son point de départ dans le jugement moral « tel qu'il le trouve en lui, tel qu'il suppose que son lecteur le trouve en lui également et tel qu'il suppose enfin que tout le monde l'exerce pareillement ».⁴⁸⁴ Ce jugement a pour finalité ultime la bonne volonté.

⁴⁸¹ M. CANIVET, « Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant », in : Jean LADRIERE, Phillippe VAN PARIJS (Eds), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-La-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 171.

⁴⁸² M. CANIVET, « Justice et bonheur... », *Op. cit.*, p. 171.

⁴⁸³ *TJ*, p. 293.

⁴⁸⁴ M. CANIVET, *Ibid.*, p. 157.

4.1.4. «Autonomie», «sujet de droit» et leur articulation avec les droits humains

Pour Rawls, la problématique de l'autonomie, comme nous l'avons déjà souligné, s'inscrit dans le cadre de la quête d'équité. Dans «le constructivisme kantien dans la théorie morale», il distingue deux acceptions du terme autonomie : l'autonomie rationnelle et l'autonomie complète. *La première* s'applique aux partenaires en tant qu'ils sont des agents du processus de construction tandis que *la seconde* renvoie aux citoyens en tant qu'ils sont des personnes concrètes ayant une vision d'eux-mêmes et engagées dans l'application des principes de justice sur lesquels ils se sont mis d'accord.⁴⁸⁵ La première approche est hypothétique : elle ne peut donc correspondre à l'autonomie morale de Kant. C'est la deuxième, l'autonomie complète, qui y correspond davantage.

4.1.4.1. L'autre Kant de Rawls

Pourtant, Rawls va, par la suite, faire une lecture différente de certains aspects de cette même philosophie du droit de Kant, à savoir «la procédure de l'impératif catégorique» et «l'autonomie doctrinale».

C'est dans certaines études récentes de la philosophie juridique de Rawls,⁴⁸⁶ notamment l'article de Catherine Audard, intitulé «La cohérence de la théorie de la justice»⁴⁸⁷ que les «nouvelles» interprétations rawlsiennes de la philosophie politique et morale de Kant sont explorées.

Rawls et la procédure de l'impératif catégorique : en focalisant sa lecture de la philosophie du droit de Kant sur la procédure de l'impératif catégorique par la mise entre

⁴⁸⁵ John RAWLS, *JD*, p. 81.

⁴⁸⁶ Cf. John RAWLS, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. De Marc Saint-Upéry et de Bertrand Guillarme, Paris, Ed. La Découverte, 2002.

⁴⁸⁷ Lire avec profit l'intéressant article de Catherine AUDARD, «La cohérence de la théorie de la justice», in Catherine AUDARD (Sous la Coordination de), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, Coll. «Débats philosophiques», 2005.

parenthèses de la philosophie de l'histoire de cet auteur, Rawls aboutit, dans la *Théorie de la justice*, au fait selon lequel la procédure de l'impératif catégorique est le modèle de la position originelle :

« Cette procédure (de la position originelle) incorpore, selon nous, toutes les exigences pertinentes de la raison pratique et montre comment les principes de justice découlent des principes de la raison pratique en liaison avec des conceptions de la société et de la personne qui sont elles-mêmes des idées de la raison pratique. »⁴⁸⁸

C'est cette procédure de l'impératif catégorique dont Rawls se sert pour dériver les principes de justice politique et des conceptions de la raison pure pratique. Pourtant, il y a lieu, de se poser la question suivante : le rêve jadis formulé par Kant,⁴⁸⁹ d'une législation dérivée de l'autonomie humaine, d'une réconciliation du droit, de la morale et de la politique peut-il être réalisé ? A cette question, Catherine Audard suggère cette réponse :

« La révolution des droits de l'homme, leur transformation en droits positifs, qui est survenue depuis la seconde Guerre mondiale et la ratification par les Etats de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ainsi que de ses divers compléments (Convention européenne des droits de l'homme, etc.) a peut-être été, du moins en partie, la raison qui a permis à Rawls de nourrir sa confiance dans la possibilité d'une politique « morale », pour reprendre l'expression de Kant.»⁴⁹⁰

De l'autonomie doctrinale : compte tenu de ce qui précède, Rawls pense que la tâche du philosophe « kantien » est de construire une théorie de la justice qui soit pleinement autonome et adaptée aux conditions de la démocratie, afin que les principes de justice soient ceux que choisiraient eux-mêmes des citoyens libres et égaux, rationnels et raisonnables et placés dans des conditions elles-mêmes équitables.⁴⁹¹ C'est ainsi que dans sa lecture de la philosophie morale de Kant, Rawls précise cette tâche :

⁴⁸⁸ John RAWLS, *LP*, p. 123.

⁴⁸⁹ Rêve formulé en ces termes : « Il est un souhait ancestral qui s'accomplira peut-être un jour (qui sait dans combien de temps ?) : c'est que l'on soit à même de découvrir jamais, au lieu de la diversité infinie des lois civiles, ce que sont leurs principes ; car là peut résider seulement le secret permettant de simplifier, comme l'on dit, la législation. Mais les lois sont ici, en outre, purement et simplement des limitations qui soumettent notre liberté à des conditions sous lesquelles elle s'accorde complètement avec elle-même ; aussi concernent-elles quelque chose qui est entièrement notre œuvre propre et dont nous pouvons, grâce à ces concepts mêmes, être les causes », Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. d'Alain Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 334, cité par Catherine AUDARD, « La cohérence de la théorie de la justice », *Op. cit.*, p. 20.

⁴⁹⁰ Catherine AUDARD, « La cohérence de la théorie de la justice », *Op. cit.*, pp. 20-21.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 21.

« La loi morale est une idée *a priori* de la raison, mais elle n'est pas *a priori* dans le sens où un ordre public de conduite unifié devrait obligatoirement reposer sur elle. Car je ne crois pas que Kant soutienne que la loi morale soit *a priori* dans ce sens. Ce qu'il affirme en fait, c'est que la loi morale est la seule façon que nous ayons de construire un ordre public de conduite unifié sans tomber dans l'hétéronomie. S'il a recours à l'idée d'autonomie implicite dans la conception constructiviste de la raison pratique, c'est précisément pour rejeter les autres doctrines morales. C'est pourquoi il considère le perfectionnisme et l'intuitionnisme comme hétéronomes et penserait la même chose de l'utilitarisme (s'il avait dû l'affronter sous la forme sous laquelle nous le connaissons aujourd'hui). »⁴⁹²

C'est donc dire que, d'après Rawls, l'obstacle majeur pour une compréhension constructiviste de l'autonomie est l'hétéronomie des droits et principes politiques ; leur imposition comme conditions prédéterminées, antérieures et supérieures à la liberté humaine.

4.1.4.2. L'autre Kant de Habermas : sujets de droit, droits subjectifs, autonomie et autolégislation

De son côté, Habermas reconnaît lui-même sa dette envers la philosophie du droit de Kant. Les concepts de « sujet de droits » et de « droit subjectif »; d'« autonomie » et surtout d'« autolégislation » méritent qu'on s'y attarde pour y déceler en quoi Habermas est redevable à la théorie juridique kantienne et comment il se distancie ou interprète « différemment » les concepts clés de la philosophie du droit de Kant.

Sujets de droit et droits subjectifs : partant du « postulat » selon lequel « le droit au sens subjectif est supposé être légitime *per se* car c'est lui, procédant de l'inviolabilité de la personne, qui garantit le libre exercice de la volonté individuelle »⁴⁹³ Habermas aboutit, comme nous l'avons déjà mentionné, dans son analyse critique inspirée des approches d'autres théoriciens du droit civil allemand, tels que Savigny, Puchta, Ihering, Windschild, Raiser ou Kelsen, aux liens étroits entre les droits subjectifs et les droits fondamentaux. Il stipule en effet, que

« Kant obtient le 'principe universel du droit' à partir de l'application du principe moral aux 'relations externes' et commence sa doctrine du droit avec ce droit dont dispose tout

⁴⁹² John RAWLS, *LHPM*, p. 262. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹³ Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 100.

homme 'en vertu de son humanité', à savoir le droit à des libertés subjectives, pourvues de prérogatives contraignantes. Ce droit originel règle le 'tien et le mien externe' ; de son application au 'tien et au mien externe' résultent les droits privés subjectifs (d'où Savigny puis la doctrine allemande du droit civil sont partis, à la suite de Kant). »⁴⁹⁴

Cette interprétation justifie, comme nous l'avons souligné dans le chapitre deuxième concernant l'interprétation habermassienne du « concept des droits humains », la relecture de la théorie kantienne des droits subjectifs. Celle-ci amène Habermas à reconnaître que Kant s'est rendu compte que les droits subjectifs, en tant que droits humains, ne pouvaient être fondés en recourant à un modèle emprunté au droit privé. A l'encontre du contrat social « égocentrique » de Hobbes, il stipule que « le contrat qui institue une constitution civile est d'un type si particulier que [...] il se distingue pourtant essentiellement de tous les autres dans le principe de son édification. »⁴⁹⁵

Par ailleurs, Habermas précise que ce contrat social est « en soi une fin » ; il fonde de ce fait même « le droit des hommes [à vivre] sous des lois de contraintes publiques par lesquelles ce qui appartient à chacun peut être défini et garanti contre toute intervention d'autrui. »⁴⁹⁶

Droit de l'homme originel et volonté autonome : d'après Habermas, Kant fonde, contrairement à Hobbes, les droits humains en tant que droits subjectifs sur un « droit inné », qui consiste à disposer de libertés d'action subjectives égales pour tous.⁴⁹⁷ Il s'agit, plus concrètement, d'un « droit de l'homme originel » qui se fonde dans la volonté autonome des individus.

« Ce droit de l'homme originel, martèle Habermas, Kant estime qu'il se fonde dans la volonté autonome des individus qui, en tant que personnes morales, disposent préalablement de la perspective sociale d'une raison examinatrice de la loi, raison à partir

⁴⁹⁴ DD, p. 116.

⁴⁹⁵ E. KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. Luc Ferry in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 269, cité par Jürgen HABERMAS, DD, p. 108.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 269-270, cité par Jürgen HABERMAS, DD, p. 108.

⁴⁹⁷ DD, p. 109.

de laquelle ils peuvent ne plus seulement justifier par la prudence leur sortie d'une situation de libertés non garanties, mais la fonder moralement. »⁴⁹⁸

Toutefois, Habermas reconnaît un manque de clarté qu'entretient la relation entre le principe du droit, le principe moral et le principe républicain chez Kant. C'est pourquoi il pense que si « les droits de l'homme, fondés dans l'autonomie morale des individus, n'acquièrent un aspect positif qu'à travers l'autonomie politique du citoyen »,⁴⁹⁹ il revient néanmoins de clarifier la nature des relations entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire.

Prenant donc ses distances vis-à-vis de Kant, Habermas va essayer de clarifier les relations entre les droits de l'homme et la souveraineté populaire, en coordonnant ces deux principes dans les deux dimensions de l'autodétermination et de la réalisation de soi. Les droits de l'homme et la souveraineté renvoient non seulement à d'autres termes mais surtout à deux types différents de discussions dont les contours sont dessinés par le caractère chaque fois propre des problématiques éthiques et morales.⁵⁰⁰

De l'autonomie privée et publique : contrairement à Kant, Habermas va comprendre l'autonomie à l'intérieur du « système des droits ». C'est au travers de la relation entre l'« autonomie privée » et l'« autonomie publique » que la distance entre Habermas et Kant s'accroît. C'est dire que « [...] nous pouvons donc comprendre l'autonomie privée d'un sujet de droit essentiellement comme la liberté négative qui consiste à pouvoir se retirer de l'espace public des obligations illocutoires réciproques pour se replier sur une position d'observation mutuelle et d'influence réciproque. L'autonomie privée va aussi loin qu'il se

⁴⁹⁸ *DD*, p. 109.

⁴⁹⁹ *DD*, p. 109.

⁵⁰⁰ *DD*, p. 111.

peut tant que le sujet de droit n'a pas à se justifier et qu'il ne doit fournir pour ses plans d'action aucune raison publiquement acceptable. »⁵⁰¹

En effet, si comme le souligne Habermas, l'autonomie privée semble davantage se comprendre comme cette « liberté négative » qui se rapporte au premier type de droits fondamentaux, liés aux libertés subjectives d'action égales pour tous, l'autonomie publique, quant à elle, se rapporte davantage au deuxième type de droits fondamentaux, liés à l'exercice des droits politiques. Dans le processus démocratique, il y a une certaine complémentarité ou, plus précisément, une « co-originarité » c'est-à-dire une cohésion solidaire, entre ces deux concepts, garantie par le système des droits.

Autolégislation et autonomie : comme Kant, Habermas pense que l'idée d'autolégislation fait des citoyens des auteurs de droits. Mais, contrairement à Kant, elle n'est pas une autolégislation morale, c'est-à-dire une contrainte que s'impose des personnes individuelles. Elle recèle en elle-même une certaine conception de l'autonomie « conçue d'une manière plus universelle et plus neutre ». Elle ne résulte pas, comme chez Kant, d'« une subordination du droit à la morale, qui est incompatible avec l'idée d'une autonomie réalisée dans le médium du droit lui-même. »⁵⁰² En outre, Habermas pense que l'autolégislation est étroitement liée au principe de discussion qui est indifférent à la morale (kantienne) et au droit.⁵⁰³

4.1.5. Raison pure « pratique » et raison pure « théorique » : à propos de l'usage « public » de la raison

Le concept de « raison pratique » est aussi fréquemment utilisé par Rawls que Habermas. Et c'est au travers des définitions de l'« usage public » de la raison qu'il convient de

⁵⁰¹ *DD*, p. 137.

⁵⁰² *DD*, p. 138.

⁵⁰³ *Ibidem*.

déterminer dans quelle mesure ces deux auteurs restent tributaires de la conception kantienne de la « raison pratique ».

4.1.5.1. La raison pratique dans le « constructivisme rawlsien »

Les références à la distinction entre la raison pratique et la raison théorique sont nombreuses dans les ouvrages de John Rawls.⁵⁰⁴ Chez Kant, il y a une distinction claire entre la raison pure théorique et la raison pure pratique. La raison pure théorique kantienne est limitée et peut être connue a priori, c'est-à-dire de manière certaine, plus que des objets qui lui sont donnés dans l'espace et le temps et qui peuvent être soumis aux catégories de l'entendement. La raison pure pratique, quant à elle, est totalement spontanée et ne dépend d'aucun donné antérieur et supérieur à son exercice.

En revanche, Rawls va interpréter, à sa manière, la relation entre la raison pure théorique et la raison pure pratique. Dans ses commentaires de la philosophie morale de Kant, il précise clairement que son interprétation de la différence établie par Kant entre phénoménal et nouménal n'est pas orthodoxe. Il va ainsi proposer une lecture 'plate' de l'impératif catégorique sans explorer le lien entre constructivisme et idéalisme transcendantal : « En présentant la philosophie morale de Kant, souligne Rawls, je n'ai pas mis l'accent sur le rôle de l'a priori et du formalisme [...] Si j'ai pris cette liberté, c'est parce que je crois que [...] le cœur de sa doctrine, c'est plutôt la raison constructive libre et l'idée de cohérence qui l'accompagne. »⁵⁰⁵

Cette liberté rawlsienne vis-à-vis de Kant aura plusieurs conséquences, à savoir : a) l'idée des points de vue ; b) la relation entre l'idée d'une raison pure pratique et l'intérêt qui en est sa manifestation ; et c) l'usage « public » de cette raison pratique. Appesantissons-nous très brièvement sur ces conséquences.

⁵⁰⁴ Cf. *LP*, p. 127.

⁵⁰⁵ Cf. John RAWLS, *LHPM*, p. 271.

L'idée des points de vue : il faut, selon Rawls, renoncer au dualisme pour être mieux fidèle à Kant, parce que « sa conception morale a une structure caractéristique qu'on peut mieux discerner quand ces dualismes ne sont pas pris au sens qu'il leur donne et que leur portée morale est reformulée dans le cadre d'une théorie empirique. »⁵⁰⁶ Cette interprétation justifie, selon Rawls, le recours à l'idée de « points de vue » parce que « l'intérêt de la notion est d'éviter toute hypostase, toute illusion objectivante et de préserver, une fois encore, l'autonomie dans la production des normes et des principes. »⁵⁰⁷ Mais cette interprétation n'a de sens qu'une fois reliée au projet d'ensemble de Rawls, précisé en ces termes :

« J'aborderai la doctrine de Kant non pas comme une conception dualiste caractérisée par la distinction entre un monde des phénomènes et un monde intelligible, mais comme une doctrine incluant deux points de vue correspondant à des interrogations différentes mues par des intérêts différents et auxquelles répondent des idées et des principes différents. »⁵⁰⁸

Cette interprétation du dualisme en termes de « points de vue » est aussi l'approche défendue par Alain Renaut, qui propose d'interpréter la pensée de l'histoire chez Kant comme une réconciliation entre deux points de vue, théorique et pratique ; entre deux modèles de la pacification progressive des conflits entre les hommes, un modèle théorique qui accorde à l'histoire le statut de pensée systématique, et un modèle pratique « dans le cadre duquel c'est l'Idée de liberté (l'idée d'un sujet moral juste par lui-même) qui [...] permettrait de se représenter la constitution républicaine. »⁵⁰⁹

Raison pure pratique et intérêt : il y a des liens entre la raison pure pratique et l'intérêt qui en est la manifestation. Il s'agit d'un intérêt pur pratique à tester nos maximes, à réfléchir sur nos conduites. En effet, « on peut dire que la procédure de la position

⁵⁰⁶ John RAWLS, *TJ*, p. 294.

⁵⁰⁷ Catherine AUDARD, "La cohérence..." p. 25.

⁵⁰⁸ John RAWLS, *LHPM*, p. 273.

⁵⁰⁹ Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 378.

originelle chez Rawls a le même point de départ dans un ‘intérêt’ d’ordre supérieur pour les principes de justice qui nous gouvernent. Il s’agit de les examiner et de les évaluer, pas d’en découvrir de nouveaux. Le point de départ se trouve dans cet intérêt de la raison qui, à la différence du rêve de système et d’unité de la raison spéculative, est un désir d’explicitation et d’auto-compréhension. »⁵¹⁰ C’est, au demeurant, reconnaître qu’un être raisonnable, pour Kant comme Rawls, est un être qui cherche à tester ses maximes, qui possède la « capacité de mettre en œuvre la procédure ‘de vérification) de l’impératif catégorique et d’agir en vertu de la loi morale telle qu’elle s’applique à nous. »⁵¹¹

De l’usage « public » de la raison pratique : user de la raison pratique « publiquement » supposerait une mise en œuvre de ce concept dans la sphère du « politique ». Il s’agit, plus précisément, d’une forme de « constructivisme politique »⁵¹² qui s’engage à être objectif ou, mieux encore, qui respecte les « éléments du point de vue objectif »⁵¹³ Ce constructivisme consiste essentiellement à relier le contenu des principes politiques de la justice aux conceptions des citoyens comme sujets raisonnables et rationnels.⁵¹⁴ Ces différents éléments définissent, d’après Rawls, la procédure de la raison pratique car « c’est grâce au raisonnable que nous entrons dans le monde public des autres et que nous sommes prêts à proposer ou à accepter, selon les cas, des principes raisonnables pour déterminer les termes équitables de la coopération. Ces principes résultent d’une procédure de construction qui exprime les principes de la raison pratique. »⁵¹⁵

4.1.5.2. Habermas et l’usage de la raison pratique : une interprétation du républicanisme kantien

⁵¹⁰ Catherine AUDARD, “La cohérence...”, *Op. cit.*, p. 27.

⁵¹¹ John RAWLS, *LHPM*, p. 238.

⁵¹² John RAWLS et Jürgen HABERMAS, *DJP*, p. 178

⁵¹³ *LP*, Leçon III, § 5-7, pp. 146-163.

⁵¹⁴ *DJP*, p. 61.

⁵¹⁵ *LP*, p. 151.

Habermas définit la raison pratique en référence au républicanisme kantien. Deux éléments militent en faveur de cette approche : a) l'usage public de la raison juridiquement institutionnalisé dans le processus démocratique apparaît comme la clé de la garantie des libertés égales, donc des droits fondamentaux ; et b) la complémentarité de l'autonomie privée et de l'autonomie publique comme manifestation de liberté de la personne morale.

L'usage public de la raison comme garantie des droits fondamentaux : interprétant le républicanisme kantien de manière originale, Habermas part de ce constat : « nul ne saurait être libre aux dépens de la liberté d'un autre ». ⁵¹⁶ C'est, assurément, reconnaître que la liberté d'un individu ne peut pas être liée à celle de tous les autres d'une manière purement négative. Pour Habermas, les délimitations correctes sont, au contraire, le résultat d'une autolégislation qui s'exerce en commun.

Complémentarité entre l'autonomie privée et l'autonomie publique : toujours dans une perspective kantienne, Habermas pense par ailleurs que la complémentarité entre l'autonomie privée et l'autonomie publique se réalise grâce au médium du droit. « Cette relation complémentaire entre le public et le privé ne reflète aucun donné existant. Elle est au contraire conceptuellement produite par la structure du médium juridique. Il appartient, par conséquent, au processus démocratique de redéfinir, toujours à nouveaux frais, les frontières précaires qui divisent le privé et le public, afin de garantir à tous les citoyens des libertés égales sous la forme à la fois de l'autonomie privée et de l'autonomie publique. » ⁵¹⁷

⁵¹⁶ *DJP*, p. 186.

⁵¹⁷ Jürgen HABERMAS, « On the Internal Relation between the Rule of Law and Politics », *European Journal of Philosophy*, vol. 3, 1995, pp. 12-20, cité par Jürgen HABERMAS, « La morale des visions du monde. « Raison » et « vérité » dans le libéralisme politique de John Rawls », in *DJP*, p. 187.

En résumé, Rawls et Habermas révèlent « deux cas de ‘constructivisme’ kantien qui récuse la réduction de la théorie normative à un pur intuitionnisme, combattent les tentatives relativistes et sceptiques tout en rejetant l’idée du réalisme moral (c’est-à-dire l’existence d’une norme divine ou naturelle qu’il s’agirait seulement de mettre au jour). »⁵¹⁸

A cette étape de notre exposé, des points de convergence de Rawls et Habermas sur la philosophie du droit de Kant, suscitent cette question : les interprétations rawlsiennes et habermassiennes de Kant appauvrissent ou enrichissent-elles réellement la conception kantienne des droits humains, fondée sur le principe d’inviolabilité de la personne humaine ?

4.1.6. Droit, Dignité humaine, inviolabilité, et liberté : Kant et l’inaliénabilité des droits humains

Au travers de son approche de *la liberté comme droit de l’homme*, Emmanuel Kant opère un changement « radical » par rapport à la conception d’une philosophie des droits humains chez Hobbes,⁵¹⁹ Locke,⁵²⁰ Rousseau. Ce faisant, il articule sa philosophie du droit

⁵¹⁸ Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 263.

⁵¹⁹ Pour Hobbes, l’état de nature est un état où chaque homme est libre d’user de ses droits naturels subjectifs comme il l’entend. Mais « l’absolutisme » même de ces droits débouche sur un état de guerre endémique marqué par l’insécurité, la peur, la misère car « l’homme est un loup pour l’homme ». Pourtant, la raison va, selon Hobbes, dicter aux hommes le remède à ces maux : ils vont se soumettre d’un commun accord à la force d’un pouvoir souverain qui instituera l’ordre et la paix, en se désistant de leurs droits de nature, transférés à l’Etat-Léviathan. Celui-ci redistribuera, d’après Hobbes, à ses sujets des parcelles de liberté et des propriétés, qui seront protégées par la force contre les empiètements d’autrui, mais seront inopposables au pouvoir. Cf. Yves-Charles ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 87-89. Lire aussi Pierre MANENT, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977, p. 57 et ss.

⁵²⁰ Locke pense en effet que si dans l’état de nature les hommes sont libres, cet état de nature n’en est pas moins une société régie par des lois. Celles-ci, naturelles et connues par les hommes grâce à la droite raison, enseignent que, parce que les hommes sont tous égaux, nul n’est fondé à léser autrui en sa vie, sa santé, sa liberté ou ses biens. Mais, dans cet état de nature, les hommes n’ont de leurs droits qu’une jouissance très précaire, constamment exposée aux empiètements d’autrui. Bref, pour Locke, la fin de la conception de Hobbes ne justifie pas les moyens qu’elle se donne. Le pas franchi de Hobbes à Locke n’est pas sans rappeler les différences que l’on opère volontiers aujourd’hui entre totalitarisme et libéralisme ; pour le premier, l’homme qui entre dans l’Etat lui abandonne tout au prix de la sauvegarde de sa vie et c’est l’Etat qui lui rend éventuellement quelques miettes de liberté ; pour le second, l’homme qui entre dans l’Etat en espère, et est

autour des notions-clés de « dignité de l'homme » (déjà mentionné par les penseurs chrétiens du Moyen-Âge, mais l'homme compris précisément ici comme « personne »),⁵²¹ de synthèse de la volonté (liberté) et de la raison (universalité).⁵²²

Dans sa *Doctrine du droit*, il définit le droit comme « l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté ».⁵²³ Mais cette notion de droit ne peut se désolidariser de la contrainte parce que « toute action est juste qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence ».⁵²⁴

C'est donc dire que l'objet du droit serait, entre autres, d'articuler la contrainte générale réciproque à la liberté de chacun. C'est pourquoi il n'existe qu'un seul et unique droit inné : la liberté, « dans la mesure où elle peut coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire qui appartient à tout homme en vertu de son humanité ».⁵²⁵ Tous les autres droits de la personne découlent de ce droit originaire.

en droit de le faire, des bénéfiques et garde d'entrée toute une série de droits (dans la mesure du respect des lois et de la contrainte organisée). Les prémisses d'une conception « démocratique » de l'Etat chez Locke pourraient peut-être apparaître au niveau, contrairement chez Hobbes, de la restitution à l'individu de sa place dans l'Etat, qui est institué par et pour lui. L'individu se voit ainsi doté de prérogatives qu'il détient à l'encontre de l'Etat, et le droit lui est aussi donné de contester et de « renverser » le régime en place s'il est illégitime, c'est-à-dire s'il ne respecte pas les termes du pacte civil désormais pleinement contractuel. Pacte civil qui sera réinterprété par Rousseau. Celui-ci tentera de résoudre la délicate synthèse individu-Etat en exposant les conditions nécessaires pour que seul le peuple puisse être considéré comme « souverain » et, de ce fait, installé comme source véritable de toute légitimité politique. Cf. Luc FERRY et Alain RENAULT, *Philosophie politique*, tome III. *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 1^{ère} Edition, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1996, p. 82.

⁵²¹ L'avènement du christianisme donne corps à une loi naturelle particulière : la loi divine, qui se distingue par sa portée profondément égalitaire et universaliste, rompant avec la hiérarchisation inhérente aux sociétés grecques et romaines : tous les hommes, sans distinction, sont fils d'un même Dieu. C'est ainsi, par exemple, que les travaux d'Augustin d'Hippone (354-430) et de Thomas d'Aquin (1225-1274) donneront une approche quelle que peu nouvelle des droits humains, approche multiforme et ambivalente. Cf. François DE SMET, *Les droits de l'Homme : origines et aléas d'une idéologie moderne*, Paris, Ed. du Cerf, Coll. « Humanité », 2001, p. 19.

⁵²² Cf. Gilbert HOTTOIS, « De l'ambivalence des droits de l'homme », Préface de : Lionel PONTON, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Paris, Vrin, Coll. « Pour Demain », 1990, p. 8.

⁵²³ Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*. Tome II. *Doctrine du droit*, trad. Alain. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 17.

⁵²⁴ Emmanuel KANT, *Op. cit.*, p. 17.

⁵²⁵ Emmanuel KANT, *Op. cit.*, p. 26.

Cette approche kantienne des droits humains est au cœur des questions contemporaines de philosophie politique. C'est certainement ce qui explique les lectures « originales » ou « libres » de Rawls et Habermas.

4.2. Rawls-Eboussi : sur les principes d'instauration d'un Etat de droit

Dans quelle mesure Rawls et Eboussi convergent-ils dans leur approche des principes de l'instauration d'un Etat de droit démocratique ? Deux concepts nous aideront à comprendre les points de convergence entre ces deux philosophes : i) la « justice politique » ; et ii) « l'Etat de droit ».

4.2.1. Le concept de justice politique chez Rawls et Eboussi

« Définie comme la première vertu des institutions sociales, de l'Etat, du droit et de l'économie, la notion de justice occupe une place prépondérante dans la philosophie contemporaine.»⁵²⁶ On peut même, sans hésiter, affirmer que cette notion de justice trouve une place de choix dans la philosophie politique de Rawls et d'Eboussi.

4.2.1.1. Justice : vertu des institutions sociales et catégorie des relations entre la démocratie, l'Etat de droit et les droits humains

Nous focaliserons notre attention sur deux orientations majeures de compréhension de la justice comme vertu des institutions sociales et politiques: la relation entre la justice et l'équité chez Rawls et le sens de la justice « constitutive » chez Eboussi.

De la théorie de la justice à la pratique de la justice chez Rawls. Si pour Rawls et Eboussi la justice, comme nous l'avons souligné précédemment, est d'abord une vertu des

⁵²⁶ Lukas K. SOSOE, « Théorie de la justice », in André JACOB (Sous la direction de), *Encyclopédie philosophique universelle*. Tome II : Les notions philosophiques, Paris, PUF, 1990, p. 1410.

institutions sociales, il y a lieu de préciser que chez Rawls, cette notion de justice est intimement liée à la notion d'équité. C'est pourquoi il conçoit la société comme « une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel ». ⁵²⁷ Mais cette société, bien qu'elle soit le lieu d'une coopération « conflictuelle », a pour exigence première la garantie des droits humains : « c'est pourquoi, précise-t-il, dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni aux calculs des intérêts sociaux ». ⁵²⁸

On le voit, cette notion de justice n'est pas une conception métaphysique de la vie en société : elle est « purement » pratique, c'est-à-dire politique. En effet, le « but 'pratique-politique' de Rawls [...] est bien de produire une critique des institutions politiques et des principes qui les gouvernent. » ⁵²⁹ D'où le libéralisme politique qui corrige la théorie de la justice en la distinguant clairement du libéralisme classique et de sa justification philosophique par les idéaux de la liberté individuelle Lockienne, de l'autonomie kantienne ou de l'individualité de Stuart Mill. Une défense de la liberté, dans un tel contexte, est, de ce fait, potentiellement liberticide si elle ne procède pas de manière autonome, c'est-à-dire constructive et politique. C'est pourquoi comprendre les liens entre justice politique et droits fondamentaux chez Rawls, incite à revenir sur le sens d'une certaine « justice sociale ». Dans le sens rawlsien du terme, la justice sociale apparaît comme cette façon d'assurer, sur des critères de sécurité, d'hygiène, d'intégrité morale et de capacité physique, des conditions de travail jugées décentes, c'est-à-dire une certaine idée que nous nous faisons de la dignité humaine. Plus encore, elle pourrait apparaître comme cette façon de répartir, entre les membres d'une communauté historique et sociale les richesses, et d'organiser une redistribution générale de ces richesses selon une

⁵²⁷ *TJ*, p. 30.

⁵²⁸ *TJ*, p. 30.

⁵²⁹ Catherine AUDARD, « La cohérence de la théorie de la justice », *Op.cit.*, p. 29.

répartition dite secondaire, financée par des prélèvements obligatoires et qui vient se superposer à la répartition primairement effectuée à l'occasion de la production.⁵³⁰ Il s'agit, entre autres, de garantir aux sociétaires, un accès équitable à des prestations sociales de santé, d'éducation, de logement, etc. Ce sont des droits sociaux. C'est donc dire que, dans la perspective rawlsienne, toute justice sociale intègre des droits sociaux. Mais ces exigences de justice sociale, pour être véritablement politiques, se doivent, pour être légitimes, de se référer à d'autres droits tout aussi fondamentaux que les droits sociaux. Quels sont alors ces autres droits au vu desquels la notion de justice politique serait plus large que celle de justice sociale ?⁵³¹

Ce sont, globalement, les droits civils ou « droits-libertés » et les droits politiques ou « droits-participation ». Les droits civils fondamentaux concernent les libertés fondamentales ou libertés de base consacrées. « Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion ; la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. »⁵³²

La justice politique, dans cette perspective, consiste à assurer la liberté dans la perspective d'un « système des droits » organisant la compatibilité ou « compossibilité »⁵³³ générale de toutes les libertés individuelles, dont l'exercice doit, pour chacun, être limité à la condition d'un exercice possible de la liberté pour tous. Autrement dit, elle réside fondamentalement dans le compromis par lequel « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus

⁵³⁰ Cf. Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication, Op. cit.*, , pp. 9-10.

⁵³¹ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 12.

⁵³² John RAWLS, *TJ*, p. 92.

⁵³³ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 14.

étendu de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec le même système pour tous les autres. »⁵³⁴

Eboussi et la justice politique « constitutive » : de son côté, Eboussi Boulaga partage, plus ou moins cette approche de Rawls. Bien que les contextes de compréhension et d'application de cette justice diffèrent, on voit apparaître un certain souci d'une justice-équité, qui fonde d'abord et avant tout le respect des droits humains et toute élaboration d'une Constitution authentique, conditions *sine qua non* de l'instauration d'un Etat de droit démocratique.

Pour Eboussi, la justice est au principe même de la Constitution.⁵³⁵ Vertu des vertus sociales et politiques, elle est constitutive du lien social. Elle est un acte constitutif d'une réalité sociale déterminée, qui se pose comme peuple. Cette communauté distincte des autres entités voisines s'établit, par la Constitution, comme instance ayant la capacité de prendre des décisions en vue de sa survie. C'est en ce sens qu' Eboussi écrit : « La Constitution est l'acte par lequel une multitude de groupes et de populations se pose consciemment comme peuple, communauté distincte capable de prendre des décisions et d'accomplir des actions coordonnées en vue de sa survie, de sa durée, et de son bien-être ainsi que de ceux de tous ses membres tout à la fois. »⁵³⁶

La Constitution est donc, selon Eboussi, la conscience qu'a un peuple de se poser comme ensemble organique et articulé de fonctions, de règles de base, dans l'intention de partir des instances décisionnelles, afin de susciter et de garantir non seulement des actions, mais aussi des comportements « mutuellement bénéfiques dans le domaine défini des opportunités et des problèmes communs de survie et de mieux-être. »⁵³⁷

⁵³⁴ John RAWLS, *TJ*, p. 91.

⁵³⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 281.

⁵³⁶ *DTC*, p.190.

⁵³⁷ *DTC*, p.190.

Comme Rawls, Eboussi invite à une compréhension d'une « justice dynamique » à l'intérieur d'une certaine « politique constitutionnelle ». Dans une telle perspective, « le peuple ou la constitution n'est pas un ensemble de contenus, mais une forme, mieux, la possibilité de formes qui structurent les contenus, les groupes, les individus et les organisations pour en faire des fonctions, des rôles, des institutions et des règles. »⁵³⁸

Rawls et Eboussi sont un peu plus clairs : il faut sans cesse se poser la question de savoir si les institutions sont justes et « gérées » de manière procédurale. C'est pourquoi les droits de l'homme doivent, selon Eboussi Boulaga, être insérés dans le cadre d'un examen du rôle que la justice joue dans le processus d'instauration de la démocratie.⁵³⁹

Nous l'avons déjà souligné : la justice est au principe de la Constitution. Elle en est, plus précisément, le principe opératif et génératif permettant de répartir les droits et devoirs, les charges et avantages, de déterminer les rôles avec les issues possibles à donner à tous les différends qui peuvent survenir entre eux, pour instituer une communauté de coopération même à travers ses conflits. C'est ainsi que se définit la « justice constitutive », qui donne une assise que présupposent toute collaboration et tout règlement non violent des divergences d'intérêts et de conceptions du bien. Eboussi rejoint la justification rawlsienne de la justice lorsqu'il précise qu'« elle est faite de libertés égales pour tous, et implique ce qu'il faut de sécurité et de ressources pour les exercer effectivement. Elle est l'ensemble formel des droits de l'homme, politiques, économiques et sociaux. [...]Le système judiciaire en est l'institutionnalisation et la traduction quotidienne avec ses 'événements', ses incidents et accidents, ses cas particuliers à travers lesquels l'individu est à même d'éprouver le sens et la puissance de la loi fondamentale. Voilà pourquoi les droits de l'homme n'apparaissent et ne subsistent que comme droits du citoyen. »⁵⁴⁰

⁵³⁸ *DTC*, p. 192.

⁵³⁹ *DTC*, pp. 281-282.

⁵⁴⁰ *DTC*, p. 283.

En somme, Rawls et Ebooussi s'accordent sur la justice politique comme catégorie décisive de la vie en communauté, de la coopération et même du pluralisme parce qu'en situant « la justice-équité comme une doctrine politique, Rawls vise les conditions de possibilité d'une coexistence réelle d'une pluralité de doctrines concurrentes, pourvu que celles-ci soient raisonnables.⁵⁴¹ Il précise par ailleurs que cette conception de la coopération sociale est inextricablement liée à une conception de la personne, parce que « dès le départ, la conception de la personne est considérée comme faisant partie d'une conception de la justice politique et sociale ».⁵⁴²

4.2.1.2. Principes démocratiques et libertés fondamentales

Comment s'articulent les principes démocratiques et les libertés fondamentales dans cette conception rawlsienne et éboussienne de la justice politique et sociale ?

Rawls et les principes démocratiques : dans les développements précédents, nous avons montré que la stabilité, la raison publique et la discussion sont, chez Rawls, les principes de base d'une démocratie libérale. Seul le principe de discussion-délibération fera l'objet de notre analyse, parce qu'il nous permet, peut-être mieux que les autres, d'établir un lien avec le principe de « libre » discussion chez Ebooussi.

D'après Rawls, le principe de discussion n'a de sens que dans une société qui accorde une place au « fait du pluralisme ». Dans un contexte pluraliste, la discussion préconisée se doit

⁵⁴¹ Rawls établit une différence entre le rationnel et le raisonnable du point de vue d'un constructivisme politique. Il pense que ces concepts ne sont en rien dérivés l'un de l'autre, mais définis comme complémentaires. D'après lui, le rationnel est compris dans un sens proche de celui de l'économie politique, comme étant la capacité de mettre en œuvre des moyens adaptés aux fins propres recherchées par un agent, et satisfaisant ses intérêts mais il englobe également ce qu'il se propose de poursuivre pour le bénéfice de ses proches, de ses coreligionnaires, d'une communauté politique donnée ou encore une nation. Le raisonnable, quant à lui, qualifie la capacité des individus à reconnaître comme acceptables des normes, critères et principes, avec l'assurance que tous s'y soumettront. Il est articulé dans *Libéralisme politique* avec l'idée de réciprocité, fondamentale dans le cadre d'une coopération équitable qui ne serait pas, pour reprendre l'expression de Rawls lui-même, une « comédie publique ».

⁵⁴² LP, p. 357.

d'être une « discussion raisonnable », en ce sens qu'elle doit, en entre autres, « gérer » les réalités conflictuelles inhérentes au « fait du pluralisme ». C'est reconnaître que, pour Rawls, « discuter » n'a de sens que lorsqu'on aboutit à la délibération. Discussion et délibération sont donc les faces d'une seule et même exigence : trouver des « solutions » ou des « voies » d'interprétation des conflits. Mais celles-ci ne sont possibles que par le respect des préceptes suivants :

*L'aboutissement à un accord raisonnable en évitant autant que possible de « nous accuser trop vite les uns les autres de faire intervenir l'intérêt personnel ou l'intérêt du groupe ou des préjugés, ni de commettre des erreurs aussi graves que l'aveuglement ou l'illusion idéologiques [parce que] de telles accusations suscitent le ressentiment et l'hostilité et empêchent tout accord raisonnable » ;⁵⁴³

*L'acceptation, de façon raisonnable, de la possibilité de désaccords fondamentaux, tout simplement parce que « quand nous sommes raisonnables, nous nous attendons à rencontrer des désaccords fondamentaux et même insolubles sur des questions de base » ;⁵⁴⁴

*La participation, enfin, avec « un préjugé favorable » (la bonne foi) à la discussion parce que « nous nous attendons à des différences profondes d'opinions et nous acceptons cette diversité comme étant l'état normal de la culture publique d'une société démocratique. »⁵⁴⁵

On le voit, ces préceptes ne peuvent avoir de sens en dehors d'une société démocratique où le respect des droits et libertés fondamentaux s'impose d'emblée et où le principe de stabilité apparaît comme la base sur laquelle s'appuie le principe de discussion. C'est sur un tel socle que se bâtissent les libertés fondamentales. Parmi ces libertés, la liberté politique apparaît comme la plus importante. Cette liberté est essentiellement une liberté de

⁵⁴³ *JD*, p. 330.

⁵⁴⁴ *JD*, p. 330.

⁵⁴⁵ *JD*, pp. 330-331.

participation. Rawls la désigne comme étant « le principe de la participation (égale) ». ⁵⁴⁶

Ce principe postule un droit égal de tous les citoyens à prendre part au processus constitutionnel qui définit les lois ayant à régir leur coopération mutuelle.

L'idée de participation égalitaire procède de la position originelle. En effet, dans la perspective de la justice comme équité, les principes communs (nécessaires et avantageux pour tous) doivent être élaborés à partir d'une situation initiale d'égalité, c'est-à-dire celle dans laquelle chaque personne est équitablement représentée. Appliqué à un régime constitutionnel, le principe de participation exige la sauvegarde de la représentation égale.

Ensuite, le principe de participation suppose aussi que « tous les citoyens doivent avoir un accès égal, du moins au sens formel, aux fonctions publiques » ⁵⁴⁷. Chaque personne a le droit d'adhérer à une organisation politique. Elle a également le droit d'aspirer aux positions pourvues par élection et à remplir les postes d'autorité.

Par ailleurs, Rawls distingue deux types de limitation à l'idée de participation politique. Il s'agit des limitations égales pour tous et des limitations inégales des libertés politiques. *Les premières* concernent principalement les institutions sociales de base. Il est question des mécanismes constitutionnels qui servent « à limiter le domaine d'action du gouvernement par la majorité. » ⁵⁴⁸ Par exemple, la déclaration des droits, la séparation des pouvoirs ou le contrôle constitutionnel. Mais comment Rawls justifie-t-il la limitation égale pour tous de la participation politique ? D'abord par le fait que, dans la mesure où elle s'applique de manière égale à toutes les libertés, elle ne peut être injuste. En outre, il y a le fait que « les autres libertés sont assurées avec plus d'efficacité et sont plus grandes. » ⁵⁴⁹ En d'autres termes, la justification fait ici appel à l'idée d'une grande liberté égale pour tous.

⁵⁴⁶ *TJ*, p. 258.

⁵⁴⁷ *TJ*, p. 260.

⁵⁴⁸ *TJ*, p. 265.

⁵⁴⁹ *TJ*, p. 266.

Pour ce qui est de la *seconde forme* de limitations (les limitations inégales), Rawls entend considérer la perspective des individus ayant le moins de liberté politique. Aussi déclare-t-il : « Il faut toujours justifier une inégalité dans la structure de base aux yeux des plus désavantagés. Ceci s'applique à tous les biens sociaux premiers et, en particulier, à la liberté. C'est pourquoi la règle de la priorité nous demande de montrer que l'inégalité des droits serait acceptée par les moins favorisés en échange d'une plus grande protection de leurs autres libertés qui résulterait de cette restriction.»⁵⁵⁰ Pour justifier cette seconde forme de limitations, Rawls recourt à la même stratégie que pour la première, c'est-à-dire à l'idée de mettre la restriction au service de la défense des autres libertés. Certes, cette stratégie s'est avérée pertinente à propos de la première restriction ; mais tel n'est pas le cas pour la seconde restriction. Elle n'explique pas les différentes implications sociales et économiques sous-jacentes à la question d'égalité de liberté.

En fin de compte, Rawls est clair en ce qui concerne la valeur de la liberté politique. Il la veut équitable. Peut-être plus équitable que les autres libertés.⁵⁵¹ Il considère qu'une des carences des gouvernements constitutionnels consiste en leur incapacité à assurer la juste valeur des libertés politiques. Pour y remédier, il faut « prendre des mesures de compensations pour préserver la juste valeur des libertés politiques égales pour tous. Par exemple, dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production, on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse, et les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public.»⁵⁵²

Eboussi et le principe de « libre discussion » : Eboussi situe, comme cela a été le cas de Rawls, le principe de discussion au cœur même du processus démocratique. « Avant d'être

⁵⁵⁰ *TJ*, p. 268.

⁵⁵¹ N. BOWIE, « Equal Basic Liberty for All », in H.G. BLOCKER et E.H. SMITH (Eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio, Ohio University Press, 1980.

⁵⁵² *TJ*, p. 262.

la capacité de se donner des dirigeants en des élections libres, justes et transparentes, la démocratie est le choix, par la libre discussion, de sa Constitution et de ses lois fondamentales. »⁵⁵³ Celle-ci implique nécessairement une liberté politique qui, comme l'a remarqué Rawls, est définie comme une participation aux affaires de la cité. Le peuple qui se représente comme sujet libre et agissant, existe donc sous la forme de la loi. C'est, précise Ebooussi, dans l'élément de la loi et au moyen des lois que le peuple se donne l'image de lui-même et se constitue comme sujet agissant. En effet,

« Le peuple ou la constitution n'est pas un ensemble de contenus, mais une forme, mieux, la possibilité de formes qui structurent les contenus, les groupes, les individus et les organisations pour en faire des fonctions, des rôles, des institutions et des règles. [...] De manière plus concrète, on exprime la même idée en disant que le peuple se projette sous forme de constitution dans sa structure de base qui consiste en la façon dont les fonctions vitales s'agencent, dont les institutions les plus importantes répartissent les tâches avec leurs droits et leurs responsabilités, les charges et les immunités. La structure de base représente l'économie générale de l'attribution des droits et des devoirs fondamentaux ainsi que des possibilités économiques et des conditions sociales dans les différents secteurs de la société-communauté qui se présupposent et se soutiennent mutuellement. »⁵⁵⁴

Il appert clairement que la discussion libre apparaît comme une activité communautaire qui exige la participation de tous. « La participation de toutes les couches sociales est requise. Au niveau des collectivités de base, elle sera directe. Elle deviendra indirecte par leur fédération progressive en unités de plus en plus élargies. C'est la population toute entière qui est en état d'insurrection constituante, au terme de laquelle elle émerge comme un peuple composé de citoyens.»⁵⁵⁵ Que ce soit avec Rawls ou Ebooussi, la démocratie implique la participation de tous les citoyens en tant que sujets libres et agissants ; bref il s'agit d'une participation comme acteurs dans une réalité sociale « structurable et structurée par la présence de la liberté raisonnable, d'espaces où elle peut se préserver, se protéger, s'exprimer. »⁵⁵⁶

⁵⁵³ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 197.

⁵⁵⁴ *DTC*, p. 192.

⁵⁵⁵ *DTC*, p. 193.

⁵⁵⁶ *LR*, p. 21.

4.2.2. Etat de droit et équilibre des pouvoirs

Rawls et Ebooussi sont d'accord sur ce principe : l'Etat de droit implique et exige un contrôle juridictionnel des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, fondé sur la Constitution.

4.2.2.1. Rawls et les exigences constitutionnelles fondamentales

Rawls insiste sur les exigences constitutionnelles fondamentales focalisées sur la description précise des droits et des libertés de base des citoyens – droits et libertés qu'ils ont de par leur statut de personnes libres et égales –, qui à son tour, fait partie de ces exigences. Il précise par ailleurs que « de tels droits et libertés concernent les principes fondamentaux qui déterminent la structure du processus politique – les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, les limites et l'étendue du gouvernement par la majorité ainsi que les droits civiques et politiques et les libertés de base que les majorités parlementaires doivent respecter, tels que le droit de vote, le droit de participer à la vie politique, la liberté de pensée et la liberté de conscience, ainsi que toutes les protections garanties par l'Etat de droit ». ⁵⁵⁷

Dans la perspective rawlsienne l'Etat de droit est intimement lié à l'idée d'une Constitution politique. Il définit, entre autres, le rôle déterminant des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et les différentes pratiques judiciaires et légales qui leur sont associées.

Somme toute, Rawls insiste sur la réalité selon laquelle l'Etat de droit implique plutôt le rôle déterminant de certaines institutions ainsi que des pratiques judiciaires et légales qui leur sont associées. Cela signifie qu'il peut impliquer que tous les employés de gouvernement, y compris le pouvoir exécutif, soient soumis à la loi et que leurs actes

⁵⁵⁷ John RAWLS, *JD*, p. 334.

soient sujets à l'enquête judiciaire, que le pouvoir judiciaire soit suffisamment indépendant et que l'autorité civile l'emporte sur l'autorité militaire. En outre, il peut aussi vouloir dire que les décisions des juges reposent sur l'interprétation des lois existantes et des précédents pertinents, que les juges doivent justifier leurs verdicts en référence à ces interprétations et adopter une interprétation cohérente d'un cas à l'autre ou bien justifier leur vote, quoique leurs électeurs puissent leur demander de rendre des comptes.⁵⁵⁸

4.2.2.2. Eboussi et le contrôle de la constitutionnalité et de la légalité

Bien qu'il souscrive à la démarche rawlsienne, Eboussi insiste sur la dimension « littérale », c'est-à-dire « formelle » ou « théorique » de l'Etat de droit, qui définit le contexte négro-africain en général, et le contexte camerounais en particulier. Selon Eboussi, « l'affirmation selon laquelle le Cameroun est un Etat de droit est littéralement vraie. Il est même un Etat des droits de l'homme. »⁵⁵⁹ Mais la question que l'on se pose ici avec Eboussi est la suivante : en quel sens et comment le Cameroun est-il vraiment un Etat de droit, c'est-à-dire un Etat des droits de l'homme ? La réponse d'Eboussi est claire et implacable :

« Sa Constitution [celle du Cameroun] les proclame [les droits de l'homme] et vient même de les inscrire dans son préambule. Il est partie prenante à la Charte des Nations Unies du 26 juin 1945, à la Déclaration universelle des Droits de l'homme de 1948, aux deux pactes internationaux datés du 16 décembre 1966 et portant respectivement sur les droits civils et politiques, et sur les droits économiques, sociaux et culturels. Le Cameroun a souscrit à la Charte Africaine adoptée par la conférence des chefs d'Etats et de gouvernements de l'Organisation de l'Unité africaine le 28 juin 1981. Dans celle-ci figure notamment la reconnaissance des droits de la personne individuelle. Elle entérine aussi les droits de la « deuxième génération » qui s'étendent à l'économique et au social. Par là, il appert que le Cameroun adhère à l'unité conceptuelle caractéristique de la problématique contemporaine des droits de l'homme, selon laquelle l'absence des droits économiques élémentaires, de base, tels que ceux de se nourrir, de se soigner, d'avoir un toit, rend illusoire les droits politiques et ne saurait se justifier même par les nécessités du « développement », de la construction nationale ou du service de la dette. »⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Cf. John RAWLS, *JD*, p. 355.

⁵⁵⁹ John RAWLS, *DTC*, p. 286.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

Cet important « appareillage juridictionnel » s'appuie sur « le contrôle de la légalité des actes administratifs [...] prévu et le recours contre leur éventuelle illégalité [qui] est apparemment ouvert et étendu. »⁵⁶¹ La question qui se pose dès lors est celle de savoir dans quelle[s] mesure[s] obtenir des conditions d'un exercice équilibré du pouvoir politique.

Nous l'avons déjà souligné : Eboussi définit le partage du pouvoir par quatre traits essentiels. Les deux premiers sont *la participation* de tous les groupes significatifs au gouvernement du pays ajouté au haut degré *d'autonomie* desdits groupes ; et les deux autres qui en sont les corollaires, à savoir : *la proportionnalité* et *le pouvoir de veto sur la minorité*. L'on peut, selon Eboussi, arriver à un régime conjoint du pouvoir, notamment, l'exécutif pourra prendre les allures d'un gouvernement de coalition nationale en régime parlementaire. La conséquence d'une pareille perception de la délégation du pouvoir est la possibilité de prise de décisions par les différents groupes sus mentionnés. L'on pourra donc privilégier, comme dans le modèle américain dont Eboussi s'inspire et qui, certainement, justifie la perspective rawlsienne d'interprétation de la Constitution américaine, le fédéralisme. *Participation, autonomie, proportionnalité et pouvoir de veto sur la minorité* sont donc, les éléments essentiels d'une compréhension d'un exercice équilibré du pouvoir, soumis à un contrôle de la constitutionnalité.

Mais si Rawls et Eboussi sont quasiment d'accord sur les exigences constitutionnelles fondamentales qui définissent un Etat de droit démocratique et les garanties procédurales qui les accompagnent, cet accord reste un « accord de principe », c'est-à-dire une convergence théorique, qui cache des divergences profondes et considérables sur la pratique ou application des principes fondamentaux de la constitutionnalité telles que le respect des droits fondamentaux. Nous y reviendrons longuement dans le prochain

⁵⁶¹ *DTC*, p. 288.

chapitre. Il convient, entre temps, de se tourner maintenant vers les points de convergence entre Habermas et Ebooussi.

4.3. Habermas-Eboussi : société civile, discussion, participation

S'il y a des concepts sur lesquels Habermas et Ebooussi semblent s'accorder, ce sont, globalement, ceux de « société civile » et d'« Etat de droit ». Quels sont les termes ou les conditions de possibilité d'un tel accord ?

4.3.1. Société civile et Espace public

La reconstruction de la société civile et de l'espace de délibération incitent ces deux philosophes à penser, à nouveaux frais, le concept de monde vécu. Quelles sont les catégories d'une telle reconceptualisation ? Quelles en sont les limites normatives ?

4.3.1.1. Habermas et Ebooussi : à propos de la reconstruction de la société civile et de l'espace public de délibération

Habermas et Ebooussi Boulaga s'accordent sur le fait que si la société civile est une structure de communication ancrée dans le *monde vécu* par l'intermédiaire d'une base constituée, elle apparaît, en tant qu'institution, comme une réalité associative dont le noyau dur est constitué de ces regroupements et associations non étatiques et non économiques, constitués sur une base volontaire, qui ancrent les structures communicationnelles de l'espace public dans la composante sociale du monde vécu. Aussi la mise en place de deux cadres institutionnels de concertation s'avère-t-elle, selon Ebooussi, indispensable ; l'un entre les pouvoirs publics et la société civile, l'autre entre celle-ci et les partenaires multilatéraux et bilatéraux. C'est en ce sens qu'il faudrait « élaborer un code de procédures administratives, financières, comptables et sociales des activités non lucratives pour

assurer la transparence et éviter les dysfonctionnements au sein de la société camerounaise». ⁵⁶² Mais comment justifier concrètement « l'existence » politique et juridique de cette société civile ?

Contrairement à Eboussi – qui part du *monde vécu camerounais en particulier et négro africain en général*, monde vécu marqué par les mouvements de « libéralisation politique » et des interférences de certains pays occidentaux et des Institutions internationales dans la politique intérieure de certains Etats africains--, Habermas part, quant à lui, d'un constat décisif : toutes les théories de l'intégration sociale cherchent à résoudre la question de la tension entre la validité normative et la factualité des droits des individus. Cette tension signifie que le rapport entre les lois et l'exercice des droits fondamentaux des citoyens devient antithétique dans les faits. C'est, tout compte fait, reconnaître que toutes les limites des théories que nous avons soulignées ultérieurement, poussent Habermas à introduire, au cœur de l'espace public politique, *le paradigme du pouvoir fondé sur la communication*. Dans une telle perspective, l'Etat de droit ne peut pas se concevoir comme un système autoréférentiel. Les garanties constitutionnelles ne suffisent pas à elles seules au cœur d'une démocratie pour préserver l'espace public et la société civile contre toute déformation. C'est pourquoi Habermas estime que les structures de l'espace public doivent être maintenues intactes dans la perspective de leur autonomie. Il plaide donc pour le changement de caractère du droit, tel qu'il nous est proposé dans le modèle libéral traditionnel. En d'autres termes, une interprétation doit être faite du fondement même de l'aspect normatif de l'Etat de droit. Cette interprétation prend au sérieux l'exigence que devraient poser les citoyens à propos de la validité des normes établies au terme des délibérations collectives. D'où la question du rôle de la société civile.

⁵⁶² Cf. Fred EBOKO et Jean Didier BOUKONGOU, *Les figures de la société civile au Cameroun*, CEAN, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 2003, p. 40.

Pour Habermas, le rôle de la société civile se situe effectivement dans l'hypothèse où le maintien d'un régime démocratique n'est possible que s'il est porté par des groupes sociaux qui ont intérêt à ce qu'il en soit ainsi, et par une société civile suffisamment organisée et dynamique pour intégrer le principe de la formation délibérative de la volonté collective selon des règles fixes. Cette conception postule que si l'on prend suffisamment au sérieux l'autonomie et la vitalité de la société civile, qui caractérisent les sociétés modernes et que révèlent les sciences politiques, on ne peut plus s'en tenir à la réduction de la démocratie aux quelques figures particulières de la représentation, acquises dans le cadre du libéralisme des siècles passés.⁵⁶³ Dans un tel régime, le centre de gravité de l'espace politique ne se situe plus dans l'élection des représentants mais dans la discussion rationnelle. La discussion rationnelle est fondamentale dans la morale procédurale pour l'avènement d'un modèle démocratique radical.

Néanmoins, Habermas et Eboussi sont néanmoins d'accord sur le fait que le modèle démocratique « radical » dans lequel la société civile occupe une place importante qui conduit à un véritable Etat de droit, est celui qui prône l'exercice d'une large autonomie politique des citoyens. Celui-ci s'articule sur une sociologie politique de la démocratie, fondée sur les concepts reconstruits de « société civile » et « d'espace public de délibération ». L'histoire de l'occident montre les limites du modèle juridique inspiré par le libéralisme traditionnel axé sur la défense des libertés individuelles et le droit de l'Etat Providence. Le dépassement historique des modèles (pluralisme politique, théorie des élites et théorie économique de la démocratie) s'avère donc indispensable grâce à la généralisation et à la pluralisation des formes d'exercice de l'autodétermination collective. Dans un tel contexte, la société civile cesse de présenter l'image d'une masse amorphe, les différents secteurs (mass-media, les Eglises, les organisations philanthropiques et

⁵⁶³ Cf. Stéphane HABER, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 120.

culturelles...) ne sont pas enchâssés dans des cadres fermés ; ils sont ouverts et se chevauchent. Pour être vivace, une société civile institutionnelle a besoin des modèles de socialisation appropriés, elle ne peut se déployer que dans le cadre d'un monde vécu rationalisé, sans quoi on assisterait à la formation des mouvements populistes qui défendent aveuglement les traditions inadaptées d'un monde vécu mis en péril par la modernisation capitaliste.⁵⁶⁴

4.3.1.2. La réalité du monde vécu africain et l'organisation de la société civile chez Eboussi

Bien qu'Eboussi et Habermas s'accordent, pour l'ensemble, sur le rôle de la société civile dans l'espace public et politique, l'approche éboussienne se veut, comme nous l'avons déjà mentionné, davantage nominaliste-empirique et historique en ce sens qu' « on prendra en considération ce qu'on désigne « société civile » et ce qu'on nomme ses représentants ou ses manifestations. Concrètement, on présuppose la connaissance de la littérature sur le sujet et les usages qui en sont fait par les associations, les organisations non gouvernementales, les gouvernements sous aide ou sous ajustement structurel et leurs partenaires de la coopération bilatérale ou multilatérale, dans leurs écrits et leurs actions en termes de projets et de programmes ».⁵⁶⁵ C'est dire que la société civile, dans le contexte camerounais, se doit de répondre à des questions propres à la situation socio-politique camerounaise, caractérisée par des interférences qui remettent chaque fois en cause ce que Habermas considère comme la « neutralité » de la société civile. C'est pourquoi certains « prescriptions » imposent une éthique à la société civile, tout simplement parce que « les relations avec les partenaires extérieurs doivent s'abstenir de mendicité, de misérabilisme et du complexe de dépendance. [et qu'] Il faut donner un sens concret réel au terme de coopération qui implique réciprocité ou mutualité du même ordre ou de même genre, sinon

⁵⁶⁴ Cf. Jürgen HABERMAS, *EP*, pp. 139-162.

⁵⁶⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DSCC*, p. 6.

on reste dans l'assistance à sens unique.»⁵⁶⁶ Quelles relations ce monde vécu entretient-il avec l'Etat de droit et les droits fondamentaux chez Ebooussi et Habermas ?

4.3.2. Etat de droit et droits fondamentaux

L'Etat de droit et le respect des droits fondamentaux qui le détermine et définit apparaissent, aux yeux de Habermas et d'Ebooussi Boulaga, comme des conditions nécessaires d'instauration de la démocratie constitutionnelle. Du moins Habermas a énoncé quatre principes [4] de l'avènement d'un Etat de droit. Ebooussi, quant à lui, insistera sur deux principes qu'il partage en commun avec Habermas : le principe de la souveraineté du peuple ; et le principe de la légalité de l'administration et du contrôle de celle-ci par le parlement.

4.3.2.1. Le principe de la souveraineté du peuple

Nous l'avons déjà souligné : l'idée de l'Etat de droit chez Habermas requiert que les décisions engageant la collectivité soient prises par un pouvoir étatique – qui, au demeurant, doit invoquer le droit pour remplir ses propres fonctions -, et ne prennent pas seulement une forme juridique, mais se légitiment surtout par rapport au droit édicté. C'est ainsi que, selon Habermas – et selon, dans une moindre mesure, Ebooussi -, dans un Etat de droit démocratique conçu dans les termes d'une théorie de la discussion, la souveraineté populaire se retire dans les cycles communicationnels des débats publics et des organismes parlementaires. Ce qui permet de différencier le pouvoir politique en pouvoir fondé sur la communication d'un côté, et en pouvoir administratif de l'autre. C'est à ce niveau précis qu'apparaissent quelques différences avec Ebooussi. Chez Habermas, le principe de souveraineté du peuple n'a de sens qu'à l'intérieur d'une théorie de la discussion. Chez

⁵⁶⁶ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Société civile : analyse diagnostique et 'prescriptions' », *Op. cit.*, p. 54.

Eboussi cette souveraineté trouve son sens dans la Constitution. Ces légères différences qui, en fait, sont des perspectives d'approche différentes – nous avons souligné auparavant qu'Eboussi souligne aussi le rôle et le sens du principe d'une discussion libre - ne font que renforcer leurs points de convergence sur le principe de la souveraineté du peuple. En effet, Habermas et Eboussi sont profondément d'accord sur le principe selon lequel l'Etat assume la plénitude de la souveraineté nationale et l'initiative des relations internationale.⁵⁶⁷ A ce titre, il a le monopole de l'autorité publique et de l'exercice de la contrainte sociale organisée. Quoi qu'il en soit, cette prérogative étatique trouve son origine du pouvoir des citoyens fondé sur « la libre discussion » et communication. Dans ce processus, le peuple, une fois mis d'accord sur la loi fondamentale, se dépossède de tout droit à se gouverner lui-même, mais en garde « l'émanence ». Car, il peut à tout moment, selon le principe du jeu démocratique, retirer le pouvoir et le donner à qui il veut. C'est l'expression explicite de la représentation, qui fait participer le peuple à l'exercice du pouvoir étatique par le biais des représentants élus. La souveraineté populaire apparaît donc, à en croire Eboussi Boulaga, « comme l'ensemble des droits inaliénables et la poursuite consciente de leur protection, défense et promotion par un peuple, une communauté constituée à cet effet.»⁵⁶⁸ A vrai dire, tout pouvoir étatique émane du peuple. Et c'est au nom de ce principe que l'Etat, d'après Stéphane Haber, conçu comme expression et instrument de l'universel, n'est plus que le principal point d'aboutissement des cycles communicationnels et le garant de leur existence.⁵⁶⁹

4.3.2.2. Le principe de la légalité de l'administration et du contrôle de celle-ci par le parlement

⁵⁶⁷ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, pp. 286-287.

⁵⁶⁸ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 4*, p. 17.

⁵⁶⁹ Cf. Stéphane HABER, *Op. cit.*, p. 121.

Habermas et Ebooussi partagent en commun la conception du principe de la légalité qui permet de saisir le sens essentiel de la séparation des pouvoirs. Dans cette perspective, l'administration est soumise aux différentes lois édictées et agit sous réserves des prescriptions légales. Il en est ainsi de tous les autres pouvoirs. Parce que « pour mettre ses décisions en application et pour exécuter le droit, l'appareil judiciaire a recours aux moyens répressifs de l'Etat, disposant ainsi lui-même d'un pouvoir administratif. Pour cette raison, la Justice doit être séparée de la Législation et empêchée de se programmer elle-même. C'est ce qui explique le principe qui assujettit l'appareil judiciaire au droit en vigueur [...] Toutefois, c'est seulement grâce au principe de la légalité de l'Administration que l'on saisit le sens essentiel de la séparation des pouvoirs.»⁵⁷⁰

Le même souci d'une séparation des pouvoirs et d'un partage équilibré de ces pouvoirs est, comme nous l'avons déjà mentionné, présent chez Ebooussi au travers des quatre principes que sont *la participation* de tous les groupes significatifs au gouvernement car le gouvernement tire sa légitimité et ses justes pouvoirs du consentement du peuple, et c'est « le peuple qui dote son gouvernement d'une constitution et non l'inverse »⁵⁷¹ ; *l'autonomie* de ces groupes, *la proportionnalité* et *le pouvoir de veto sur la minorité*.

Compte tenu des développements précédents, la question que nous nous posons, à ce stade de notre travail, est celle de savoir dans quelle mesure il y a lieu de déceler des points de convergence communs à ces philosophes et qui ne découlent pas, nécessairement, d'une discussion « couplée » ou paritaire.

4.4. Rawls-Habermas-Ebooussi : le « noyau dur » des droits humains

⁵⁷⁰ Jürgen HABERMAS, *DD*, pp. 192-193.

⁵⁷¹ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 4*, p. 18 ; *LR*, p. 241.

Des développements qui précèdent, nous retenons un point de convergence commun aux trois philosophes : le « noyau dur » des droits humains. Celui-ci apparaît très nettement au travers de l'inviolabilité et de l'inaliénabilité des droits humains ; et de la question d'universalité concrète des principes démocratiques.

4.4.1. Inviolabilité et inaliénabilité des droits humains

Rawls, Habermas et Ebooussi reconnaissent, chacun à sa manière, l'inviolabilité et l'inaliénabilité des droits humains. Rawls et Habermas s'inspirent, dans une certaine mesure, de la morale kantienne pour poser le postulat de l'inviolabilité et de l'inaliénabilité des droits fondamentaux, au travers de ce « droit originel », souligné par Kant dans sa *Doctrine du Droit*. Il y affirme un droit inné de tout homme, droit qui s'avère inaliénable et inviolable.⁵⁷² Commentant le sens de ce droit inné chez Kant, Habermas écrit : « Sous cet aspect, le contrat social sert à constitutionnaliser l'unique droit 'inné', qui est de disposer de libertés d'action subjectives égales pour tous. Ce droit originel, Kant estime qu'il se fonde dans la volonté autonome des individus qui, en tant que personnes morales, disposent préalablement de la perspective sociale d'une raison examinatrice de la loi, raison à partir de laquelle ils peuvent ne plus seulement justifier par la prudence leur sortie d'une situation de libertés non garanties, mais la fonder moralement.»⁵⁷³ On le voit, cette conception de la personne humaine est fondée sur la *notion de dignité*, bien que Rawls insiste, comme nous l'avons souligné dans certains de nos analyses précédentes, sur les principes de justice qui doivent garantir les libertés fondamentales ou libertés de base. Mais Habermas distingue, de son côté, trois types de droits de droits fondamentaux - à l'intérieur du système des droits qui, à son tour, ne se comprend que par rapport au

⁵⁷² Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des Mœurs*. Tome I. Doctrine du Droit, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, § 11.

⁵⁷³ Jürgen HABERMAS, *DD*, pp. 108-109.

principe de la discussion, appliqué au medium du droit. Ces droits mettent en évidence la complémentarité entre l'autonomie privée et l'autonomie publique. De la compréhension du « système de droits », il convient cependant de remarquer que ces deux concepts restent très liés. Si l'autonomie privée semble davantage se comprendre comme cette « liberté négative » qui se rapporte au premier type de droits fondamentaux, liés aux libertés subjectives d'action égales pour tous, l'autonomie publique, quant à elle, se rapporte davantage au deuxième type de droits fondamentaux, liés à l'exercice des droits politiques. Dans le processus démocratique, il y a une certaine complémentarité entre ces deux concepts, une cohésion solidaire garantie par le système des droits. Toujours dans le même sens, mais avec des accents plus ou moins différents, Ebooussi reconnaît cette inviolabilité et inaliénabilité des droits humains au travers, comme nous l'avons mentionné précédemment, de la « justice constitutive », appelée à faire de ces droits de l'homme « les droits du citoyen », qui doivent être « protégés », « garantis », par un Etat de droit démocratique.⁵⁷⁴

4.4.2. « L'universalité » concrète des principes démocratiques

Il y a une certaine logique dans la justification du noyau dur des droits humains par ces trois auteurs. Celle-ci ne peut faire l'économie des principes d'un Etat de droit démocratique qui, assurément, consacrent l'« universalité » des droits fondamentaux. Que seraient les droits humains dans une société non-démocratique ? Ne serait-ce que dans une démocratie constitutionnelle où l'on peut garantir ces droits humains ?

Rawls, Habermas et Ebooussi nous montrent que les droits humains ne sont vraiment garantis et respectés que dans une démocratie constitutionnelle, c'est-à-dire dans une société « hiérarchiquement ordonnée », différemment organisée des « sociétés hors la loi »

⁵⁷⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 283.

ou « désordonnées », comme le sont la plupart des sociétés africaines. Parlant de ces sociétés « hors la loi », Rawls précise que, « globalement, [...] ces sociétés sont généralement dirigées par des gouvernements qui ne reconnaissent aucune conception du droit ou de la justice et leur ordre juridique est souvent le fondement d'un système de coercition et de terreur. »⁵⁷⁵ Il ajoute par ailleurs que ces sociétés ne sont pas accablées par une carence de ressources matérielles, technologiques ou relatives au capital humain. Elles font partie des sociétés politiquement et socialement avancées et économiquement plus développées. Leurs failles résident dans leurs traditions politiques, leurs institutions fondamentales du droit et de la propriété et leur structure de classes.⁵⁷⁶ C'est pourquoi, *acceptabilité juridique*, *respect* et *limite* sont les trois critères de leur « universalité », c'est-à-dire de leur « reconnaissance internationale » :

- « - ils sont une condition nécessaire de la légitimité d'un régime, et de l'acceptabilité de son ordre juridique ;
- leur respect suffit également à exclure l'intervention justifiée et forcée des autres peuples, par exemple par le moyen des sanctions économiques ou, dans les cas graves, par la force militaire ;
- ils établissent une limite au pluralisme parmi les peuples.»⁵⁷⁷

Conclusion

Des développements précédents, on retiendra que Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga partagent le principe d'une démocratie constitutionnelle dont le noyau dur est le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine. Le critère majeur de reconnaissabilité de cette démocratie est le partage équilibré des pouvoirs. C'est dire, pour reprendre les termes de

⁵⁷⁵ John RAWLS, *DG*, pp. 80-84.

⁵⁷⁶ Cf. John RAWLS, *DG*, pp. 80-84.

⁵⁷⁷ *DG*, p. 79.

Norberto Bobbio, qu'une démocratie constitutionnelle est un « Etat où les pouvoirs publics sont régulés par des normes générales (les lois fondamentales ou constitutionnelles) et doivent être exercés dans le cadre des lois qui les réglementent, excepté le droit du citoyen de recourir à un juge indépendant pour faire reconnaître et repousser l'abus ou l'excès de pouvoir ». ⁵⁷⁸ Un tel Etat favorise des cycles communicationnels dans et par lesquels émergent des « arènes protégées par des droits fondamentaux », ⁵⁷⁹ lieux précis où « les lois forment la base des prétentions juridiques individuelles ; celles-ci résultent de l'application à des cas isolés, soit des lois s'exécutant elles-mêmes, soit des lois implémentées par voie administrative. Du caractère exigible de ces prétentions résulte la garantie des voies judiciaires et le principe garantissant une vaste protection juridique de l'individu. » ⁵⁸⁰ S'il existe des points de convergence entre Rawls, Habermas et Eboussi, il y a par ailleurs lieu de se rendre compte que ceux-ci dévoilent d'importants points de divergence.

CHAPITRE 5 : **Sur les lieux de divergences**

« La *Théorie de la justice* de John Rawls marque une césure dans l'histoire récente de la philosophie pratique. Grâce à son ouvrage, les questions morales, longtemps refoulées, ont retrouvé leur statut d'études

⁵⁷⁸ Norberto BOBBIO, *Libéralisme et Démocratie*, Paris, Cerf, 1996, pp. 23-24.

⁵⁷⁹ Jürgen HABERMAS, *DD*, p. 191.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

scientifiques sérieuses. [...] Dans la mesure où j'admire ce projet, en partage l'intention de base et considère ses résultats les plus importants comme justes, le désaccord qu'on m'invite à formuler reste dans le cadre d'une querelle de famille. Je me demande simplement si Rawls affirme toujours ses intuitions normatives – importantes et, me semble-t-il, justes – de la manière la plus convaincante. »
 Jürgen HABERMAS et John RAWLS, *Débat sur la justice politique*, pp. 9-10.

Ouvertures

Quels sont les concepts susceptibles de mettre en évidence certaines divergences entre Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga ? Quelles sont les logiques argumentatives qui soutiennent ces concepts ? Telles sont les questions essentielles qui structurent ce chapitre qui inaugure une autre facette de la discussion entre ces philosophes.

5.1. Rawls-Habermas : entre particularisme des « mondes vécus » (*Lebenswelt*) et universalisme rawlsien : le conflit

La discussion entre Rawls et Habermas se situe, dans l'ensemble, au niveau du statut théorique des concepts majeurs utilisés par ces philosophes : Juste/Bien ; Particularisme/universalisme ; Position originelle/communauté idéale de communication. Il est question de dégager les enjeux éthiques, juridiques et politiques de ce débat.

5.1.1. A propos de la primauté du Juste (*Right*) sur le Bien (*Good*)

Pour Rawls, les deux concepts fondamentaux de l'éthique sont d'une part le juste (*right*), et, d'autre part, le bien (*good*). La structure même d'une théorie éthique va résulter de la façon dont elle articulera ces deux notions.

D'après Rawls, le *juste* dérive de la procédure de choix : c'est la position originelle qui génère ce que l'on considérera comme tel. Il correspond à l'idée suivante : « le concept de ce qui est juste est identique à, mieux, peut être remplacé par le concept de ce qui est en accord avec les principes qui, dans la position originelle, seraient reconnus comme s'appliquant à des réalités de cette sorte ».⁵⁸¹ Rawls parle en effet d'une conception du juste, qu'il caractérise comme finie, et définit comme constituée « par un nombre fini de principes et de règles de priorité », ⁵⁸² à savoir les principes de la justice comme équité. Sera donc « juste », la société qui s'appropriera ces principes. Mais un problème se pose à ce niveau : il tient essentiellement au caractère politique que Rawls tente d'octroyer à cette société.

En voulant respecter les libertés individuelles et le « fait du pluralisme démocratique », il refuse de privilégier une vision particulière du bien, et d'en déduire des principes de justice tout en évitant le relativisme et le scepticisme. Delà surgira une des difficultés théoriques majeures de Rawls: comment légitimer une approche du « juste » qui soit contraignante, sans pour autant qu'elle ne s'appuie sur une croyance ou une valeur particulière ? Une conception qui soit, entre autres, indépendante de toute conception du « bien » et qui tolère une multiplicité de conceptions raisonnables du bien ?

Le constat de Rawls est un peu plus clair : les conceptions de la vie bonne sont controversées. On ne peut imposer par contrainte une conception du Bien aux individus quels qu'ils soient. A partir d'un tel postulat, il développe la conception du « voile d'ignorance », qui se focalise sur cette approche :

⁵⁸¹ *TJ*, p. 141.

⁵⁸² *TJ*, p. 382.

« On ne peut discuter de la justice entre êtres autonomes, soutient-il, que si l'on ignore délibérément les conceptions controversées de la vie bonne, bref ce qui divise les hommes. Ainsi serait-il possible de fonder les droits de l'homme sur une position originelle dans laquelle chacun, désireux de maximiser les conditions d'exercice de sa liberté mais ne connaissant pas sa propre conception du Bien ni la force sociale qu'elle représente (et sachant donc qu'il risque d'occuper la place du persécuté potentiel), serait amené à garantir à tous de telles conditions, c'est-à-dire les droits de l'homme de première génération. Une fois levé le voile d'ignorance, chacun serait dès lors à même d'exercer son autonomie, quelle que soit sa position dans la société. »⁵⁸³

On le voit, cette approche pose problème, parce qu'elle présuppose que l'on puisse obtenir un accord sur la société « juste » en partant, pour ainsi dire, des différentes conceptions du bien, jugées « définitivement » antagonistes. D'où cette question : Rawls considérerait-il ces conceptions comme des sphères fermées l'une à l'autre, susceptibles de communication dans la société civile, mais en tout cas antagonistes avec l'idée d'un consensus fondateur de la justice politique ?⁵⁸⁴

5.1.2. Particularisme habermassien versus universalisme rawlsien

Selon Habermas, il n'y a pas nécessairement une opposition « ouverte » entre le particularisme des « mondes vécus » ou « monde de la vie » (*lebenswelte*) et l'universalisme rawlsien des droits humains, mais un changement de paradigme ou de perspective. Il faudrait donc, d'après Habermas, prendre en compte le fait que ces mondes possèdent, à l'intérieur d'eux-mêmes - et non pas imposé « ethnocentriquement » de l'extérieur par « l'Occident » -, un potentiel d'universalité lié aux conditions pragmatiques de tout acte de parole, de communication.⁵⁸⁵ Dans une culture aussi fermée et hiérarchique soit-elle, il s'avère nécessaire que l'intercompréhension atteigne un degré minimal. Or, celle-ci s'opère, d'après Habermas, par des actes de parole, de communication (*Speech acts*), qui présupposent pragmatiquement un certain nombre d'éléments – parmi lesquels

⁵⁸³ Guy HAARSCHER, « Droits de l'homme », in Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (Sous la direction de), *Dictionnaire de philosophie politique, Op. cit.*, p. 172.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁸⁵ Cf. Guy HAARSCHER, *Ibid.*, p. 172.

l'égalité des partenaires, les prétentions à la validité, etc. -, qui ouvrent potentiellement le monde clos à l'universel.⁵⁸⁶

On le voit, Habermas fonderait les droits humains en se distinguant de Rawls de la façon suivante : au lieu de considérer que les formes de vie, les conceptions de la vie « bonne », les *Lebenswelte* ne peuvent ordonner la politique, en ce sens qu'elles apparaissent comme fermées sur elles-mêmes, il faudrait, remarque Habermas, prendre en considération le fait que la discussion impose des contraintes d'intégration, et donc d'universalisation. Certes, la force du meilleur argument ne s'identifie que rarement, dans le cadre de l'argumentation pratique, à la contrainte logico-déductive. Comme le souligne Haarscher,

« Il y a, après discussion, un pluralisme subsistant. Mais ce pluralisme est essentiellement différent de la pluralité de coexistence d'avant la discussion. Une chose en effet consiste à reconnaître que des divergences raisonnables puissent exister quant à une décision à prendre, toujours affectée d'opacité et de risques, de supputations problématiques. Une autre consiste à figer avant discussion des positions, des 'identités' que l'on soustrait à l'épreuve du meilleur argument. Si bien que l'on ne devrait pas, dans ce cas, remettre sous voile d'ignorance les conceptions du bien pour atteindre une position universaliste, fondation nécessaire des principes de justice, c'est-à-dire, pour ce qui nous concerne ici [premier principe], des droits de l'homme de première génération. Au contraire, la soumission des conceptions différentes aux contraintes pragmatiques de la communication ne les laisserait pas inentamées, les transformant de quelque manière en les faisant pénétrer dans l'espace public de l'argumentation réglée. La conséquence en serait que les droits de l'homme ne devraient pas être fondés – comme le veut le libéralisme rawlsien – sur l'abstraction de tout enracinement culturel et de toute 'herméneutique', mais sur la concrétude des mondes de la vie, en tant qu'ils sont toujours animés, traversés et fragilisés par le principe de discussion, donc jamais totalement clos sur eux-mêmes. »⁵⁸⁷

C'est pourquoi la pragmatique universelle de Habermas s'éloigne de l'approche rawlsienne des droits humains, en situant le « juste » (*right*) intrinsèquement lié aux droits humains et à l'autonomie, au niveau non pas d'une fondation sémantique – parler de justice en faisant comme si on ne connaissait rien de nos conceptions du bien (voile de l'ignorance) – mais de présuppositions pragmatiques, toujours déjà engagées, au sein du monde vécu plus fermé, par n'importe quel acte de parole ou de communication. D'où ce constat somme toute décisif de Haarscher : « on a donc compris qu'il est impossible, depuis Kant, de

⁵⁸⁶ *Ibidem.*

⁵⁸⁷ Guy HAARSCHER, « Les droits de l'homme », in *Op. cit.*, pp. 172-173.

penser la fondation des droits de l'homme sur un monde de la vie, sur une conception du Bien, une religion, une culture. Cela reviendrait en effet à 'hétéronomiser' l'homme, à penser l'humanité à partir et sous le contrôle d'une idée du bien, bref d'une métaphysique substantialiste. »⁵⁸⁸

5.1.3. Droits individuels versus biens premiers

La catégorisation habermassienne des droits humains implique, dans l'ensemble, une série de mesures sociales, techniques et écologiques.⁵⁸⁹ Mais cette hiérarchisation des droits individuels oppose Rawls et Habermas.

Tout d'abord, on pourrait constater que la différenciation habermassienne entre les trois types de droits fondamentaux suit de près l'argumentation rawlsienne quant aux principes de justice. Globalement, et malgré quelques passages où Habermas semble endosser une vision libérale classique, il n'accorde pas désormais plus d'importance aux uns qu'aux autres. Il par contre une portée analytique plus grande à la distinction des deux types de liberté. S'il n'établit pas lui non plus de hiérarchies entre elles, ses hésitations vont dans un sens inverse à celui de Rawls. Il affirme ainsi la centralité des droits à la participation politique par rapport aux libertés « négatives » et aux droits sociaux qui peuvent les uns comme les autres être concédés de façon paternaliste et ajoute que l'Etat de droit et l'Etat social sont en principe possibles sans la démocratie.⁵⁹⁰ Mais il ne semble pas qu'il faille comprendre cette thèse comme le renversement de la position libérale classique dans une nouvelle figure du républicanisme.⁵⁹¹ Les droits politiques de participation ne sont prioritaires que par rapport à une certaine version des droits individuels, qui les considère dans une perspective essentiellement négative et manque la pleine implication du concept

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁸⁹ *DD*, p. 140.

⁵⁹⁰ *IR*, pp. 81-83.

⁵⁹¹ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 311.

d'autonomie individuelle. Pour Habermas, les droits à l'autonomie individuelle doivent être compris dans une optique beaucoup plus positive. Dans cette perspective, il existe, contrairement à l'approche rawlsienne des droits humains, une certaine « co-originarité » des droits individuels privés et les droits politiques, et non prééminence des seconds sur les premiers.

Rawls, quant à lui, établit une priorité lexicale entre le premier principe de justice et le second, qui concerne, selon lui, le domaine socio-économique. Habermas suit en partie ce raisonnement mais, à l'inverse de Rawls, il ne thématise pas l'existence d'inégalités socio-économiques qui, par ailleurs, incluent les différences d'autorité et de responsabilité à l'intérieur des grandes organisations.⁵⁹² Si l'égalité complète, chez Rawls, se situe au plan utopique, les inégalités socio-économiques sont par ailleurs inévitables. Elles sont néanmoins justifiées dans la mesure où elles concernent des positions principiellement ouvertes à tous dans des conditions équitables d'égalité des chances, et où elles profitent aux plus désavantagés : c'est le principe de différence.⁵⁹³ Celui-ci existe notamment parce que selon Rawls les rapports marchands représentent une réalité incontournable des sociétés modernes et ceux-ci engendrent nécessairement des inégalités socio-économiques ; il n'aurait aucun sens dans la société communiste rêvée par un Marx par exemple. Habermas insiste donc sur ce point par rapport à Rawls, puisqu'il conceptualise l'existence d'un système marchand partiellement autonomisé par rapport aux normes sociales, et en particulier par rapport à l'exigence de justice. Or, curieusement, il s'en tient au seul principe d'égalité des chances et se garde bien de conceptualiser un « principe de différence », qui thématiserait les inégalités socio-économiques en précisant l'optique dans laquelle elles peuvent être légitimes. Les raisons de cette réticence ne sont pas claires, la

⁵⁹² Cf. John RAWLS, *TJ*, p. 92.

⁵⁹³ John RAWLS, *JD*, p. 156.

seule certitude étant que le modèle normatif habermassien semble une fois de plus soucieux d'éviter tout ce qui nuancerait l'idéal d'harmonie sociale.⁵⁹⁴

Cette approche habermassienne des droits individuels se distancie considérablement de la conception rawlsienne des « biens premiers ». D'après Rawls, *les biens premiers* ne constituent pas un indice de satisfaction ou un indicateur du degré de réalisation des fins des individus. Ils apparaissent comme des conditions contextuelles et des moyens généraux, qui sont nécessaires pour pouvoir se former une conception du bien et pour pouvoir en poursuivre la réalisation.

La conception de la justice défendue par Rawls implique une division sociale des responsabilités. Et selon la conception qui s'exprime dans le principe de différence, la justice n'est pas une affaire d'utilité ou de satisfaction. S'inscrivant en effet dans la tradition libérale de Locke, Kant et Mill, qui permet une pluralité des conceptions du bien et se refusant à les évaluer d'un point de vue supérieur, cette conception s'oppose à la tradition du « bien rationnel unique », même dans la forme subjectivée qu'elle trouve dans l'utilitarisme classique tel qu'il est formulé par Bentham, Sidgwick et Edgeworth. Pour éviter une maximisation du bien-être collectif susceptible de légitimer la violation des droits individuels, on peut, de ce fait, se référer au principe garantissant à chacun un ensemble de droits dûment définis, par exemple un principe accordant à chacun les libertés fondamentales les plus étendues, compatibles avec des libertés égales pour tous. Il appert donc que le principe d'utilité ne serait plus le principe unique ou ultime en matière de choix collectif. Il ne s'agirait de maximiser la somme des utilités que sous la contrainte des droits fondamentaux, reconnus aux individus en vertu de ce que Rawls nomme le « principe d'égalité liberté ».⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Cf. Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 312.

⁵⁹⁵ Lire Philippe VAN PARIJS, *Op. cit.*, p. 63.

5.1.4. Position originelle et communauté idéale de communication

Quelle est la nature des relations entre la position originelle et la communauté idéale de communication ? A quel niveau est-il possible d'établir un dialogue entre ces deux concepts méthodologiques permettant la compréhension de l'action éthique et politique chez Rawls et Habermas ?

5.1.4.1. Position originelle : monologisme, solipsisme ou « égoïsme rationnel » du « premier Rawls »

De l'avis de plusieurs commentateurs de la pensée de Rawls et d'Habermas, deux points fondamentaux séparent la situation idéale de communication et la position originelle.

Situation idéale de parole et position originelle comme cadre dialogique pour les discussions pratiques : tout d'abord, il s'avère important de souligner, dès le départ, que la situation idéale de communication est, chez Habermas, l'idéalisation que les discussions pratiques portent, de façon inhérente, en elles-mêmes. C'est pourquoi elle renvoie pour le « premier » Rawls, c'est-à-dire celui de la *Théorie de la justice* à une conception philosophique « compréhensive » et donc métaphysique. Plus encore, elle constitue un cadre dialogique où la position originelle met en scène la réflexion monologique de sujets réfléchissant chacun pour soi.⁵⁹⁶

Pourtant, ces deux approches doivent être analytiquement distinguées, car il est possible d'envisager le recours à la figure conceptuelle de la situation idéale de communication plutôt qu'à la position originelle même si l'on pense, contre Habermas, que la première doit être séparée des présupposés anthropologiques sur ce qui serait le propre du langage et

⁵⁹⁶ Lire Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 270.

qu'elle doit être conçue sous la forme d'un idéal-type plutôt que sous celle d'un idéal régulateur.⁵⁹⁷

En outre, Habermas a plusieurs fois réitéré sa critique du monologisme rawlsien, soulignant qu'il « ne suffit pas qu'un individu se demande, en y réfléchissant à deux fois, s'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation 'réelle' à laquelle participent coopérativement les personnes concernées. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive [...]. Les besoins sont interprétés à la lumière des valeurs culturelles, mais dans la mesure où celles-ci sont toujours partie intégrante d'une tradition qu'on partage subjectivement, la révision des valeurs qui président à l'interpénétration des besoins ne saurait donc être une affaire dont les individus disposeraient monologiquement. »⁵⁹⁸

Mais plusieurs questions se posent ici avec acuité : la théorie normative rawlsienne est-elle vraiment monologique ? La position originelle incite-t-elle à reconnaître explicitement ou implicitement autrui ? Ne se referme-t-elle pas sur un « égoïsme rationnel » ? Egoïsme rationnel et monologisme renvoient-ils à une même réalité ?

Controverses autour de « l'égoïsme rationnel » de Rawls : Alain Renaut conteste vigoureusement la critique habermassienne de Rawls. Son argumentation se déploie en deux moments. Nous nous contenterons d'exposer le deuxième moment qui consiste à condamner la méprise suivante :

« Comme Apel, Habermas croit périmé le paradigme du sujet ou de la conscience, parce qu'il estime que c'est un paradigme solipsiste et que depuis le *linguistic turn* (lequel implique que le langage, c'est-à-dire le rapport à l'autre, commande l'émergence du rapport à soi), il n'a donc plus de pertinence. »⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ *Ibidem.*

⁵⁹⁸ Jürgen HABERMAS, *MC*, pp. 88-89.

⁵⁹⁹ Alain RENAUT, « Habermas ou Rawls ? », in *Réseaux*, n° 60, Juillet-Août 1993, p. 135.

Pour remédier à cette « méprise », Renaut se réfèrera à ses propres travaux sur les différentes figures du sujet.⁶⁰⁰ Celles-ci ne sont pas toutes solipsistes.⁶⁰¹ C'est pourquoi, selon Alain Renaut, l'éthique de la discussion habermassienne commet « une franche erreur de perspective en s'obstinant à répéter que, pour réintroduire ce rapport à l'autre dans la réflexion de l'humanité, il faudrait échapper au paradigme du sujet : erreur historique – au sens où, dans l'histoire de la subjectivité, il est des philosophes, notamment chez Kant et Fichte, qui ont explicitement thématiqué cette inscription de l'intersubjectivité dans la subjectivité. »⁶⁰² Plus encore, Alain Renaut présente la position originelle comme devant figurer le principe d'une élévation supérieure de chacun, à partir de l'individualité différenciée, jusqu'à l'universalité du sujet pratique. Il en déduit que : « En ce sens, le sujet qui, chez Rawls, pose les deux principes n'est pas plus monologique que ne l'est la fondation des normes éthiques chez Habermas ». ⁶⁰³

Tel n'est pas l'avis de Jean-Marc Ferry qui, se focalisant sur l'argumentation morale de la supériorité des principes rawlsiens de justice, se pose ces questions somme fondamentales :

« Comment pourrions-nous être conduits à accepter les conséquences du raisonnement tenu d'un point de vue moral, lorsque ces conséquences doivent pouvoir ensuite nous être opposables pratiquement ? Comment, par quel procédé, pourrions-nous déjà nous mettre, ne serait-ce qu'une imagination, dans une situation d'impartialité ? »⁶⁰⁴

L'argumentation de Jean-Marc Ferry s'articule en quatre étapes. Seules deux étapes feront l'objet d'une présentation.

1) Pour Jean-Marc Ferry, le recours à la fiction du voile d'ignorance par le philosophe de Harvard a un statut ambigu. Pourquoi ? Parce que ce voile d'ignorance est d'abord une métaphore, une image selon laquelle les parties prenantes du contrat social

⁶⁰⁰ Lire Alain RENAUT, *L'Ere de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

⁶⁰¹ Cf. Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication*, *Op. cit.*, pp. 51-52.

⁶⁰² Alain RENAUT, « Habermas ou Rawls ? », p. 135.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁰⁴ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 53.

passé sur les principes rawlsiens de justice n'auraient, pour parvenir à ces principes, aucune vue sur leur situation empirique actuelle et contextuelle, c'est-à-dire sur la situation qu'ils occupent ici et maintenant dans la société, avec toutes les différences factuelles dans l'allocation des biens sociaux à savoir, les revenus, les libertés, etc.⁶⁰⁵ Dans ce cas de figure, les contractants sont conduits par prudence, et ne serait-ce que sous leur intérêt bien compris, à imaginer toutes les situations possibles, et à se mettre sérieusement en pensée dans ces situations. C'est ce qui explique ce que Ferry considère comme « un décentrement paradoxal ». Il s'agit, en réalité, d'une considération « égoïste » motivée par le fait que « *je peux être l'autre* ». ⁶⁰⁶

« Sous voile d'ignorance, je *peux* être ce que je ne suis pas ; je *dois* donc me mettre à la place de l'autre que je pourrais être (je n'en sais rien), parce que cet autre peut être moi-même. Donc je tiens compte de toutes les situations et conditions sociales possibles, pour savoir ce que je dois raisonnablement (rationnellement) vouloir. Ici, en effet, le mot « raisonnablement » n'est pas synonyme de « moralement ». ⁶⁰⁷

2) Toujours dans la logique de compréhension du voile d'ignorance comme fiction, Jean-Marc Ferry souligne que cette même fiction apparaît comme le procédé qui permet au citoyen d'accéder, même égoïstement, aux conclusions du raisonnement tenu par le philosophe sous le *moral point of view*. Plus précisément, c'est dire que, selon Ferry,

« Le voile d'ignorance est l'artifice fictif grâce auquel le juste peut (censément) être obtenu intellectuellement, et voulu politiquement, au terme d'un calcul d'intérêt avantage/coûts, qui, pris subjectivement, ne vise, quant à lui, que le bon (pour moi). Je ne dis pas que Rawls exclut de ce calcul des considérations de justice, puisque, par hypothèse, les citoyens qu'il place sous voile d'ignorance sont dotés d'un certain sens de la justice. Mais, méthodologiquement, le voile d'ignorance ne fait, par lui-même, que mettre à découvert la rationalité stratégique d'un calcul égoïste purifié de la considération des intérêts empiriques concrets. D'ailleurs, la règle de procédure explicite, pour le raisonnement tenu sous voile d'ignorance, est la règle dite du « maximin », qui n'est qu'une variante prudentielle du calcul avantages/coûts. En aucune façon ne s'y trouve mise en scène la rationalité communicationnelle servant de procédure à la reconnaissance réciproque dont l'expérience est requise pour former et informer le point de vue moral. » ⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Ibidem*. C'est l'auteur qui souligne.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

Bien qu' Alain Renaut voit dans le voile d'ignorance un instrument méthodologique d'une « portée profonde », en ce sens que celui-ci « justement compris, ne constitue rien d'autre qu'une représentation symbolique de ce que permet la discussion argumentative, à savoir l'élévation de chacun, à partir de l'individualité différenciée, jusqu'à l'universalité du sujet pratique », Ferry, quant à lui, se refuse à suivre le raisonnement d'Alain Renaut, lorsque celui-ci en tire l'idée selon laquelle « le sujet qui, chez Rawls, pose les deux principes n'est plus monologique que ne l'est la fondation des normes éthiques chez Habermas. »⁶⁰⁹ Précisant par ailleurs qu'il ne s'oppose pas à l'interprétation d'Alain Renaut lorsqu'il reconnaît, chez Rawls, l'intention de fonder proprement ses principes de justice du point de vue moral et selon la démarche d'une argumentation morale, Jean-Marc Ferry « conteste, en revanche [...] l'idée que la procédure signifiée par Rawls dans la position originelle, c'est-à-dire sous voile d'ignorance, ait fondamentalement la même valeur stratégique, voire la même signification morale que celle qui, chez Habermas, apparaît dans la reconstruction de procès d'intercompréhension engagés dans une situation de discussion réelle. Non seulement le point de vue moral, qui s'occupe proprement du juste, n'est pas produit au même degré ni de la même façon dans les deux situations, mais l'argumentation morale dont on peut quand même créditer le raisonnement tenu sous voile d'ignorance ne peut en aucun cas réaliser les mêmes performances éthiques que celles dont une discussion pratique serait capable. »⁶¹⁰

5.1.4.2. La position originelle comme lieu d'une discussion généralisée

Nous l'avons souligné dans les chapitres précédents : John Rawls a, dans ses écrits postérieurs, réinterprété l'important concept d'« équilibre réflexif ».

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pp. 58 et ss.

Position originelle et discussion généralisée : dans son article intitulé « Justice as Fairness. A restatement », Rawls revient explicitement sur des affirmations de *Théorie de la justice*, en particulier sur une remarque où il affirme que la théorie de la justice est une partie de la théorie du choix rationnel :

« De ce que je viens de dire, c'est simplement une erreur, et cela impliquerait que la justice comme équité est au fond hobbesienne [...] plutôt que kantienne. Ce qui aurait dû être dit, c'est que la description [*account*] des parties et de leur raisonnement utilise la théorie du choix rationnel (décision), mais que cette théorie est elle-même une partie d'une conception politique de la justice, qui essaie de donner une description [*account*] de principes politiques raisonnables. Il est hors de question de dériver ces principes du concept de rationalité comme le seul concept normatif. »⁶¹¹

De l'avis de Jean-Marc Ferry, André Berten considère que, ainsi comprise à la lumière de cette correction, la position originelle « sert de base à une discussion généralisée », et sous des conditions obligeant les citoyens « à prendre en compte le point de vue d'autrui dans une perspective universelle »,⁶¹² car « si l'égoïsme est forcément monologique, une attitude monologique n'est pas *ipso facto* égoïste ; elle peut au contraire être tout à fait altruiste, le point déterminant étant que les motivations et les valeurs défendues ne soient pas soumises à discussion. »⁶¹³

Position originelle et modèles de l'équilibre réflexif : la reconstruction rawlsienne ou « l'élargissement dialogique ». André Berten montre, en effet, comment Rawls fut amené à relativiser la prétention universaliste de ses principes de justice, en acceptant que les « intuitions morales profondes » auxquelles ils se réfèrent, sont celles d'une culture déterminée, et à distinguer trois stades par lesquels passera le processus de correction de nos jugements, afin de les rendre cohérents et réfléchis.⁶¹⁴

⁶¹¹ John RAWLS, « Justice as Fairness. A Restatement », Cambridge, Harvard University, 1990, § 23, al. 3, note 3, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, pp. 66-67.

⁶¹² Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 67.

⁶¹³ Yves SINTOMER, *Op. cit.*, p. 272. C'est l'auteur qui souligne.

⁶¹⁴ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 77.

Le premier stade est celui d'un « équilibre réflexif étroit » (narrow reflective equilibrium).

Il est question, à ce niveau, qu'une et une seule conception de la justice, sur laquelle l'alignement de nos autres jugements, aux fins de la cohérence, occasionne le moins de révisions.⁶¹⁵

Le second stade, celui d'un « équilibre réflexif large » (wide reflective equilibrium), concept tout à fait important qui, selon Rawls, étend la réflexion à plusieurs conceptions concurrentes de la justice, y compris aux vues critiques du concept de justice lui-même, si bien que « de nombreux changements [...] l'ont éventuellement précédée. »⁶¹⁶

Le troisième stade, enfin, celui d'un « plein équilibre réflexif » (general or full reflective equilibrium), correspond à la situation de discussion qui aurait lieu dans une « société bien ordonnée » ; une société dans laquelle « non seulement il y a un point de vue public à partir duquel tous les citoyens peuvent adresser leur revendication les uns vis-à-vis des autres, mais ce point de vue est mutuellement reconnu et affirmé par eux dans un plein équilibre réflexif. Ceci est, écrit Rawls, « la condition essentielle d'une réflexion raisonnée qui distingue une base publique de justification d'un simple accord. »⁶¹⁷

Mais plusieurs questions se posent à cette étape de l'argumentation : quel est le rôle de la position originelle dans cette réinterprétation de l'équilibre réflexif ? Comment la position originelle s'articule-t-elle avec le plein équilibre réflexif ?

André Berten propose une interprétation qui, de l'avis de Jean-Marc Ferry, est apte à faire reconnaître la cohérence de l'articulation des deux moments logiques de la construction rawlsienne, là où, notamment, le « rationnel » ne se justifie que comme un premier moment qui relaiera le « raisonnable » :

« d'une part, souligne Berten, on peut penser que la dérivation des principes de justice « rationnelle » (relève de la théorie du choix rationnel) ; d'autre part, on peut penser que la position originelle sert de base à une discussion généralisée et que le processus d'équilibre

⁶¹⁵ *Ibidem.*

⁶¹⁶ John RAWLS, « Justice as Fairness... », § 10, al. 3, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, pp. 77-78.

⁶¹⁷ John RAWLS, *Ibid.*, al.4, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 78.

réflexif (discussion entre des personnes rationnelles et raisonnables) est ce qui permet de décider entre les différentes dérivations possibles (par exemple, entre les deux principes de justice et un principe d'utilité moyenne). »⁶¹⁸

Cette interprétation donne une clé de compréhension de l'articulation des différents moments de la construction rawlsienne. Elle essaie, entre autres, de clarifier le statut de la position originelle, en montrant que les principes qui peuvent y être acquis, du point de vue du « rationnel », permettront de limiter ou discipliner, tout en l'informant, la discussion sur le « raisonnable », celle qui doit conduire à un « plein équilibre réflexif ». ⁶¹⁹ Plus concrètement, il s'agit « d'une réflexion qui prend en compte des conceptions éventuellement concurrentes de la justice, par laquelle la discussion prend le tour, à présent, 'raisonnable', d'une argumentation morale. Cependant, et c'est une prudence que l'on ne trouve pas chez Habermas, cette discussion raisonnable doit aussi être 'rationnelle' ». ⁶²⁰

En résumé, le déploiement procédural de la théorie de la justice en direction d'un plein équilibre réflexif, autorise André Berten à relativiser, par exemple, la critique du monologisme, que Habermas avait pu adresser à Rawls. Aussi reconnaît-il que,

« [...] dans la description que donne ici Rawls (et qui est postérieure à *Théorie de la Justice*⁶²¹), l'équilibre réflexif – à l'encontre de ce que Habermas affirmait à propos de *Théorie de la justice*, n'est pas une activité 'monologique', sauf si l'on comprend la discussion au sens étroit où des personnes se rassemblent effectivement et discutent verbalement (une sorte de cité rousseauiste, en quelque sorte). Mais, au sens large, la lecture de livres, la discussion avec la tradition à travers des articles, des échanges et toute autre forme d'information, est une activité 'dialogique'. Ce qui enlève malgré tout une certaine pertinence aux premiers arguments de Habermas. »⁶²²

⁶¹⁸ André BERTEN, « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle ». Document de travail n° 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique, Université Catholique de Louvain, mars 1993, p. 8, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 80.

⁶¹⁹ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 83.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁶²¹ Jean-Marc FERRY souligne par ailleurs qu'Alain RENAUT ne fait pas référence à ces révisions importantes, celles du *Restatement*, qui sont ultérieures à la critique adressée par Habermas à *Theory of Justice*. Pourtant Alain RENAUT reviendra sur ces questions dans ses ouvrages (en collaboration avec Sylvie MESURE) : *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999; *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

⁶²² André BERTEN, *Op.cit.*, p. 7, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 87.

Les controverses sur le monologisme rawlsien posent, d'une certaine manière, le statut intersubjectif des droits humains qui ne peut faire l'économie du problème de la désobéissance civile. Quel est le sens du concept de désobéissance civile chez Rawls et Habermas ?

5.1.5. Désobéissance civile entre légitimité et légalité

La désobéissance civile est, selon Rawls, légitime contre les « atteintes ou infractions graves » au principe d'égalité de liberté, contre les violations flagrantes du principe de juste égalité des chances, mais non point sur le principe de différence dont l'application met en jeu des « croyances théoriques et spéculatives ainsi qu'une masse d'informations statistiques et autres ». ⁶²³ Elle se justifie dans les cas d'injustices graves à long terme ou affectant spécifiquement une « minorité » permanente. ⁶²⁴ Par conséquent, les minorités qui, en dernier appel, y recourent doivent s'assurer que cela ne nuit pas au respect de la loi et de la constitution.

Habermas, souligne, par contre, que toutes formes d'illégalismes ne peuvent cependant être décrites comme des actes de désobéissance civile, et ceux-ci ne sont légitimes que moyennant un certain nombre de conditions. La désobéissance civile n'a de sens qu'en tant que pratique collective. Bien plus, elle doit faire appel à des principes supérieures susceptibles d'être partagés par l'ensemble des citoyens ou, du moins, des citoyens raisonnables : la désobéissance civile doit en appeler aux droits fondamentaux et non à des principes qui ne sauraient, même potentiellement, faire l'objet d'un consensus, comme tel. C'est un acte public motivé publiquement. La désobéissance civile constitue un appel à l'opinion dans le but de convaincre celle-ci du bien-fondé de la position défendue. Comme le fait d'ailleurs remarquer Etienne Balibar, cet acte politique mériterait, en toute rigueur,

⁶²³ *TJ*, p. 412.

⁶²⁴ Cf. *TJ*, p. 396.

d'être qualifié de « civique » plutôt que de « civil ». ⁶²⁵ Par ailleurs, Hannah Arendt avait très fortement insisté sur cette dimension collective de la désobéissance civile. ⁶²⁶

Contrairement à Rawls, Habermas a toujours refusé de restreindre la légitimité à la légalité positive, et la désobéissance civile est un symbole de la tension entre ces deux dimensions. Elle a été assez aisément conceptualisée dans le cadre de la *Théorie de l'agir communicationnel. Droit et démocratie* n'y reviendra que brièvement, mais l'argumentation concrète développée en 1983, gagne sans doute en cohérence si on la rapporte au cadre théorique de ce dernier ouvrage.

En outre, Habermas affirme – et c'est ici qu'apparaît une différence considérable avec Rawls – qu'il importe de différencier analytiquement la désobéissance civile du droit à la résistance, mais aussi que ce dernier n'est pas d'actualité en Allemagne dans les années quatre-vingt ou quatre-vingt-dix. Qui plus est, il ajoute que la désobéissance civile doit en appeler aux principes de la Constitution existante et non à des principes constitutionnels génériques qui pourraient renvoyer à un autre ordre politico-constitutionnel. ⁶²⁷ D'après Habermas, la désobéissance civile s'inscrit dans la tension interne entre factualité et validité. Elle conteste simplement l'application contingente des normes constitutionnelles dans des cas déterminés. Elle représente une composante du processus d'apprentissage que constitue l'interprétation constante des principes constitutionnels. La conception procédurale de la souveraineté populaire implique que celle-ci puisse se manifester aussi bien lors de l'acte constituant originel que dans la participation quotidienne des citoyens à la vie politique, non seulement par le biais des élections mais aussi par les canaux multiples où se forme une opinion publique sans laquelle les institutions démocratiques seraient asséchées.

⁶²⁵ Cf. Etienne BALIBAR, *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998, p. 17.

⁶²⁶ Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

⁶²⁷ Jürgen HABERMAS, *EP*, p. 101.

5.2. Eboussi-Rawls : L'Etat de droit, le « Juste » et le « Bien »

Comment expliquer les relations entre l'Etat de droit, le « Juste » et le « Bien » chez Eboussi et Rawls ? Ne voit-on apparaître une différence d'approche autour de la question de la primauté du « juste » sur le « Bien » ? Cette différence n'est-elle pas visible du point de vue de leur conception de la philosophie du droit, en général, et de l'idée du « Bien » en particulier ?

5.2.1. « Théorie de la justice » et « pratique » des droits humains et de la démocratie

Notre analyse des théories de Rawls et d'Eboussi révéla des points de convergence importants quant aux principes de l'instauration d'un Etat de droit démocratique. Si, globalement, Rawls et Eboussi sont d'accord sur la théorie, c'est-à-dire *la forme* que peuvent prendre ces principes du point de vue normatif, ils se distancient considérablement sur *la pratique ou l'application* de ces mêmes principes dans le vécu socio-politique des individus. Ce fossé se justifie par la complexité du « monde vécu » négro-africain, en général, et camerounaise en particulier.

Problématiser la « fiabilité » des institutions démocratiques négro-africaines, c'est interroger cette contradiction « existentielle » qui caractérise « l'apparaître » et non « l'Être », « l'essentiel » et « l'accessoire » des institutions. Revenons sur les concepts clés d'une telle entreprise.

5.2.1.1. Justice politique et système judiciaire

Si Rawls et Eboussi s'accordent sur la justice comme « vertu des institutions sociales », il apparaît néanmoins que leurs perspectives de compréhension et d'application de cette même vertu dans le vécu des individus et des institutions ne sont pas les mêmes. Eboussi s'appuie sur le vécu politique camerounais pour attirer l'attention sur l'importance de

l'institution judiciaire. Certes, Eboussi reconnaît tout de même quelques transformations heureuses de cette institution. Mais, dans l'ensemble, beaucoup reste à faire. Contrairement à l'approche rawlsienne qui se fonde, entre autres, sur le principe de stabilité et de coopération, l'institution judiciaire camerounaise souffre d'une instabilité marquée par le manque d'indépendance de la justice.⁶²⁸ Cette situation regrettable du système judiciaire camerounais, incite le philosophe camerounais à s'interroger : « Quand bien même les lois seraient bonnes, le système judiciaire a-t-il les qualités d'organisation requises pour jouer son rôle présumé de 'troisième pouvoir' ou prétendre devenir tel en vérité ? »⁶²⁹

Eboussi se focalisera sur six [6] critères de (re)connaissance de la crédibilité de l'institution judiciaire : *l'autonomie, la cohérence, l'efficacité, la complexité, l'enracinement et l'adaptabilité.*

On voit clairement ici que nous sommes éloignés des critères rawlsiens de stabilité et de coopération, qui caractérisent l'idéal de raison publique « réalisé, ou accompli, quand les juges, les législateurs, les responsables du pouvoir exécutif, et d'autres représentants gouvernementaux, de même que les candidats politiques, agissent à partir de ou en accord avec l'idée de la raison publique et expliquent aux citoyens leurs raisons pour soutenir des positions politiques fondamentales en se rapportant à la conception de la justice fondamentale qu'ils considèrent la plus raisonnable.»⁶³⁰ Appesantissons-nous sur un critère de reconnaissabilité de la crédibilité de l'institution judiciaire, à savoir *l'idée d'autonomie*. Concrètement, l'idée d'autonomie implique, chez Eboussi, « une identité sûre d'elle-même et de ce qui la différencie des autres et partant la cohésion de ses organes divers qui se supportent et se soutiennent mutuellement, et des comportements cohérents

⁶²⁸ *DTC*, p. 291.

⁶²⁹ *DTC*, p. 302.

⁶³⁰ John RAWLS, «The Idea of Public Reason Revisited », in *University of Chicago Law Review*, Vol. 64, 1997, p. 135.

les uns avec les autres, un ‘esprit de corps’ capable de faire face victorieusement aux tensions internes et aux pressions du dehors.»⁶³¹

5.2.1.2. Accès à la justice, Etat de droit et protection des droits humains

Sans nous focaliser sur les détails en termes de statistiques soulignées Eboussi, on constate néanmoins une lourdeur du système judiciaire qui met en évidence une inefficacité notoire. Est-ce à dire que le système judiciaire américain auquel Rawls fait allusion en parlant du « régime constitutionnel doté d’une procédure de révision juridictionnelle (*judicial review*) », et dont « la raison publique est la raison de la Cour suprême »⁶³², est exempt de tout dysfonctionnement ? Pas du tout. Mais bien qu’il soit différent du système judiciaire camerounais, le système judiciaire américain réserve une place prépondérante à la « Cour suprême, qui n’est que l’interprète judiciaire supérieur de la constitution. Le pouvoir ultime est détenu par les trois pouvoirs dans une relation bien déterminée les uns avec les autres, chacun étant responsable vis-à-vis du peuple. »⁶³³ C’est donc dire que l’indépendance du système judiciaire américain est effective et non formelle. Si on s’en tient donc à ces dysfonctionnements soulignés précédemment, on s’aperçoit aisément que la justice devient, dans ces cas de figures, inaccessible. A cela, s’ajoute, comme le souligne Eboussi, « d’autres obstacles tels que le coût de la justice pour les justiciables, l’absence d’accueil et d’information pour eux, les difficultés relatives à l’égalité devant la justice, celles liées à la connaissance du droit tenant à ses modes de publicité et de diffusion, à sa compréhension. »⁶³⁴ Comment, dès lors, garantir la protection des droits humains en matière de justice ? Comment contribuer efficacement à la consolidation de l’Etat de droit ?

⁶³¹ *Idem*, p. 303.

⁶³² John RAWLS, *LP*, leçon VI, §6, p. 280.

⁶³³ *Ibid.*, p. 282.

⁶³⁴ *DTC*, p. 305.

De l'égalité devant la justice et le droit à un procès équitable : « quelles sont les règles et les pratiques qui garantissent l'exercice du droit à un procès équitable et juste ? Le défendeur jouit-il du droit à être présumé innocent jusqu'à preuve du contraire »⁶³⁵? Telles sont les questions que le philosophe camerounais se pose. La réponse à ces questions se focalise sur ce constat : l'égalité devant la justice affirmée au préalable dans le préambule de la Constitution, n'arrive pas à se traduire concrètement dans le désordre et l'inefficacité du système judiciaire. La justice fonctionne pour certains et non pour d'autres. Cette dimension « corruptible » apparaît comme la face « cachée » ou « misérable » de la justice camerounaise. C'est un système « [...] où les institutions formelles cèdent le pas aux relations de clientelage, où la justice est une vertu personnelle du patron vis-à-vis de ceux qui lui font acte d'allégeance et non celle des institutions. Le juge, le procureur, le président de la Cour suprême, le garde des sceaux ont reçu les institutions judiciaires en prébendes, pour y servir leur suzerain et y trouver les moyens matériels de tenir leur rang, en payant leur dîme de reconnaissance au maître et en entretenant leur propre cohorte de clients. Le justiciable leur paye tribut : il ne corrompt pas la justice. On n'accède pas au magistrat sans lui avoir rendu l'hommage dû à son rang et celui-ci s'exprime dans le langage de dons et de 'cadeaux' appropriés. On comprend ainsi que beaucoup échappent à la justice des tribunaux : ils n'en relèvent pas.»⁶³⁶

On le voit, l'accès à la justice est hors de la portée du citoyen ordinaire, surtout lorsqu'il a affaire aux « autorités », aux membres des corps constitués, des forces armées, de l'administration publique. Dans la pratique de la justice camerounaise, « on est en inégalité devant la loi face à des individus se réclamant de ces corps et les nouvelles lois votées en

⁶³⁵ *DTC*, p. 308.

⁶³⁶ Fabien EBOUSSI BOULA, *DTC*, pp. 306-307.

1990, par leur vague et les interprétations larges auxquelles elles se prêtent, ont consacré une justice de classe.»⁶³⁷

Il appert donc, compte tenu de ce qui précède, que l'idée rawlsienne de « la justice comme première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée »⁶³⁸, reste formellement valide, mais pratiquement difficile à appliquer dans le vécu des institutions judiciaires. Mais, contrairement à Rawls, Eboussi s'attelle, au travers d'une « analytique institutionnelle », à scruter, phénoménologiquement, le fonctionnement des institutions. Il s'agit en réalité d'une compréhension d'un contexte juridique assez particulier, contexte dans lequel l'idée rawlsienne d'une « justice [qui] interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand avantage »⁶³⁹, est tout simplement travestit par une justice à géométrie variable, c'est-à-dire selon le statut du justiciable. Cette justice à géométrie variable justifie et fonde l'inégalité des individus devant une justice caractérisée, somme toute, par « le désordre et l'inefficacité du système judiciaire.»⁶⁴⁰

Etat de droit et contrôle de la constitutionnalité des lois : selon Eboussi, le contrôle de la constitutionnalité des lois fait partie, avec le principe de la hiérarchie des normes juridiques, du respect de la légalité des actes administratifs par les pouvoirs publics, des conditions nécessaires à l'existence d'un Etat de droit. Pourtant un problème subsiste : celui de l'impuissance à dénoncer les violations de la Constitution. L'instabilité des actes administratifs et le non-respect de la légalité de ces actes montrent que dans le système juridique camerounais, l'absence des possibilités juridiques de garantie du respect de la constitutionnalité des lois reste patente. Et l'absence de son institutionnalisation décrédibilise le « renouveau démocratique » qui n'aura pas dépassé le stade d'un « simple

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁶³⁸ John RAWLS, *TJ*, p. 29.

⁶³⁹ *TJ*, p. 30.

⁶⁴⁰ *DTC*, p. 306.

mythe ». ⁶⁴¹ D'où cette remarque qui, en réalité, ressasse le développement des idées précédentes :

« [...] il ne peut y avoir ni contrôle de la constitutionnalité des lois ni respect de la légalité dans un système qui constitue les mêmes comme juges et parties, qui accorde aux autorités chargées d'édicter les lois, la prérogative de modifier la Constitution autant que les procédures requises dans l'un et l'autre cas, qui dépouille la Constitution de toute valeur, de sa primauté en conférant valeur constitutionnelle à la loi, aux ordonnances. Comment devient-on juge et partie ? En confisquant le droit de saisine, en vassalisant les organes de contrôle juridictionnel par le pouvoir d'en nommer les membres ou de les congédier. » ⁶⁴²

Des développements qui précèdent, on retiendra la difficulté de combler le fossé entre une « théorie » rawlsienne de la justice qui se veut « universelle » au travers de l'institution judiciaire et la pratique de la justice qui, selon Ebooussi, devrait d'abord et avant tout se focaliser sur le respect du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine. D'où ces questions : En quoi la constitutionnalité des lois facilite-t-elle la consolidation de l'Etat de droit ? Que penser de la garantie et du respect des droits humains dans des contextes si éloignés de la conception rawlsienne d' « une société juste [dans laquelle] l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive » ? ⁶⁴³

5.2.2. Les des droits humains entre gouvernance rationnelle et irresponsabilité des élites : l'absence de pensée

Le fonctionnement du système juridique camerounais et sa matérialisation dans une justice à « géométrie variable », montrent les dysfonctionnements des sociétés « hiérarchiquement désordonnées ». Plus précisément, il s'agit de questionner les relations entre les droits humains et le concept de gouvernance ; les droits humains et la question de l'irresponsabilité des élites.

⁶⁴¹ Cf. Augustin KONTCHOU KOUOMEGNI, « Vers un nouveau modèle de contrôle de la constitutionnalité au Cameroun », in : Gérard CONAC, *Les Cours suprêmes en Afrique*, t.II, Paris, 1989, cité par Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 309.

⁶⁴² *DTC*, p. 309.

⁶⁴³ *TJ*, p. 30.

5.2.2.1. Gouvernance et droits humains

Nous avons, dans les développements précédents, examiné, avec Ebooussi, la problématique du respect des droits humains au travers d'une contradiction flagrante entre proclamation constitutionnelle formelle et théorique et pratique concrète du respect de ces droits. Il est apparu clairement que les droits humains fondamentaux sont menacés parce qu'ils ne sont pas pris en compte, encore moins respectés dans l'application des décisions de justice.

Dans sa confrontation avec Ebooussi, Rawls attire notre attention la réinterprétation du concept de gouvernance. En plus d'un droit d'assistance orienté vers les pays défavorisés, Rawls préconise une gouvernance du point de vue politique et économique. Mais les questions qu'Ebooussi poserait sans doute à Rawls sont les suivantes : le Cameroun est-il réellement un pays défavorisé ? Pourquoi assister un pays dont les élites, comme Rawls le reconnaît implicitement, sont corrompues ?⁶⁴⁴ Et quel peut être le sens d'un devoir d'assistance dont les résultats sont, d'après Ebooussi, peu probants, dans l'ensemble, depuis le début de la transition démocratique ?

5.2.2.2. Gouvernance rationnelle : entre irresponsabilité des élites, absence de la pensée et « devoir » d'assistance

Il apparaît que nous sommes en face de deux logiques différentes de compréhension de la gouvernance.

1) la logique rawlsienne prétend pallier les carences des sociétés pauvres et défavorisés ; sociétés qui vivent et subissent des « circonstances défavorables ». C'est pourquoi Rawls s'appuie sur une « théorie non idéale » afin d'élever ces sociétés non ordonnées ou « désordonnées » au rang des « sociétés ordonnées ». C'est pourquoi à la question de

⁶⁴⁴ John RAWLS, *DG*, pp. 86-87.

savoir « quel est l'objectif spécifié par la théorie non idéale dans le cas des conditions défavorables ? » La réponse de Rawls est claire : « Chaque société accablée à un moment donné par les circonstances défavorables doit finir par être hissée au niveau des conditions qui rendent possible une société bien ordonnée, ou du moins doit-elle être soutenue dans cette voie. »⁶⁴⁵ Aussi, Rawls pense-t-il qu'il faut, pour ces sociétés défavorisées a) une assistance fondée sur « une conception idéale de la société des peuples ». Mais le fondement de cette assistance n'est pas une justice distributive mais la reconnaissance et la garantie des droits humains fondamentaux ; et b) une gouvernance « rationnelle et raisonnable » qui, comme nous l'avons souligné dans les lignes précédentes, a pour objectifs principaux d'ajuster les ressources de ces sociétés à leur économie et de rendre la culture et les traditions politiques de ces peuples raisonnables et capables de défendre des institutions politiques et sociales justes garantissant les droits humains fondamentaux. C'est pourquoi Rawls insiste sur la garantie des droits humains parce que lorsqu'ils sont renforcés par d'autres types d'aide, ils atténuent, ne serait-ce que dans une faible mesure, l'oppression étatique, la corruption des élites et l'assujettissement des femmes.⁶⁴⁶

2) La logique éboussienne s'éloigne va considérablement de celle de Rawls. Tout d'abord, Eboussi donne, contrairement à Rawls, un contenu au concept de « sociétés pauvres » bien qu'il ne classe pas tout à fait son pays, le Cameroun, parmi les nations pauvres. Si le Cameroun est un pays pauvre, c'est parce qu'il a été appauvri par la couardise et l'irresponsabilité de ses élites. Et cette irresponsabilité se décline comme étant le « mal » qui ronge sans cesse la société camerounaise. Ce mal a un nom : l'absence de pensée ; le

⁶⁴⁵ DG, p. 84.

⁶⁴⁶ DG, p. 87. S'appuyant sur une analyse intéressante d' Amartya SEN dans son ouvrage intitulé *Poverty and Famines* (Oxford, Clarendon Press, 1981), Rawls montre que l'irresponsabilité politique des gouvernants peut conduire un peuple à la famine et, de ce fait, violer les droits fondamentaux de celui-ci, parce que « les famines sont des désastres économiques, et non pas simplement des crises alimentaires ».

défaut de penser. « La racine du mal africain, écrit Eboussi, est l'absence de pensée ».⁶⁴⁷ Pour Eboussi l'absence de pensée un problème politique qu'il faut redouter parce qu'il est plus néfaste que la méchanceté. Cette absence de pensée nous a conduit au désastre, à la misère. C'est ainsi que « l'expérience des cinq ou trois dernières décennies achève de nous inculquer, dans le sang et les larmes, que la pensée est un problème politique, où se joue la vie de tous et de chacun, des individus et des collectivités. Nous avons appris à nos dépens que l'absence de pensée est plus à redouter que la méchanceté ou l'ignorance les plus caractérisées»⁶⁴⁸ Dans l'optique éboussienne, il s'avère important de savoir que l'absence de pensée n'est pas à confondre avec une certaine idiotie de ceux qui ne savent pas toujours comment se conduire dans la vie, ni avec l'ignorance de ceux qui ne possèdent pas le savoir, ou de ceux qui n'ont que des connaissances médiocres.⁶⁴⁹ Même ceux qui se considèrent comme « savants » ou « lettrés » font preuve « d'absences de pensée ». Eboussi précise que nos élites, c'est-à-dire ceux là qui ont conduit nos peuples, notre pays dans la misère, le chaos, bref dans le « désastre matériel et moral » ne sont ni des idiots ni des monstres. Bien au contraire, « ce sont des gens de bonne compagnie, doués d'astuce, pleins de ressources et de savoirs [...] »⁶⁵⁰

Cette absence de pensée peut, entre autres, prendre plusieurs formes. Mais quelle que soit la forme qu'elle peut prendre, elle nous transforme en « zombies », en consommateurs de « prêt-à-porter » de la foire des gadgets importés, de la « friperie politique et culturelle occidentale ».⁶⁵¹ Bref, elle nous installe dans le règne de l'arbitraire et de la violence, de l'anonymat où personne n'est responsable même quand tout le monde est coupable, dans une « tyrannie sans tyran ». Cette irresponsabilité sans responsables est même une des

⁶⁴⁷ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « L'honneur de penser », in *LR*, p. 8.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁴⁹ Ernest-Marie MBONDA, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions », in *Op. cit.*, p. 273.

⁶⁵⁰ *LR*, p. 8.

⁶⁵¹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « L'honneur de penser », in *LR*, p. 10.

caractéristiques ou l'un des modes d'être, d'avoir et de faire de l'imposture de l'Etat postcolonial. Par conséquent, comment parler d'un devoir ou droit d'assistance pour un pays dont les élites ont largement contribué à sa « descente aux enfers », c'est-à-dire à sa « paupérisation » socio-économique, anthropologique et politique ? Parce que le Cameroun n'est pas, selon Eboussi, un pays pauvre mais appauvrie par ses élites, un devoir ou droit d'assistance risquerait d'apparaître comme de l'argent ou de l'aide jeté par les fenêtres. Aussi faudrait-il, contre Rawls, redéfinir le statut d'une telle aide : Est-elle bilatérale ou multilatérale ? Quoi qu'il en soit, le bilan qu' Eboussi dresse de ces aides considérées tantôt comme des Programmes d'Ajustement Structurel (PAS), tantôt comme des aides au développement (coopération franco-camerounaise) interrogent et intriguent.

En résumé, il est impérieux, que toutes les composantes sociales soient prises en considération, autrement l'ajustement renforcera l'autoritarisme et le déni de droits fondamentaux de l'homme et, y compris, du principe démocratique lui-même. L'internalisation, l'effectivité et la durabilité ne s'obtiennent pas sans la participation de tous à la conception, à la décision, au contrôle et au suivi de ce qui affecte la vie de tous. Le slogan 'moins d'État' veut sans doute dire un exécutif moins totalitaire qui ne s'annexe pas les autres pouvoirs ni ne gomme 'la société civile'. La reconstruction des autres pouvoirs doit rester à l'ordre du jour tout comme la discussion, y compris celle du bien-fondé et de l'efficacité des ajustements, de bon nombre de ses mesures et dispositions. Ce sont là des valeurs fondamentales de la démocratie et de la stabilité sociale.⁶⁵² Voilà pourquoi, selon la perspective d'Eboussi, le droit ou devoir d'assistance, souligné par Rawls, devient difficilement applicable au contexte africain, en général, et au contexte camerounais, en particulier, contexte marqué par la corruption des élites et la faillite de l'Etat, qui ne rend compte de sa gestion des affaires publiques que devant les institutions

⁶⁵² LR, pp. 202-203.

financières internationales. On comprend alors pourquoi « l'ajustement tend à affaiblir l'Etat qui n'a plus à répondre que devant le FMI et la Banque mondiale. Le pacte qui le lie au citoyen se dissout. L'Etat n'a plus droit à son obéissance et à son loyalisme dès lors qu'il ne lui rend plus de palpables services : l'insécurité règne, les services publics sont en panne et les grandes infrastructures sont à l'abandon, les routes sont impraticables ou mal entretenues. Ce qui se fait en termes de maintenance, de protection du patrimoine est le fait de dons étrangers. Faute de confiance dans le partenaire camerounais, la gestion des réalisations est directement faite par les donateurs et les bailleurs de fonds, du début à la fin. Beaucoup de projets ne sont retenus que par leur aptitude à un contrôle exhaustif. Progressivement, 'l'appui institutionnel' peuple toutes les administrations d'assistants techniques qui sont le gage de la réussite des projets. »⁶⁵³

5.3. Habermas-Eboussi : Espace public habermassien et espace public africain

Quelles sont les approches du concept d'espace public chez Rawls et Habermas ? Quels sont les paradigmes majeurs de leur compréhension de ce concept ?

5.3.1. Espace public habermassien et espace public éboussien : sur l'ambivalence du rôle de la société civile

Une première exposition des rapports entre les concepts de société civile et d'espace public permettra de dégager quelques enjeux qui sous-tendent le caractère ambivalent de ces concepts.

5.3.1.1. Espace public et société civile entre philosophie politique et pratique politique

⁶⁵³ DTC, p. 419.

Si Ebooussi et Habermas partagent certaines dimensions de compréhension de la société civile, il n'en n'est pas de même pour le concept d'espace public qui entretient des relations étroites avec celle-ci.

Les analyses de la société civile et de l'espace public politique prennent, chez Habermas, un tour parfois « éclectique ». Tout au long de ses analyses, chaque nouvelle interrogation appelle un débat avec une nouvelle théorie. Habermas a le souci de décloisonner les formes de savoirs instituées afin de s'autoriser les prétentions d'une pensée globale. Plus précisément, il cherche à établir le lien entre *philosophie* et *politique*. Cependant, s'il s'agit de penser le politique et le social par l'élucidation du rapport entre théorie et pratique, il s'avère que ses analyses, qui se voudraient une conciliation de la *théorie* et de la *pratique*, finissent par déboucher sur *l'espace théorique idéaliste*. En effet, sa théorie qui entend prendre pour objet la pratique humaine dans son ensemble ne parvient pas à se prémunir contre cette tentation idéaliste qui la porte à négliger *la confrontation avec les faits politiques*, tels que dévoilés dans leur perversion, par les sciences politiques et la psychanalyse contemporaines.

Telle n'est pas l'approche éboussienne de l'espace public et de la société civile. Cette approche ne cherche pas à établir un lien entre philosophie et politique ni une conciliation entre théorie et pratique. Elle veut prendre en compte, contrairement à Habermas, la confrontation avec les faits politiques tels que dévoilés par un espace public « instable », « sans normes », dans lequel les plus rusés des calculateurs politiques, c'est-à-dire des « vrais hommes » cherchent, par les moyens plus ou moins licites, à dominer, à paupériser les « hommes ordinaires ». Selon Ebooussi, ce cadre général de l'émergence de la société

civile en Afrique noire, en général, et au Cameroun, en particulier, était constitué par la préparation des Conférences nationales et l'apparition du multipartisme.⁶⁵⁴

Si les régimes à parti unique étaient maîtres partout, avec notamment la chute du mur de Berlin, il est apparu, très rapidement, que le paysage politique monolithique ne pouvait perdurer. Il fallait donc que d'autres acteurs prennent leur place dans la bonne marche de la société civile camerounaise. L'Etat camerounais « fort » qui s'était accaparé tous les rouages de la société - en imposant l'état d'exception - n'était plus capable de s'affirmer en tout comme unique acteur de la scène publique. « Il redécouvrait alors le principe de subsidiarité même si cela n'était pas évident dès le départ. Il a fallu apprendre à travailler en partenariat avec les autres composantes de la société. C'est alors que la société civile qui, jusque-là, vivait plus ou moins dans la clandestinité va entrer sur la scène publique.»⁶⁵⁵

Il découle de l'analyse de ces faits sociopolitiques, que les sociétés civiles modernes s'efforcent de concilier la défense des droits individuels avec les droits collectifs que [qui] supposent les institutions socio-politiques.

5.3.1.2. De l'ambivalence de la société civile chez Ebooussi et Habermas : émancipation ou /et domination

La plupart des sociétés civiles actuelles militent en faveur de l'instauration d'un Etat de droit selon le modèle de démocratie libérale que Habermas critique. Elles ne sont nullement des espaces neutres ; elles sont tributaires de l'espace public international et des enjeux des groupes économiques puissants. Les sociétés civiles apparaissent comme des espaces qui sont travaillés par les factions du système politique.

⁶⁵⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DSCC*, pp. 4 et ss ; « Editorial : société civile : du bon usage d'un slogan », in : *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 4, 2005, p. 5.

⁶⁵⁵ Pascal DJIMOGUINAN, « La société civile en Afrique : mythe ou réalité ? », in *Revue de philosophie et de Critique sociale de Kimwenza*, n° 1, Février 2000, p. 59.

Mais de l'avis d'Eboussi, ces sociétés civiles ne maîtrisent pas encore leurs propres « contraintes » en renforçant leur autonomie en face des systèmes politiques. Eboussi insiste, par exemple, sur le fait que « les relations avec les partenaires extérieurs doivent s'abstenir de mendicité, de misérabilisme et du complexe de dépendance »⁶⁵⁶. Par ailleurs, les citoyens ne sont pas encore parvenus à se concevoir, à tout moment, comme les auteurs du droit auquel ils sont soumis en tant que destinataires. La communauté juridique continue à se concevoir comme un contrat social impersonnel, au lieu de se concevoir en vertu d'un accord établi au moyen de la discussion intersubjective dont parle Habermas. Toutefois, ces critiques formulées par Eboussi, ne remettent pas en cause la valeur théorique des analyses d'Habermas sur la société civile et l'espace public politique. La domination est un fait politique central qui le préoccupe. L'analyse de la conception de la société civile et de l'espace public politique au travers du danger de la domination apparaît, chez Habermas, comme une élucidation de ce qui constitue le cœur de sa philosophie. En effet, à se vouloir ou même à se penser nécessairement comme critique, celle-ci est d'abord et avant tout philosophie de la domination - si on veut bien désigner par ce terme le sens pris par la réalité économique, sociale et politique que le philosophe de Francfort a sous les yeux : penser la domination est en même temps penser l'émancipation, c'est-à-dire, établir les voies qui peuvent permettre de l'éradiquer. Si la domination est le point de départ, l'objet effectif de l'analyse sera donc le politique, en général, et le pouvoir en particulier. Mais un pouvoir qui désigne tout autant le fait *d'être au pouvoir* (et les actions qui s'y rattachent) que les processus par lesquels une collectivité est amenée (de façon contrainte ou non) à *déléguer sa volonté*. C'est donc par sa dimension profondément politique que Habermas développe l'analyse de la société civile et de l'espace politique. Celle-ci ne peut, en aucun cas, faire l'économie de l'activité communicationnelle dans un espace public

⁶⁵⁶ Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Société civile : analyse diagnostique et 'prescriptions' », *Op. cit.*, p. 54.

déterminé car comment rendre effective l'autonomisation de la société civile, comme le souligne Eboussi Boulaga, sans mettre au cœur de cette activité les actes ou espaces de paroles ? Parce que, comme le remarque Habermas,

« L'espace public se décrit 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. [...] L'espace public se distingue plutôt par *une structure de communication* relative à un troisième aspect de l'activité orientée vers l'entente ; il n'a donc trait ni aux *fonctions* ni aux *contenus* de la communication quotidienne, mais à *l'espace social* engendré par l'activité communicationnelle. [...] L'espace intersubjectivement partagé d'une situation de parole s'ouvre en même temps que les relations interpersonnelles que les intéressés engagent à la fois en prenant position par rapport aux actes de parole qu'ils proposent réciproquement et en acceptant les obligations illocutoires qui en découlent. »⁶⁵⁷

5.3.2. De la définition épineuse de la nation

Comment Habermas et Eboussi Boulaga définissent-ils le concept de nation ? Quelles en sont les logiques de compréhension ?

5.3.2.1. De l'Etat social à l'après Etat-nation : Habermas et le problème d'une définition cosmopolitique de la nation

La conception habermassienne de la nation entre dans une perspective globale de compréhension de l'Europe comme multitude de «nations» particulières, qui sont le produit de la centralisation monarchique et des révolutions modernes. Cette conception de l'Etat-nation apparaît comme une construction à la fois historique et politique. Historique parce qu'elle est en procès continu et qu'elle ne cesse d'évoluer. De l'Etat administratif et fiscal, à l'Etat territorial souverain en passant par l'Etat-providence et l'Etat-nation, pour prendre actuellement la forme d'un Etat de droit démocratique, il y a eu du chemin parcouru et du chemin à parcourir. Ce cheminement est traversé par une crise majeure dans l'Europe actuelle, celle de l'Etat-nation. Il existe donc, selon Habermas, une tension entre

⁶⁵⁷ DD, pp. 387-388. C'est l'auteur qui souligne.

cette conception de l'Etat-nation et les exigences d'une mondialisation de l'économie. En effet, « dans le cadre d'une économie mondialisée, les Etats-nations ne peuvent améliorer la compétitivité internationale de leurs entreprises qu'en réduisant le pouvoir d'intervention de l'Etat ; on justifie ainsi les politiques de 'démantèlement' qui portent préjudice à la solidarité sociale et mettent la stabilité démocratique de la société à rude épreuve.»⁶⁵⁸

Cette réalité engendre des prises de positions claires et nettes. D'un côté, on note l'émergence des « eurosceptiques » qui revendiquent l'héritage et affirment la pérennité de l'Etat-nation et redoutent, de ce fait, une ouverture des frontières en appelant au refus de la mondialisation des échanges. C'est une forme « d'isolement protectionnisme » que Habermas déplore par ce qu'elle se ferme à « une politique d'adaptation des conditions nationales à la compétition mondiale, politique anticipatrice, intelligente et procédant avec aménagement.»⁶⁵⁹

D'un autre côté, les « eurolibéraux » ou « europhiles », qui se satisfont d'une Europe du Grand marché, n'ont que faire des structures politiques et se moquent des malheurs des autres Etats nationaux européens. «Les europhiles saluent la monnaie unique comme une conséquence nécessaire de l'achèvement du marché intérieur, mais souhaitent en rester là. »⁶⁶⁰

Les « eurofédéralistes » revendiquent à la fois l'ouverture des frontières et la formation d'un espace politique sur la nécessité d'élever le pouvoir politique à la hauteur de la puissance nouvelle de l'économie afin de lui faire contrepoids. Ils « ont pour but de transformer les traités internationaux en une Constitution politique susceptible d'apporter

⁶⁵⁸ Jürgen HABERMAS, *AEN*, p. 30.

⁶⁵⁹ *AEN*, p. 31.

⁶⁶⁰ *AEN*, p. 90.

une légitimité aux décisions supranationales des commissions, du Conseil des ministres, de la Cour européenne et du Parlement européen. »⁶⁶¹

Enfin, les défenseurs d'une position cosmopolitique qui se distinguent des eurofédéralistes par leur considération de l'Etat fédéral européen comme le fondement d'un régime basé sur des traités internationaux, qui devra mettre en place une « politique intérieure à l'échelle de la planète. »⁶⁶²

Habermas est manifestement un « eurofédéraliste » qui refuse tout à la fois le passéisme des eurosceptiques et l'aveuglement des europhiles. Il plus proche des partisans d'une « démocratie cosmopolitique », traversée par une volonté trans et supranationale. Elle est, plus concrètement, une « préfiguration d'une démocratie postnationale ». ⁶⁶³ Et Habermas d'ajouter que « Les partisans d'une 'démocratie cosmopolite' poursuivent trois objectifs: 1° la création du statut politique de citoyens du monde, relevant de l'organisation mondiale non seulement par le biais de leurs Etats, mais par l'intermédiaire de représentants élus par eux et siégeant dans un Parlement mondial; 2° la création d'une Cour pénale internationale, disposant de compétences normales et dont les verdicts engageraient également les gouvernements nationaux; enfin, 3° la transformation du Conseil de sécurité en véritable pouvoir exécutif. »⁶⁶⁴

Il découle de cette conception de l' « au-delà » de l'Etat-nation, une nouvelle conception habermassienne de la nation, celle *d'une identité collective, qui dépasse la loyauté à l'égard du village et de la famille, de la région et de la dynastie.*⁶⁶⁵ Cette idée de nation se fonde sur une autodétermination démocratique qui ne peut se réaliser que si le peuple

⁶⁶¹ *Ibidem.*

⁶⁶² *Ibidem.*

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁶⁴ Cf. David HELD, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press, 1995. Daniele ARCHIBUGI, «From the United Nations to Cosmopolitan Democracy », in Danielle ARCHIBUGI et David HELD (éd.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 121-162, cité par Jürgen HABERMAS, *AEN*, p. 116; David HELD, «Democracy and New International Order», in *Op. cit.*, pp. 96-120, cité par Jürgen HABERMAS, *Ibidem.*

⁶⁶⁵ *AEN*, p. 52. C'est nous qui soulignons.

politique se transforme en « nation » de citoyens, qui assument eux-mêmes leur destin politique. Selon Habermas, l'intégration politique d'une nation ne peut plus légitimement reposer sur les bases culturelles particularistes. C'est pourquoi « il propose donc la voie du patriotisme constitutionnel qui se distingue du patriotisme classique en ce qu'il ne se réfère plus à la totalité concrète d'une nation mais au contraire à des procédures et des principes abstraits. »⁶⁶⁶

Cette perspective habermassienne se différencie radicalement de l'approche éboussienne de la nation. Que penser, selon Eboussi Boulaga, d'une « nation » camerounaise lorsque « l'individu n'existe pas, s'il est une abstraction que l'on pense hors de l'ethnie »⁶⁶⁷? Si « l'humanité [camerounaise] se diffracte en ethnies »⁶⁶⁸ ?

5.3.2.2. Eboussi Boulaga et l'artificialité de la nation camerounaise

L'Etat-nation est, aux yeux d'Eboussi, une pure création de l'Etat-poscolonial. Comment construire une nation avec « les difficultés quasi-insurmontables propres à un pays de 230 langues, d'autant d'ethnies opposées les unes aux autres »⁶⁶⁹?

On comprend dès lors pourquoi l'Etat-nation, en Afrique, est le projet d'une formation militaro-administrative et policière, érigée *formellement en Etat*,⁶⁷⁰ sans « Nation », et qui entreprend d'en 'construire' une avec des ingrédients que lui propose l'idéologie de l'impérial-nationalisme, qui se résume comme suit : le genre humain est par nature ou par le fait de l'évolution, divisé en races et, à l'intérieur de celui-ci, en différents peuples ou entités ethniques irréductibles qui se distinguent par des traits physiques ; la langue, la

⁶⁶⁶ David FONSECA, « 'L'effet Habermas' dans la doctrine constitutionnelle contemporaine », in *RDP*, n° 6 : « Dossier spécial : Habermas et le Droit », Décembre 2007, p. 1611. Lire aussi à ce sujet F.-G DUFOUR, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme : sur Habermas*, Montréal, Liber, 2001.

⁶⁶⁷ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *CM*, p. 48.

⁶⁶⁸ *CM*, p. 46.

⁶⁶⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *DTC*, p. 87.

⁶⁷⁰ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *TQ I*, p. 60. C'est nous qui soulignons pour mettre en évidence l'artificialité du concept de « Nation » en Afrique noire, en général, et au Cameroun en particulier.

culture, la religion. « Celles-ci, écrit Eboussi, avec les individus qui les forment ont l'obligation sacrée et un droit naturel de préserver, d'affirmer et de cultiver leur spécificité, de l'éterniser en la dotant de la souveraineté étatique. Or la subordination de l'Etat à la nation considérée comme entité biologique et culturelle absolue et dernière va à l'encontre de l'unité, de la cohésion. En effet, la culture de l'Etat-nation africain est l'ensemble hétéroclite des cultures propres aux ethnies qu'elle rassemble de l'extérieur. Chacune se conçoit comme la manifestation de la spécificité inamissible d'une tribu, qui est en fait une nationalité en droit de revendiquer son Etat ou de s'accaparer de l'Etat où elle se trouve. Inutile d'y insister, l'Etat-nation est une formation instable vouée par principe à la scissiparité infinie de la revendication identitaire de type ethnique à relents exclusivistes et racistes, qu'on appelle tribalisme.»⁶⁷¹ C'est en ce sens que, commentant le passage de l'Etat fédéral à l'Etat unitaire, dans la Constitution camerounaise du 20 mai 1972, Stéphane Pierré-Caps remarque que « la forme unitaire de l'Etat camerounais se veut 'constitutive', c'est-à-dire l'aboutissement de la réalisation de l'unité de la nation camerounaise. Cependant l'hétérogénéité historique de la société politique nationale camerounaise transparait à deux reprises dans le texte constitutionnel. [...] – d'une part le préambule considère '*la diversité culturelle et linguistique*' du Cameroun, mais en tant que celle-ci constitue un 'élément de sa personnalité nationale qu'elle contribue à enrichir' ; - d'autre part l'alinéa 4 de l'article premier fait du français et de l'anglais les '*les langues officielles de la République Unie du Cameroun.*' »⁶⁷²

On voit clairement que nous sommes assez éloignés de l'idée de nation suggérée par Habermas. Tout simplement parce que la nation n'est pas, selon Eboussi, fondée sur une « conscience » dite « nationale », résultat, selon Habermas, d'un « peuple qui, à travers son origine, sa langue et son histoire présumées communes, s'assure de son caractère

⁶⁷¹ *TQ I*, p. 60.

⁶⁷² Stéphane PIERRE-CAPS, *Nation et peuples dans les constitutions modernes*. Tome 2, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987, pp. 690-691. C'est l'auteur qui souligne.

particulier, autrement dit de ‘l’esprit de son peuple’, [qui] engendre une unité, aussi imaginaire soit-elle, et amène les habitants d’un même territoire étatique à prendre conscience d’une solidarité jusque-là abstraite, que seul le droit avait garantie. Seule la construction symbolique d’un ‘peuple’ transforme en effet l’Etat moderne en Etat-nation. »⁶⁷³

5.4. Penser avec Ebooussi contre Rawls et Habermas

L’anthropologie est l’autre fondement des droits humains, de l’Etat de droit et de la démocratie, qui différencie les approches rawlsiennes et habermassiennes de celles d’Ebooussi Boulaga. Toutefois, Habermas se réfère à l’anthropologie en rapport avec l’image dynamique d’appartenances en perpétuelle construction, de subcultures et de style de vie nouveaux. Aussi précise-t-il :

« Pendant longtemps, l’anthropologie a posé un regard nostalgique sur les cultures autochtones, prétendant que, sous la pression de l’homogénéisation commerciale, elles étaient progressivement déracinées et privées de leur authenticité. Plus récemment, elle a néanmoins souligné la multiplicité des réponses novatrices suscitées dans les contextes locaux par les stimulations mondialistes. La pression uniformisante d’une culture mondiale à caractère matériel fait souvent naître des constellations nouvelles qui, loin de niveler les différences culturelles existantes, créent au contraire une diversité nouvelle de formes hybrides. C’est là une observation qui vaut non seulement pour le Cameroun, pour Trinidad ou Belize, pour les villages d’Egypte ou d’Australie, mais encore pour des villes comme Moscou ou Londres. Ainsi l’étude d’une banlieue à l’ouest de Londres, non loin de l’aéroport de Heathrow, à forte densité de population et à tout aussi fort mélange ethnique, confirme la naissance de *nouvelles* différences culturelles. »⁶⁷⁴

Mais cette référence à l’anthropologie reste très laconique eu égard au volume des publications du philosophe de Francfort. Mais si Habermas essaie de se référer à l’anthropologie, ce n’est pas, du moins explicitement, le cas de Rawls, qui reste focalisé sur une compréhension du politique en rapport avec une théorie de la justice. D’où cette question : à quelle anthropologie Ebooussi se réfère-t-il pour fonder une « nouvelle »

⁶⁷³ Jürgen HABERMAS, *AEN*, p. 52.

⁶⁷⁴ Gerd BAUMANN, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multiethnic London*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1996, cité par Jürgen HABERMAS, *AEN*, p. 69. C’est l’auteur qui souligne.

approche de la démocratie en Afrique ? Il s'agit, assurément, d'une anthropologie politique ayant pour fondements une philosophie de la culture. C'est pourquoi une réinvestigation de quelques principes de cette anthropologie nous permettra de mieux comprendre la conception de la démocratie qui en découle. Eboussi s'attelle d'abord à situer le cadre d'émergence d'une compréhension des processus anthropogènes d'émergence de la démocratie. Il sera question de revenir sur certains principes anthropologiques de base. Ceux-ci faciliteront sans doute une re-définition anthropologique de la démocratie au travers d'une re-conceptualisation de quelques uns de ses paradigmes.

5.4.1. Quelques principes de l'anthropologie éboussienne

Eboussi énonce six (6) principes anthropologiques de base, préalables indispensables pour comprendre l'idée d'une démocratie qui en découle:

- La démocratisation, au regard de l'histoire anthropologique est un phénomène récurrent.⁶⁷⁵ Elle apparaît comme l'extension des privilèges des « vrais hommes » à ceux qui sont considérés comme des « malhommes », des « quasi hommes », des « hommes manqués », des simulacres ou des caricatures d'hommes. D'où « l'extension partielle ou complète des 'droits' et privilèges des vrais hommes à la frange plus ou moins large des « hommes de rien », des « hommes de peu » reste repérable tout au long de l'histoire humaine»⁶⁷⁶ ;
- On peut donc comprendre pourquoi la signification anthropologique de cette histoire s'exprime dans cette conclusion somme toute radicale : « les attributs humains que les sociétés ont cru naturels sont en fait le résultat d'une

⁶⁷⁵ Cf. Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 3*, p. 9.

⁶⁷⁶ *ADH. Leçon 4*, p. 14.

émergence aléatoire et d'une « institution ». L'homme est une « institution », c'est-à-dire un « système » implicite public, vivant de règles (manières de faire et de se faire, de communiquer et d'échanger, coutumes, rites, cérémonies, jeux), qui définit la capacité ou l'exercice des fonctions, de positions avec leurs droits et leurs devoirs, leurs pouvoirs et leurs immunités. Parler de règles, c'est dire qu'il y a des actions qui sont permises ou interdites, prescrites, en fonction de l'accord public explicite sur la conformation à leur lettre et à leur esprit⁶⁷⁷ ;

- Il s'ensuit que « les actes instituants de l'humain sont égaux, interdépendants et indivisibles. Ils sont à la fois moyens et fins ou des actes qui sont eux-mêmes leur propre fin. Ils sont tels parce qu'ils sont des processus anthropogènes transmissibles. Ainsi sont les signes, la communication, l'échange, l'outil, le rite, la cérémonie. Ainsi sont aussi la sexualisation, la personnalisation et la civilisation qui dévoile les grammaires normatives : on naît homme pour devenir humain »⁶⁷⁸ ;
- Par conséquent, « les droits de l'homme sont les devoirs d'être humain par la manière dont on fait et dont on se fait. Le droit est une dette ; il doit être exercé »⁶⁷⁹ ;
- La relation politique, soulignée tantôt par Eboussi, est reconnaissance des hommes à travers et au-delà de la multiplicité et de la diversité des lignages, des familles et des clans. Elle instaure un lien qui n'est ni de parenté ni de consanguinité afin de protéger celle-ci comme valeur sacrée ainsi que tous les processus de socialisation, de personnalisation et de sexualisation. La sphère politique est celle de la civilité, de la civilisation⁶⁸⁰ ;

⁶⁷⁷ ADH. Leçon 4, p. 14.

⁶⁷⁸ *Ibidem.*

⁶⁷⁹ ADH. Leçon 4, p. 14.

⁶⁸⁰ ADH. Leçon 4, p. 14.

- C'est pourquoi, l'Etat pose le problème de l'extension des droits des vrais hommes à tous sous la forme de partage du pouvoir. Le pouvoir d'agir en hommes avec cela que l'homme seul possède : « la parole » qui cherche, pense, délibère, s'engage, promet, décide de faire avec les autres ce qu'aucun d'eux ne pourrait concevoir de faire seul. En fait, on ne peut être homme tout seul. L'Etat pose aussi le problème de la limitation de l'abstraction par la reconnaissance et le respect des processus d'enracinement et d'orientation à l'encontre du déracinement et de la désorientation, du non-sens, par la sauvegarde de ce par quoi les hommes donnent sens à la vie ⁶⁸¹ ;

Ces principes nous permettront de mieux comprendre les paradigmes ou « notions fondamentales » de la démocratie ou de la pratique démocratique.

5.4.2. De la démocratie du point de vue anthropologique

Il importe donc de dégager la définition de la démocratie qui découle des principes mentionnés.

Re-définition de la démocratie : des principes énoncés précédemment, on peut, dès lors, énoncer cette définition de la démocratie: « La démocratie est un ensemble d'idées, de croyances et de principes relatifs à la liberté (des individus et des groupes) qu'*institutionnalisent* et *actualisent* des pratiques, des procédures et des comportements éprouvés par l'expérience politique et le temps. En bref, la démocratie est une institutionnalisation politique et une pratique procédurale et culturelle de la liberté.» ⁶⁸²

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁸² Fabien EBOUSSI BOULAGA, *ADH. Leçon 4*, p. 15. C'est l'auteur qui souligne.

C'est dire en fait que l'approche rawlsienne ou habermassienne de la démocratie est enracinée dans la culture de Rawls ou d'Habermas, à savoir *l'être américain* ou *l'être allemand*, qui définit une *manière de faire et d'avoir*. Dès lors, repenser une démocratie africaine en faisant recours à l'anthropologie c'est, d'une certaine manière, re-situer certains paradigmes fondamentaux de cette démocratie à l'intérieur d'un *être-africain*, ou mieux, *d'un être camerounais* spécifique. Quels sont donc les paradigmes fondateurs de cet universel concret de la démocratie ?

Des paradigmes « fondateurs » de la démocratie : selon Eboussi, il y a lieu de dégager cinq (5) paradigmes qui participent à la compréhension de cette définition de la démocratie. Ceux-ci exigent un bref commentaire.

- *la liberté* : elle est le raccourci des actes émergents par lesquels l'homme se pose comme humain, non réductible à l'animal qu'il est, ni inclus, sans recul, dans les mécanismes de la nature physique, dont il est partie intégrante. La liberté, écrit Eboussi, « c'est l'ensemble des processus anthropogènes ou des droits inaliénables d'être humain. Nul ne les octroie et nul ne peut les enlever ni les abandonner. C'est la vie avec ses bases, ses supports, ses prolongements, ses instruments d'émergence comme « survie ». Bref, la liberté, « c'est l'homme humanisé, qui est plus que lui-même. »⁶⁸³
- *Le peuple souverain* : Eboussi comprend le peuple comme une « multitude d'individus et de groupes, aux droits inaliénables, qui se constitue et s'institue consciemment en une communauté historique (particulière et territoriale) en vue de les protéger, de les défendre et de les promouvoir. Les actes fondamentaux et typiques qui fondent une communauté de civilisation, les principaux processus anthropogènes ou droits inaliénables sont le contenu de la souveraineté. Le

⁶⁸³ ADH. Leçon 4, p. 16.

peuple se différencie des populations d'un territoire donné et « policé » ; il est non plus une « populace », sans enracinement, sans orientation, sans souci des processus anthropogènes et civilisateurs : aucune colonie ou postcolonie n'a de peuples. On comprend dès lors pourquoi dans ce contexte précis, 'la souveraineté apparaît comme l'ensemble des droits inaliénables et la poursuite consciente de leur protection, défense et promotion par un peuple, une communauté constituée à cet effet.' »⁶⁸⁴

- *La Constitution* : c'est le peuple en sa structuration de base, sous la forme des charges et des avantages, des droits et des devoirs, des positions et des rôles avec leurs pouvoirs, leurs immunités et leurs sanctions, ordonnés à la coopération mutuelle commandée par la fin commune qui est la protection, la défense et la promotion des droits inaliénables de tous et de chacun. C'est, plus précisément, dire que la Constitution, c'est le peuple en tant qu'organisé et conscient de son organisation de base de reconnaissance, de protection, de défense et de promotion des droits inaliénables de tous et de chacun.⁶⁸⁵
- *Le gouvernement* : c'est le dispositif de la Constitution du peuple qui lui permet de délibérer et d'agir efficacement pour survivre et durer, en tant que communauté historique instituée pour protéger, défendre et promouvoir ses droits inaliénables. C'est dire, entre autres, que sans le peuple, le gouvernement n'est rien, vacuité de sens. Ainsi donc « le gouvernement tire sa légitimité et ses justes pouvoirs du *consentement du peuple*, son acceptation par sa Constitution d'organisme social et historique au titre de sa fonction efficace. Il n'y a de

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸⁵ *Ibidem.*

gouvernement démocratique que constitutionnel. La Constitution ou le peuple ne dérive pas d'un gouvernement. »⁶⁸⁶

- *L'élection* : c'est l'ensemble des procédures formellement définies par lesquelles s'énonce de façon vérifiable le consentement du peuple au pouvoir des gouvernants, c'est-à-dire la reconnaissance de leur compétence dans la charge d'assurer la sécurité des personnes, de leurs libertés et de leurs biens, bref les conditions générales d'exercice et de jouissance de leurs droits inaliénables. L'élection est donc forme ou processus d'un contenu ou d'un sens. Qu'est-ce à dire ? La forme est caractérisée comme « processus » par le langage courant qui parle de « processus électoral ». Un processus, dans ce cas de figure, est une suite liée d'opérations distinctes, se déroulant selon un enchaînement ordonné, se présumant et se soutenant les unes les autres, c'est-à-dire formant un tout ou système. Chacune des phases du processus électoral (avant, pendant et après le jour du scrutin) doit être conforme à ses caractéristiques et ses fonctions préalablement et formellement définies. Elle doit être corrélée à toutes les autres phases. En bref, une élection à la forme d'un acte unique qui se déploie en des opérations séparées mais intimement unies. La cohérence formelle et procédurale est la condition nécessaire de l'intégrité et du sens d'une élection. Elle seule permet d'entendre la voix du peuple, énonçant son consentement sans ambiguïté, par oui ou par non. Il est donc erroné et incohérent (sinon malhonnête) de se satisfaire du bon déroulement d'une seule de ses phases.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ ADH. Leçon 4, p. 18. C'est l'auteur qui souligne.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

Au regard de ces différents paradigmes, on voit clairement apparaître la dimension anthropologique d'une définition de la démocratie comprise, dans ce contexte précis, comme un processus anthropogène. En revanche, la réalité « phénoménologique » du processus démocratique en Afrique noire et ailleurs, met en évidence une relation problématique entre les droits humains, la démocratie, l'Etat de droit et la question de la diversité. Qu'en est-il exactement ? Quel est le principe « dynamogène » d'une telle relation ?

Conclusion

Les lignes précédentes ont dévoilé quelques points de divergence importants entre Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga. Mais plus qu'une interprétation différenciée des concepts, il a été question d'*approches méthodologiques* différentes. Si certains points de divergence entre Rawls et Habermas s'articulent autour de l'interprétation des *mondes vécus* (*Lebenswelt*) parce que, dans la perspective habermassienne, l'attention « se trouve ainsi orientée vers 'les ressources du monde vécu', de la culture, des identités et des communautés », ⁶⁸⁸ il apparaît, par contre, que la compréhension de la notion de « biens » reste un point de discorde majeure entre ces deux théoriciens du politique. Si le problème d'une définition de la nation est un *lieu de discorde* entre Habermas et Ebooussi, le problème d'une interprétation rawlsienne de la « théorie non idéale » a, quant à lui, suscité plusieurs questions chez Ebooussi, articulées autour d'une gouvernance « rationnelle » et de l'irresponsabilité des élites africaines. S'éloignant considérablement des approches rawlsienne et habermassienne des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit, Ebooussi propose quelques principes d'une démocratie fondée sur certaines catégories de l'anthropologie négro-africaine. Mais une telle approche est-elle universellement valide ?

⁶⁸⁸ Jacques BIDEET, « La contradiction performative d'une politique sans principe », in *Actuel Marx*, n° 24, 1998, p. 137.

Comment expliquer, en contexte démocratique, le problème de la diversité, du pluralisme et de l'identité politique ? Le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine reste-il universellement valide en contextes de diversité humaine ?

CHAPITRE 6 : **AU-DELA DU DEBAT RAWLS, HABERMAS ET** **EBOUSSI BOULAGA**

« D'emblée une précision s'impose : il ne s'agit pas pour nous de reposer ou de rejeter la question de la revendication des différences. Encore moins voudrions-nous nous interroger sur les conditions et les modalités sans lesquelles ces différences peuvent être reconnues ou peuvent trouver place au sein des démocraties libérales ou dans la pensée et l'Etat républicain. Ces aspects de la question du multiculturalisme, de loin les plus centraux du débat anglo-américain et, depuis un certain temps, du débat continental, ont été suffisamment abordés [...]. Il s'agit, dans tous les cas, d'analyses incontestablement subtiles et profondes qui, pour en résumer la substance commune, tendent toutes à s'interroger sur les ressources dont le libéralisme ou le républicanisme à la française peuvent disposer en vue de se corriger, faire place aux différences évacuées de l'espace public pour avoir été considérées insignifiantes, voire gênantes pour que s'affirme enfin l'égalité humaine. Clarification du concept du multiculturalisme, neutralité de l'Etat moderne face à la diversité

culturelle, universalisme et particularisme, égalité et différence, droits collectifs et même justice ethno-culturelle, etc., tels sont, en résumé, les thèmes qui reviennent constamment, quelquefois même avec de fortes nuances régionales.»

Lukas K. SOSOE, « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine », in Lukas K. SOSOE (Sous la Direction de), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002, p. 4.

6.1. Ouvertures : Philosophie, Identité et pluralisme politique

Les points de divergence et de convergence des approches rawlsienne, habermassienne et éboussienne de la démocratie, des droits humains et de l'Etat de droit ont laissé en suspens plusieurs questions : Quel est le statut du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine au travers des relations entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit dans un contexte de « dialogue interculturel » ? Ces concepts sont-ils universellement valides dans un tel contexte ? Comment vouloir ériger la « particularité anthropologique d'une compréhension du politique » en « universel concret », lorsqu'on sait pertinemment que les questions sur les droits dits « collectifs » ou « culturels » se posent, comme le stipule clairement Eboussi Boulaga, toujours déjà dans un exercice de la pensée ? Ces questions posent, à n'en pas douter, le problème à la fois philosophique, politique, et juridique de la diversité humaine. En d'autres termes : comment penser les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit dans un contexte de diversité humaine, qui caractérise et surtout détermine les rapports intersubjectifs que d'aucuns ont, à tort ou à raison, qualifié de « globalisation » ou « mondialisation » ?

Les réponses que nous pouvons donner à ces questions nous ramènent à ce constat décisif:

i) la diversité humaine est un problème fondamentalement philosophique, susceptible de mieux faire comprendre les rapports intersubjectifs dans une communauté historique soucieuse du respect du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine et du droits des

peuples à disposer d'eux-mêmes; ii) de ce fait, elle pose nécessairement le problème d'un pluralisme politique, qui se doit de redéfinir *le vivre-en-commun* des individus dans le respect des différences, c'est-à-dire dans un contexte multiculturalisé. C'est dire que les relations entre la diversité, la philosophie et la politique, montre à souhait que « les négations et les affirmations des différences culturelles semblent avoir été si multiples ces dernières années, du moins dans les démocraties libérales, qu'elles ont fini par dominer l'actualité sociale et politique. On est allé jusqu'à parler du choc des cultures, de la guerre des cultures, ceci dans un contexte devenu extrêmement sensible aux différences culturelles et à leur expression. Le pouvoir suggestif des termes 'choc des cultures' ou 'guerres des cultures' a même fait reculer l'urgence de la discussion de certaines questions urgentes de revendication des identités culturelles. »⁶⁸⁹

Mais cette prétendue « guerre des cultures » nous incite, dans une certaine mesure, à nous appesantir sur le sens des contributions des penseurs tels que Sandel et Taylor, Höffe et Meyer-Bisch, Sosoe et Kymlicka, Renaut et Ferry, Bidima et Tzitzis. Leurs contributions à la réflexion sur le problème de la diversité, permettront certainement d'approfondir les approches rawlsienne, habermassienne et éboussienne des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie. Elles veulent être une anticipation du problème de la démocratie, interpellée par la question de l'identité « politique » et de la citoyenneté.

6.2. La démocratie interpellée par le problème de la diversité humaine

Comment penser les relations entre la diversité humaine et la démocratie ? Diversité humaine, multiculturalisme, citoyenneté et identité politiques renvoient-ils aux mêmes réalités ?

⁶⁸⁹ Lukas K. SOSOE, « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine », in Lukas K. Sosoe (Sous la direction de), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002, pp. 5-6.

6.2.1. Michael Sandel et Charles Taylor, « interprètes » de Rawls

Comprendre le débat entre Rawls, Sandel et Taylor, suppose de resituer la discussion à l'intérieur d'une querelle d'ensemble entre « libéraux » et « communautariens ». Comme le souligne pertinemment Lukas K. Sosoe « ce qui caractérise le débat entre libéraux et communautariens paraît assez difficile à cerner, tant ces deux termes regroupent des tentatives diverses. De fait, selon quelle logique est-il possible d'associer sous un même dénominateur libéral des penseurs aussi différents que Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, Thomas Nagel et John Rawls ? Par ailleurs, qu'est-ce qui vaut à des philosophes tels qu'Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor et Michael Walzer l'étiquette de penseurs communautariens dont ils constitueraient, à vrai dire, la toute première génération ? »⁶⁹⁰ Il convient donc, pour circonscrire le débat autour des critiques de Sandel et de Taylor, de se focaliser sur les éléments suivants : 1) le rejet de toute pensée individualiste ; 2) la récusation de toute prétention à l'universalité des normes morales ; 3) la question de la fondation d'une communauté politique viable, qui n'est pas fondée sur des principes abstraits de justice, mais 4) sur des réquisits empiriques, sociologiques et psychologiques, c'est-à-dire sur la forme de socialisation qu'il faudrait pour la stabilité, l'identité et l'intégration d'une telle communauté.⁶⁹¹ Quelles sont, en définitive, les critiques que Sandel et Taylor formulent à la *Théorie de la justice* de John Rawls ?

6.2.1.1. Sandel contre l'illusion « métaphysique » du sujet rawlsien

Dans le débat entre Rawls et Habermas, nous avons, très brièvement, souligné quelques critiques formulées par des communautariens, du moins les plus progressistes d'entre eux.

⁶⁹⁰ Lukas K. SOSOE, « La réaction communautaire », in Alain RENAULT (Sous la direction de), *Op. cit.*, pp. 385-386.

⁶⁹¹ Lukas K. SOSOE, *Ibid.*, p. 389.

Ces derniers insistent sur le fait qu'il est impossible de fonder un engagement citoyen sans le baser sur une *culture libérale*, une culture des droits de l'homme, de l'ouverture et de la tolérance, et que le fait de mettre sous voile d'ignorance tout ce qui forme *l'identité* et *l'histoire propres* des interlocuteurs va à l'encontre de cet engagement.⁶⁹²

Ambiguïté et incohérence du concept rawlsien de sujet : on comprend dès lors la critique de Michael Sandel de la conception du sujet rawlsien présentée dans son ouvrage intitulé *Liberalism and the Limits of Justice*.⁶⁹³ Dans cet ouvrage, il montre que le concept de sujet sur le quel repose la théorie rawlsienne présente une ambiguïté, ou, mieux encore, une incohérence notoire. « Cette conception rawlsienne du sujet ne peut ni justifier la théorie de la justice comme équité, que Rawls entend défendre, ni correspondre en rien à la faculté d'action et de réflexion des sujets que nous sommes, capables de nous identifier à une histoire et aux valeurs d'une communauté. »⁶⁹⁴

Pour Michael Sandel, le sujet rawlsien ne s'identifie à rien d'autre qu'à sa capacité de choisir, capacité à laquelle il est exclusivement réduit. Cette fermeture du sujet sur lui-même fait de l'individu une « monade » qui existe indépendamment de ses fins et de ses projets : elle « sous-détermine en quelque sorte la portée de l'autocompréhension et de la découverte de soi. »⁶⁹⁵ Cette approche rawlsienne se justifie parce que la théorie politique libérale, en général, et celle de Rawls, en particulier, conçoit les valeurs et les fins d'une personne et surtout la communauté, comme des attributs et jamais comme des éléments constitutifs de la personne, et ceci dans la mesure où le principe de justice, au sens libéral,

⁶⁹² Guy HAARSCHER, « Droits de l'homme », in Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (Sous la direction de), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1998, p. 172. C'est nous qui soulignons.

⁶⁹³ Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University, 1982.

⁶⁹⁴ Lukas K. SOSOE, « Théorie de la justice », in André JACOB (Sous la direction de), *Encyclopédie Philosophique universelle*. Tome II : Les notions philosophiques, Paris, PUF, 1990, p. 1411.

⁶⁹⁵ Lukas K. SOSOE, « La réaction communautaire », in Alain RENAULT (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 391.

présuppose un sujet « dépouillé », qui est premier par rapport aux fins qu'il poursuit.⁶⁹⁶ Si, par ailleurs, on s'en tient au premier principe rawlsien de justice qui exige des droits égaux et des libertés égales, il va sans dire que nous sommes d'abord des individus distincts, avant d'entretenir des relations et de nous engager dans des structures coopératives. Ce qui justifie donc, compte tenu de cette perspective, « une priorité de la pluralité des individus que nous sommes sur l'unité de ce qui nous unit, la société étant considérée dans la perspective de la multitude des individus qui la compose. [Et] comme le voile d'ignorance a pour fonction de nous dépouiller, dans la position originelle, de nos fins et de nos valeurs particulières, nous sommes saisis comme des sujets individuels, isolés, sans autre lieu de communauté que l'égalité des droits et des libertés. Si le premier principe de justice présuppose ce concept de sujet isolé, individualisé, et partant, dépouillé de toutes attaches communautaires, en revanche le principe de différence fait intervenir un sujet plus 'riche', soucieux du bien-être de l'ensemble, et surtout des plus défavorisés. »⁶⁹⁷

Identité du sujet moral et « moi » désengagé : c'est ce « moi » désengagé qui, d'après Sandel, fixe mon identité de sujet de droit une fois pour toutes et lui garantit une invulnérabilité telle « qu'aucun de mes rôles ou engagements ne puisse me définir si complètement que je ne saurais pas me comprendre sans y faire référence, qu'aucune transformation de mes projets et plans de vie n'affectent véritablement les 'contours de mon identité' et qu'aucun abandon et révision de ces derniers ne touchent en rien à la personne que je suis. »⁶⁹⁸ On peut alors comprendre pourquoi, « pris ensemble, le moi désengagé et l'éthique qu'il inspire amorcent une vision émancipatrice du moi. Délivrés des diktats de la nature et de la pesanteur des rôles sociaux, le sujet humain est installé comme souverain, promu au rang d'auteur des seules significations morales qui puissent

⁶⁹⁶ Lukas K. SOSOE, « Théorie de la justice », in *Op. cit.*, p. 1411.

⁶⁹⁷ *Ibidem.*

⁶⁹⁸ Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, *Op. cit.*, p. 61.

exister. »⁶⁹⁹ Plus encore, Michael Sandel voit, dans le sujet moral rawlsien, un sujet dépourvu de personnalité et de profondeur morale. C'est ce qui justifie sans doute cette critique sévère formulée contre Rawls :

« Vouloir procéder comme Rawls, ce n'est pas concevoir un être idéalement libre et rationnel, mais imaginer une personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale, bref une caricature. Car, avoir une personnalité, c'est savoir m'inscrire dans une histoire que je ne choisis pas et ne commande pas et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite. »⁷⁰⁰

On voit, en définitive, que contrairement à la notion individualiste du sujet, Michael Sandel introduit une conception communautaire, où l'individu ne se sentirait pas uniquement lié à la communauté sociale et politique dont il partage les valeurs et les fins, mais conçoit son identité comme définie par la communauté. Dans une telle perspective, la communauté n'apparaît plus comme un attribut mais comme un élément constitutif même du sujet de droit. Mais cette approche du sujet « communautaire » recèle-t-elle quelques relations avec celle de Charles Taylor ?

6.2.1.2. Au-delà des éthiques libérales: l'éthique taylorienne des biens pluriels

Modernité, crise d'identité et biens pluriels : si Taylor reconnaît la place centrale qu'occupent les biens constitutifs dans la vie morale, il retient par ailleurs de son travail « généalogique », l'idée-force selon laquelle une grande diversité des biens (*diversity of goods*) « peuvent faire l'objet d'une affirmation valide ». ⁷⁰¹ S'il existe, selon Taylor, des conflits entre ces différents biens constitutifs, la valeur de chacun d'eux ne s'annule pas pour autant : un dilemme n'invalide pas les biens qu'il oppose mais au contraire, les

⁶⁹⁹ Michael SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé », in André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA, Hervé POURTOIS (Ed.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1996, pp. 262 et 264.

⁷⁰⁰ Michael SANDEL, « La république procédurale... », in *Op. cit.*, pp. 268-269.

⁷⁰¹ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 626. Lire aussi Janie PELABAY, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan/St Nicolas (Québec), Presses de l'Université laval, 2001 ; *Les transformations contemporaines du libéralisme politique : Habermas, Taylor*, Thèse de Doctorat soutenue à Paris-V-Sorbonne, 2004.

présuppose.⁷⁰² Il apparaît clairement que pour Taylor, il ne faut pas oublier la dette que « nous », héritiers de la modernité, devons à la source expressiviste et la source théiste de l'identité moderne, à savoir « les thèmes romantiques qui restent vivants dans la modernité, masqués parfois par l'attitude antiromantique des modernes ; ou l'importance centrale de l'affirmation de la vie ordinaire, qui est à certains égards trop répandue pour qu'on la remarque ; ou les racines spirituelles du naturalisme, que la modernité se sent d'habitude contrainte de réprimer. »⁷⁰³ En mettant en évidence le lien entre identité collective, biens et communauté, Taylor montre en quoi notre identité collective est redevable à des idéaux empruntés au romantisme et au christianisme. Taylor entend ainsi contrarier l'image simplifiée et simplificatrice de la modernité que les défenseurs des lumières radicales se plaisent à entretenir, c'est-à-dire une image mettant l'accent sur la rupture de tout lien transcendant à des ordres signifiants tels que la nature, Dieu, la communauté d'appartenance, etc. C'est cette image somme toute mutilante que Taylor s'attache à renverser :

« L'avènement de la modernité aurait consisté dans la dissipation de cet horizon, à travers le désenchantement du monde et la prise en charge par un sujet désengagé de son sort, à la lumière de la raison instrumentale. Il serait sorti de cette transition un nouveau sujet, qui se définirait comme individu, indépendant de toute société, et qui poursuit ses buts – essentiellement la vie et le pouvoir- sans référence nécessaire à des valeurs 'supérieures' ». ⁷⁰⁴

On le voit, cette interprétation de la modernité « comme perte ou libération des horizons pré-modernes »⁷⁰⁵, interprétation qui est partagée aussi bien par les laudateurs naïfs de la modernité que par ses plus farouches détracteurs, induit une véritable crise d'identité car elle étouffe des biens qui sont indispensables à l'accomplissement du moi moderne dans toutes ses facettes identitaires.

⁷⁰² Charles TAYLOR, *Ibid.*, p. 639.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 621.

⁷⁰⁴ Charles TAYLOR, « Le Fondamental dans l'Histoire », in *Op. cit.*, p. 38.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

Taylor et la question de la priorité du « juste » sur le « bien » : c'est dans une telle perspective que Taylor va réfuter les thèses conjointement défendues par Habermas et Rawls. La thèse de la priorité du juste sur le bien fera l'objet d'une attention particulière de la part de Taylor. Elle dévoile les limites très étroites que les éthiques néokantiennes imposent à la morale:

« La morale y est conçue simplement comme un guide de l'action. On pense qu'elle a uniquement rapport avec ce qu'il est juste de faire et non avec ce qu'il est bon d'être. De façon analogue, on donne à la théorie morale la tâche de définir le contenu de l'obligation plutôt que la nature de la vie bonne. En d'autres termes, la moralité concerne ce que nous devons faire ; cela exclut comme n'ayant aucun rapport avec l'éthique à la fois ce qu'il est bon de faire, même si nous n'y sommes pas obligés [...], et aussi ce qu'il peut être bon (ou même obligatoire) d'être et d'aimer. Dans cette conception, il n'y a aucune place pour la notion de bien ni dans l'un ni dans l'autre des deux sens traditionnels : la vie bonne d'une part, le bien comme objet de notre amour et de notre allégeance, d'autre part. »⁷⁰⁶

C'est explicitement le « mot d'ordre »⁷⁰⁷ de la priorité du juste sur le bien que conteste, sans aucune ambiguïté possible, Taylor lorsqu'il précise pertinemment que « ma thèse est que toute théorie qui donne la primauté au juste sur le bien, repose en réalité sur une telle notion du bien, au sens où a) il faut articuler cette conception du bien afin d'en expliciter les motivations, et où b) il serait incohérent de soutenir une théorie du juste tout en niant qu'elle ait un fondement dans une théorie du bien. »⁷⁰⁸ Cette thèse décisive des éthiques libérales ne fait que révéler l'incohérence profonde de la démarche déontologique car, selon Taylor, le bien possède nécessairement une antériorité et une priorité sur le juste du fait qu'il constitue « ce qui, dans son explicitation, fournit l'objet des règles qui définissent la justice »⁷⁰⁹. La frontière entre éthiques substantielles et éthiques déontologiques s'effondre donc ici, entraînant dans sa chute le principal dispositif argumentatif que les libéraux opposent aux communautariens. De même, Taylor va s'en prendre à la prétention

⁷⁰⁶ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 113.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁰⁸ Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, 1998, p. 41.

⁷⁰⁹ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, pp. 125-126.

de « neutralité » des éthiques procédurales qui ambitionnent de donner « un critère ou une méthode quelconque »⁷¹⁰ définissant, en « termes externalistes, neutres par rapport à la culture »⁷¹¹, ce que nous devons faire mais, parce qu'elles refusent de prendre en considération les distinctions qualitatives avec le sérieux qui s'impose, elles échouent à justifier le caractère obligatoire des normes d'action. Car, pour comprendre en quoi et comment tel ou tel action est défendue, il faut « saisir ce en quoi elle est mauvaise.»⁷¹² C'est pourquoi toute théorie de l'action obligatoire est donc tributaire d'une perspective substantielle se chargeant d' « expliquer de façon plus riche et plus dense la signification que ces actions revêtent pour nous, ce en quoi le bien ou le mal, l'obligatoire ou l'interdit, consistent justement. »⁷¹³ Selon Taylor, l'objectif que le « deuxième » Rawls se donne, par exemple, de construire une théorie « politique et non pas métaphysique », n'est pas conciliable avec la question centrale de *Théorie de la justice* – celle d'une juste distribution – qui, précisément, ne saurait être traitée indépendamment d'une réflexion plus compréhensive s'attachant à clarifier les axes substantiels de l'identité collective. Prenant en effet corps dans le contexte axiologique des démocraties libérales occidentales, Taylor pense que l'interrogation philosophique de Rawls n'acquiert de sens qu'à la condition d'être associée à la promotion des idéaux qui assurent la viabilité des institutions démocratiques. Le patriotisme, les idéaux d'égalité et de participation civique sont les véritables conditions d'intelligibilité et de légitimation du projet rawlsien. Mais l'exhortation à reconnaître publiquement ces biens constitutifs fait voler en éclats la prétention à la neutralité. Faute de se résoudre à adopter un tel « langage de 'description épaisse' » qui est, comme le reconnaît par ailleurs Taylor, beaucoup plus riche et plus circonscrit culturellement, les éthiques libérales s'enferment dans une contradiction et

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 115.

⁷¹² *Ibid.*, p. 114.

⁷¹³ *Ibidem.*

réduisent la raison pratique à de vaines arguties : c'est une conception somme toute « aseptisée »⁷¹⁴ de la théorie morale, qui induit une homogénéisation de la vie éthique. En rejetant pour des motifs épistémologiques et moraux, le bien-fondé des distinctions qualitatives, les éthiques procédurales d'inspiration kantienne entretiennent un « monisme utopique », qui bafoue la diversité des biens.⁷¹⁵ Au fondement de cette attitude, Taylor incrimine la recherche d'un principe moral possédant une autorité exclusive sur tous les autres biens. Les tenants des éthiques procédurales consacrent « la prééminence d'un certain bien » et « tentent de niveler tous les problèmes qui le concernent, de leur attribuer le même poids »⁷¹⁶. Et Taylor de préciser que la théorie de Rawls est, à cet égard, l'exemple d'une approche « excessivement abstraite et unilatérale » et ce, parce qu' « elle participe de ce mode de pensée commune aux utilitaristes et aux kantien, qui consiste à croire que toutes les valeurs-clé peuvent se déduire d'un seul principe. La recherche même de l'unique principe de justice me semble fondée sur une simplification erronée. »⁷¹⁷

En effet, Taylor pense que parmi les motifs qui poussent Habermas à rejeter les distinctions qualitatives, il y a, en premier lieu, son « aspiration à une éthique universelle »⁷¹⁸. Comme l'admet volontiers Taylor, « les biens que nous explicitons dans les distinctions qualitatives appartiennent souvent à un groupe culturel particulier, et sont inscrits dans sa manière de vivre »⁷¹⁹. La défiance que manifeste Habermas vis-à-vis des déterminations substantielles et contextuelles de la morale le conduit à prôner, à la suite de Kant, une conception procédurale de la raison pratique, jugée par Taylor « étrangement étriquée »⁷²⁰. Certes, Taylor considère, par ailleurs, que la proposition habermassienne d'une procédure 'dialogique' que chaque agent peut mettre en pratique par lui-même

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 628.

⁷¹⁵ Charles TAYLOR, « The Diversity of Goods », in A. SEN et B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 143.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁷¹⁷ Charles TAYLOR, « Quelle philosophie est encore possible ? », in *Le Banquet*, n° 3, 1993, p. 168.

⁷¹⁸ Charles TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 121.

⁷¹⁹ *Ibidem.*

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 124.

représente, par rapport à la conception kantienne, « un pas en avant, précisément parce qu'elle implique une acceptation plus entière de la libre autodétermination des divers individus. »⁷²¹ Toutefois, en s'entêtant à reléguer les évaluations sur la vie bonne hors de la moralité, l'éthique habermassienne laisse « un trou béant »⁷²² dans notre vie éthique et ne parvient pas à justifier pourquoi un certain type de raisonnement moral, en l'occurrence procédural, devrait jouir d'une « priorité de principe »⁷²³ sur d'autres formes de raisonnement plus à l'écoute de nos intuitions fondamentales sur le bien. Face à cette logique de l'éthique habermassienne, Taylor conclut que les éthiques procédurales s'enferment « dans une étrange contradiction pragmatique »⁷²⁴. Si elles entendent justifier le caractère obligatoire des normes à validité universelle, elles doivent accepter de défendre la supériorité des biens par lesquels elles sont mues, ce que, précisément, elles ne peuvent faire sans briser la frontière entre normes et valeurs, entre justice et vie bonne. Or, selon Taylor, il s'agit là d'une aporie à laquelle ne parvient pas à se soustraire Habermas, étant donné que les efforts déployés pour procéder à une traduction intersubjectiviste de l'impératif catégorique ne sont, en la matière, d'aucun secours, à moins de refonder entièrement l'éthique de la discussion sur des bases substantielles et contextuelles.⁷²⁵

En définitive, on peut, avec Taylor, constater qu'en reléguant « la réflexion sur les biens de vie et les biens constitutifs dans une région obscure étrangère à la philosophie », Rawls et Habermas se trouvent dans l'incapacité de répondre au problème de la motivation. Le concept de l'« équilibre réfléchi » utilisé par Rawls y échoue, parce qu'il « voulait reprendre partiellement la théorie de Kant sans la 'métaphysique' ». Quant à Habermas, sa plus grande méprise serait, d'après Taylor, de croire en la possibilité de « court-circuiter complètement la réflexion sur le bien » :

⁷²¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁷²² *Ibid.*, p. 123.

⁷²³ *Ibid.*, p. 124.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 124 et ss.

« Habermas soutient que pour établir que nous sommes contraints par les critères d'une éthique du discours, il suffit de montrer que nous sommes déjà engagés à les respecter, en vertu du fait que nous parlons les uns les autres comme nous le faisons.»⁷²⁶

Contre la théorie habermassienne des droits culturels, Taylor prône la possibilité d'octroyer des « droits collectifs » aux communautés ethnoculturelles minoritaires. Ce qui justifie la fondation d'une « politique de la reconnaissance ».

La politique taylorienne de la reconnaissance : pour fonder sa « politique de la reconnaissance », et pour légitimer l'instauration des droits collectifs, Taylor applique la thèse de l'obligation d'appartenance à la survie des cultures minoritaires. Dans la mesure où l'appartenance communautaire est la condition de possibilité du développement de mes capacités humaines, la disparition de ma communauté relève d'une véritable injustice car elle me condamnerait à un mode de vie mutilé, dans lequel il ne me serait plus possible d'accéder aux repères identitaires et de cultiver les biens qui sont indispensables à ma réalisation en tant qu'être humain. Par ce raisonnement, Taylor rejoint, dans une certaine mesure, le programme de justice ethnoculturelle soutenu et développé par Kymlicka.⁷²⁷ Mais il lui reproche cependant de faire trop de concessions au modèle libéral et, partant, d'offrir trop peu de garanties contre le « libre marché culturel ». Allant plus loin dans sa défense des droits collectifs, Taylor estime qu'il ne suffit pas, dans un premier temps, de protéger une culture en tant que « structure » ou « infrastructure » mais qu'il faut la préserver dans son ensemble⁷²⁸ et, dans un deuxième temps, que l'objectif de survivance ne doit pas seulement valoir « pour les populations existantes qui se trouvent piégées dans une culture sous pression » mais également pour « des générations futures non

⁷²⁶ Charles TAYLOR, « La conduite d'une vie et le moment du bien », in *La liberté des modernes* (1964-1996), Paris, PUF, 1997, p. 291.

⁷²⁷ Lire Will KYMLICKA, « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », in Lukas K. SOSOE, *Op. cit.*, pp. 388-406.

⁷²⁸ Charles TAYLOR, « L'atomisme », in *La liberté des modernes*, p. 250.

définies ». ⁷²⁹ Autrement dit, les droits collectifs ont pour objectif de répondre à l'aspiration « à une identité qui ne serait jamais perdue » ⁷³⁰. Mais la question qu'on peut se poser ici est celle de savoir si « politique de la reconnaissance » et « politique de la différence » sont identiques, c'est-à-dire trouvent leur justification dans la théorie taylorienne des droits collectifs.

Justification taylorienne de la « politique de la différence » : si, comme on l'a souligné précédemment, Taylor fonde sa « politique de la reconnaissance » en appliquant la thèse de « l'obligation d'appartenance » à la survie des cultures minoritaires, il justifiera la « politique de la reconnaissance » grâce à deux types d'argumentation : i) l'argumentation d'ordre ontologique et ii) l'argumentation d'ordre pratique, orientée surtout sur la lutte contre les discriminations. Parcourons très brièvement ces deux types d'arguments.

(i) *L'argument ontologique* : il repose sur une conception de la communauté culturelle comme sujet collectif en ce sens que l'instauration des droits collectifs propulse le groupe d'appartenance au rang de sujet de droit. On assiste à une « constitution » du « je » par le « nous ». C'est, plus précisément, une « analogie ontologique » affirmée entre l'identité sur le plan individuel et sur le plan collectif que l'on retrouve dans la politique de la différence, au fondement de laquelle Taylor situe expressément la capacité humaine universelle « de former et de définir sa propre identité en tant qu'individu et en tant que culture » ⁷³¹. Les groupes qui, au demeurant, sont porteurs d'une identité constituée de biens intrinsèquement communs et de « desseins collectifs » ⁷³², peuvent, dès lors, en tant que sujets collectifs, revendiquer une protection juridique de leur caractère distinct ainsi

⁷²⁹ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 60.

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 61.

⁷³² *Ibid.*, p. 73.

que la garantie de leur visibilité permanente dans la sphère publique, lieu de la reconnaissance et de la participation démocratique.

(ii) *L'argument pratique* : il a pour finalité de répondre aux objections que fait naître le premier argument concernant la justification des droits collectifs. Selon Taylor, cet argument s'attache à résorber l'écart entre deux modèles politiques, dénotant de ce fait deux manières de traiter, dans le domaine public, les différences et les groupes culturels. Suivant l'impulsion moderne d'une politique d'universalisme mettant en valeur le principe de l'égalité de tous les citoyens,⁷³³ le premier modèle cherche à garantir les mêmes droits à tous les citoyens. Suivant, quant à elle, l'impulsion donnée par l'idéal herdérien d'authenticité, la politique de la différence s'attache à reconnaître ce qui distingue un individu ou un groupe de tous les autres. La reconnaissance de ce qui est particulier à chacun (individu ou groupe)⁷³⁴, est son principe moteur. La thèse défendue par Taylor est que le premier modèle où l'on décèle aisément les traits du libéralisme politique contemporain, peut se rendre plus hospitalier à la différence à la condition qu'il se départisse de « cette vue restrictive de l'égalité des droits »⁷³⁵. Pour Taylor, le libéralisme politique contemporain doit consentir à abandonner la primauté exclusive accordée aux droits individuels ainsi que la politique de neutralité, deux axiomes qui induisent un « aveuglement aux différences »⁷³⁶ si profond et malfaisant qu'il pérennise une véritable injustice à l'égard des minorités culturelles et des individus enfermés dans leur altérité par l'ethnocentrisme déguisé de cette fausse neutralité.⁷³⁷

6.2.2. Penser les droits humains dans une perspective interculturelle : Otfried Höffe et Patrice Meyer-Bisch

⁷³³ *Ibid.*, p. 56.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 64.

L'apport théorique d'Otfried Höffe a pour finalité d'aller au-delà des discussions entre « libéraux » et « communautariens », des discussions entre Eboussi, Rawls et Habermas en interrogeant, – et au moyen du recours à l'antiquité gréco-romaine⁷³⁸ –, les droits humains en rapport avec la culture, tout en précisant – comme le fait Patrice Meyer-Bisch - les enjeux politiques et éthiques du concept de « droits culturels ». Car, comme l'écrit Otfried Höffe, « lorsque, en vue d'une justification interculturelle, on fait fi de tous les éléments spécifiquement culturels au plan descriptif, seule demeure la condition humaine et son examen : une anthropologie. Avec elle, le danger se reproduit de déclarer comme universellement humain, ce qui ne vaut réellement et spécifiquement que pour une culture. »⁷³⁹

6.2.2.1. Otfried Höffe et le problème d'un droit pénal interculturel

La perspective d'élaboration d'un droit pénal interculturel chez Otfried Höffe s'articule autour d'un questionnement à quatre dimensions qui, en réalité, se résume en une seule. Face à une globalisation croissante qui dépasse sans cesse l'espace économique et financier, il urge, selon Höffe, de savoir dans quelle mesure « les systèmes juridiques doivent-ils, malgré tout, déployer leur instrument le plus contraignant, le droit pénal ? Ont-

⁷³⁸ Par antiquité « gréco-romaine », nous entendons et comprenons essentiellement la pensée philosophique romaine et grecque. Le monde des civilisations de l'Ancien Testament judéo-chrétien, comme l'a mentionné Otfried Höffe dans l'exposition de ses cinq modèles, ne fait pas explicitement l'objet de cette approche, bien que, comme le souligne fort pertinemment François De Smet, citant André Finet, « la recherche de la mention d'un droit ou d'une loi non écrite qui trouverait son fondement ailleurs que dans l'autorité d'une institution humaine, et qui se superposerait ainsi au droit positif, est une opération déjà maintes fois exécutée et met en lumière qu'une telle hiérarchie de valeurs existait bien, du *code de Hammurabi* à l'Antigone de Sophocle passant outre l'édit de son oncle Créon. Le premier subordonne des obligations formelles à des normes supérieures considérées comme vitales parce que liées à la conservation de la vie humaine (l'autorisation pour l'épouse délaissée et sans ressources de se rendre chez un autre), la seconde invoque la supériorité d'une loi d'origine divine sur le droit positif. » Voir André FINET, *Le code de Hammurabi : Introduction, traduction et annotations*, Paris, Ed. Du Cerf, 1973, cité par François DE SMET, *Les droits de l'Homme : origines et aléas d'une idéologie moderne*, Paris, Ed. du Cerf, Coll. « Humanité », 2001, pp. 10-11

⁷³⁹ Otfried HÖFFE, « Existe-il un droit pénal interculturel ? Essai philosophique », in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 129.

ils un droit (subjectif) d'appliquer leur droit pénal (objectif) au-delà des frontières culturelles ? Existe-t-il une autorisation interculturelle de punir ? [...] L'autorisation interculturelle de punir appartient-elle aux obligations auxquelles prétendent les hommes ? »⁷⁴⁰ Höffe propose cinq pistes de réflexion articulées autour des « modèles » pour répondre à ces questions.

Le modèle de l'Ancien Testament : partant de la règle du *Lévitique* qui stipule que « l'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote » (*Lévitique* 19, 43), Höffe en déduit que cet étranger ne doit être traité ni mieux ni pire, parce qu'il n'est pas soumis à une loi spéciale, mais bien aux mêmes lois. Mais bien plus, la suite de ce verset « énonce l'intention humanitaire sous-jacente »⁷⁴¹ : « tu l'aimeras comme toi-même. » C'est donc dire que l'idée d'hospitalité se représente comme le fondement de l'égalité de traitement et sa justification est l'expérience propre car « vous avez été étrangers au pays d'Egypte »⁷⁴². Par ailleurs, la formulation négative de ce verset apparaît comme un principe fondamental de la réciprocité valide interculturellement aussi bien empiriquement que du point de vue de sa légitimation. Höffe pense en effet qu'empiriquement, la règle s'applique à toutes les cultures dans la mesure où nous la rencontrons dans toutes celles qui nous sont connues, par exemple chez Confucius et Thalès, un des sept sages grecs, ensuite dans l'épopée nationale indienne *Mahabharata* (XIII, V, 5571 sq), dans *l'Ancien Testament* et le *Nouveau Testament* (*Matthieu* 7, 12, *Luc* 6, 32). Vue sous l'angle de la légitimation, cette règle d'or s'applique à l'ensemble des cultures car elle n'implique pas de présuppositions spécifiques à certaines d'entre elles. Dans les deux perspectives, elle constitue, pour toute l'humanité, une partie de l'héritage

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁴² *Ibidem.*

moral, plus précisément l'héritage de la justice.⁷⁴³ Pourtant, Höffe souligne, avec insistance, un problème important : celui du dilemme juridique de la rencontre interculturelle. Il met en évidence un conflit entre « le traitement égal et la soumission » :

« Celui qui veut éviter la criminalité doit culturellement s'aliéner et se soumettre aux mœurs étrangères. Il apparaît un dilemme, le dilemme juridique de la rencontre interculturelle : appliqué aux étrangers, un principe élémentaire de la justice de chaque système juridique, le traitement égal, menace de se transformer en traitement inégal, donc en injustice ; alors que les indigènes suivent leurs propres coutumes, les étrangers doivent se soumettre à des mœurs qui jusqu'alors étaient inconnues d'eux et le plus souvent contraires à leurs mœurs d'origine. Le dilemme juridique interculturel consiste en un conflit entre le traitement égal et la soumission ; assurément, de simples coutumes sont en règle sans importance du point de vue du droit pénal. »⁷⁴⁴

Le modèle de l'Empire romain articulé autour du « jus gentium » comme droit interculturel : selon Höffe, l'Empire romain a aussi expérimenté le « dilemme juridique » souligné tantôt. Et c'est en tant qu'union de cités à laquelle appartenaient des cités plus ou moins autonomes et liées à Rome uniquement par contrat, que l'Empire apparaissait comme « une société multiculturelle »⁷⁴⁵. On le voit, l'idée du « jus gentium » telle que Höffe la conçoit ne signifie pas le droit public qui règne entre les peuples, c'est-à-dire un « jus inter gentes ». Il s'agit, plutôt, d'un droit international privé, et plus précisément d'un droit commercial. C'est un droit interculturel, qui régit les rapports entre romains et étrangers ; un droit qui s'applique aux étrangers :

« A la différence du droit privé romain autochtone (le *jus civile quirinen*), le *jus gentium* est un droit interculturel, connu de tous les peuples et que la doctrine de l'Ecole, influencée philosophiquement, fondera sur la raison naturelle commune à tous les hommes (*naturalis ratio*). Par exemple, pour des cas de dettes (y compris l'achat, le bail, les affaires, etc.), l'on se réfère aux *fides*, au devoir de tenir parole qui vaut pour toute personne, indépendamment de son appartenance ethnique ou religieuse et qui était auparavant placé sous la protection des dieux. Comme droit interculturel, il est appliqué également aux étrangers. Rome ne traite les étrangers (*hostes*, plus tard *peregrini*) ni d'après le droit romain ni d'après le propre droit du pays d'origine des étrangers, du moins quant aux rapports des différentes nations entre elles. En revanche, il se réfère à un droit qui est connu de tous les peuples de telle façon que disparaissent les dangers qui menaçaient, par exemple, l'Ancien Israël, telles que l'aliénation ou la soumission. »⁷⁴⁶

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.

⁷⁴⁶ *Ibidem*. C'est l'auteur qui souligne.

Le modèle de l'Empire romain articulé autour du « jus gentium » comme droit interculturel soumis à la juridiction du droit pénal : en s'enrichissant de l'expérience juridique des « autres », c'est-à-dire des « étrangers », le « jus gentium » sera complété et raffiné au deuxième siècle après Jésus Christ par Gaius, qui le présentera « comme un droit supra-étatique, donc universel et reconnu par tous les peuples (civilisés) (*omnes populi qui legibus et moribus reguntur* : Gaius I, 1). Mais ce droit était-il réellement universel ? Höffe émet quelques doutes et réserves sur cette « prétendue » universalité du droit supra-étatique :

« Un observateur neutre et interculturellement plus sensible voit sans doute dans cette interprétation la manifestation d'un reliquat d'impérialisme juridique. Toutefois, il n'y a pas de 'grand impérialisme juridique' à l'œuvre car cet 'Empire romain' ne correspond pas au droit particulier de la République de la Cité romaine, le *jus civile*. Développé à une époque déterminée, pour beaucoup de peuples et malgré son caractère interculturel, il n'était pas si universellement valable (omettant les Germains, puis l'Afrique noire, sans parler des indigènes d'Amérique) qu'à chaque prescription juridique déviante, l'appartenance à l'ensemble du 'droit' puisse être déniée. »⁷⁴⁷

Le modèle du « fédéralisme pénal » : d'après Höffe ce modèle, loin d'être nécessairement une alternative entre le « jus civile » et le « jus gentium » est intimement lié au droit pénal de la personne. Celui-ci « s'ajoute un phénomène qui se rapproche du fédéralisme pénal et dont 'aucun juge étranger' ne remplit jusqu'aujourd'hui les exigences »⁷⁴⁸. Pour Höffe, ce fédéralisme du droit pénal « s'étend aussi même à quelques délits car ce ne sont pas tous les délits dans toutes les parties de l'empire romain qui sont reconnus comme tels. Aussi étonnant que cela puisse paraître, ce fédéralisme de délit permet deux interprétations. Ou alors tous les délits n'ont pas le rang d'un délit universellement reconnu par tous, de telle manière qu'il existe deux sortes de délits : à côté des délits interculturellement valides, il existe des délits spécifiquement culturels. Ou alors, 'en fin de compte', cela signifie ici,

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁴⁸ *Ibidem.*

qu'après mûre réflexion, il n'existe que des délits universellement reconnus par tous les hommes. »⁷⁴⁹

Le modèle de la primauté du « principe de personnalité » : partant du « jus gentium », compris comme un « droit privé », Höffe souligne que ce « jus gentium » est devenu une exigence à cause d'un problème inconnu à l'Etat moderne, aussi bien séculaire que territorial, mais qui, pour la cité-république antique, était inévitable. Ceci parce qu'on « ne devient citoyen ni par la soumission au pouvoir territorial d'un Etat ni par appartenance à une communauté ethnique, mais par la participation à une union juridique et politique, et puisque le droit qui y règne est étroitement lié à des normes sacrées et morales, au lieu du principe territorial, c'est le principe de la personnalité qui prévaut.[...] C'est pourquoi le *jus civile* est ce droit du citoyen qui vaut littéralement et originellement pour le citoyen comme membre de la *civitas* d'une cité-Etat ; il ne relève pas du droit privé par opposition au droit public.»⁷⁵⁰ Mais quel peut, à cette étape précise, être l'apport des présocratiques dans cette compréhension des modèles proposée par Höffe ? Quel peut être le sens du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine chez ces philosophes ? Réfléchir « au-delà des modèles » présuppose-t-il une certaine compréhension ou considération de ce principe ?

6.2.2.2. Au-delà des modèles : les présocratiques, le « *Ius fetiale* », Platon et Aristote

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 128. Höffe va revenir sur cette question de la référence à la différence en matière de droit pénal en faisant l'étude d'un cas précis : « Construisons un exemple qui ressemble à un cas réel, écrit-il : un Sénégalais prend un engagement avec les parents d'une mineure, ressortissante elle aussi du Sénégal, de prendre leur fille en Allemagne sous sa protection dans son foyer et de s'occuper d'elle. Après un certain temps, il a des rapports sexuels avec la jeune fille de seize ans. Suivant le droit allemand, il a abusé sexuellement d'une pupille. D'après le § 174 du Code pénal allemand (habituellement abrégé ainsi StGB), se rend passible de peine quiconque a des rapports sexuels avec une personne de moins de 18 ans et confiée à lui pour l'éducation, en vertu de la dépendance liée au rapport de tutelle ou de protection. Si le coupable et la victime étaient des indigènes, le jugement serait clairement : 'coupable'. D'après l'information de la fille à laquelle les juges avaient accordé foi, il appartenait aux usages collectifs courants au Sénégal qu'une femme se 'donne' sexuellement à celui qui l'accepte dans son foyer et lui assure sa subsistance. La fille insiste sur le fait qu'elle a agi volontairement et sans contrainte. Comment doit-on juger ce cas ? », *Ibid.*, pp. 128-129.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

L'apport des présocratiques : s'il est vrai qu'il faudrait, comme le montre Otfried Höffe, chercher, dans une moindre mesure, les origines de la philosophie des droits humains dans la pensée gréco-latine,⁷⁵¹ il va sans dire que celle-ci présente primordialement *une vision holiste et universaliste (cosmique) de la société antique*. C'est dire qu'il était difficile de penser aux droits humains dans des sociétés à majorité inégalitaire, bien que la société grecque et sa mythologie, au-delà de ces inégalités visibles, recèlent en elles-mêmes le préambule indispensable à toute individuation juridique : le respect du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine.⁷⁵² Dignité présente aussi chez l'esclave parce que c'est le « sort » qui le fait et le rend esclave.⁷⁵³

Le « connais-toi toi-même » de Socrate pourrait apparaître, dans une certaine mesure, comme un « *habeas intellectum* » de l'individu, car l'essence même du projet socratique consiste à exiger que les individus justifient ou rendent raison de (*didonai logon*) leur attitude morale et politique.⁷⁵⁴ Cette attitude socratique prétend donc, potentiellement, que l'individu doit lutter contre « l'argument d'autorité », c'est-à-dire contre un pouvoir voulant se maintenir en place sans être capable de justifier ses prétentions. Aussi pouvons-nous déceler, au travers de la « maïeutique socratique », une condition « nécessaire » de la

⁷⁵¹ Guy HAARSCHER pense que « les origines de la philosophie des droits de l'homme doivent être incontestablement cherchées dans la pensée grecque. En effet, précise-t-il, on se rappelle qu'il s'agissait de tenter de légitimer le pouvoir politique en faisant appel à la raison (dimension « rationaliste » du modèle) : une autorité ne sera légitime que si elle justifie, devant le tribunal de la raison, sa subordination au but, *telos* des droits de l'homme. Avant que ce but soit lui-même posé, il a donc fallu que l'instrument intellectuel – le tribunal, l'« instance » de la raison – soit créé, et c'est incontestablement la philosophie grecque qui accomplit cette tâche. » Lire Guy HAARSCHER, *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 48.

⁷⁵² Cf. P. FABRE, « Droits de l'homme et respect de la dignité humaine en Grèce antique », in *Le Monde antique et les Droits de l'Homme*, Actes de la 50^{ème} session de la Société internationale Fernand De Visscher pour l'histoire des droits de l'Antiquité, Bruxelles, 1998, p. 155, cité par François DE SMET, *Les droits de l'Homme : origines et aléas d'une idéologie moderne*, Paris, Ed. du Cerf, Coll. « Humanité », 2001, p. 11.

⁷⁵³ François DE SMET, *Op. cit.*, p. 11. De Smet précise par ailleurs que cette dignité présente chez l'esclave peut se perdre par la perpétration du pire des crimes qui est de refuser de la reconnaître chez l'autre. C'est ainsi par exemple que Ulysse va « tester » les prétendants de Pénélope en leur demandant la charité, déguisé en mendiant. De même, c'est parce qu'il refuse de faire ensevelir Polynice que Créon va se heurter à Antigone qui lui rappelle qu'il se substitue aux dieux. Ainsi cette dignité est cédée de plein droit. En contexte grec est, paradoxalement loin d'être favorable à l'émergence de quelconques droits de l'homme, en raison de l'absence de référence à une notion comme le souligne Guy Haarscher « d'universel humain » dont découleraient des droits de l'individu en tant que tel. Cf. François DE SMET, *Op. cit.*, p. 11. Lire aussi Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, pp. 48-62.

⁷⁵⁴ Cf. Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, p. 48.

philosophie des droits de l'homme : le rationalisme. Un rationalisme compris, par contre, en un sens très large comme institution du tribunal de la raison.⁷⁵⁵

Le « Ius fetiale » et l'idée d'un droit « humanitaire » : on retrouve, dans une certaine mesure, cette référence à « l'autonomie de la raison » dans le *Ius fetiale*,⁷⁵⁶ conception à la fois « universelle » et « concrète » du droit romain, issu du droit naturel. Très peu loquace sur ce *Ius fetiale*, Cicéron permet, toutefois, de le cerner dans un premier sens, qui s'oriente vers des aspects favorables à son destinataire, et donc peut-être comparable à l'idée des droits humains, c'est-à-dire un « droit de la guerre » universellement valable et, enfin, dans un deuxième sens, un peu plus défavorable et totalement inconnu de la conception « moderne » des droits de l'homme.⁷⁵⁷ Le premier sens semble indiquer que la guerre devrait être conduite selon certaines règles *d'équité et d'humanité* car, l'ennemi n'est pas un « hors-la-loi » que l'on devrait ou pourrait abattre à n'importe quel prix, mais sa condition même d'ennemi lui donne des droits, celui d'être prévenu de l'imminence de la guerre en premier lieu, et celui d'être, ensuite, traité humainement en cas de défaite.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Cf. Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, p. 48

⁷⁵⁶ Le *Ius fetiale* est l'instrument juridique qui permet aux Romains de s'assurer de l'assise mystique nécessaire à toute action de la cité à l'égard d'un peuple étranger : traité, demande de réparation, déclaration ou conclusion de guerre etc. Ce droit est mis en œuvre par un collège de prêtres appelé *les fetiales*. Son rôle est de fonder religieusement les actions de Rome, non d'en déterminer les modalités pratiques (clauses, accords, négociations) : les prêtres fétiaux accomplissent les gestes rituels et prononcent les formules qui fondent l'acte en droit religieux. En outre, comme les pontifes pour le *Ius divinum* dans Rome, la première des missions des *fetiales*, dans leur ensemble, est de donner au Sénat ou aux consuls les consultations de droit international qui leur sont demandées, par exemple dans le cas où Rome, défenderesse, est invitée par une nation étrangère à lui faire réparation. Cf. Georges DUMEZIL, *Ius fetiale*, cité par Laurent REVERSO, « La pensée juridique romaine face aux « Droits de l'homme » : l'exemple de Cicéron », in Jérôme FERRAND et Hugues PETIT (Sous la direction de) *Fondations et Naissances des droits de l'homme. Tome I. L'odyssée des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, Coll. « La librairie des Humanités », 2003, p. 21.

⁷⁵⁷ CICERON, *De officiis*, I, XI, 36 : « Ac belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure prescripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum » (Les principes de justice applicables à la guerre ont été religieusement consignés dans les lois *fetiales* de Rome. Pour qu'une guerre soit légitime, elles exigent ou une réclamation, ou l'indication préalable des motifs, avec la déclaration formelle).

⁷⁵⁸ Cf. Laurent REVERSO, « La pensée juridique romaine face aux 'Droits de l'homme' : l'exemple de Cicéron », in *Op. cit.*, p. 22.

Plus qu'un « droit humain », ⁷⁵⁹ il est ici question de lois universelles de la guerre, lois valables indépendamment de leur connaissance par les « Etats » et même de la réciprocité de leur application. ⁷⁶⁰ Il apparaît donc clairement que le *Ius fetiale*, analysé par Cicéron n'est pas réductible aux modèles d'Otfried Höffe ni à l'idée moderne des droits humains dans le cadre international. Universel et marqué par l'idée d'humanité, il est en même temps religieux et peut aussi bien s'appliquer dans un sens favorable pour l'étranger, notamment lorsqu'il prescrit le respect de certaines formes, que défavorable pour le citoyen romain lorsqu'il permet la perte de liberté d'un citoyen au profit de Rome tout entière. Les droits « modernes » ne connaissent pas, même lorsqu'ils se veulent généreux comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, une telle situation, même si elle s'adresse non pas à « l'individu » mais à « l'homme » : elle reste marquée par ses « origines bourgeoises » et défend davantage le citoyen que l'étranger. ⁷⁶¹ L'expression « *iura communia* » (*droits communs*) se reporte, selon Pierangelo Catalano, au « *ius gentium* » (*droit des gens ou des peuples*), au même titre que le *ius fetiale*. ⁷⁶²

Platon et Aristote : l'avènement de la Cité, la question de la citoyenneté et les droits de l'homme. Comment se pose le problème de l'inviolabilité de la dignité humaine chez Platon et Aristote ? Quelles sont les relations entre l'avènement de la Cité et la dignité humaine ? Chez Platon et Aristote, il n'existe, en aucun cas, un état de nature « pré-social »

⁷⁵⁹ Michel Villey conteste par ailleurs l'existence, à rigoureusement parler, des droits humains dans l'Antiquité. Il préfère plutôt parler d'une « morale universaliste » axée sur les devoirs moraux des citoyens. Cf. Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, 1^{ère} édition, Paris, PUF, Coll. « Questions », 1983, pp. 81-104.

⁷⁶⁰ Cf. CICERON, *De officiis*, I, XXIX, 107 : « est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda » (Or il existe aussi un droit de la guerre, et la foi du serment avec l'ennemi, souvent, doit être observée).

⁷⁶¹ Cf. Laurent REVERSO, « La pensée juridique... », in *Op. cit.*, p. 24.

⁷⁶² Cf. Pierangelo CATALANO, *Linee del sistema sovranazionale romano I*, cité par Laurent REVERSO, *Art. cit.*, in : *Op. cit.*, p. 24. Il est par ailleurs important de souligner ici que c'est ce « *ius gentium* » qui a été, comme nous l'avons souligné dans le chapitre I de la I^{ère} partie de cette recherche, à la lumière de la justice politique, par John Rawls qui publiera sous le titre de : *The Law of Peoples* (le droit des peuples).

tel que suggéré et analysé par exemple par Hobbes⁷⁶³ : l'homme est un « *zoôn politikon* »⁷⁶⁴. Sa nature le relie indissociablement à l'activité citoyenne.⁷⁶⁵ La pensée politique grecque du « temps de la Cité », c'est-à-dire avant la conquête macédonienne est, dans ses courants majeurs, non universalistes (cosmique).⁷⁶⁶ Il n'est plus question de défendre les droits des individus comme tels, mais, tout au contraire, de tracer une frontière très nette, tout d'abord entre grecs et barbares puis, parmi les Hellènes, c'est-à-dire entre citoyens et non citoyens (esclaves, femmes, métèques...).⁷⁶⁷ En d'autres termes, la liberté des Anciens vaut pour une petite minorité d'individus, et elle ne concerne que le cadre de leur activité collective, alors que la liberté des modernes vaut en droit pour tous et s'exerce dans la vie privée. Les droits politiques ne servant, à ce stade précis, qu'à mieux se protéger de l'Etat en le soumettant au contrôle de la société.⁷⁶⁸ Chez les modernes, par contre, le droit sera déductible non plus de la nature en général comme Tout, c'est-à-dire comme *kosmos*, mais de la nature humaine elle-même. D'où le glissement irréductible des droits de l'individu à sa liberté, et de ses pouvoirs contre l'absolutisme. Voici donc deux conceptions du monde qui s'opposent et s'articulent autour du binôme individu-universel. Mais il est par ailleurs intéressant de se rendre compte ici que la Cité grecque occupe une sorte d'espace intermédiaire entre l'universel et l'individuel, un espace qui serait, dans un

⁷⁶³ Cf. Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, pp. 184 et 197.

⁷⁶⁴ Cf. ARISTOTE, *La Politique*, I §I, 1253 a.3.

⁷⁶⁵ Cf. Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, p. 48.

⁷⁶⁶ Il importe, malgré quelques similitudes, de souligner ici les différences d'approche de la philosophie politique chez Platon et Aristote. Chez Aristote, la philosophie politique est nettement différente de la conception développée dans la *République* de Platon, parce que l'idée même de raison pratique change décisivement de contenu. Chez Platon – si l'on met de côté les conceptions tardives concernant la Cité, élaborées dans les *Lois*, dont Aristote se serait d'ailleurs fortement inspiré –, la raison du politique est contemplative : c'est l'activité même de la *sophia*, vertu essentielle du gouvernant, qui consiste en la contemplation (*theoria*) des essences, laquelle lui permet de calquer la Cité qu'il construit sur le modèle « idéal ». Chez Aristote, par contre, la *sophia*, activité certes toujours suprême pour lui, est cependant sans utilité pour l'homme de la *décision pratique*, lequel doit être capable de mettre en œuvre une rationalité toute différente appelée *phronesis* : rationalité « prudentielle », choix du juste milieu dans des circonstances concrètes chaque fois différentes et pour une part imprévisibles. Lire à ce sujet PLATON, *La République*, Livre VII ; ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, §I, 1094 a 18-22, a 26-b ; Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, pp. 55-56 ; Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 8-9 ; J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 141.

⁷⁶⁷ Cf. Luc FERRY et Alain RENAUT, *Philosophie politique*, tome III. Des droits de l'homme à l'idée républicaine, 1^{ère} Edition, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1996, p. 56.

⁷⁶⁸ Cf. Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, p. 50.

moindre degré, le lieu d'une certaine « particularité » dans la conception des droits humains. C'est peut-être dans un tel contexte qu'il faudrait, avec beaucoup de prudence et de réserve, situer l'idéal « démocratique » de la Cité athénienne.⁷⁶⁹ Parler de démocratie chez les Anciens, c'est d'abord réfléchir sur « la forme appropriée » de l'Etat. Ce dont il s'agit, c'est d'abord d'un mode de gouvernement des hommes. Pour Platon, ce gouvernement des hommes se fera grâce à la justice, vertu suprême, faite d'équilibre, d'ordre, de concorde et à laquelle nous accédons par la prudence (*phronésis*), qui inspire la raison et le cœur. Cette prudence est le produit de l'éducation qui, elle-même, est la source du Bien politique.⁷⁷⁰ Dans l'Etat, la justice et l'ordre sont fondés sur les mêmes principes, car il est indispensable d'organiser la cité sur le modèle du Bien. « Cette conception d'un équilibre intellectuel, politique et sociale conduit Platon, dans la *République*, à condamner l'excès, le déséquilibre. Tous les régimes dégénèrent, l'aristocratie en timocratie ou en oligarchie, la démocratie en anarchie, la monarchie en tyrannie, si l'ordre et la justice ne sont pas à la base de la cité. Cet ordre doit reposer sur la loi qui exprime la volonté divine. Obéir aux lois, dit-il dans les *Lois*, c'est se conformer au modèle divin, c'est agir conformément à l'ordre du cosmos : 'que chacun fasse son devoir par rapport à la fin commune'. La cité doit être gouvernée par une élite, par les philosophes, fils de la raison».⁷⁷¹

De ce qui précède, il apparaît que la démocratie n'est ni une priorité ni le but de la philosophie politique platonicienne.⁷⁷² « Le but absolu de la Cité c'est le Bien, qui est le but ultime de l'âme, d'où la nécessité de l'Etat, car l'homme isolé n'est qu'une

⁷⁶⁹ Cf. M.I. FINLEY, *Les anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, trad. de l'anglais par M. Alexandre, Paris, Maspero, 1981, p. 41.

⁷⁷⁰ Albert BRIMO, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Paris, Editions A. Pedone, Coll. « Philosophie comparée du droit et de l'Etat », 1978, p. 31.

⁷⁷¹ Cf. Albert BRIMO, *Op .cit.*, p. 32.

⁷⁷² Certains auteurs ont même décelé une certaine « haine » de la démocratie chez Platon. Voir Sir Karl Raimund POPPER, *La société ouverte et ses ennemis. Tome I : L'ascendant de Platon*, traduit de l'anglais par J. Bernard et Ph. Monod, Paris, Seuil, 1979, p. 46. Mais aussi Pierre VIDAL-NAQUET, *Les Grecs, les historiens, la démocratie : le grand écart*, Paris, La Découverte, 2000, p. 6.

abstraction ». ⁷⁷³ D'où le rapport que Platon entretient avec la démocratie athénienne mérite mieux que certaines considérations « psychologiques » et anachronismes. Du moins, telle est l'approche de Marie-Laurence Declos qui, néanmoins, pense que « la compréhension de sa philosophie politique (celle de Platon) ne gagne rien à feindre de penser que les attaques dirigées contre la démocratie athénienne constituent une critique suffisante de la démocratie ». ⁷⁷⁴

Telle n'est pas, par contre, l'approche aristotélicienne de la démocratie. Si Platon n'avait envisagé le droit et l'Etat qu'à travers le rapport que l'ordre et le désordre de l'âme peuvent introduire dans l'ordre et le désordre du monde, Aristote, quant à lui, définit, en précisant les relations du sensible et de l'intelligible, *la science de l'Etat, la justice et le droit naturel*. Il inscrit délibérément la démocratie dans la logique numérique du « pouvoir suprême ». ⁷⁷⁵ Selon le Stagirite, la Constitution est le critère formel de la Cité-Etat ⁷⁷⁶, c'est-à-dire l'ordre des diverses magistratures de la Cité et spécialement celle qui a la suprême autorité sur toutes les affaires. Or, le pouvoir suprême étant formé « par une partie ou par la totalité des citoyens » ⁷⁷⁷, la démocratie est évidemment le régime où tous ont charge du gouvernement, à la réserve près que leur charge est établie d'après la répartition de leurs compétences. Pour Aristote, l'homme ne peut atteindre le souverain bien que par *la vie en société*. En effet, L'homme ne pourra parvenir au Bien et au Juste, à la plus haute dignité qui est accessible que par son propre accomplissement et cette finalité

⁷⁷³ Cf. Albert BRIMO, *Op. cit.*, p. 32.

⁷⁷⁴ Marie-Laurence DESCLOS, « Platon et la démocratie », in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, p. 121. Mais il convient de souligner par ailleurs que dans les œuvres tardives de Platon telles que les *Lois* et *Le Politique*, le jugement « dépréciatif » qui, dans *La République*, situe la démocratie au bas de l'échelle des valeurs politiques est moins sévère : « La politique alors préconisée est à coup sûr plus démocratique que celle de la *République*, non pas parce qu'elle n'est pas le fait de la seule élite, mais parce que, sur un plan réaliste, elle est un moindre mal. » Cf. Simone GOYARD-FABRE, *Op. cit.*, p. 28.

⁷⁷⁵ Sur la « politique » d'Aristote, lire utilement : Richard BODEÛS, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des études classiques, Coll. « Etudes classiques », 1991.

⁷⁷⁶ ARISTOTE, *Politique*, III, 1276 b 11 ; 1278 b 9.

⁷⁷⁷ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1365 b 29 sq.

(*telos*) est inséparable de la vie en société.⁷⁷⁸ Une brève analyse du concept de « citoyenneté » nous donne, entre autres, quelques précisions sur le sens d'une *vie en société*, en rapport à *l'exercice de la démocratie*. Au livre III de sa *Politique*⁷⁷⁹, Aristote pose les deux questions qui, vers 336, lui permettaient d'aborder une réflexion sur la citoyenneté qu'il entendait étendre à l'ensemble des cités grecques.⁷⁸⁰ *Le politês* étant une partie de ce « tout » qu'est la « Polis » : « Il faut, précise-t-il, donc examiner qui doit être appelé citoyen (qui a la *politeia*, la citoyenneté) et ce qu'est un citoyen (la nature de la *politeia*). La notion de citoyen prête souvent à contestation, car on n'est pas d'accord pour considérer comme citoyen le même individu : tel est citoyen dans une démocratie, souvent n'est pas citoyen dans une oligarchie. »⁷⁸¹ D'où *politês* est donc « *pollachôs legomenon* », un mot qui se dit en plusieurs sens selon la *politeia* (la Constitution)⁷⁸² adoptée par la Cité à un certain moment de son histoire.⁷⁸³ Elaborant, à plusieurs étapes⁷⁸⁴, sa définition de « ce qu'est un citoyen », il reconnaît, à la fin de son analyse, que « le citoyen dont nous avons

⁷⁷⁸ Cf. Albert BRIMO, *Op. cit.*, p. 34.

⁷⁷⁹ ARISTOTE, *Politique*, Tome II, Livres III et IV, texte établi et traduit par J. Aubonnet, deuxième tirage de la deuxième édition, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

⁷⁸⁰ Il est important de savoir ici qu'au « Siècle de Périclès », la Grèce antique était un ensemble de cités qui, au commencement, n'étaient pas très unies et où régnaient une certaine lutte des classes entre classes dominantes et classes dominées. «Après l'unification des douze cités primitives de l'Attique, une grande partie des Eupatrides des différentes localités du pays, se transporte dans la nouvelle capitale Athènes : elle établit sa demeure sur l'Acropole et, plus tard, dans la ville même, *l'asty*. Le gouvernement, sous l'autorité du roi qui garde encore la plupart de ses prérogatives, nous apparaît ainsi nettement aristocratique et oligarchique ». N. D'ANDRIA, *La démocratie athénienne : son origine, son évolution et sa constitution définitive au « Siècle de Périclès »*, Paris, Editions Domat-Montchrestien, 1935, p. 26.

⁷⁸¹ ARISTOTE, *Politique*, Livre III, 1, 3.

⁷⁸² Cf. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoulier, 4^{ème} édition, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

⁷⁸³ Cf. Claudine LEDUC, « La citoyenneté dans la démocratie d'Athènes ? », in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, p. 81.

⁷⁸⁴ La première étape donne déjà quelques éléments de compréhension : « le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que la participation à l'exercice des fonctions de juge et de magistrat » ARISTOTE, *Politique*, Livre III, 1, 6. Claudine Leduc, souligne, dans son pénétrant commentaire de ce texte, que « le terme *archê* est ici pris au sens de magistrature et implique une délégation de pouvoir à durée déterminée soit par élection, soit par tirage au sort. Cette définition s'applique parfaitement, ajoute-t-elle, à la conception que les cités qui ont adopté le même type de constitution. [...] Depuis la constitution promulguée par l'archonte Solon (594/3) qui institue l'*héliée*, tout citoyen athénien est un juge, sinon en acte, du moins en puissance. L'*héliée*, qui sera plus tard divisée en dikastères, est en effet un tribunal populaire qui rassemble six mille juges, recrutés dès l'origine par tirage au sort et dotés d'un *misthos* (indemnité) dès le milieu du V^e siècle. Certes l'*héliée* n'est pas ouverte comme l'*ecclesia* à la totalité du corps civique, mais le nombre des juges, leur recrutement et l'absence de toute interdiction à leur reconduction, permet de voir en elle le peuple réuni pour juger, une *ecclesia* réduite à son quorum ». Claudine LEDUC, *Op. cit.*, pp. 82-83.

parlé existe surtout dans une démocratie ».⁷⁸⁵ *Participation, devoirs et droits*, sont autant d'éléments qui définissent la citoyenneté et qui, par ricochet, militerait en faveur d'une certaine démocratie élaborée par Aristote.

La Cité politique grecque dans son approche « autarcique » disparaîtra avec les stoïciens. Le pouvoir sera désormais hors de portée de l'individu et le maillon qui semblait le relier puissamment à la cité est rompu.⁷⁸⁶ Les hommes durent faire face à un monde nouveau en assumant leur « individualité » dans de nouvelles structures sociales.⁷⁸⁷ La seule communauté possible devait être celle constituée des sages, communauté en laquelle l'homme n'est désormais non plus membre de la *polis*, mais membre de la « *Kosmopolis* », c'est-à-dire citoyen du monde, citoyen de l'univers comme le souligne Cicéron, citant les Pères latins de l'Eglise primitive: « Il existe une loi vraie, c'est la droite raison conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours en accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à accomplir notre devoir, qui nous interdit la fraude et nous en détourne [...]. A cette loi, nul amendement n'est permis ; il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie [...] cette loi n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, autre aujourd'hui, autre demain. C'est une seule et même loi, éternelle et immuable qui régit toutes les nations et en tous temps ; il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un Dieu unique ».⁷⁸⁸

Revenons non plus à cette loi et au Dieu unique qui l'a prescrite à l'humanité, mais aux relations entre les droits humains et les droits culturels ou, plus précisément, à la notion « d'égalité des cultures », soutenue par le « théoricien » des droits culturels Patrice Meyer-Bisch.

⁷⁸⁵ ARISTOTE, *Politique*, Livre III, 1, 10.

⁷⁸⁶ Cf. François DE SMET, *Op. cit.*, p. 17 ; Guy HAARSCHER, *Op. cit.*, p. 60.

⁷⁸⁷ Cf. Thomas Landon THORSON et George Herbert SABINE, *A History of political Theory*, 4ème édition, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1973, p. 141 et ss.

⁷⁸⁸ CICERON, *De Republica*, trad. Ch. APPUHN, *De la République*, Paris, Garnier-Flamarion, III, XXII, p. 163.

6.2.2.3. Patrice Meyer-Bisch : la question « des droits culturels comme facteurs du lien politique »

Meyer-Bisch construit son argumentation à partir de cette thèse : « si le respect des identités semble introduire le risque de l'éclatement dans le système démocratique fondé sur l'égalité, les droits culturels sont le facteur principal du lien politique car ils permettent d'unir diversité et égalité. Conçus au sein des droits de l'homme, et donc en logique universelle, les droits culturels intègrent les logiques identitaires aux logiques universelles, les logiques individuelles et communautaires à la logique du sujet. Ils sont la pierre angulaire que les bâtisseurs délaissent encore, alors qu'ils marquent un seuil décisif dans la théorie et la pratique de la démocratie : ils permettent de déployer les libertés individuelles dans le champ des patrimoines culturels, donneurs de sens et d'histoire. Ils introduisent une notion plus ample de l'égalité.»⁷⁸⁹ Pour mieux comprendre le cadre théorique dans lequel se déploie cette thèse, Meyer-Bisch examine cinq « ambiguïtés » pour « désamorcer le débat »⁷⁹⁰ sur l'égalité des cultures. L'objectif d'une telle approche ? Dévoiler les « trois conflits qui nouent l'identité culturelle »⁷⁹¹ afin de « vérifier le sens de l'expression 'égale dignité' des personnes, au fondement des droits de l'homme. »⁷⁹²

Les ambiguïtés inhérentes aux droits culturels : comprendre les « cinq ornières » qui entourent la question des droits culturels consistent, globalement, à réinvestir, selon Meyer-Bisch, la thèse suivante : « la logique des droits culturels insérés aux droits de l'homme est la seule capable de clarifier les ambiguïtés liées à l'opposition entre Etat monoculturel et multiculturalisme, et aussi entre individualisme et communautarisme.»⁷⁹³

⁷⁸⁹ Patrice MEYER-BISCH, « Les droits culturels, facteurs du lien politique », in Lukas K. SOSOE, *Op. cit.*, p. 453.

⁷⁹⁰ *Ibidem.*

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 457.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 460.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 454.

Pour ce faire, on se doit d'exposer succinctement quatre des cinq objections qui alimentent ces ambiguïtés.

i) Le particularisme est la première objection. Meyer-Bisch précise que la protestation en faveur du respect des droits culturels apparaît toujours comme une revendication « particulariste, voire sécessionniste ». Pourtant, il n'existe aucune raison qui permette de limiter ces droits à une logique particulariste ou minoritaire. « Cette position méconnaît une nécessité fondamentale : le processus d'identification se fait autant par référence à l'universel qu'au particulier. »⁷⁹⁴

ii) La dénonciation du principe de « l'égalité des cultures ». Telle est la deuxième objection qui s'appuie sur un principe de l'égalité des cultures, qui nivellerait en ôtant toute prétention à l'excellence, voir à la juste compétition entre les sphères culturelles, et légitimerait surtout les médiocres performances et les exactions perpétrées au nom de la diversité culturelle. Meyer-Bisch ajoute par ailleurs cette précision fondamentale : « il est vrai que cette ambiguïté demeure et il est important de la dénoncer. Mais il y a aussi confusion. Personne ne peut raisonnablement prétendre que les cultures sont égales. Ce qui est en jeu est 'l'égalité des cultures' ». ⁷⁹⁵

iii) La catégorisation confuse des droits culturels en tant que droits collectifs est, selon nous, intimement liée à la troisième objection de Meyer-Bisch, articulée autour d'une « communauté politique [qui] se distingue ainsi nettement du groupe ethnique. »⁷⁹⁶ Mais il souligne que cette réduction n'est nullement fondée parce que « la revendication du respect de son identité est individuelle et s'inscrit dans la ligne des libertés publiques, tout en s'exerçant dans une logique sociale, comme pour les autres droits de l'homme. »⁷⁹⁷ Il y a donc une « confusion entre le sujet et l'objet de ce droit. Cette confusion concerne les

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 455.

⁷⁹⁵ *Ibidem.*

⁷⁹⁶ *Ibid.*, pp. 455-456.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 455.

droits culturels comme les droits économiques et sociaux. Le sujet de tous les droits de l'homme, y compris culturels, est individuel, avec une amplitude sociale, un exercice qui peut être collectif. »⁷⁹⁸

iv) La fragilité du politique apparaît comme le mode d'exposition de la quatrième. Elle essaie de mettre en évidence la fragilité de l'unité des systèmes politiques qui, aux yeux de Meyer-Bisch, est un risque « à prendre très au sérieux »⁷⁹⁹ parce que la logique démocratique, fondée sur la foi dans la raison individuelle et dans les procédures d'édification d'un principe raisonnable et commun de la communauté politique, considère bien entendu ce risque d'éclatement, mais l'interprète aussi comme son nécessaire vivier. Ce raisonnement aboutit à la thèse selon laquelle « on ne pourra, écrit Meyer-Bisch, se garder des dérives particularistes qu'en assurant aux droits culturels une pleine et entière reconnaissance dans le cadre de l'indivisibilité des droits de l'homme, c'est-à-dire en tant que droits universels insérés dans la logique du respect des autres droits. Si tous les droits culturels sont des droits à l'identité, il faut donc en premier lieu situer la notion 'd'identité culturelle' dans sa complexité constitutive, comme un interdit de toute réduction. La compréhension de ce nœud de complexité, ou nœud dialectique, conditionne l'interprétation de tous les droits culturels, ainsi que de la dimension culturelle de tous les droits de l'homme ».⁸⁰⁰

Les conflits de l'identité culturelle : ces quatre objections nous introduisent d'emblée au cœur des trois conflits qui nouent l'identité culturelle, définit d'après les travaux du « Groupe de Fribourg », comme « l'ensemble des références culturelles par lequel une personne ou un groupe se définit, se manifeste et souhaite être reconnu ; l'identité culturelle implique les libertés inhérentes à la dignité de la personne et intègre dans un

⁷⁹⁸ *Ibidem.*

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 456.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 457.

processus permanent la diversité culturelle, le particulier et l'universel, la mémoire et le projet. »⁸⁰¹ Cette définition met en évidence les trois conflits qui la constituent en une unité dialectique, à savoir i) le conflit *particulier-universel* ; ii) le conflit *résultat-processus* ; et iii) le conflit *diversification-cohésion*. Appesantissons-nous quelque peu sur le conflit *diversification-cohésion*.

Si la « gestion de la diversité » est relative au maintien et au développement du lien politique, il va sans dire que celle-ci apparaît comme « une politique » nourrie de l'ensemble des valeurs démocratiques. Dès lors, « l'identité indique un 'même' qui se constitue à partir d'un pluriel, par un mouvement d'aller-retour, d'intégration, mais aussi de rejet. A l'opposé des conceptions uniformes ou parcellisées, les identités permettent au contraire de tracer un tissu social diversifié et libre, tout en étant solide, car *une identification est une création de liens*. »⁸⁰²

De l'égale dignité des cultures : Meyer-Bisch élabore un raisonnement à huit étapes pour « fonder » l'idée ou le « principe » de l'égale dignité des cultures. Nous nous focaliserons uniquement sur la huitième étape, qui nous intéresse au plus haut point, parce qu'elle pose le problème de la place d'une communauté comme facteur de culture dans l'espace public d'une société démocratique.

Partant du fait qu'un capital culturel considéré comme « un dépôt de dignité » n'est utile que dans la mesure où quelqu'un peut ou pourra l'exploiter pour accroître sa créativité, Meyer-Bisch soutient la thèse selon laquelle « si l'on prend la notion de communauté culturelle dans son sens large, on se dégage de l'ambiguïté relative aux minorités et aux communautés ethniques, pour aborder le problème d'une façon généraliste. »⁸⁰³ Qu'est-ce donc à dire ? Deux tentatives de justification.

⁸⁰¹ *Ibidem*.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 458. C'est l'auteur qui souligne.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 470.

i) *Une crainte de la notion de communauté* considérée comme oppressive des libertés et concurrente de l'autonomie. Cette attitude mutile, dans la plupart des cas, le don qui constitue une dimension fondamentale de la liberté. Car « la liberté de conscience peut être celle de reconnaître un ensemble de valeurs vécu dans une tradition. »⁸⁰⁴

ii) *La redéfinition des règles de « mise en jeu » des communautés culturelles.* Cette redéfinition se réalise dans et par le développement ainsi que la restauration permanente des interrelations entre les différents sujets et débiteurs des droits culturels en permettant leur mise en œuvre selon un système d'obligations mutuelles. On comprend pourquoi « la mise en réseau des personnes, communautés et pouvoirs publics permet au couple droit-obligation de dépasser le dualisme asymétrique individu-Etat pour toucher des objets complexes inter-agissant entre eux. »⁸⁰⁵

On le voit, pour Meyer-Bisch, la notion de communauté culturelle permet de libérer le jeu des acteurs politiques en se déployant dans toutes ses échelles, sans être réduit à un contexte national, majoritaire ou minoritaire. Mais cela n'est possible qu'à une condition, celle « de déplacer l'accentuation sur le sujet, dans toute son amplitude sociale. »⁸⁰⁶ Ce déplacement a la vertu d'enlever à « la notion de communauté son ambiguïté afin de la prendre pour ce qu'elle est : un espace multiforme de liberté. Le respect des libertés passe par la considération des choses, des objets donnés, précieux par les relations qu'ils signifient. Les droits culturels, au sein des droits de l'homme, sont les droits à cette relation. »⁸⁰⁷

⁸⁰⁴ *Ibidem.*

⁸⁰⁵ *Ibidem.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 471.

⁸⁰⁷ *Ibidem.*

6.2.3. Droits culturels, politiques de la reconnaissance et multiculturalisme : Lukas Sosoe et Will Kymlicka

L'approche de Meyer-Bisch du problème de l'égalité des cultures pose un autre problème, plus complexe : celui des relations entre les droits culturels, les politiques de la reconnaissance et le multiculturalisme. Lukas Sosoe et Will Kymlicka proposent quelques pistes de compréhension.

6.2.3.1. Sosoe et la critique des identités culturelles

« L'égalité humaine vaut-elle aussi pour les cultures ? »⁸⁰⁸ Telle est la question que se pose Lukas K. Sosoe face aux débats sur les politiques de la reconnaissance culturelle et aux revendications du respect des cultures et aux droits culturels. L'enjeu est de taille, en ce sens que cette question en cache une autre beaucoup plus décisive : « la dignité et le respect reconnus à tout homme peuvent-ils s'étendre aux cultures et aux groupes humains qui, en tant qu'unité culturelle sont à la recherche de leur identité dans les démocraties libérales ? » La réponse de Sosoe est négative, parce qu'elle émet des réserves « par rapport à toute extension de l'égalité et de la dignité aux cultures humaines »⁸⁰⁹ ; par rapport aux « tenants du multiculturalisme [qui] vont jusqu'à évoquer les droits de l'homme de vivre sa culture. Le droit à sa culture, le droit à l'identité culturelle, le respect des autres et de leur différence, la culture comme un bien social premier dans le sens de Rawls, etc., tels sont les termes dans lesquels le débat est conduit, quelquefois même avec une âpreté rare. »⁸¹⁰ Prenant ses distances à l'égard des thèses de Patrice Meyer-Bisch par exemple, les réserves de Lukas Sosoe pense que : « Toute personne qui accepte le principe

⁸⁰⁸ Lukas K. SOSOE, « Politiques de la reconnaissance, culture et critique : Du colonialisme au multiculturalisme ? », in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 423.

⁸⁰⁹ *Ibidem.*

⁸¹⁰ *Ibidem.*

et la pratique du débat public argumenté ainsi que la critique sociale ne peut défendre qu'une communauté de vie dont l'identité est soumise à une transformation continue, c'est-à-dire à un changement socioculturel permanent qui, en vertu de la dynamique interne des droits subjectifs et de l'égalité de tout être humain, rend superflue toute revendication d'identité culturelle ou d'identité nationale. »⁸¹¹ Les arguments énoncés par Sosoe sont de deux ordres : i) l'ordre du « multiculturalisme normatif »⁸¹² ; et ii) l'ordre contextuel de l'émergence de « l'affirmation de l'égalité de toutes les cultures humaines. »⁸¹³

i) D'après Sosoe, le *multiculturalisme normatif* est moralement inacceptable compte tenu de la place réservée à « l'exigence de tolérance et des formes institutionnalisées de la reconnaissance des groupes culturels particuliers en vertu de leur culture. »⁸¹⁴ Une telle position se comprend parce que « seul l'être humain a droit à une protection. Seul l'être humain a une dignité. Seul l'être humain doit avoir, moralement, un droit à une protection. Qu'il s'oblige à protéger d'autres êtres vivants et d'autres choses ne signifient nullement que ces derniers ont droit à cette protection. »⁸¹⁵

ii) Dans ce cas de figure, on peut alors comprendre un aspect des contextes *d'émergence de l'affirmation de l'égalité de toutes les cultures humaines* en mentionnant, par exemple, le contexte colonial avec, selon Sosoe, l'impérialisme qui lui est lié. Celui-ci se caractérisait par « l'évidence avec laquelle on a affirmé la supériorité de certaines cultures ou de certaines identités culturelles ou ethnoculturelles. Ce qui avait pour corrélation l'infériorité des autres cultures. »⁸¹⁶

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 424.

⁸¹² *Ibidem.*

⁸¹³ *Ibid.*, p. 425.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 424.

⁸¹⁵ *Idem.*

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 425.

Ces deux arguments montrent que l'égalité de tous les hommes ne peut s'étendre à l'égalité de toutes les cultures. Ce qui ne justifie aucunement le relativisme qui affirmerait « l'irréductibilité de valeurs de chaque culture »⁸¹⁷. Mais il s'agit, tout simplement, de se rendre compte que « les critères établissant l'égalité se heurteraient très vite à la diversité des goûts en plusieurs domaines. D'où il s'avère nécessaire de formuler autrement la question : « existe-t-il des formes de coexistence sociale et politique moralement supérieures à d'autres ? »⁸¹⁸ La réponse de Lukas Sosoe à cette question est un peu plus claire :

« Les Etats et cultures qui ont réussi à ériger la discussion et la critique comme médium de pratique sociale sont beaucoup plus près de l'acceptabilité morale. Parce que, par ce biais, il est plus facile d'éviter l'arbitraire et d'assurer la reconnaissance de tous. En principe la discussion n'exclut et ne doit exclure personne, elle reconnaît l'égalité et non l'âge (gérontocratie où les aînés établissent les règles de la discussion, décident et se donnent raison), les formes de violence structurelle et physique. Cette intégration de tous à égalité dans le processus de prise de décision constitue la première reconnaissance que nous nous devons, reconnaissance devant laquelle la différence perd sa garantie ou son droit d'exister. Ce droit devient conditionnel eu égard aux critères normatifs d'appréciation des pratiques culturelles. Dans la mesure où la discussion se déroule dans une société acquise aux droits fondamentaux qui toujours sont sujets à interprétation à la lumière des besoins sociaux et politiques des justiciables, il ne peut y avoir de garantie de survie des représentations des valeurs sociales et culturelles. Ce qui veut dire qu'il a déjà accepté la révision permanente de sa propre culture et d'autres cultures celle qui reconnaît la nécessité de l'institutionnalisation des droits égaux et des libertés égales comme stratégie de résolution de problèmes et de coordination des plans de vie, de règlement de conflits dans le domaine social et politique. »⁸¹⁹

Comment l'Etat doit-il réagir face aux revendications susceptibles d'émaner des groupes culturels minoritaires cherchant à assurer les conditions institutionnelles de leur survie et de leur épanouissement ?

6.2.3.2. Will Kymlicka et la justification libérale des « droits collectifs » dans un contexte multiculturaliste

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 437.

⁸¹⁸ *Idem.*

⁸¹⁹ *Idem.*

Will kymlicka, essaie de répondre à cette question dans certains de ses ouvrages.⁸²⁰ A la réponse somme toute négative de Habermas concernant « la coexistence à égalité de droits entre différents groupes ethniques et leurs formes de vie culturelle [qui] n'a pas besoin d'être assurée par un type de droits collectifs qu'une théorie des droits qui se réfère à des individus aurait du mal à justifier »⁸²¹, Kymlicka pense qu'il est possible de « reconstruire un libéralisme politique transformé par les exigences d'une 'citoyenneté multiculturelle' ».⁸²² Nous exposerons quelques uns de ses arguments et amorcerons une critique de ses arguments, élaborée par d'autres auteurs.⁸²³

Trois arguments « majeurs » permettront d'exposer, succinctement, la justification libérale des droits collectifs chez Kymlicka.

i) L'individualisme moral comme moyen de reconnaissance de l'appartenance culturelle de l'individu. C'est peut-être ici qu'apparaissent l'intérêt et l'originalité de la position de Kymlicka. Ils montrent en effet que les principes fondamentaux du libéralisme impliquent la reconnaissance de droits culturels collectifs à certaines cultures minoritaires. Car, selon Kymlicka, « l'individualisme moral qui est au centre du libéralisme devrait mener à une reconnaissance de l'importance dans la vie de l'individu du fait d'appartenir à une culture viable. »⁸²⁴

ii) Cet individualisme moral qui est au centre du libéralisme en général et du libéralisme rawlsien particulier, présuppose une certain « communautarisme ». C'est dire que, selon Kymlicka, le fait d'appartenir à un contexte de choix correspondrait, pour

⁸²⁰ Will KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1988. Voir aussi *Multicultural citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

⁸²¹ Jürgen HABERMAS, *IR*, p. 207.

⁸²² Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter Ego: les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 57.

⁸²³ Voir par exemple J. TOMASI, "Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities", in *Ethics*, vol. 105, n° 3, 1995; Chandran KUKATHAS, "Are there any Cultural Rights", in *Political Theory*, vol. 20, n° 1, 1992; Thomas POGGE, "How can Collective Rights and Liberalism be Reconciled ?", in R. BAUBÖCK et J. RUNDELL (dir.), *Blurred Boundaries*, Aldershot, Avebury Press, 1998.

⁸²⁴ Daniel WEINSTOCK, « La problématique multiculturaliste », in Alain RENAUT (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 453.

l'individu, à un « bien social premier » au sens rawlsien, c'est-à-dire à une de ces ressources dont on peut dire que toute personne a besoin, quelle que soit sa conception particulière du bien. C'est pourquoi « tout individu a donc un droit à une telle appartenance. Dans le cas des membres de cultures minoritaires constamment en proie à la tendance assimilatrice de la culture majoritaire, ce droit ne pourra être assuré qu'en accordant des droits collectifs leur permettant de se protéger de l'assimilation. »⁸²⁵

iii) De la responsabilité de l'Etat libéral. Si on s'en tient aux principes libéraux rawlsiens selon lesquels l'Etat libéral se doit de s'abstenir de toute promotion de la culture de groupes particuliers, il va sans dire que les arguments énoncés par Kymlicka montrent que loin de s'opposer à ce que l'Etat libéral investisse le champ de la culture en octroyant des droits collectifs à des cultures minoritaires, ces principes impliquent plutôt qu'il a la responsabilité de le faire. Dans un tel contexte, l'octroi des droits collectifs aux cultures minoritaires ne ferait pas problème du point de vue du principe de la neutralité étatique. L'appartenance communautaire ayant été hissée au rang des biens sociaux premiers, elle ne ferait plus partie de l'ensemble des questions morales et philosophiques controversées par rapport aux quelles l'Etat libéral aurait à s'abstenir.⁸²⁶

Selon Weinstock, la reconnaissance de droits collectifs à des cultures minoritaires, telle qu'élaborée par Kymlicka, ne « porterait pas atteinte au principe libéral de l'équité. »⁸²⁷ Parce qu'il y aurait « inéquité si l'Etat n'intervenait pas afin de permettre aux membres de cultures minoritaires de pouvoir jouir aussi facilement que les membres de la majorité de ce bien premier qu'est l'appartenance communautaire. »⁸²⁸ Il en ressort que trois types de droits collectifs peuvent être considérés, à savoir : i) les droits de « souveraineté politique » ou droits à l'autonomie politique (*self-government rights*) ; ii) les droits polyethniques qui

⁸²⁵ *Ibidem.*

⁸²⁶ Cf. Daniel WEINSTOCK, «La problématique...», *Op. cit.*, p. 454.

⁸²⁷ *Ibidem.*

⁸²⁸ *Ibidem.*

justifient l'idéal du « *melting pot* » en référence aux immigrants qui s'installèrent en Amérique du Nord depuis des décennies et des siècles ; et iii) des « droits de représentation spéciale » ou « spécifique » (*special representation rights*).

Parmi les critiques adressées aux thèses de Kymlicka, on souligne le problème *d'inclusion et surtout celui d'une exclusion, inhérents à sa théorie*. En effet, « dans la mesure où l'appartenance à une culture sociétale représenterait pour Kymlicka un bien social premier au sens rawlsien, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une ressource à laquelle les individus ont droit, il en découle que loin de protéger de telles cultures, sa théorie militerait plutôt en faveur de la dissolution de telles communautés et de l'assimilation de leurs membres à la culture sociétale majoritaire. »⁸²⁹ D'où la possibilité de repenser peut-être les droits collectifs à partir d'une « justice ethnoculturelle » donc les objectifs seraient doubles : « (a) compléter les droits humains individuels par des droits des minorités, en reconnaissant que la matière spécifique de les combiner variera d'un pays à l'autre ; et (b) trouver de nouveaux mécanismes nationaux, régionaux ou transnationaux capables de rendre les gouvernements responsables du respect, à la fois, des droits de l'homme et des droits des minorités. »⁸³⁰ D'où ces trois objectifs permettent, dans un souci de continuation et de reconceptualisation de la réflexion amorcée jusqu'ici, de repenser la problématique contemporaine de l'identité démocratique avec Renaut, Ferry et Arendt.

6.2.4. La réinvention de l'identité démocratique contemporaine : Alain Renaut et Jean-Marc Ferry

Comment concilier les approches de « l'identité » démocratique chez Alain Renaut et Jean-Marc Ferry ? Comment conceptualisent-ils le principe de l'inviolabilité de la dignité

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 456.

⁸³⁰ Lire Will KYMLICKA, « Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », in : Lukas K. SOSOE, *Op. cit.*, p. 403.

humaine ? C'est, semble-t-il, autour de la question d'une identité démocratique articulée sur la place réservée aux droits humains en général, et aux droits culturels et collectifs en particulier, qu'il convient d'exposer les apports de ces penseurs aux débats suscités par Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga.

6.2.4.1. Alain Renaut et la question d'une identité « politique »

Le point de départ de l'investigation d'Alain Renaut concernant la question des droits culturels est, certainement, une réflexion à nouveaux frais sur la problématique de l'identité. Il pense en effet qu'« une certaine idée de l'humanité n'a cessé d'accompagner, de fait, la dynamique des sociétés et des cultures modernes. Cela pour des raisons transparentes : l'émergence des principes et des valeurs démocratiques a en effet entretenu un lien tout à fait étroit avec une nouvelle appréhension de l'être humain, pensé pour l'essentiel sous les notions (qui sont aussi des valeurs) de l'égalité et de la liberté. »⁸³¹ Pour ce faire, il n'est nullement question de faire l'économie de la question de la diversité, du pluralisme. D'où cette exigence somme toute décisive : « il y a bien, certes, une identité humaine, mais cette identité est toujours déjà diversifiée, selon des modes d'existence ou de représentation, des manières de penser, de juger, de sentir propres aux communautés de culture, de langue, de sexe auxquelles les individus appartiennent et irréductibles à celles d'autres communautés. »⁸³² Que faire donc face à une telle exigence ?

Il faudrait repenser l'identité différemment. Poser le postulat d'une « identité différenciée » qui, à son tour, renvoie à une « citoyenneté différenciée »⁸³³ qui ne peut faire l'économie d'une réflexion risquée et audacieuse sur une « humanité différenciée. »⁸³⁴ Pourtant, une question demeure, toujours lancinante : comment articuler, en décrivant les jeux de langage

⁸³¹ Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Alter ego...*, *Op. cit.*, p. 15.

⁸³² *Ibid.*, p. 21.

⁸³³ Alain Renaut souligne que cette notion a été proposée par Iris Marion YOUNG, « Polity Group Difference : A Critique of the Ideal Universal Citizenship », in *Ethics*, 99/2, 1989, p. 258.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 24.

grâce auxquels nous tentons de communiquer notre identité, la dimension la plus singulière de notre individualité avec les diverses appartenances dont chacune nous fait partager avec d'autres une identité collective qui constitue elle aussi une dimension de ce que nous sommes ?⁸³⁵ La tentative de réponse d'Alain Renaut est un peu plus nuancée. Néanmoins, une « reconnaissance » des droits collectifs s'avère nécessaire et « conformément à la perspective d'une 'citoyenneté différenciée', il faudrait rompre résolument avec l'abstraction des différences prônée par le libéralisme classique pour offrir à la dimension culturelle de la diversité présente au sein des sociétés ouvertes la protection de droits issus de l'appartenance des individus à des groupes distincts. »⁸³⁶ Dans une telle perspective, la réflexion sur une possible articulation des droits individuels et droits collectifs « requiert l'évacuation de deux positions antithétiques dont l'unilatéralité exclurait toute médiation avec la thèse adverse. » Aussi, avons-nous 1°) d'un côté un libéralisme qualifié par Alain Renaut d'intransigeant ou d'« inhospitalier » à la différence pour lequel la seule référence possible est le sujet individuel et qui affirme donc une primauté unilatérale de l'individu sur le groupe ou sur la communauté ; et 2°) et de l'autre, ce que, selon Alain Renaut, on nomme le « communautarisme », dont la référence privilégiée est le groupe et qui ne conçoit le Moi, qu'inséré ou intégré dans les communautés auxquelles il appartient.⁸³⁷ Que faire donc aux difficultés d'articulation de ces deux positions ? Il faut, d'après Alain Renaut, repenser une société où l'identité nationale se trouverait redéfinie en termes d'identité différenciée et où l'autre, comme « alter ego », serait publiquement accepté dans son altérité. D'où ces orientations importantes.

i) La plus audacieuse est la tentative d'Habermas qui « consiste à faire fond sur un modèle d'unité qui, dans l'histoire de l'idée de nation, avait plutôt été privilégié par la

⁸³⁵ Cf. Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Op. cit.*, p. 54.

⁸³⁶ Will KYMLICKA, "Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires", in F. GAGNON, M. Mc ANDREW et M. PAGE (éd.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*, Paris et Montréal, Harmattan, coll. « Ethikè », 1996, p. 25, cité par Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Op. cit.*, p. 210.

⁸³⁷ Cf. Alain RENAUT et Sylvie MESURE, *Op. cit.*, p. 229.

conception française, du moins depuis la période révolutionnaire. Selon ce modèle juridico-politique, ce n'était pas le partage d'un destin ethniquement homogène qui devait assurer, à travers des traditions héritées, l'unité de la communauté nationale, mais bien davantage l'adhésion des citoyens à certains principes d'organisation et de fonctionnement de l'espace public. Thématique que Habermas, aujourd'hui, reprend à son compte, à travers la perspective d'un 'patriotisme constitutionnel'.⁸³⁸

ii) La tradition libérale, représentée par Kymlicka, semble plus réservée à l'égard de l'orientation habermassienne. Kymlicka s'interroge sur « la forme prise par le lien social dans une société où les principes du libéralisme politique se seraient enrichis par la reconnaissance, pour les groupes ethnoculturels qui la composent, d'un certain nombre de droits collectifs. A ses yeux, l'adhésion à des principes juridiques et politiques partagés, telles les valeurs démocratiques, ne suffirait pas à assurer la cohésion du lien social et à créer les conditions d'une appartenance commune ou citoyenne partagée.»⁸³⁹

Face à ces deux orientations, Alain Renaut propose la sienne. Elle consiste, globalement, à proposer un « idéal démocratique », qui pose le problème de la « valorisation de la différence » tout en examinant l'idée – éloignée du patriotisme constitutionnel de Habermas - d'une « citoyenneté méta-nationale ». Qu'est-ce à dire ? Reconsidérant le problème de la « communautarisation », Alain Renaut pense en effet que l'idéal démocratique repose sur l'exigence fondamentale que des individus, ou des groupes d'individus particuliers se reconnaissent tous, au-delà de ce qui les différencie les uns des autres au niveau privé, dans des principes exprimés au plan public par l'Etat supposé les représenter, principes communs définissant une identité politique.⁸⁴⁰ C'est donc dans un tel contexte qu'il faudrait comprendre la problématique d'une valorisation de la

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁸³⁹ *Ibid.*, pp. 243-244.

⁸⁴⁰ Cf. Alain RENAUT, "Le multiculturalisme est-il un humanisme?", in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 109.

« différence ». Celle-ci pourrait apparaître au travers d'un idéal multiculturaliste qui apparaît comme « la conviction précise [...] selon laquelle les sociétés humaines seront ou seraient d'autant meilleures qu'elles constitueront ou constitueraient des sociétés culturellement pluralistes. Au-delà de ce fait que la plupart des grandes sociétés démocratiques sont des sociétés multiculturelles, il s'agit donc bien de se demander ce qui peut permettre de passer du fait au droit, de l'être au devoir-être, de la constatation d'une donnée à la définition d'un idéal ou d'une exigence. »⁸⁴¹ On comprend dès lors les distances d'Alain Renaut vis-à-vis du « patriotisme constitutionnel » d'Habermas, où le sentiment d'appartenance se définirait non plus autour d'un passé et de traditions, mais autour d'un certain nombre de valeurs juridiques et politiques posées comme des principes d'organisation et de structuration de la communauté politique. Dans cette optique, un patriotisme constitutionnel européen pourrait donc être envisagé en ce sens qu'il définirait la citoyenneté, non plus en termes d'appartenance nationale, mais en termes d'adhésion à des principes juridico-politiques partagés et reconnus.

En résumé, on peut donc avec Alain Renaut, dire que toute la question ici est de savoir si par là, il est possible de constituer un pôle méta-national d'identification, suffisant pour permettre l'émergence, à partir de la diversité, d'une unité telle que « les Européens parviendraient à se reconnaître de manière aussi profonde dans la définition de principes juridiques communs que les Français dans leurs traditions, les Allemands dans les leurs... »⁸⁴²

6.2.4.2. Jean-Marc Ferry et le principe de « plasticité » comme mode de « déstabilisation » politique

Autre ou différente est la démarche de Jean-Marc Ferry. Il serait inopportun de penser les sociétés démocratiques « contemporaines » sans repenser le droit dans une perspective

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 110.

reconstructrice, susceptible de prendre en compte les différences et surtout le « fait du pluralisme ». Cette *voie reconstructive* a pour but d' « assumer la différence entre les problèmes de fondation des normes et les problèmes d'application des normes. »⁸⁴³ Il s'agit, plus précisément, d'admettre que « l'identité politique forme dialectiquement, au sens où une personne, individu ou peuple, est amenée à nier successivement des formes de rapport à la norme sociale, qui se voudraient de plus en plus émancipées. »⁸⁴⁴ C'est, entre autres, dire qu'au-delà des formulations correspondant aux droits fondamentaux, par exemple, il y a le principe propre à la procéduralisation, à savoir le principe de discussion dont les présupposés à valeur régulatrice, rencontrent les exigences normatives de liberté et d'égalité. C'est dans une telle perspective que l'on peut comprendre l'émergence du « principe de plasticité ». S'inspirant de Roberto Mangabeira Unger,⁸⁴⁵ Ferry souligne en effet qu'au nom du principe de plasticité, Unger réclame un 'droit de déstabilisation' pour nos constitutions. Pour un certain libéralisme, la constitution de certaines sociétés occidentales n'est 'plastique' que dans les limites qui sont celles des 'règles du jeu' démocratique. « Qu'il s'agisse du 'sens commun démocratique-libéral', auquel John Rawls semble se référer ultimement ou, plus positivement, des principes fondamentaux de l'Etat de droit, cette 'constitution fondamentale' incarnée dans la figure d'un *homo aequalis* moderne occidental, individualiste et universaliste, ne saurait être révisée de façon radicale, puisqu'elle est le cadre même à l'intérieur duquel s'effectuent les révisions. »⁸⁴⁶ D'après Ferry, ce principe n'est pas scandaleux en ce sens qu'il est perçu comme une position qui assume entièrement le faillibilisme des « sociétés ouvertes ». C'est en fait un principe de critique permanente, pensée comme procédure rationnelle de la révision des « vérités »

⁸⁴³ Jean-Marc FERRY, "Narration, interprétation, argumentation, reconstruction: les registres du discours et la normativité du monde social", in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 281.

⁸⁴⁴ *Ibidem.*

⁸⁴⁵ Roberto Mangabeira UNGER, *Critical Legal Studies Movement*, Cambridge-Londres, Harvard University Press 1983/1986 cité par Jean-Marc FERRY, *Philosophie de la communication*, *Op. cit.*, 1994, p. 37.

⁸⁴⁶ Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, pp. 37-38. C'est l'auteur qui souligne.

scientifiques et éthiques. Et le cas échéant, nous pouvons l'entrevoir comme une remise en cause permanente des « vérités » politiques. Ces vérités sont supposées préformer nos contextes de vie moderne. Mais toutes doivent, par ailleurs, pouvoir principalement faire l'objet d'un doute, ainsi que le veut le rationalisme critique d'un Karl Popper et bien d'autres. Il s'agira donc, en définitive, d'une déstabilisation par le recours régulier à l'éthique de la discussion dans l'écoute et dans la valorisation de l'autre.

Entre la place à accorder à une « communauté méta-nationale » et le principe de déstabilisation, on pourrait, sans trahir la logique de notre problématique, revenir sur des approches intermédiaires : celles de Jean-Godefroy Bidima et Stamadios Tzitzis.

6.2.5. Du dissensus comme mode de participation politique au « prosopon » : Jean-Godefroy Bidima et Stamadios Tzitzis

Bidima et Tzitzis abordent, chacun à sa manière, la question de la participation politique. Si Bidima focalise son analyse sur le concept de dissensus, Tzitzis, quant à lui, situe le *prosopon*, c'est-à-dire *l'être-en-relation*, au centre de toute compréhension socio-anthropologique du *vivre ensemble*.

6.2.5.1. Dissensus et participation politique chez Bidima contre Eboussi

Jean-Godefroy Bidima apparaît comme un des philosophes « africains » soucieux de réfléchir, avec rigueur, sur le politique comme catégorie de l'agir humain dans le contexte négro-africain. Aussi pense-t-il que la conception courante de la palabre comme catégorie politique consensuelle permettant de « résoudre » les conflits est erronée. Il faudrait, selon lui, lui substituer une autre approche en la considérant comme « une médiation imparfaite » ; la considérer comme une « pratique sociale qu'il faut prendre comme hypothèse en attendant de trouver mieux. » Bidima pense en effet que la palabre n'est pas,

comme le suggérait Eboussi dans le chapitre troisième de cette recherche, « une panacée des problèmes qui se posent actuellement dans le processus de démocratisation en Afrique. »⁸⁴⁷ On comprend alors la pertinence d'une telle approche, qui se refuse de penser que « la palabre aboutirait, après confrontation à une harmonie, à un consensus, à une positivité jugulant/sublimant la violence. »⁸⁴⁸ Prenant ses distances de la conception éboussienne de la palabre, Bidima esquisse une approche somme toute « originale » de la palabre dans « l'économie de la démocratisation » en Afrique noire. Cette esquisse s'articule autour de quatre remarques qui ont pour finalité la redéfinition de la « palabre comme médiation et comme paradigme politique ». L'enjeu décisif de son argumentation est la considération suivante : « la palabre, loin d'être ce grand consensus, présenté par ceux qui ont travaillé jusqu'ici sur la palabre, est fondamentalement dissensus. »⁸⁴⁹ Revenons donc brièvement sur la justification de Bidima.

Remarques sur le processus de démocratisation en Afrique noire : selon Bidima, la démocratie est un processus qu'il faudrait comprendre dans le sens d'un « jugement », c'est-à-dire d'un « procès », d'une « procédure ». Au centre de cette procédure, on trouve la délibération. C'est dire qu'il conçoit la démocratie « comme un processus social non encore accompli, c'est-à-dire qu'il y a toujours une béance à l'intérieur de la démocratie. La démocratie doit toujours aller plus loin ». ⁸⁵⁰ La palabre, quant à elle, met en branle les relations intersubjectives « dans l'espace public par des objets, peut-être par des phénomènes, mais aussi par la parole. [...] Il s'agit de la prononciation de la parole dans l'espace public. Les mots indiquent souvent l'incommunicabilité car ils disent une chose et

⁸⁴⁷ Jean-Godefroy BIDIMA, « La palabre comme espace de règlement des conflits » in *Invention démocratique en Afrique*. Inédit, p. 1.

⁸⁴⁸ Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 290.

⁸⁴⁹ Jean-Godefroy BIDIMA, « La palabre comme espace de règlement des conflits » in *Invention démocratique en Afrique*. Actes du Colloque du 5 décembre 1998. Inédit, p. 4.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 1.

on en reçoit une autre ; ils sont les lieux de transfert de signification et, en ce sens, les mots sont véritablement politiques. Il faut s'en occuper. »⁸⁵¹

De ce qui précède, Bidima ajoute l'urgence aujourd'hui d'une réflexion sur la palabre dans un contexte africain « ponctuée par des conflits et des guerres. »⁸⁵² Aussi précise-t-il qu'« avec cette situation particulière se pose le problème des réparations. Or avec les conflits et les réparations on va recourir à la notion de négociation. La palabre sera donc toujours au creux dans le processus de démocratisation. Tout simplement parce que, par la négociation et par la délibération, une société interroge ses références, son rapport à autrui, et quand le conflit éclate – parce qu'il y a cette plaie à l'intérieur du tissu social – c'est à ce moment là que la société essaie de trouver son contenu de vérité dans la crise. »⁸⁵³

Dans le contexte de démocratisation de l'Afrique noire, il n'est pas question, selon Bidima, de s'appesantir sur la « psychologie de la palabre ni des palabres de type ironiques »⁸⁵⁴ mais sur des « palabres agnostiques, c'est-à-dire celles qui se tiennent quand il y a déchirure du tissu social, quand il y a conflit. »⁸⁵⁵

La palabre comme médiation : c'est fort de ces remarques, que Bidima aborde la question de la palabre comme médiation en posant l'hypothèse selon laquelle en face de la pluralité dans la notion de médiation, « il faut donc retenir que la palabre n'organise pas le face à face spectaculaire, un camp opposé à un autre. »⁸⁵⁶ Ce dont il s'agit surtout c'est du passage par un tiers. C'est pourquoi « la médiation voudrait que par la palabre nous

⁸⁵¹ *Ibidem.*

⁸⁵² *Ibidem.*

⁸⁵³ *Ibid.*, pp. 1-2. Lire aussi « Préférences et Références : un aspect de la démocratisation en Afrique », in *Quest. An African Journal of Philosophy, Special-Issue: Actes du colloque international interdisciplinaire « Etat et Société civile en Afrique »*, Vol. 13, n°1, Juin 1998, pp. 227-239.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p.2.

⁸⁵⁵ *Ibidem.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 3.

quittions l'immédiateté des relations pour rentrer dans les réseaux de médiations qui s'emboîtent à l'infini. »⁸⁵⁷

La palabre comme paradigme politique : transposée au plan politique, la palabre met en évidence la permanence du conflit dans l'espace social et la possibilité du consensus. D'où ces questions : « 1) Comment repenser un consensus qui ne retourne pas dans l'unanimité des régimes autoritaires ? 2) Comment faire cohabiter consensus, conflit et pluralisme dans cet espace public ? » Ces questions nous ramènent à ce constat décisif : le conflit fait partie de la marche normale d'une société. Une société sans conflit est une société a-historique, c'est-à-dire une société qui n'existe pas. L'essentiel n'est pas d'éradiquer le conflit, mais de le suspendre. Le grand problème de la démocratie en Afrique, et ailleurs probablement, c'est d'inventer les procédures de suspension du conflit et non l'éradication du conflit, c'est-à-dire d'aboutir à ce que Paul Ricoeur nomme le « consensus conflictuel ». ⁸⁵⁸ D'où la dimension de tolérance active et passive de la palabre.

La palabre comme tolérance passive et active : comme tolérance passive, la palabre favorise la rencontre entre individus. Il s'agit « d'énoncer votre vérité, que j'énonce la mienne, et qu'on ne se gêne pas ». Comme tolérance active, elle indique que l'être de l'homme, avant d'être substance, est relation. Dans la palabre, je surgis, j'existe à travers ma propre « déchirure ». Je n'entre dans un rapport à l'autre que par la « perte ». En effet, accepter de se perdre implique une tolérance active. L'intolérant, comme le tolérant passif,

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

⁸⁵⁸ Cf. Jean-Godefroy BIDIMA, « La palabre comme espace de règlement des conflits » in *Invention démocratique en Afrique*. Actes du Colloque du 5 décembre 1998. Inédit, p. 4.

se préserve, s'économise : il vit de soi avec soi. Alors que dans la tolérance active, « on accepte de se déchirer afin que l'autre, dans ma plaie, puisse se voir. »⁸⁵⁹

Dans le contexte africain de démocratisation, il y a lieu de se rendre compte que l'idée d'une palabre qui aboutit au consensus peut apparaître comme une « idée extrêmement dangereuse »⁸⁶⁰ parce qu'elle met en veilleuse la réalité selon laquelle la palabre articule le malentendu, et que « le dissensus n'est pas un moment provisoire dans le processus de la palabre, [mais] c'est un englobant qui encadre notre rapport au politique. »⁸⁶¹

En résumé, discussion aporétique,⁸⁶² dissensus, tolérance, socle du lien social dans une société, la palabre nous sert et peut servir aujourd'hui, de manière imparfaite, dans le processus de démocratisation en Afrique noire, parce qu'elle implique, dans l'espace public, la notion de mise en forme de discours ou, pour reprendre les termes d'Habermas, parce qu'elle est, dans son essence même, « éthique du discours ». « Par exemple il y a des mises en ordre du discours, ce qui explique une certaine éthique du langage. L'insulte est proscrite. Il faut un discours policé, ce qui demande déjà un travail sur soi : l'exigence de droit exige d'abord que l'on soit tolérant dans sa façon d'être, de parler, de se comporter. La démocratie est d'abord exigence sur soi-même, exigence de soi avec soi, donc mise en forme du discours. »⁸⁶³

6.2.5.2. Tzitzis et la primauté du « Prosôpon » : de l'être-en-soi à l'être en-relation

C'est, dans une moindre mesure, la même « exigence sur soi-même en tant qu'exigence sur l'autre » qui incite Stamadios Tzitzis à élaborer sa théorie des droits humains fondée sur le

⁸⁵⁹ Jean-Godefroy BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, Coll. « Le Bien Commun », 1997, p. 37.

⁸⁶⁰ Cf. Jean-Godefroy BIDIMA, « La palabre comme espace de règlement des conflits » in *Invention démocratique en Afrique*. Actes du Colloque du 5 décembre 1998. Inédit., p. 5.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² La nature aporétique de la palabre débouche sur son caractère dialectique, car elle se veut affirmation et négation, identité et différence, consensus et dissensus », Cf. Jean-Godefroy BIDIMA, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la « docta spes africana »*, *Op. cit.*, p. 291.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 6.

concept de « prosôpon ». Il s'agit, plus précisément, de comprendre que « le prosôpon ne traduit pas seulement une fin en soi, comme le veut Kant. Il est beaucoup plus concret que la personne, figure absolue et abstraite, fondamentale et prééminente chez l'homme, impliquant une liberté et une rationalité universelles. Ainsi, il est loin de s'épuiser dans la définition de *l'homo-noumenon*. Mais il n'est surtout pas la personne telle que la Déclaration des droits de l'homme se l'est représentée, c'est-à-dire porteuse de droits abstraits, inhérents à sa spécificité de citoyen cosmopolite, et par là objet des lois positives qui lui restreignent ses droits subjectifs. »⁸⁶⁴

Reconnaissant l'impossibilité d'assurer un fondement métaphysique aux droits de l'homme, Tzitzis réinvestit le « prosôpon », qui est la personne de la philosophie hellénique antique, au travers du primat de l'intersubjectivité, du concept de l'« Homme universel ». Il pense en effet que l'humanisme moderne et postmoderne a pris comme objet de réflexion la diversité des étants et non l'être de l'homme. Il est donc question de contourner ce problème en se concentrant sur l'être de l'homme, sur son essence, son humanité car le *prosôpon* est « un Je-présence qui parle, comprend et conçoit l'autre à sa dimension. Or la dignité personnelle, loin de représenter un droit de l'homme trop vague et susceptible de plusieurs interprétations selon les contingences, est l'espace ontologique où l'individu se donne la possibilité de dépasser ses bas instincts grâce à sa conscience créatrice, qui forme les valeurs humaines à partir de ses rapports avec les autres hommes et aussi les finalités qui s'esquissent dans ce cadre-là. »⁸⁶⁵

On le voit, les droits humains doivent, selon Tzitzis, s'accorder avec le *prosôpon* ; ce n'est pas au *prosôpon* de se plier aux exigences du droit positif. Dans cette optique, il n'y a aucun moyen d'assurer l'universalité des droits fondamentaux ; ils ne sont pas nécessaires ;

⁸⁶⁴ Stamadios TZITZIS, « Les droits de l'homme entre le mythos et le logos », in Jacques-Yvan MORIN (Sous la direction de), *Les droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 218. C'est l'auteur qui souligne.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, pp. 218-219.

l'humanité peut exister sans ces droits fondamentaux. Nous pouvons, cependant, toujours parler d'universalisme, de l'universalisme de l'ontologie humaine. Il découle donc que le *prosôpon* incarne la dignité humaine et rend possible la saisie de la vérité de l'être et la découverte de ses racines. Mais des questions se posent à ce niveau : qu'est-ce que cette vérité de l'être ? Comment pouvons-nous savoir que cette vérité de l'être n'est pas tout simplement transcendance, cheminement ?

Le mérite de Tzitzis est d'avoir attirer notre attention sur le fait que « le véritable droit fondamental est celui qui se trouve au fond, à la base de ce qui est et qui le pousse à apparaître et à se manifester. Or ce qui est au fond de l'homme, c'est sa qualité d'homme, son *prosôpon* qui fait sortir l'existence humaine du fond de ses sources et qui fait l'image de son humanité. Le *prosôpon* concrétise donc l'image de l'humanité sur le visage de l'homme.[...] Les normes positives visent à placer l'homme dans un ordre harmonieux de la société. Les droits de l'homme relèvent de la casuistique.

Conclusion

Les approches des auteurs exposées dans les lignes précédentes se focalisent, dans l'exemple, sur une compréhension du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine, qui va au-delà des principes rawlsiens de justice, du système habermassien des droits et de l'anthropologie éboussienne des droits du *Muntu*. Penser le politique dans la diversité est un problème qui, comme l'a remarqué Patrice Meyer-Bisch, se pose dans le cadre d'un respect de *l'égle dignité des cultures*, ainsi que dans la perspective d'une identité différenciée soulignée par Alain Renault. La catégorie du *Prosôpon*, suggérée par Tzitzis révèle, dans une certaine mesure, le caractère universel des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit. Ces droits fondent et justifient le *vécu quotidien* des sujets d'une communauté politiquement bien organisée. Le *prosôpon* représente l'image de ce

que nous sommes, reflétée sur le visage de nos semblables ontologiquement qui peuvent être différents, nos égaux ou pas. Là, c'est une question de mérite qui n'est pas incompatible avec la densité ontologique de l'homme.⁸⁶⁶ Mais cette densité ontologique doit-elle nécessairement posséder un objet particulier ? Ne retombons-nous pas dans une conception abstraite des droits humains qui a fait l'objet d'une critique de Tzitzis lui-même ? Comment comprendre, concrètement, le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine dans la perspective d'une reconstruction de l'Etat de droit en une Afrique noire ?

⁸⁶⁶ *Ibid.*, pp. 221-222.

TROISIEME PARTIE : **PRATIQUES**

PENSER LES DROITS HUMAINS, LA DEMOCRATIE ET L'ETAT DE DROIT
DANS UNE DEMOCRATIE COMMUNAUTAIRE ET FEDERALISTE

« [...] Ce qui est caractéristique de l'évolution actuelle, c'est qu'elle correspond à un mouvement qui ignore les frontières des Etats. La volonté de changement ébranle même les régimes qui paraissent les plus solides. La contagion ne peut être refoulée par quelques réflexes autoritaires. Plutôt que lui résister, au

risque d'être eux-mêmes emportés par les revendications, les chefs d'Etat les plus réalistes jugent plus prudent de l'endiguer par des réformes constitutionnelles ou acceptent de composer avec des oppositions qui sortent de la clandestinité ou qui s'organisent hâtivement au nom de la défense des Droits de l'homme. L'Afrique s'engage dans le pluralisme et chante les louanges de l'Etat de droit aussi unanimement qu'elle avait opté aux lendemains des indépendances pour le parti unique et la personnalisation du pouvoir. »

Gérard CONAC, « Le processus de démocratisation en Afrique », in Gérard CONAC (Sous la direction de), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, 1993, p. 11.

Liminaire

Les analyses précédentes ont essayé de mettre en perspectives certaines similitudes et dissimilitudes entre Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga autour des concepts de droits de l'homme, de l'Etat de droit et de la démocratie. Les contributions d'autres philosophes ont quelque peu abordé les questions restées en suspens en essayant d'enrichir les intuitions de ces trois philosophes.

La catégorie de *possibilité* comprise principe « passerelle » ou « procédural » - on l'a précisé dans nos remarques introductives -, nous permet d'interroger, sans détours, le sens des contributions de Rawls, Habermas, et Eboussi Boulaga en rapport avec le processus de démocratisation en Afrique noire. Autrement dit: quelle est la contribution de ces théoriciens du politique et du social à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique noire ? Comment cette contribution s'enracine-t-elle dans le « monde vécu » africain ? Epouse-t-elle certaines *pratiques* actuelles du [de la] politique en Afrique noire francophone ? Nous

essayerons d'esquisser quelques orientations susceptibles de répondre à ces questions fondamentales.

La première orientation, fait l'objet du chapitre septième de cette recherche. Elle tente de « recadrer » contextuellement les enjeux des théories rawlsienne, habermassienne et éboussienne à partir du concept de *reconstruction*. Il sera question de déterminer quelques enjeux juridiques [I], politiques et philosophiques [II].

La deuxième orientation essaie, quant à elle, d'esquisser « une théorie de la démocratie communautaire et fédéraliste ». C'est le dernier chapitre de ce travail. Elle a l'ambition de devenir « notre » pierre de touche ou, plus précisément, notre apport à la reconstruction de l'Etat de droit en Afrique noire. Loin d'être une trouvaille, cette orientation est d'abord et avant tout une hypothèse de recherche ayant une dimension prospective. *Le premier moment* de cette orientation tentera de repenser la démocratie à partir de certaines valeurs socio-anthropologiques africaines. Il sera question de méditer « librement » sur le *présent* et l'*à-venir* de la démocratie en Afrique noire en examinant les pesanteurs, espoirs et illusions de ce processus à la fois historique et politique [I].

La détermination de quelques principes d'une démocratie communautaire et fédéraliste fera l'objet du *deuxième moment*. Il sera question de « fonder », autant que faire se peut, cette approche de la démocratie [II].

CHAPITRE 7 : **ENJEUX AFRICAINS DES THEORIES DE RAWLS, HABERMAS ET EBOUSSI BOULAGA**

« L'organisation qui est ainsi assignée comme but à l'action politique de l'Etat moderne est couramment appelée *Etat mondial*. Terme approprié dans la mesure où, en l'employant, on pense à cette part de l'activité de l'Etat qui échoit à l'administration et concerne l'organisation du travail social. Terme, en revanche, extrêmement dangereux si l'on pense à l'appareil construit pour l'action extérieure de l'Etat, essentiellement amoral et fondée sur la possibilité de la violence : l'organisation que nous nommons Etat mondial se caractériserait précisément par le fait qu'elle ne connaîtrait pas de politique extérieure, tout extérieur ayant disparu. »

Eric WEIL, *Philosophie politique*, 6ème édition, Paris, Vrin, 1996, p. 240.

7.1. Remarques préliminaires : la problématique de la reconstruction de la démocratie en Afrique noire

Les pré-textes de l'introduction générale à cette recherche situaient déjà la dimension théorique et pratique du concept de reconstruction. Sans revenir sur ce cadre d'ensemble, nous voulons mettre en évidence la nature des rapports qui lient le concept de reconstruction à deux concepts sans lesquels il ne peut être compris, à savoir : la construction et la déconstruction. Quoiqu'il en soit, nous pensons qu'il est difficile de comprendre le concept de re-construction sans une interprétation des concepts construction et de déconstruction. Qu'est-ce à dire ?

7.1.1. Construire, déconstruire et reconstruire : tâches d'une philosophie politique contextuelle

Rawls, Habermas et Eboussi nous ont montré que penser la démocratie c'est, d'une certaine façon, « construire un système », c'est-à-dire élaborer un cadre théorique à partir duquel on peut penser le politique comme catégorie de l'action raisonnable. Mais cette *construction* s'appuie sur des catégories qui apparaissent comme des fondements à la fois théoriques et pratiques pour justifier sa *mise en forme*, sa légitimité ou sa raison d'être. Ainsi, le voile d'ignorance de John Rawls, cette situation fictive qui, comme écrit Alain Renaut, « consiste à imaginer que la réflexion sur les principes s'opère sous un voile qui prive les individus de toutes les informations envisageables sur leur place dans la société »⁸⁶⁷, est une construction rawlsienne qui, entre autres, s'appuie sur la position originelle. Elle est purement méthodologique. Elle « ne rend compte que du politique, et de

⁸⁶⁷ Alain RENAUT, « Habermas ou Rawls », in *Réseaux*, n° 60 juillet-Août 1993, cité par Jean-Marc FERRY, *Op. cit.*, p. 50.

rien d'autre. »⁸⁶⁸ Elle se différencie par contre de la construction habermassienne fondée sur la situation idéale de parole en tant que partie intégrante de sa théorie de l'activité communicationnelle et de la construction éboussienne qui part d'un questionnement sur l'identité africaine par suite du déni d'humanité, aux quêtes de l'engagement pour *une philosophie politique en vue de l'instauration des conditions d'une démocratie fondée sur des bases anthropologiques africaines.*

L'activité de *dé-construction* inaugurée par ces trois philosophes apparaît comme une tentative de débusquer, de démasquer et surtout de renverser les dominations qui ont enfermé la société, l'humanité. Il s'agit, pour la raison, d'apporter au grand jour les idéologies et les intérêts inavoués qui sous-tendent les discours politiques et juridiques se donnant à voir sous le manteau de « l'impartialité », de la « neutralité » et du « désintéressement », considérés comme garantie de scientificité et de véracité. On le voit, une telle activité critique exercée par nos trois philosophes, se refuse de juger en fonction de ce qui est en dehors de la temporalité, de l'Idée pure. Soucieuse de la libération effective de l'humain, elle arrache à la contemplation son privilège d'idéal de félicité et jette un pont entre *théorie* et *praxis*, obligeant toute Idée pure de se vêtir de chair, et toute interaction positive de s'achever dans une normativité.

Le démasquage des intérêts et mobiles inavoués, tapis sous des formes diverses, aussi décisif soit-il, n'est qu'une étape devant aboutir à la transformation de l'ordre social, à la réalisation d'une société conforme aux exigences de la raison, bref à la *re-construction*. Il est question de reconstruire : Il faut reconstruire une société d'hommes et de femmes libres, libres d'une liberté soustraite de l'ordre de l'utopie ; une société où l'oppression de l'homme par l'homme a expérimenté son expiration ; une société où les chances sourient à tous et à chacun. On conviendra aisément qu'une telle société se reconstruit lorsque la

⁸⁶⁸ John RAWLS et Jürgen HABERMAS, *DJP*, p. 50.

raison met en confrontation les intérêts divers des acteurs en concurrence jusqu'au triomphe du modèle le plus rationnel et raisonnable. Une telle société ne peut faire, comme le préconisent Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga, l'économie des mécanismes de discussion et de délibération rationnelles, de communication fondée sur l'arbitrage de la raison, appelée à se constituer en seul tribunal crédible pour les ennemis de l'irrationnel.

L'activité de construction-déconstruction-reconstruction exercée par ces philosophes nous renvoie à ces réalités politiques décrivant sans complaisance le *devenir politique* de certains pays de l'Afrique noire francophone :

La véritable « philosophie politique », dans l'Afrique noire actuelle, est celle qui s'occupe de l'évolution d'une *communauté* de gens ou d'un « peuple » qui, à un certain moment, le moment présent ou actuel, se bat, vaille que vaille, contre une situation enlisée, pour faire redémarrer la vie de la *communauté*. La vraie politique - différente de la philosophie politique -, comporte d'un côté la conscience des peuples africains – et non de quelques intellectuels – d'être arrivés au bout d'une étape de son histoire et, de l'autre côté, la volonté de ces mêmes peuples de s'engager pour l'évolution du bien commun vers une nouvelle orientation. On voit clairement qu'une telle politique engage ces peuples à changer la situation stagnante du bien commun. Et c'est par et grâce à l'engagement et à l'action de tous, que cette évolution pourra faire basculer la situation de la communauté vers un nouvel équilibre.⁸⁶⁹

Il va sans dire que ce qui doit déterminer la « politique » en Afrique noire, c'est la situation concrète du peuple. Les théories juridique et politique de Rawls, Habermas et Ebooussi ne seront pertinentes que si elles proposent une « nouvelle » conception de la communauté et du « peuple », nécessaire pour réaliser une « nouvelle » politique. Celle-ci a pour fonction d'amener le peuple à « devenir conscient de ce qu'il vit, de ce qu'il subit, de ses

⁸⁶⁹ Cf. Edward DIRVEN, « Politiser l'Afrique ? », in *Philosophie et politique en Afrique. Actes des Journées Philosophiques Canisius-I*, Kimwenza, Editions Loyola-Publications Canisius, 1996, p. 50.

tendances, de ce qu'il veut – non dans le vouloir formulé mais dans le vouloir vécu. »⁸⁷⁰

C'est dans une telle perspective que pointe, à l'horizon, les tâches des philosophes de la « polis » que doivent être Rawls, Habermas et Ebooussi. Ils ne sont pas des « politiciens » dans le sens technique du terme ; ils sont, bien au contraire, des spectateurs « désintéressés » comme le souligne Edmund Husserl : ils observent, écoutent, veillent, tâchent de discerner le bien ou le mal, la marche qui aboutira ou non au bien du peuple. Mais ces tâches prennent-elles réellement en compte les relations entre le monde vécu et la politique telle qu'elle est vécue ou pratiquée ?

7.1.2. Monde et politique vécus

On comprend dès lors pourquoi Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga peuvent nous être utiles pour la compréhension de la démocratisation en Afrique noire francophone. Démasquer, débusquer, critiquer les modèles politiques éloignés du *monde vécu africain*, telles sont, *grosso modo*, les orientations des lectures que nous avons faites de ces trois philosophes. Ces lectures sont, dans une certaine mesure, soucieuses de l'amélioration du vécu du peuple, confronté à une gestion politique désastreuse, justifiant de ce fait la fragmentation d'un tissu social sans cesse déliquescents. Ce vécu africain est, lui-même, confronté aux changements politiques perceptibles depuis les années quatre vingt dix [90]. Les conférences nationales ne sont qu'un aspect de ce processus dynamogène. Les chefs d'Etats qui, naguère, s'étaient taillés des Constitutions sur mesure et qui, tout en refusant l'idéologie marxiste, par exemple, n'acceptaient aucune opposition organisée, durent eux-mêmes changer de discours. Ils ne pouvaient plus, comte tenu du nouveau contexte, vanter les mérites du parti unique sans passer pour rétrogrades. Quant à ceux qui refusèrent de prêter écoute aux mouvements de revendications de la démocratie ou qui réagirent

⁸⁷⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

tardivement, ils se condamnèrent à « l'épreuve de force ».⁸⁷¹ Il est donc question d'un processus « irréversible »:

« Au Mali, en voulant faire réprimer par l'armée les premières manifestations en faveur de la démocratie, Moussa Traoré, au pouvoir depuis vingt ans, provoqua une émeute qui balaya son régime en mars 1991. Se désolidarisant d'un chef d'Etat qui polarisait sur sa personne tous les mécontentements, les militaires prirent la décision de l'arrêter et de la faire passer en jugement. [...] La même année, en Côte-d'Ivoire, le Président Houphouët-Boigny, d'abord désemparé par une contestation qu'en raison des services rendus et de son âge il pouvait juger irrévérencieuse et injuste (lettre très critique des évêques, grèves des étudiants), fait réviser, en février 1990, la Constitution pour pouvoir transmettre la responsabilité des politiques gouvernementales dans le domaine économique et social à un premier ministre. [...] Au Cameroun, le Président Biya tenant à rester maître du jeu a préféré jusqu'ici éviter d'avoir recours à une Conférence nationale ardemment réclamée par l'opposition. Après avoir cherché en 1990 une ouverture en direction de quelques intellectuels, notamment par la nomination du professeur Kontchou aux fonctions de ministre de la Culture, il a demandé à une commission nommée par lui de lui faire des propositions. C'est par une loi constitutionnelle que le multipartisme a été reconnu le 5 décembre 1990. Des mesures de libéralisation de la presse ont été annoncées ainsi qu'une loi sur la protection des droits du citoyen. »⁸⁷²

Comment, avec Rawls, Habermas et Ebooussi, comprendre un tel processus politique ? Est-il vraiment « irréversible » ? Les principes de leurs théories juridique et politique déterminant les mécanismes de compréhension des droits humains, de la démocratie, et de l'Etat de droit nous permettront d'en situer les enjeux non seulement du point de vue juridique, mais aussi philosophique et politique.

7.2. Enjeux juridiques

Quels peuvent donc être les enjeux juridiques du processus de démocratisation de certains pays de l'Afrique noire ? Quelles sont les relations entre la catégorie de *possibilité* et le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine dans un tel contexte ?

⁸⁷¹ Gérard CONAC, « Les processus de démocratisation en Afrique », in Gérard CONAC (Sous la direction de), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, Coll. « La vie du droit en Afrique », 1993, p. 31.

⁸⁷² *Ibidem*.

7.2.1. Repenser les droits humains et l'Etat de droit en Afrique noire

Les approches rawlsienne, habermassienne et éboussienne des droit humains et l'Etat de droit se focalisent sur le principe selon lequel l'Etat de droit est supposé traduire une idée d'ailleurs bien connue dans le monde de la pensée juridique contemporaine, à savoir celle qui soumet l'Etat lui-même au respect de la règle, laquelle est, à son tour, élaborée ou modifiée dans le respect d'autres règles de valeur supérieure, par opposition à la situation dans laquelle l'Etat n'a d'autres limites à son action et à sa volonté que celles que peut fixer sa force. Et comme toute institution, il répond à une finalité : la protection du citoyen contre l'arbitraire, c'est-à-dire la protection des droits fondamentaux des citoyens. Ce principe exige que nous repensions le sens de l'Etat de droit en rapport avec le respect du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine en Afrique noire. Sept orientations majeures nous aideront dans cette tâche complexe.

7.2.1.1. L'exigence d'une « nouvelle » énonciation des garanties constitutionnelles et le rôle des procédés juridictionnels

La soumission de l'Etat au droit est garantie essentiellement par des procédés juridictionnels. En Afrique noire, en général, et au Cameroun en particulier, le juge apparaît comme la clé de voûte de la condition de la réalisation de l'Etat de droit. On assiste, de ce fait, à l'essor des juridictions constitutionnelles dans les constitutions africaines des années 1990, à la relance du débat, par exemple, sur la dualité de juridictions avec la création de juridictions administratives dans le contrôle de l'administration en République Centrafricaine, au Gabon, etc.⁸⁷³ On assiste aussi à la création des juridictions

⁸⁷³ Cf. Benjamin BOUMAKANI, « L'Etat de droit en Afrique centrale », in Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction), *Vers une société de droit en Afrique centrale (1990-2000)*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, 2001, p. 88.

supranationales à l'instar de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples (Protocole du 9 juin 1998). Ce protocole insiste sur une meilleure garantie des droits fondamentaux, finalité affichée, on l'a souligné avec Eboussi Boulaga analysant la Constitution du Cameroun, du nouveau constitutionnalisme africain. L'énonciation de ces garanties juridictionnelles est complétée par la régulation confiée aux nouvelles autorités indépendantes dans divers secteurs tels que les commissions électorales indépendantes, les médiateurs de la République, etc.⁸⁷⁴

On le voit : valeur emblématique des Etats africains engagés nouvellement dans le processus de démocratisation, l'Etat de droit est devenu, comme on le soulignait dans nos remarques introductives, une thématique récurrente des discours politiques, inséparable du respect des droits humains et de l'instauration de la démocratie. L'engouement pour l'Etat de droit n'est plus limité au seul terrain du droit. Il est de plus en plus propulsé sur la place publique où il sert désormais à étayer les revendications d'une meilleure protection face à l'interventionnisme étatique et à l'abus possible des majorités démocratiques. Il apparaît donc clairement que l'Etat de droit n'est plus seulement promu au rang de référence incontournable dans l'ordre interne, il bénéficie, aujourd'hui, d'une consécration au niveau international où il est imposé comme un nouveau « modèle » aux côtés des droits humains, de la démocratie et de la « bonne gouvernance »⁸⁷⁵ en tant que l'une des conditionnalités de l'aide par les bailleurs de fonds internationaux.

7.2.1.2. Redéfinir la suprématie de la Constitution et la prééminence des droits fondamentaux

⁸⁷⁴ *Ibidem.*

⁸⁷⁵R. CHARLICK, « Le concept de gouvernance et ses implications en Afrique », in M. ESOAVELOMANDROSO, G. FELTZ (Sous la direction de), *Démocratie et Développement. Mirage ou espoir raisonnable ?* Paris, Karthala, 1995, p. 7.

Eboussi Boulaga, Rawls et Habermas ont, plus ou moins, insisté souligné la suprématie de la discussion. Pourtant, conforté par des événements politiques récents, le doute s'amplifie au sujet de la capacité des normes constitutionnelles à encadrer efficacement et durablement à elles seules le pouvoir politique. Le principe de la suprématie constitutionnelle tel que le consacrent les lois fondamentales des Etats s'inscrit néanmoins dans la perspective plus large de la consolidation de l'Etat de droit. La Constitution est alors présentée comme le texte juridique suprême sur lequel s'appuie l'ordre juridique tout entier et qui constitue le fondement même de la validité de l'ensemble des autres normes. Comme le remarquent Stéphane Pierré-Caps et Vlad Constantinesco, « le respect de la constitution et la défense des droits qui y sont énoncés sont les deux fonctions majeures, les plus explicitement reconnues, du contrôle de la constitutionnalité. »⁸⁷⁶ On comprend alors pourquoi les droits fondamentaux sont consacrés à ce niveau normatif le plus élevé, c'est-à-dire dans le préambule et le texte constitutionnel pour se prémunir de différentes atteintes des pouvoirs publics. Obéissant en effet à cette logique, les constitutionnalistes africains incorporent, dans la Constitution, les instruments internationaux relatifs aux droits telles que la Déclaration universelle du 10 décembre 1948, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 27 juin 1981, ce qui, sans doute, élargit significativement le bloc de la constitutionnalité dans la perspective du contrôle des lois.⁸⁷⁷

C'est en ce sens qu'au Cameroun, nous l'avons souligné avec Eboussi Boulaga, le préambule indique que le peuple camerounais « affirme son attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Charte des Nations Unies, la Charte africaine des droits de l'homme des peuples et toutes les

⁸⁷⁶ Stéphane PIERRE-CAPS et Vlad CONSTANTINESCO, *Droit constitutionnel*, 3^{ème} édition mise à jour, Paris, PUF, Coll. « Thémis-Droit », 2007, p. 239.

⁸⁷⁷ Cf. Benjamin BOUMAKANI, « L'Etat de droit en Afrique centrale », in *Op. cit.*, p. 93.

conventions internationales y relatives et dûment ratifiées... »⁸⁷⁸. De même, l'article 65 de cette même Constitution spécifie que : « Le préambule fait partie intégrante de la Constitution », ce qui évite tout éventuel débat sur la nature juridique de ce préambule. Le même procédé est, avec quelques légères modifications, utilisé au Tchad où le dernier alinéa du préambule précise : « Le présent préambule fait partie intégrante de la Constitution. »⁸⁷⁹ C'est dire qu'un nombre d'Etats africains ont intégré les droits de l'homme dans leur Constitution, dans la « Loi fondamentale »⁸⁸⁰. Mais, « au-delà de l'existence de ces mécanismes institutionnels et des procédures prévues, la participation véritable de l'Afrique au mouvement de protection constitutionnelle des droits et libertés doit être appréciée à partir de la pratique effective de ces mécanismes et procédures d'un Etat à l'autre. »⁸⁸¹ On le voit, il ne suffit pas d'élaborer la suprématie de la Constitution en la mettant à l'abri de toute atteinte des pouvoirs qu'elle a institués, encore faudrait-il que le contrôle de la constitutionnalité soit le moyen privilégié pour garantir cette suprématie par et dans la garantie et la protection effective des droits fondamentaux et non une simple énonciation de celles-ci.

7.2.1.3. Repenser l'ordre politique et les logiques du pouvoir

Rawls, Habermas et Ebooussi sont unanimes sur le fait qu'il faudrait, pour équilibrer l'ordre politique, instaurer une séparation des trois « pouvoirs-institués » : l'exécutif, le législatif

⁸⁷⁸ Alain Didier OLINGA, « La constitution de la République du Cameroun (18 janvier 1996) : Préambule », in : *La Constitution de la République du Cameroun*, Yaoundé, Les Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale/Les Editions Terre Africaine, 2006, Annexe, p. 303.

⁸⁷⁹ Lire Alain Didier OLINGA, « L'Afrique face à la 'globalisation' des techniques de protection des droits fondamentaux », in *Présence Africaine*, 1999, n° 159, p. 27.

⁸⁸⁰ Lire Philippe B. KABONGO-MBAYA, « Des droits de l'Homme comme stratégie de prévention des conflits en Afrique », in *RUPTURE/SOLIDARITE : L'Afrique (centrale) des Droits de l'Homme*. 1-Le Droit d'être des Humains, Paris, Karthala, 2001, p. 233.

⁸⁸¹ Alain Didier OLINGA, *Ibid.*, p. 36.

et le judiciaire. Cette séparation des pouvoirs est au cœur de la vie de l'Etat de droit.⁸⁸² Elle suppose une identification précise des pouvoirs, une répartition des compétences et un respect par les différents pouvoirs des zones respectives de compétences.⁸⁸³ Le constitutionnaliste camerounais a essayé, en s'inspirant de la terminologie des trois pouvoirs de Montesquieu, de faire le choix d'une répartition des tâches. C'est dans un tel contexte que l'ordre politique, reflet des dévolutions constitutionnelles du pouvoir, a épousé la lecture constitutionnelle des détenteurs du pouvoir dans l'Etat. Il appert qu'une telle lecture du pouvoir écarte l'application de la Constitution en servant « l'autocratie » et « l'égocratie » individuelles. Aussi, la période de l'unipartisme ou monopartisme illustre-t-elle ce renversement des logiques. Malgré les prescriptions constitutionnelles, l'ordre politique est resté dominé par la volonté du principal titulaire du pouvoir politique en la personne du Président de la République.

« Le Président de la République est le principal bénéficiaire des pouvoirs reconnus à l'exécutif. La dyarchisation de l'exécutif n'empêche pas le fait qu'il est bel et bien le chef du gouvernement, seul capitaine du jeu politique, gardant de la hauteur, malgré son statut de chef de son parti. Rendu seul maître du jeu politique, il est le seul apte à définir la politique de la Nation mise en œuvre par le gouvernement. Il garde un rôle très actif renforcé par son élection au suffrage universel et la durée de son mandat qui passe du quinquennat au septennat. [...] Le Président garde l'essentiel du pouvoir réglementaire. Il a la haute main sur la fonction législative. A côté de lui est constitué un gouvernement dirigé par un Premier Ministre, fusible du Président de la République, qui est chargé de la mise en œuvre de la politique de la Nation telle que définie par ce dernier. Il en est mécaniquement responsable devant l'Assemblée.[...] La responsabilité politique du gouvernement ne dépend pas du texte constitutionnel mais est fonction de l'idée que le chef de l'Etat s'en fait. C'est lui et lui seul qui détermine les conditions dans lesquelles cette responsabilité peut être engagée.[...] la logique parlementaire s'éloigne progressivement.[...] En conséquence, les relations entre l'exécutif et le législatif consacrent la supériorité du Président rendant illusoire toute idée de censure gouvernementale. Par contre, le Président de la République peut se défaire d'une Assemblée récalcitrante au moyen de la dissolution. Il peut obliger l'Assemblée au sabordage qui reste à notre avis sans intérêt dès lors que le Président a le pouvoir de dissoudre l'Assemblée nationale. »⁸⁸⁴

⁸⁸² Marcellin NGUELE ABADA, « le progrès de l'Etat de droit, avancée réelle ou poudre aux yeux ? », in Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 143.

⁸⁸³ *Ibidem.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

De ce qui précède, on voit donc apparaître une tâche et une exigence fondamentale des constitutionnalistes africains : celles d'œuvrer sans cesse pour un « équilibre raisonnable » des pouvoirs, équilibre qui, par le biais, comme le remarquait précédemment Jean-Marc Ferry, d'une « déstabilisation politique », re-définie l'activité politique des pays africains résolument engagés sur la voie de la démocratisation.

7.2.1.4. L'effectivité des pouvoirs du juge constitutionnel dans la garantie de l'Etat de droit et la protection des droits fondamentaux

L'affirmation de l'Etat de droit et la hiérarchisation des normes qui postule la subordination des pouvoirs, législatif en particulier, n'a guère de sens si un contrôle de leurs actions n'est pas envisagé par un juge constitutionnel.

En Afrique centrale, les cours et conseils qui en sont chargés correspondent, dans leurs grandes lignes, au modèle dit européen et appelé modèle « kelsénien ». Au regard de ce modèle, le contrôle de la constitutionnalité des lois, voire des actes administratifs est concentré au profit d'une juridiction unique, indépendante de l'appareil juridictionnel ordinaire, composée de juges non magistrats nommés par les autorités politiques : Président de la République, Président du Sénat, Président de l'Assemblée Nationale (articles 89 gabonais et tchadien). En dehors de ces autorités politiques, la désignation d'une partie des juridictions constitutionnelles revient, au Cameroun, par exemple, au Conseil Supérieur de la Magistrature (article 47) où à leurs pairs en République Centrafricaine (article 71).⁸⁸⁵

En outre, la saisine de ce juge spécial est fermée ou semi-ouverte, en ce sens que la Cour ou le Conseil ne pourra être saisi que par les autorités expressément désignées. Au Cameroun, elle incombe au Président du Sénat, au tiers des députés ou au tiers des

⁸⁸⁵ Cf. Benjamin BOUMAKANI, « L'Etat de droit en Afrique centrale », in *Op. cit.*, p. 95.

sénateurs, aux présidents des exécutifs régionaux lorsque les intérêts de leurs régions sont en cause (article 47).⁸⁸⁶

7.2.1.5. Le problème de la sécurité juridique

C'est une exigence qui vise à réduire les tendances à l'abus du droit. De nos trois philosophes, seul Eboussi Boulaga en fait mention de manière détaillée, en soulignant les difficultés inhérentes à l'accès à la justice.

La sécurité juridique se justifie amplement dans un contexte africain marqué, généralement, par une insécurité rampante si on s'en tient au « développement de la justice de rue » et aux assassinats des magistrats au Cameroun. Ces situations ont instauré un climat de peur dans les esprits. Le gouvernement camerounais a voulu répondre à ces actions en créant une « loi martiale » d'un genre plutôt spécial : les commandements opérationnels. La logique d'une telle « légalité d'exception » pose question. Mais dans la logique juridique, il s'agit de rétablir l'ordre perturbé ou mis en mal par des individus ou des groupes bien définis. L'Etat est donc dans son droit de prendre des mesures urgentes et le citoyen ne peut que s'en féliciter. Mais, dans la pratique quotidienne, les contrôles des forces de l'ordre se réduisent souvent au rançonnement des citoyens et des étrangers de passage ou installés dans le pays, bafouant ainsi les principes de leurs missions.

« Si les chauffeurs de taxi sont habitués à la danse, les autres usagers de la route subissent parfois des abus et doivent leur salut au paiement du prix ; il s'agit là de pratiques qui démontrent une ignorance du droit par les agents de sécurité. La réflexion doit être menée dans le sens du développement d'une police de proximité. Or la liberté d'aller et de venir, droit fondamental reconnu par le préambule de la Constitution et organisé par la loi, peut bien faire l'objet de restrictions. [...] Ces restrictions légalement justifiées peuvent constituer des gênes momentanées, la finalité étant de faciliter et de permettre la jouissance et, au-delà, la sécurité des autres personnes. [...] L'Etat de droit n'est pas simplement l'écriture normative, c'est le vécu quotidien qui exige formation et éducation, ciment de la culture de l'Etat de droit. De telles pratiques de rançonnement ont connu une caution politique entre 1992 et 1997 avec la pratique des pourcentages ; malgré leur interdiction, le

⁸⁸⁶ *Ibidem.*

mal n'est pas enrayé pour autant. L'insécurité financière du salarié est quotidienne ; la reprise économique profite davantage à ceux qui contrôlent les circuits financiers. »⁸⁸⁷

Voici exposée une dure et triste réalité concernant le problème de la sécurité juridique. Elle pose le problème d'une gestion d'une situation qui dépasse le contexte juridique pour embrasser l'exercice du pouvoir politique.

7.2.2. La pauvreté comme violation des droits humains : dignité humaine et droit au développement

L'insécurité juridique n'est que le reflet d'un autre type d'insécurité : la pauvreté. Il s'avère important, dans le contexte négro-africain, en général, et camerounais en particulier, de repenser du point de vue juridique le concept de pauvreté, car le pauvre camerounais est l'individu qui vit dans une insécurité endémique. Celle-ci est, à n'en pas douter, violation des droits humains, violation du principe de l'inviolabilité de dignité humaine. C'est pourquoi nous pensons qu'il serait injuste de ne pas poser le problème de la pauvreté en rapport avec le droit ; en rapport avec la problématique d'ensemble du développement.

7.2.2.2. Le droit au développement

Si la « notion centrale des droits de l'homme est celle de la dignité de la personne humaine »⁸⁸⁸, on conviendra aisément que la pauvreté définie comme un état de manque de moyens de mener une vie à hauteur d'homme est une violation flagrante du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine qui « repose [...] sur deux notions centrales, celle de

⁸⁸⁷ Marcellin NGUELE ABADA, « Le progrès de l'Etat de droit, avancée ou poudre aux yeux ? » in Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction de), *Op. cit.*, 2001, pp. 140-141.

⁸⁸⁸ P.-H. IMBERT, « Droits des pauvres, pauvre(s) droit(s) ? », in *RDP*, 1989, p. 740.

liberté, donc de son respect, et celle d'égalité, donc de sa reconnaissance.»⁸⁸⁹ Ne pas jouir de façon juste et équitable des biens et services produits par une communauté apparaît comme une négation pure et simple de la dignité de tout être humain. On comprend alors la relation étroite qui lie la dignité humaine au droit au développement en ce sens que la dignité humaine, considérée en soi, a comme corollaire le droit au développement qui, entre autres, est l'autre nom de la lutte contre la pauvreté. En d'autres termes, « lutter contre la pauvreté » en Afrique noire serait encourager, instaurer, élaborer un « droit au développement » soucieux de maximiser les chances de vie des communautés humaines. Ce droit au développement apparaît comme une « prérogative appartenant à tout homme et à tous les hommes pris collectivement et qui consiste à avoir également droit à la jouissance dans une proportion juste et équitable des biens et services produits par la communauté à laquelle ils appartiennent. »⁸⁹⁰ Dans ce cas de figure, il se dégage que le droit au développement est à la fois un droit individuel et un droit collectif. Ces deux aspects sont inséparables puisque aucun individu ne peut se développer en dehors d'une communauté humaine et celle-ci à son tour ne peut se développer que dans la mesure où, du moins dans l'idéal, l'ensemble des individus y participent et en bénéficient.⁸⁹¹ Bien plus, le développement est un besoin « consubstantiel à l'homme »⁸⁹² parce qu'il est nécessairement lié à sa destinée et au destin de l'humanité. Il ne peut en aucun cas être réduit à la simple croissance économique. Il part de la personne et s'élargit à la dimension sociale. En définitive, « parce qu'il est consubstantiel à l'être humain, il est un véritable droit de l'homme, sans lequel l'égalité de dignité de la personne humaine n'est que chimère.

⁸⁸⁹ P. WALLEZ, « La dignité humaine. Un concept à reconstruire ? », in *Le Supplément*, n° 191, déc. 1994, p. 11.

⁸⁹⁰ Keba M'BAYE, « Droits de l'homme et pays en développement », in *Humanité et droit international. Mélanges René Jean Dupuy*, Paris, Ed. Pédone, 1991, p. 220.

⁸⁹¹ Cf. Bernard Raymond GUIMDO, « Droit au développement et dignité humaine », in Jacques-Yvan MORIN (Sous la direction de), *Les droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 74.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 78.

On n'a pas le droit d'y mettre des freins, car il permet d'humaniser le monde et de réaliser progressivement, dans la justice, les aspects de la plénitude de l'homme. »⁸⁹³

7.2.2.3. Droit au développement et idée de justice

Par les interactions qu'il impose, le développement doit être envisagé dans la réciprocité, dans la multilatéralité. C'est dire que l'homme ne peut réaliser le développement souhaité qu'avec les autres, conformément au principe rawlsien de l'égalité de dignité, et donc de justice. Pour Keba M'baye, « le relèvement des niveaux de vie, l'instauration d'une justice sociale et l'observation scrupuleuse du principe de l'égalité des hommes, des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, sont la seule assurance possible pour la paix et la sécurité internationale. »⁸⁹⁴ Parce que « la base de toute communauté, c'est la reconnaissance et l'obligation de tendre vers la justice sociale. C'est la reconnaissance et l'application du droit au développement, qui seules peuvent constituer à la longue la réconciliation entre sous-développement et droits de l'homme »⁸⁹⁵. C'est pourquoi, en divisant l'humanité, la pauvreté risque finalement d'opposer les riches aux pauvres et d'encourager des idéologies extrémistes en provoquant des oppositions farouches et la haine.⁸⁹⁶ Parce qu'il véhicule l'idée de justice, le droit au développement est susceptible de rétablir une certaine égalité entre les hommes. Toutefois, si « c'est bien l'homme qui est la finalité profonde de tout droit, il faut répéter inlassablement que le droit au développement n'affranchit pas la collectivité du respect du droit à la différence culturelle, politique, philosophique ou morale [...] ». ⁸⁹⁷ D'où la question des enjeux politiques et philosophiques des droits humains en Afrique noire.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 79.

⁸⁹⁴ Keba M'BAYE, « Droits de l'homme et pays en développement », in *Humanité et droit international*, *Op. cit.*, p. 220

⁸⁹⁵ *Ibidem.*

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁸⁹⁷ Gérard COHEN-JONATHAN, « René Cassin et la conception des droits de l'homme », in *RDH*, 1985, p. 85, cité par Bernard Raymond GUIMDO, *Op. cit.*, p. 80.

7.3. Enjeux politiques et philosophiques

Quels sont les enjeux politiques et philosophiques qui découlent des développements précédents ? Comment peuvent-ils permettre de repenser le processus démocratique en Afrique noire ?

7.3.1. Etat des lieux

Une observation attentive de la scène politique en Afrique noire nous renvoie à une communauté d'individus, composée de trois groupes d'hommes. Il serait imprudent de parler du politique en contexte africain sans tenir compte de ces réalités socio-politiques. Si Eboussi Boulaga a, implicitement, fait mention de ces « classes » sociales, Rawls et Habermas les ignorent complètement, peut-être parce qu'elles ne sont pas vraiment « visibles » dans le contexte des pays « développés » que sont les Etat-Unis et l'Allemagne ?

Le groupe des dirigeants : il comprend essentiellement le gouvernement, les « hommes forts » du régime, les « nantis » et l'armée. Ce sont, généralement, des intellectuels qui disposent du pouvoir et de l'argent. Malheureusement, ils n'en disposent que pour leur bien personnel et non pour celui de la communauté. Ce groupe essaie, sans cesse, par l'accaparement des biens rares, de réduire les autres groupes à la misère, à une société de disette, préoccupée d'abord par une « politique du ventre », par un conflit du « manger ».⁸⁹⁸

⁸⁹⁸ Lire Achille MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, pp. 168-169 ; Jean-François BAYART, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, p. 288 et ss.

Le groupe du peuple ordinaire : c'est celui des « dirigés ». De nos jours, ils sont de plus en plus responsabilisés si on s'en tient, par exemple, à l'émergence de la société civile. Devant les situations somme toute difficiles, le peuple réagit d'une manière efficace. Ce peuple travaille, [s'] organise, met de l'ordre. On parle même, dans ce cas de figure, d'organisation informelle. « Les banques semblent fermées, n'en ayons cure il y a des banquistes ; le commerce officiel contrôlé n'existe plus ; pas grave : les petits commerçants pullulent un peu partout. Les transports officiels font défaut, mais que de camions, de camionnettes et de voitures se sont transformés en 'transports' organisés informellement. Les écoles ferment leurs portes parce que l'Etat ne paie plus : elles sont prises en charge par les parents. »⁸⁹⁹ C'est le monde de la « débrouillardise » ; du « chacun pour soi et du Dieu qui le pousse », dit-on !

Le groupe des « laissés-pour-compte » : c'est celui que tout le monde plaint, généralement composé de miséreux, de jeunes et vieux désœuvrés. Dans ce groupe, on pourrait même trouver des candidats pour une « révolution ». Ceux-ci sont prêts à faire n'importe quoi et n'ont pas de préférences. Ils n'ont pour croyance que la « chance » et le rêve de voyager, de quitter leur pays pour trouver travail et fortune à l'étranger⁹⁰⁰. Le mythe d'une réussite soudaine et inattendue, celle du « big man »⁹⁰¹ les caresse et habite sans cesse. Partir, partir...tel est le vœu secret de certains jeunes désœuvrés faisant partie de ce groupe.

7.3.2. Refonder l'Etat et l'idée de Nation

Les réalités décrites tantôt ont des conséquences philosophiques et politiques importantes.

Elles incitent à esquisser quelques orientations pour une refondation de l'Etat et de l'idée

⁸⁹⁹ Edward DIRVEN, « Politiser l'Afrique ? », in *Philosophie et politique en Afrique. Actes des Journées Philosophiques Canisius-I*, Kimwenza, Editions Loyola-Publications Canisius, 1996, pp. 52-53.

⁹⁰⁰ Lire Ludovic LADO, « L'imagination africaine de l'Occident. Entre ressentiment et séduction », in *Etudes*, Juillet-Août 2005, pp. 17-27.

⁹⁰¹ Jean-François MEDARD, « Le Big Man en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », in *L'Année sociologique*, Paris, 1992 ; lire aussi du même auteur : « Portrait d'un 'Big man' au Kenya », in *L'Etat contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 49-87.

de Nation. Dans les analyses précédentes, la question de l'Etat-nation avait été posée par Habermas et Eboussi Boulaga. Si Habermas la posait en termes d'une réflexion sur une identité européenne postnationale qui va au-delà d'une « conscience nationale » et d'une appartenance au village, Eboussi, quant à lui, restait sceptique sur la nature et l'existence même d'une Nation camerounaise. Car comment parler de Nation camerounaise lorsque le réflexe ethniciste et tribal reste ancré dans le vécu quotidien des populations ? Comment parler de Nation avec un pays qui comprend plus de deux cent ethnies aussi différentes, du point de vue linguistique, les unes des autres ? Ce n'est pas à coups de matraquage idéologique que se construit une Nation. On ne construit pas une Nation par la force, la violence ou l'imposition d'un « état d'exception ». Encore moins par l'imposture qui caractérise l'Etat africain postcolonial et révèle la crise de légitimité de cet Etat. Le constat de la faillite de l'Etat en Afrique noire est perceptible : « l'Afrique n'a qu'un problème : celui de la 'légitimité' des institutions publiques, d'inspiration européenne, que l'on s'efforce d'y faire fonctionner depuis les indépendances. Le reste en découle. Aller à la recherche du type d'institutions enfin aptes à faire régner un ordre accepté devrait être, pour tous, la première urgence. »⁹⁰² On le voit, la crise de l'Etat postcolonial est un « lieu commun » de la pensée juridique, politique et philosophique depuis près de quarante ans. L'Afrique noire est en effet confrontée à une régression socio-économique avec un revenu par habitant inférieur à celui des années soixante. Et près de la moitié de la population vit sous le seuil de pauvreté, expérimentant l'insécurité sous toutes ses formes. Les promesses par et dans lesquelles la démocratisation et l'ajustement structurel devaient faire connaître au continent noir stabilité et prospérité n'ont pas été tenues. L'Afrique noire francophone sombre de plus en plus dans le surendettement. La violence gagne sans cesse du terrain et l'Etat en sort dévalué parce qu'il perd le monopole de l'usage de la violence légitime. D'où

⁹⁰² Thierry MICHALON, « A la recherche de la légitimité de l'Etat », in D. DARBON et G. J. DU BOIS DE GAUDUSSON, *La création du droit en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 131.

ces questions : comment, dans ces conditions, prétendre instaurer un Etat dans une société en proie à de telles dérives ? Celles-ci ne révèlent-elles pas le problème de l'illégitimité de l'Etat postcolonial ? Quoiqu'il en soit, la perte du monopole de l'exercice de la violence légitime interroge sans cesse les observateurs lucides du *devenir politique* de l'Afrique. Car,

« Parmi les éléments constitutifs de l'Etat, le droit constitutionnel énumère la nation, le territoire et la puissance publique qui se trouve plus altérée aujourd'hui qu'auparavant. [...] Certains pays ont perdu ce monopole. La circulation de plus en plus grande des armes sur le continent, l'apparition des milices, de gangs et de services privés de sécurité, l'enrôlement à grande échelle des enfants et des adolescents dans les guerres ont pu mettre fin au symbole de l'institution militaire unifiée exerçant, pour le compte de l'Etat, le monopole de la violence légitime. »⁹⁰³

La tâche d'une refondation de l'Etat s'impose impérativement. Il s'agit, concrètement, de sortir des sentiers battus du modèle de l'Etat-nation en récusant la conception unitaire de l'Etat et du droit, qui justifie la négation des différences et particularismes. Il faudrait donc prendre congé d'un Etat homogène centralisé, excroissance de l'Etat-nation devenu fictif en Europe. Il est, plus précisément, question de prendre ses distances d'une conception qui voudrait que « tout se passe comme si la nation était un facteur de formation de l'Etat à ce point indispensable que l'effort des dirigeants pour implanter les structures étatiques modernes devait s'accompagner de la restauration d'une nation oubliée. »⁹⁰⁴ Cet Etat homogène entraîne, comme Eboussi l'a si bien montré, l'inefficacité des institutions et l'ineffectivité des règles qu'elles émettent. Il s'agit, entre autres, de changer de perspective en fondant l'Etat africain sur des bases plus endogènes, pas nécessairement anthropologiques, comme semble le préconiser Eboussi Boulaga, mais en inversant les principes et le contenu actuels de l'organisation administrative en allant de la base « populaire », c'est-à-dire du monde vécu concret et quotidien du peuple avec ses réseaux

⁹⁰³ Benjamin BOUMAKANI, « L'Etat de droit en Afrique centrale », in Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction de), *Op. cit.*, p. 107.

⁹⁰⁴ Georges BURDEAU, *Traité de Science politique*, T.II, *L'Etat*, 3^{ème} édition, Paris, LGDJ, 1980, pp. 121-122.

de solidarités réelles fondant une *communauté de vie et de destin*, vers le sommet de l'Etat. C'est peut-être en ce sens qu'il faudrait comprendre la perspective de Mwayila Tshiyembe, qui suggère un modèle « d'Etat multinational », fondé sur un nouveau pacte social et démocratique, ancré dans les traditions du continent africain. Dans ce cas de figure, on pourra distinguer « la nation juridique » qu'est l'Etat, de la nation « sociologique » qu'est l'ethnie.⁹⁰⁵ Quelles peuvent être les implications politiques, juridiques et philosophiques d'une telle distinction ? Quelles les formes ou figures cet Etat multinational peut-il revêtir ? Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

7.3.3. Droits humains et traditions négro-africaines

La tradition africaine, en général, et le *Muntu*, en particulier, accorde un primat certain à la communauté par rapport à l'individu. Le philosophe congolais Tshiamalenga Ntumba, à la faveur de l'analyse d'une langue bantoue, remarque pertinemment le primat du « Nous » ou le *Biso* – qui signifie « Nous » en lingala, langue parlée dans l'ex-Zaïre, aujourd'hui République Démocratique du Congo et en République du Congo- sur le « je » ou sur le « Je-tu » de l'intersubjectivité occidentale. La tradition africaine en accordant ce primat du « Nous » à la *Bisoïté*, rend possible l'espace dialogal sans lequel il ne peut y avoir de « Bien commun » véritable. Cette *Bisoïté*, selon les analyses de Tshiamalenga, étend le degré de parenté des familles africaines jusqu'à l'échelle d'un Empire et même du monde contrairement à celles nucléaires et individualistes de l'Occident. La *bisoïté* caractérise le rapport au monde et aux choses du *Muntu*, « cet être humain [...] vivant et fort de ses liens

⁹⁰⁵ Lire Mwayila TSHIYEMBE, « L'Afrique face au défi de l'Etat multinational », in *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2000, p. 14. Voir aussi son intéressant ouvrage : *Etat multinational et démocratie africaine. Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

à la divinité, à son clan, à sa famille, à ses descendants ». ⁹⁰⁶ Personne n'a rien en propre, le malheur d'un membre de la famille ou du clan est celui de tous. Tout se vit sous le mode du « Nous », la relation « Je-Tu » se déroule à l'intérieur du grand « Nous ». La langue parlée révèle la récurrence du pronom « nous », qui n'est pas le fait de la majesté mais la conséquence ou le souhait de la cohésion sociale. C'est pour mettre en lumière l'importance des langues africaines que le philosophe Sénégalais Souleymane Bachir Diagne s'attelle, par exemple, à une relecture critique de la *Philosophie bantoue* du Père Placide Tempels. ⁹⁰⁷ Cette investigation l'incite à renouveler, au travers d'une « grammaire philosophique » ⁹⁰⁸ qui s'appuie sur la question de la relativité linguistique à partir de « l'hypothèse Sapir-Whorf » ⁹⁰⁹ et des catégories de pensée et de langue de E. Benveniste ⁹¹⁰, la réflexion sur les rapports entre la philosophie et les langues africaines en sortant des impasses de l'ethnophilosophie. Mais Tshiamalenga critique ce principe en reformulant, au travers d'une critique du sens (*Sinnkritik*), une « stratégie d'évitement » d'une contradiction interne à ce principe: « soutenir le relativisme, écrit-il, c'est en même

⁹⁰⁶ Souleymane BACHIR DIAGNE, « Revisiter 'La Philosophie Bantoue' : l'idée d'une grammaire philosophique », in *PA*, n° 77, Mars, 2000, p. 46.

⁹⁰⁷ Cf. Placide TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1948.

⁹⁰⁸ Souleymane BACHIR DIAGNE, « Revisiter... », *Op. cit.*, pp. 44-53.

⁹⁰⁹ La première orientation de cette hypothèse, du moins celle de E. Sapir s'énonce ainsi : « Le monde des formes linguistiques, dans le cadre d'une langue donnée, constitue un système complet de référence, tout comme un système de nombre constitue un système complet de référence quantitative, ou comme un ensemble d'axes géométriques constitue un système complet de référence pour tous les points d'un espace donné. Cette analogie mathématique n'a rien d'extravagant, contrairement à ce qu'on pourrait croire à première vue. Le passage d'une langue à une autre est parallèle, psychologiquement parlant, au passage d'un système géométrique à un autre. Le monde environnant auquel il est fait référence est le même pour les deux langues ; le monde de points est le même dans les deux cadres de référence. Mais la méthode formelle de l'élément de l'expérience à exprimer, exactement comme la méthode d'approche d'un point donné dans l'espace, est si différente que l'orientation ressentie ne peut être la même d'une langue à l'autre, pas plus que d'un cadre de référence à l'autre. » Cf. Edward SAPIR, « The grammarian and his language », *American Mercury*, 1, pp. 149-155, repris dans *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 150-159, cité par Souleymane BACHIR DIAGNE, *Art. cit.*, p. 51. La deuxième orientation de l'hypothèse, celle de Benjamin Lee Whorf s'articule en ces termes : « [...] les utilisateurs de grammaires notablement différentes sont conduits, de par leurs grammaires, à effectuer des types différents d'observations et à évaluer de façons différentes des actes d'observation extérieurement similaires : en sorte qu'ils ne sont pas équivalents en tant qu'observateurs, et qu'ils arrivent inévitablement à des conceptions du monde quelque peu différentes. » Cf. Benjamin LEE WHORF, « Linguistics as an exact science », *Technology review*, n° 43, 1940, repris dans *Language, Thought and Reality : Select Writings by Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1956, pp. 220-232, cité par Souleymane BACHIR DIAGNE, *ibid.*, pp. 51-52.

⁹¹⁰ Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, cité par Souleymane BACHIR DIAGNE, *Art. cit.*, p. 51.

temps soutenir sa négation. En effet, si la totalité de ce qui existe est relative (dépendant) et comme en dehors de cette totalité il n'y a rien, ce qui revient à dire qu'en tant que totalité *elle ne dépend de rien* ou est absolue ». ⁹¹¹ C'est pourquoi, estime-t-il, que le principe de la relativité linguistique pourrait être reformuler de la manière suivante : « chaque langue particulière *est toujours à la fois et déjà une vision spécifique du monde et capacité d'auto-dépassement* tant en elle-même qu'à l'égard du processus de la communication interculturelle. » ⁹¹²

Mais laissons de côté ce problème de la relativité linguistique pour revenir au concept de la *bisoïté*. Il y a lieu de se rendre compte, ici, que la description soulignée dans les lignes précédentes, pourrait paraître quelque peu élogieuse si l'on prend en considération les dissensions et les conflits qui agitaient et agitent, de nos jours, certaines sociétés traditionnelles en Afrique. Toutefois, cet éloge reste valide dans les communautés familiales et claniques et ce qui est à craindre c'est bien l'emmurement dans le particulier clanique. C'est un des grands défis de la démocratisation en Afrique noire. Le philosophe Congolais souligne remarquablement ce particularisme dont souffrent nos *bisoïtés* africaines :

« Dans sa réalité concrète, la *bisoïté* représente les communautés familiales et socio-culturelles historiques. Ce sont des *bisoïtés* particulières. Celles-ci doivent être ouvertes sous peine de sombrer dans le particularisme au sens d'égoïsme ou d'individualisme à plusieurs. Une société close n'est pas différente d'une société où le Moi a le pas sur le Nous. L'ouverture des *bisoïtés* particulières suppose nécessairement et toujours déjà la *bisoïté* idéale et universelle. Celle-ci est postulée et anticipée par la Grande famille Humaine. » ⁹¹³

C'est dans une telle perspective qu'on pourrait donner un sens au principe de l'inviolabilité de la dignité humaine dans la société *Luba* (ethnie de la République Démocratique du

⁹¹¹ TSHIAMALENGA NTUMBA, « Relativité linguistique. Remarques critiques-Une illustration », dans *Langage et Philosophie. Actes de la 4^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1981, p. 135. C'est l'auteur qui souligne.

⁹¹² *Ibid.*, pp. 136-137. C'est l'auteur qui souligne.

⁹¹³ TSHIAMALENGA NTUMBA, « Langage et socialité. Primat de la *Bisoïté* sur l'intersubjectivité », in *Recherches Philosophiques Africaines*, n°11, 1985, pp. 57.

Congo), en rapport avec les concepts de *mntu-wa-bende* (*homme-d'autrui*) et de *mntu-wanji* (*mon sujet, l'homme esclave*). C'est dire que l'homme en tant qu'*homme-d'autrui* devient précisément l'homme-avec-moi en tant « qu'il est sacré et inviolable dans sa liberté et dans ses droits subjectifs. Son caractère sacré et inviolable est attribué, dogmatiquement, à son origine mythique en 'Bende' (personnage collectif mythique) et en Dieu. Je ne puis donc pas 'disposer' de l'homme-avec-moi comme d'une chose que 'je possèderais'. Je ne possède rien ou personne, mais je suis-avec les choses et avec les hommes-avec-moi. Le *mntu-wa-bende-wa-maweja* est inviolable non pas comme autonomie absolue mais en tant qu'il 'émane' de 'Bende' et de Dieu. »⁹¹⁴ On le voit, un effort de conscientisation des *bisoités* particulières, au travers du caractère anthropologico-mythique et théologique de la tradition négro africaine, s'impose aux Etats africains engagés dans le processus de démocratisation. Il pourrait apparaître comme ce « noyau mythico-culturel » qui, comme l'a souligné Eboussi Boulaga, serait l'un des principes fondateurs d'une démocratie enracinée dans l'anthropologie négro-africaine. Pour sauvegarder les principes démocratiques tels que la liberté, la participation, la discussion, le respect des droits humains... les Etats africains se doivent donc de mener une politique qui fasse éclater ces *bisoités* trop claniques, possibles sources d'ethnicisation et de tribalisation du politique. On voit déjà, à cette étape de notre argumentation, apparaître certaines pesanteurs majeures de la démocratisation en Afrique noire. Il faudrait nécessairement en tenir compte pour esquisser une « démocratie communautaire et fédéraliste ».

Conclusion

⁹¹⁴ TSHIAMALENGA NTUMBA, « Les droits de l'homme dans la tradition éthico-anthropologique Luba. Essai de construction analytique », in *Philosophie et Droits de l'Homme*. Actes de la 5^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1982, p. 308.

La catégorie de possibilité nous a permis de mettre en perspective quelques enjeux susceptibles de repenser les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit. Cette *mise en sens* apparaît comme une *reconstruction normative* visant l'élaboration d'un cadre de compréhension de ces concepts dans un contexte négro-africain en pleine mutation. Dans cette optique, le concept de re-construction apparaît comme cet horizon à la fois *présent* et *à-venir*, à partir duquel une refondation des normes éthiques s'impose. Il ya donc une relation ici entre un *devoir-être* et un *être du devoir* qui s'incarnent non seulement dans la pratique constitutionnelle, mais aussi dans *l'agir social* et dans *le faire* qui définissent *l'être-citoyen*. On comprend alors pourquoi de telles exigences devraient, en principe, se fonder sur certaines valeurs socio-anthropologiques décisives telles que la *communauté*, la *palabre*, la *terre*, la *sol*...Quels peuvent être les principes fondamentaux d'un tel programme ? Quel est le cadre normatif idoine pour le déploiement de ces logiques sociales et politiques ? La démocratie communautaire et fédéraliste apparaît-elle, en contexte négro-africain, comme *le mode* ou le *lieu (topos)* d'un *vécu* ou d'une *pratique* foncièrement citoyens ? N'est-il pas, avant toute esquisse d'une démocratie « contextuelle », opportun de tenir compte des contradictions de la sphère politique négro-africaine confrontée aux conflits armés, au retour d'une certaine « monarchie » politique et aux transitions démocratiques *interminables* ? On ne peut donc faire l'économie de ce *monde vécu* dans *la mise en forme* de la démocratie en Afrique noire.

CHAPITRE 8

ESQUISSE D'UNE THEORIE DE DEMOCRATIE COMMUNAUTAIRE ET FEDERALISTE

« Le problème du fédéralisme n'est certes pas nouveau. Depuis bien longtemps, les Etats et les nations, sous l'impulsion de facteurs divers, homogènes ou contradictoires, se sont regroupés ou se sont démembrés, au gré des circonstances. Sous un certain rapport, ce phénomène de la naissance des Etats ressortit à l'histoire. Mais il ne pouvait pas laisser indifférents les spécialistes de la science juridique [de la « science » philosophique] et de la science politique. Ces derniers ont essayé (chacun sous l'éclairage de sa spécialité) soit de saisir les contours précis de la notion de fédéralisme, soit de dégager les forces favorables ou défavorables qui animent le courant fédéraliste. »

DOUDOU THIAM, *Le Fédéralisme africain : ses principes et ses règles*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 11.

Ouvertures

Les remarques conclusives du chapitre précédent situaient déjà certaines pesanteurs inhérentes au processus de démocratisation en Afrique. La thèse que nous essayons de défendre ici est la suivante : la démocratie, en Afrique noire francophone, est d'abord et avant tout un processus inachevé. Qu'est ce à dire ?

8.1. Pesanteurs de la démocratie africaine

Résumons le parcours effectué jusqu'ici. La *transitologie* ou discours sur le sens d'une démocratie [de] en « transit » a été comprise comme un passage qui pourrait revêtir trois moments essentiels : i) le passage des dictatures du parti unique vers le *pluripartisme* ; ii)

le passage d'un constitutionnalisme de *figuration* vers un constitutionnalisme de *confirmation* ; et iii) le passage de l'état de *minorité* vers l'état de *majorité*, c'est-à-dire de l'infantilisation de l'individu-citoyen vers la participation politique du citoyen actif. Cette transitologie exige, de ce fait, une évaluation.

C'est en tant que *processus* que nous évaluons la démocratie en soulignant non seulement les pesanteurs qui ralentissent son évolution, mais en indiquant aussi les espoirs qu'elle suscite auprès des communautés politiques négro-africaines. Certes, il n'existe pas de démocratie « parfaite ». Mais parler de démocratie comme processus, c'est reconnaître, avec Rawls, Eboussi Boulaga et Habermas qu'elle est « vection », directionnalité, « opératrice d'orientation ». Plus concrètement, il s'agit d'évaluer le chemin parcouru en termes de « progrès » ou de « régression ». Cette approche a l'avantage de ne pas apparaître comme un « jugement de valeur » à prononcer mais comme une activité de « discernement », qui caractérise l'action politique dans l'histoire. Eric Weil ne soulignait-il pas, à juste titre, que « l'action de l'homme qui veut agir sur lui-même selon la raison-liberté est en même temps action dans le monde et sur le monde » ?⁹¹⁵ Plusieurs pesanteurs parmi lesquels la démission de l'Etat ; les interférences des institutions internationales imposant une certaine directionnalité à la pratique démocratique, restent présentes. Elles ont été explicitement analysées par Eboussi Boulaga. Nous nous contenterons d'en exposer quelques unes qui nous semblent importantes.

8.1.1. Le spectre de la militarocratie

Comment comprendre la menace d'une « militarocratie » dans l'Afrique noire contemporaine ? Quel est le sens d'une telle logique de compréhension du pouvoir politique ? On conviendra que la prise de pouvoir par les militaires reste, telle une épée de

⁹¹⁵ Eric WEIL, *Philosophie politique*, 5^{ème} édition revue, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Coll. « Problèmes et controverses », 1989, p. 30.

Damoclès, suspendue sur l'activité démocratique en Afrique noire. Un long chemin a été parcouru, certes. Mais force est de constater que plusieurs Etats africains sont toujours gouvernés par des anciens militaires « convertis ». Si certains auteurs pensent que « cette situation militariste a été décrite comme la résultante des déséquilibres internes à la structure militaire des jeunes armées formées à base d'embryons des forces publiques coloniales »⁹¹⁶, d'autres, par contre, estiment que la cause majeure est inhérente aux organisations militaires elles-mêmes. Tel est l'avis de Michel Louis Martin qui souligne que « l'intervention politique de l'armée répond à la formation d'un climat de dépossession au sein des institutions militaires africaines et constitue par là même un phénomène semblable à une action de revendication corporative. »⁹¹⁷ Sans vouloir entretenir, systématiquement, le doute sur ces situations quelque peu « opportunistes », il y a lieu de s'interroger sur la place que les armes occupent dans l'ordre démocratique. L'ombre menaçante d'une prise de pouvoir par des militaires n'est pas encore totalement écartée. Elle ne cesse d'entretenir le « complexe politique des militaires » qui, à tort ou à raison, pensent, aussi mieux que les civils, changer radicalement la situation socio-politique. « En effet, en l'espace de sept ans (1963-1971), l'Afrique noire a connu quinze coups d'Etat militaires réussis et plusieurs tentatives de renversement des régimes civils par les forces armées. »⁹¹⁸ De 1960 à 1972, le tableau d'interventions militaires en Afrique noire enregistre vingt-trois coups d'Etat réussis et dix tentatives avortées.⁹¹⁹ Ces différentes tentatives « d'intrusion » de l'armée dans la sphère politique montre clairement que l'instauration d'un ordre démocratique véritable ne sera possible que si l'armée reste à la caserne et ne perturbe pas les efforts de réalisation d'un système de gouvernement fondé

⁹¹⁶ Cf. Phambu NGOMA BINDA, *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Points de vue concrets », 2001, p. 20.

⁹¹⁷ Michel Louis MARTIN, *La militarisation des systèmes politiques africains (1960-1972). Une tentative d'interprétation*, Sherbrooke, Ed. Naaman, 1976, p. 15.

⁹¹⁸ KABONGO MAKANDA, *Armées et politique en Afrique au Sud du Sahara*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1979, p. 12.

⁹¹⁹ Michel Louis MARTIN, *Op. cit.*, p. 168.

sur la volonté populaire. L'armée devrait en principe être républicaine, c'est-à-dire être une institution importante de l'Etat, qui doit garantir l'intégrité territoriale, protéger la population contre les menaces internes et externes, assurer la sécurité des personnes et des biens, et garantir l'exercice des libertés fondamentales des citoyens.⁹²⁰

Faisant partie du groupe des « dirigeants » mentionné dans les lignes précédentes, l'armée n'hésite pas, dans certains pays, à soutenir, vaille que vaille, des gouvernants « egocrates ». Point n'est donc besoin de revenir sur les alliances entre les hommes « forts » de certains régimes politiques, ces « intouchables » que sont les militaires et les gouvernants.

En outre, les forces armées sont, dans certains cas de figure, loin d'être homogènes et solidaires. Des distinctions sont entretenues d'un corps à l'autre par le pouvoir politique et les statuts des militaires, peu répandus ou non appliqués, ne sont pas d'un grand secours pour y remédier. Pour le régime politique en place, seules comptent les troupes fidèles et spécialisées (troupes d'élite, gardes présidentielles, troupes aéroportées, parachutistes, commandos...), susceptibles de contrer aisément rébellions, armées, mouvements indépendantistes, autonomistes, factions ou clans armés.⁹²¹

8.1.2. L'ethnocratie rampante

Comment penser la place ou le rôle de l'ethnie dans le processus de démocratisation de l'Afrique noire ? L'ethnie, nous l'avons vu, joue un rôle décisif dans la consolidation de l'Etat et de la Nation. Or, comme la Nation reste, dans la plupart des pays africains, un concept artificiel dénué de signification politique et philosophique comme cela se précise dans le cas de construction d'une *identité postnationale* ou d'une *identité politique différenciée* sous d'autres cieux, le réflexe ethnociste refait sans cesse surface en menaçant

⁹²⁰ Cf. Amadou TOUMANI TOURE, « Forces armées africaines et paix civile », in *Pouvoir et paix civile en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1996, p. 111.

⁹²¹ Cf. Dominique BANGOURA, « Le couple défense-sécurité et la paix en Afrique : le champ des ruptures », *Op. cit.*, p. 82.

l'effectivité de la construction d'une identité nationale. Considérée comme cette sensibilité éprouvée par le membre d'une ethnie vis-à-vis de son groupe, l'ethnicité apparaît, dans une certaine mesure, comme cette conscience d'appartenance culturelle qui, en soi, n'est pas mauvaise. Certains penseurs voient en l'ethnie une force politique autonome, susceptible d'agir, en lieu et place du parti ou en son complément, et de compter dans la « bonne gouvernance ». ⁹²² Mais dans le contexte d'une infinité d'ethnies démographiquement limitée, comme c'est le cas de la plupart des pays négro-africains, l'ethnie se trouve inévitablement limitée pour prétendre être une force politique susceptible de majorité. Elle pourrait, par contre, devenir une réalité « objective », ouverte et positive, capable de retransmission ou d'assomption d'une « idéologie » politique, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs et idéaux auxquels croient de nombreuses personnes même au-delà des frontières ethniques et géographiques. Il va sans dire que c'est la manipulation qu'en fait l'acteur politique sans vergogne d'une telle idéologie, qui peut conduire non seulement à remettre en question l'ordre public, la paix et l'intégrité du territoire, mais aussi à entraver le « jeu » démocratique. Il est donc clair que si certains partis politiques n'ont pas de démocratie interne et que leur direction s'identifie à un groupe ethnique particulier ou à un sexe particulier, il n'y a alors aucune chance que le jeu démocratique puisse s'instaurer réellement. En effet, dans certains pays africains, l'Etat ethnique apparaît comme le résultat d'une logique de pensée qui est foncièrement positionnement d'un groupe ethnique précis dans la vie politique du pays. Nous sommes ici en présence d'une façon de gouverner qui fonctionnerait selon le principe du tiers exclu. On pourrait dès lors comprendre pourquoi « avant l'ère coloniale, le Burundi, comme le Rwanda, était un vieux royaume fondé sur une structure verticale aussi claire que l'eau de roche : au sommet, les

⁹²² Voir par exemple KABUYA LUMUNA, *Idéologies zaïroises et tribalisme*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1986 ; Phambu NGOMA-BINDA, « Multi-ethnicité et mécanismes d'intégration des citoyens et des peuples dans un Etat fédéral », in MABIALA MANTUBA NGOMA (Sous la direction de), *Fédéralisme, ethnicité et intégration nationale au Congo/Zaire*, Kinshasa, Publications de l'Ifep, 1997.

seigneurs *Tutsi* (14% de la population) ; en-dessous, la masse des serfs *Hutu* (85% de la population) ; et plus bas encore, la petite minorité des parias *Twa* (1% de la population). Le colonisateur a laissé intacte cette structure si efficace pour l'exploitation du plus grand nombre. Mais depuis l'indépendance obtenue en 1962, le pays est comme un volcan en pleine activité. Les dos courbés veulent se redresser, contre vents et marées. Et par tous les moyens, y compris le génocide effectivement tenté à plusieurs reprises, la caste dominante cherche la domination permanente »⁹²³. Assurément, une telle logique facilite la constitution d'un gouvernement qui fait l'économie du pouvoir, en s'appropriant du « butin » tout en réduisant, dans la mesure du possible, le reste de la population à une sorte de société de disette, préoccupée d'abord par une « politique du ventre », par un « conflit du manger ». Il appert clairement que dans un tel contexte, le « bien commun devienne le « Bien » d'une communauté monoethnique, d'un groupuscule de « petits princes » préoccupés d'abord par leurs intérêts personnels.⁹²⁴

8.1.3. La menace grandissante d'un retour à la « monarchie » nouvelle version

Faut-il, en contexte négro-africain d'une démocratie *de transit*, pérenniser les institutions ou les hommes ? Quel est le sens d'une telle conception du pouvoir ? Les hommes passent et trepassent, mais les institutions restent et perdurent. Telles sont les réalités qui questionnent les *pratiques in-sensées* du pouvoir politique en postcolonie. Celles-ci sont une menace réelle. La menace dont il est question ici se matérialise au travers de la révision de la Constitution ou « loi fondamentale » en les « taillant sur mesure » pour ceux

⁹²³ Melchior MBONIMPA, *Hutu, Tutsi, Twa. Pour une société sans castes au Burundi*, Paris, L'harmattan, 1993, p. 9.

⁹²⁴ Cf. Gervais Désiré YAMB, « Thanatocratie, servitude ou démocratie ? Essai sur le sens du jeu de la mort sur la scène politique africaine », in *Zaire-Afrique*, n° 11, Janvier 1997, p. 41 ; lire aussi Ludovic LADO, « Le défi de l'ethnicisme au processus de démocratisation en Afrique », in *Zaire-Afrique*, n° 303, Mars 1996, pp. 105-121 ; Yvon Christian ELENGA, « L'ethnie : discours théorique et pratique politique », in *Zaire-Afrique*, n° 293, Mars, 1995, pp. 163-171.

qui gouvernement ou pour le cercle des relations familiales d'un chef d'Etat « agonisant », dont le souhait est de mourir au pouvoir. « Le roi est mort, vive le prince-roi ! ». Le retour à la « mêmété » caractérise cette logique du pouvoir politique, qui consiste non seulement à asseoir le pouvoir du chef de l'exécutif mais surtout à pérenniser une certaine « curialisation de la sphère publique ». ⁹²⁵ On assiste aujourd'hui à cette tendance à initier un « dauphin » pour « prendre les commandes » du pays en cas d'accident ou de mort brusque d'un chef d'Etat. Peu importe les articles de la Constitution puisqu'ils seront certainement abrogés ou révisés par une Assemblée « généralement » à la solde du pouvoir exécutif. Comment comprendre une telle logique de conservation du pouvoir ? Les dispositions constitutionnelles claires qui concernent les limitations du pouvoir du Chef de l'Etat, la moralité et l'honorabilité de sa fonction, ainsi que les mesures contraignantes pour l'amener à avoir le sens du serment, le sens de la parole donnée et le sens de la légalité ne sont-elles pas de « pures formalités » susceptibles d'être changées à tout moment par un pouvoir exécutif omnipotent ? Autour de certains chefs d'Etat africains, gravitent une constellation de membres de famille susceptibles de le remplacer « valablement » une fois qu'il arrive en fin de « parcours », par la force des choses, l'irréversibilité du « destin » et surtout pas par le « verdict » des urnes. Quoiqu'il en soit, on peut constater que « le mode de distribution et de fonctionnement du pouvoir en Afrique noire est facile à repérer. Le pouvoir est détenu par trois cercles : (1) le Président, qui est dit 'père et timonier de la nation' ; (2) les frères ethniques, étant donné que 'entre un ami et un frère le choix est (toujours) clair', ainsi que la logique politique de peur intériorise le prescrit comme rempart de sécurité ; (3) les alliés, carré de sécurité stratégiquement indispensable pour couvrir, aux yeux du monde aveugle, l'irrégularité du cercle étroit de confiscation et de circulation égoïste du pouvoir. » ⁹²⁶ Comment, face à de

⁹²⁵ Cf. Jean-Godefroy BIDIMA, « Le Corps, la Cour et l'espace public », in *PA*, n° 77, pp. 96-102.

⁹²⁶ Cf. Phambu NGOMA BINDA, *Op. cit.*, pp. 36-37.

telles logiques de conception et de conservation du pouvoir, refonder la démocratie en Afrique noire ?

8.2. Refonder la démocratie africaine

C'est la tâche qui incombe non seulement au philosophe, mais aussi au politologue et au juriste. Certes, Eboussi Boulaga a esquissé quelques principes d'une démocratie africaine fondée sur certaines catégories anthropologiques. Ceux-ci apparaissent désormais comme cette lueur d'espoir qui illumine le « sombre » processus démocratique en Afrique noire. Mais ces espoirs nous incitent à reconnaître et à apprécier la pertinence d'une exigence de réévaluation critique du politique en contexte négro africain. C'est pourquoi il nous semble essentiel de refonder, modestement, la démocratie sur un certain nombre de valeurs sociologiques, déterminant les *paradigmes*, c'est-à-dire les *modèles conceptuels à partir desquels nous pouvons repenser* cette démocratie, à savoir i) la reconsidération de certains *paradigmes institutionnels internes* en y ajoutant, entre autres, la prise au sérieux du pouvoir des médias – très peu mentionnés par Eboussi et Rawls, mais soulignés, quoique timidement, par Habermas, au travers du principe de publicité ; ii) *les paradigmes à dimension double* que sont l'éducation et la démocratie de proximité ; et iii) enfin *les paradigmes liés à la vie communautaire* et au *sens de la nation*, censés fonder l'être social de la plupart des Négro-Africains.

8.2.1. Quelques paradigmes institutionnels internes

Quelles sont les catégories fondamentales qui permettent de comprendre l'intelligibilité des paradigmes que sont les « nouveaux pouvoirs » et l'influence des médias dans le processus de démocratisation en Afrique noire ? Peuvent-elles être considérées comme de simples « banalités » socio-politiques ?

L'émergence de « nouveaux » pouvoirs : force, richesse et connaissance : on l'a montré dans nos analyses précédentes : les constitutionnalistes, les politologues et les philosophes – Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga ne dérogent pas à cette règle - sont, pour la plupart, habitués à articuler leur réflexion sur le pouvoir d'Etat autour des trois pouvoirs-institués que sont l'exécutif, le législatif et le judiciaire. La séparation « équilibrée » des pouvoirs se présente comme la pierre angulaire de la pratique effective de la démocratie. Toutefois, il y a lieu de reconsidérer trois autres pouvoirs qui influencent considérablement la sphère politique en Afrique noire: la force, la richesse, et la connaissance. Ceux-ci nous montrent désormais qu'il n'est pas du tout aisé de parler de démocratie lorsqu'on est « faible », « pauvre » et « ignorant ». La démocratie se veut l'arme des « forts », des « nantis », des « savants » qui peuvent, au demeurant, imposer, grâce aux moyens financiers, humains, technologiques cette pratique politique aux pauvres. Dans ce cas de figure, le droit au développement, souligné dans nos analyses précédentes, n'est pas seulement une catégorie de réhabilitation du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine. Il apparaît, plus concrètement, comme un moyen de sortir de l' « état de minorité » pour épouser « l'état de majorité » socio-politique. La force, la richesse et la connaissance révèlent « le pouvoir de faire faire, le pouvoir d'avoir et le pouvoir de savoir »⁹²⁷. Lorsque, dans une société, ces trois pouvoirs sont concentrés entre les mains d'une seule personne – comme c'est généralement le cas de plusieurs pays africains, ou d'un groupe de personnes --, l'instauration de la démocratie est quasiment impossible, même dans un contexte formellement multipartisan. La « phénoménologie » du processus des élections et des campagnes qui le précède montre, au moins partiellement, que ne peuvent, en réalité, être élus président de la République ou députés que ceux qui possèdent argent, « force »,

⁹²⁷ Voir Jean-Bernard KUASSI MONKOTAN, « Les difficultés de la démocratisation en Afrique », in Gérard CONAC (Sous la direction de), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, Coll. « La vie du droit en Afrique », 1993, p. 311.

« savoirs », bref ces *big men*, catégorie des élites à la fois « intellectuelles » et « entrepreneur(e)s », qui constituent le groupe des « hommes et femmes forts » du régime, amenés par ces « prédispositions » sociologiques à « diriger », à « gouverner » et à remporter les élections par tous les moyens.

Du quatrième pouvoir : la place des médias : dans son analyse de la transition démocratique au Cameroun, Eboussi Boulaga souligne les contradictions d'une Presse qui se veut « ouverte » alors qu'elle est considérablement soumise à la censure gouvernementale. Il dénonce un contexte politique dans lequel la communication est « privatisée » par le pouvoir qui en fait son instrument de propagande politique, de « griotisation » du pouvoir exécutif. Ces remarques d'Eboussi, loin d'être de « banalités » ou de simples « anecdotes » ne font que confirmer l'idée selon laquelle s'il est un pouvoir qui prend de plus en plus de l'ampleur dans le processus de démocratisation en Afrique noire en général, c'est bien celui des médias. Les trois pouvoirs-institués que sont l'exécutif, le législatif et le judiciaire, ne pourront être plus efficaces que s'ils s'appuient sur la capacité de donner ou de manipuler l'information.

« Ainsi l'accès à l'information (information plurielle et crédible, c'est-à-dire la création d'un espace médiatique animé par plusieurs organes 'disant' le fait sociopolitique et le commentant sous divers éclairages) constitue l'un des éléments sans lesquels la démocratie 'instaurée' court le risque d'un effondrement rapide. »⁹²⁸

Le risque réel de manipulation ou de propagande partisane peut s'aggraver par le recours sans discernement aux sources constituées par les radios et télévisions étrangères qui sont liées à des pays ayant des intérêts dans ces conflits. D'où l'exigence d'une approche et interprétation équilibrées de la situation sociopolitique. Cette « attitude professionnelle

⁹²⁸ *Ibid.*, pp. 311-312.

équilibrée suppose la capacité de jugement et d'analyse, la diversité des sources d'information et la possibilité de vérification et de recoupement des informations. »⁹²⁹

8.2.2. Quelques paradigmes à dimension double

Par « paradigmes à dimension double », nous voulons mettre en évidence la complémentarité « essentielle » entre l'éducation et la démocratie de proximité.

L'éducation : l'éducation « moderne » a eu pour conséquence dramatique de créer une fracture entre les « lettrés » et les « analphabètes » ; les enfants et leurs parents. Ayant pensé que le Négro-africain était dépourvu d'éducation, les concepteurs de l'école moderne se sont abstenus de rechercher ce qui, hier, conférait à celui-ci sa conscience d'être social et sociable, sa conscience d'appartenance à une véritable communauté de destin et, finalement, sa science. C'est ainsi que l'Etat africain postcolonial se trouvera devant la nécessité de repenser complètement l'école, en l'articulant avec une perspective qui inclurait modernité et tradition. On comprend dès lors pourquoi, « le secteur de l'éducation (entendu au sens large) est donc le lieu où le mariage modernité-tradition peut se révéler fécond. Objectif : permettre aux Africains de re-avoir la maîtrise de leur propre destin, à travers la conquête de libertés fondamentales bien comprises par eux. Pour être utiles, celles-ci doivent être puisées dans leur fonds culturel propre. »⁹³⁰

La démocratie de proximité : une « politique » qui tend à ouvrir les sociétés traditionnelles à l'éducation moderne se trouvera donc bien obligée d'emprunter les traits des tribus et

⁹²⁹ INSTITUT PANOS-PARIS, *Afrique centrale : des médias pour la démocratie*, Paris, Karthala, 2000, p. 80.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 313.

ethnies. Cela contribuerait certainement à propulser celles-ci vers des positions de centres d'impulsion des pouvoirs. D'où l'émergence d'une « démocratie de proximité » ou « démocratie à la base ». Celle-ci a pour objectif premier un développement de proximité qui, pour une efficacité maximale, doit se délocaliser, déterritorialiser. C'est pourquoi la démocratie en Afrique gagnerait à être 'déterritorialisée', 'dénationalisée', et faire l'objet de politiques préparant et assumant des convergences entre plusieurs Etats. Voit-on déjà, au travers de cette approche quelques orientations d'une démocratie fédéraliste et communautaire ?

8.2.3. Quelques paradigmes de la vie communautaire

Il convient de relire les relations entre la vie communautaire et le sens à donner à la nation pour refonder la démocratie à partir de certaines valeurs sociales et anthropologiques. Il s'agit de faire le mouvement qui consiste à partir du « Nous », c'est-à-dire de la *bisoïté*, comme point de départ de la vie communautaire négro-africaine vers un « Nous » fondateur d'une conscience et d'une identité nationale.

De la vie communautaire : quelles sont les catégories susceptibles de « fonder » une vie communautaire ? Nous nous focaliserons sur : i) la palabre et ii) la terre ou le sol.

i) *La palabre*. Pour certains auteurs, la catégorie fondamentale qui anime et fonde l'existence du groupe, du clan ou du village dans la tradition négro-africaine est la *vie de la communauté*. Dans la plupart des traditions négro-africaines, la vie est essentiellement communautaire. Celle-ci s'articule autour du *dialogue*, compris, foncièrement, comme un « consensus conflictuel », c'est-à-dire une palabre réglementée par des normes et caractérisée par la volonté d'asseoir, sur les valeurs culturelles fondamentales du groupe,

une véritable paix sociale. Le dialogue « constitue une donnée fondamentale de la survie du clan. C'est le ciment qui consolide les rapports entre les éléments de cette grande famille. Le 'Tout social' est sacralisé. Tout ce qui peut favoriser la division doit être écarté, sinon neutralisé. C'est pourquoi le dialogue est privilégié par rapport à toute attitude conflictuelle entre les différents éléments du groupe. »⁹³¹ Ainsi, la palabre, comprise ici comme dialogue, prend la forme d'un gouvernement des hommes parce que, dans ce « système politique » qui privilégie l'ouverture aux autres par le dialogue, l'individu occupe une place d'autant plus importante qu'il participe effectivement à l'élaboration de la loi. Chacun des membres du groupe est consulté sur la question débattue. Il s'agit d'une démocratie, c'est-à-dire un gouvernement du peuple par le peuple.⁹³² Plus concrètement, il est question d'une « démocratie de l'arbre à palabre » qui se veut « directe [...] dont l'ombre formait une sorte d'agora naturelle à la gérontocratie, aux chefs et grands dignitaires de la nation réunis en conseil devant le peuple tout entier. Cette institution de l'arbre à palabre, qu'on peut qualifier d'universelle en Afrique noire, pouvait prendre les formes les plus variées, depuis les minuscules conseils des anciens des petites communautés claniques et lignagères, jusqu'à revêtir les caractères d'un véritable parlement, véritable conseil du gouvernement. »⁹³³ Dans ce gouvernement, les femmes occupent une place importante.⁹³⁴ En effet, dans la plupart des sociétés négro africaines, les femmes apparaissent comme celles qui portent la vie communautaire. Evidemment, « la femme n'est pas seule à entrer en ligne de compte, il y a l'homme qui doit également

⁹³¹ Benoît Saaliu NGOM, *Les droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, Silex, 1984, p. 22.

⁹³² *Ibidem*.

⁹³³ *Ibidem*.

⁹³⁴ Cf. Gervais Désiré YAMB, « Enjeux de la gouvernance démocratique 'au féminin' en Afrique noire. Du droit à la différence, à l'égalité des chances dans le jeu démocratique et au droit au développement », in Amsatou SOW SIDIBE, Mamadou BADJI, Ernest-Marie MBONDA, Ghislain OTIS (Sous la responsabilité scientifique de), *Genre, inégalités et religion*, Actes du premier colloque inter-réseaux du programme thématique « Aspects de l'Etat de droit et démocratie » de l'Agence Universitaire de la Francophonie, Paris, Editions des Archives contemporaines, 2007, pp. 97-112.

assurer la sécurité ». ⁹³⁵ Mais il y a lieu de se rendre compte qu'il n'y a pas de différence entre le droit à la vie et le droit à la sécurité.

ii) *La communauté et sa « terre »*. Dans cette compréhension des rôles des différents acteurs de la vie en société, une catégorie occupe une place déterminante : *la terre*. La terre est comprise ici comme un « bien » matériel en ce sens qu'elle renvoie au « sol » à exploiter, à cultiver, à transformer. Elle a aussi une valeur « spirituelle » parce qu'elle lie le groupe, le clan ou la communauté aux ancêtres vivants, morts et aux individus qui naîtront. On le voit, la terre n'appartient pas à un individu en particulier, mais à l'ensemble de la communauté. Cette terre doit donc, entre autres, servir à procurer les substances nécessaires à la survie du groupe. Loin d'être uniquement un patrimoine culturel, économique et spirituel, le sol devient, dès lors, un problème éminemment politique parce que « la question du sol nous conduit au problème de la *solidarité* où la pluralité des existences se noue en une communauté dans l'assomption politique des échanges » ⁹³⁶. En définitive, la communauté, la palabre, le rôle des femmes et le sol, apparaissent comme de concepts essentiels, susceptibles de donner un sens à l'idée de nation.

Le sens de la nation : dans les chapitres précédents nous avons abordé la question de l'artificialité de la nation camerounaise soulignée, entre autres, par Eboussi Boulaga. Nous pensons qu'une refondation de la démocratie en Afrique noire, en général, et au Cameroun, en particulier devrait, en principe, réinvestir le sens à donner à la nation. Si on prend en compte le principe selon lequel la nation se construit lentement, atteint un degré élevé de constitution à un moment donné, et peut soit se maintenir soit, au contraire, se désintégrer

⁹³⁵ Isaac NGUEMA, « Pratiques et conceptions africaines de la démocratie : expériences vécues », in Gérard CONAC (Sous la direction de), *Op. cit.*, pp. 168-169.

⁹³⁶ Lire utilement Etienne TASSIN, « La question du sol : monde naturel et communauté politique », in Marc RICHIR et Etienne TASSIN (Sous la direction de) *Jan Patočka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 1992, p. 170.

dès lors que les facteurs de sa cohésion viennent à manquer ou à s'affaiblir, il nous semble important de revenir sur ces éléments susceptibles de donner sens à la nation.

i) *La conscience nationale*. Elle pourrait se forgée autour d'une communauté de destin façonnée par des joies et des douleurs. Celle-ci pourrait, par exemple, être constituée par une histoire coloniale et une espérance d'indépendance totale, d'humiliations cruelles et de révoltes cassantes, partagée par les différentes communautés ethniques d'un pays. Joseph Achille Mbembe souligne avec force cet aspect de l'histoire coloniale : « la contrainte coloniale, écrit-il, reposa, simultanément, sur des configurations matérielles, une série d'appareils et d'institutions de surveillance, de contrôle et d'assujettissement, et sur un régime de prohibitions et de normes, et des mécanismes d'autocontrainte symbolique. »⁹³⁷ Mais la conscience nationale ne se cantonne pas uniquement sur des événements douloureux ou joyeux. Le refus tenace et catégorique de toute partition de la « terre » ancestrale commune pourrait apparaître comme le signe d'une conscience nationale qui a atteint un certain degré de maturité.

ii) *Le nationalisme*. Le sens de la nation ravive le nationalisme et désagrège les blocs d'égoïsmes des différentes ethnies, en entretenant la flamme du patriotisme. Il laisse mourir en soi les fureurs sauvages d'une animalité mal domptée. C'est ainsi que chaque citoyen est appelé, sans pour autant renier ses origines et son appartenance ethniques, à choisir, dans un esprit lucide et de vigilance permanente, le parti de ce qui élève la dignité de sa propre patrie, qui honore sa collectivité nationale, et qui lui donne un supplément d'atout et de chances de prospérité, de puissance et de compétitivité parmi les nations du monde. Dans ce cas de figure, avoir le sens de la nation, c'est nourrir le sentiment de la honte et du déshonneur pour sa patrie vis-à-vis des échecs, du pataugement économique, de la misère et de la pauvreté du peuple. Le sens de la nation est la conscience claire, pour

⁹³⁷ Joseph Achille MBEMBE, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960) : Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996, p. 9.

le citoyen, que chacun de ses actes, individuels ou collectifs, visibles ou dissimulés, a inévitablement, à court, moyen ou long termes, une incidence heureuse ou malheureuse sur l'ensemble de la collectivité nationale. Posséder le sens de la nation, c'est rechercher une incidence positive pour chacun de ses actes, c'est faire preuve de responsabilité et de générosité.⁹³⁸

iii) *Nation sociologique (ethnie) et nation juridique (Etat)*. Le sens de la nation suppose une distinction entre la nation sociologique qu'est l'ethnie et la nation juridique qui renvoie à l'Etat. Si la nation sociologique est à la fois une communauté de caractères (langue, religion, lien de sang, histoire commune) et une volonté de *vivre ensemble* attestée, elle « n'est pas à confondre avec la citoyenneté, qui atteste le lien d'appartenance à l'Etat. »⁹³⁹ C'est dire que sens de la nation, conscience nationale et nationalisme entretiennent des relations étroites dont l'enjeu se focalise sur les normes éthiques qui déterminent le *vivre ensemble* de différentes communautés ethniques. Mais ce vivre ensemble peut-il être possible ? Quelles peuvent en être les exigences ?

8.3. Du fédéralisme : modèle et exigences

Quel peut donc être le sens des paradigmes soulignés précédemment sans une certaine conception de la démocratie qui se définit dans et par les catégories de la communauté et de la fédération ? La démocratie pensée par Rawls, Habermas et Ebooussi n'intègre-t-elle pas, dans sa Constitution, un fédéralisme qui se veut ouvert et respectueux des différences et particularités ? Rawls, l'Américain, expérimente cette approche de la démocratie aux Etats-Unis d'Amérique. Habermas, l'Allemand, a, sans doute, expérimenté le fédéralisme dans l'Allemagne de l'après-guerre. Ebooussi Boulaga en fait l'expérience avec « la première Constitution du Cameroun indépendant adoptée par référendum le 21 Février

⁹³⁸ Cf. Phambu NGOMA BINDA, *Op. cit.*, p. 241.

⁹³⁹ Cf. Mwayila TSHIYEMBE, *Etat multinational et démocratie africaine : Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Etudes africaines », 2001, p. 238.

1960 »⁹⁴⁰, qui fondait l'existence de la République fédérale du Cameroun. Ces remarques posent techniquement le problème de la *forme ou du modèle* d'un gouvernement démocratique communautaire et fédéraliste. Nous pensons qu'une démocratie communautaire et fédéraliste devrait prendre *la forme* d'un Etat multinational. Qu'est-ce à dire ?

8.3.1. L'Etat multinational

Penser le fédéralisme est un problème complexe qui nécessite une approche pluridisciplinaire. Notre propos ici est d'esquisser quelques lignes directrices d'une démocratie communautaire et fédéraliste, en ce sens qu'elle veut se fonder non seulement sur certaines intuitions de Rawls, de Habermas et d'Eboussi Boulaga, mais surtout sur la conception socio-politique de la vie en communauté, que nous avons exposée. Mais sur quels principes fonder le « principe fédératif », susceptible d'intégrer, dans le respect, les différences culturelles, linguistiques et politiques ? Les analyses précédentes ont montré la place cruciale que peut avoir la communauté dans le processus démocratique en Afrique noire. La communauté politique apparaît donc comme ce lieu d'enracinement socio-politique de l'État de droit démocratique. Comme l'a souligné Eboussi, l'Etat de droit démocratique devrait, en principe et par principe, être fédéral, c'est-à-dire inclure la combinaison, toujours ouverte, des pouvoirs, l'union de corps séparés et constitués indépendamment les uns des autres, dotés de pouvoirs et habilités à revendiquer des droits imprescriptibles.⁹⁴¹ Mais comment se présente concrètement ce principe fédératif ? Nous pensons qu'une démocratie communautaire se forme à partir d'un principe fédéraliste susceptible de préserver *l'autonomie territoriale et l'unité dans la diversité*. C'est, d'une certaine manière, reconnaître que celui-ci réside dans l'idée d'un Etat multinational.

⁹⁴⁰ Fabien EBOUSSI BOULA, *DTC*, p. 168.

⁹⁴¹ Hannah ARENDT, cité dans *LR*, p. 242.

Compris comme « modèle idéal-typique » de réinvention du politique dans les sociétés plurinationales, l'Etat multinational « réside dans la conception d'une tension équilibrée entre la reconnaissance du pluralisme national et la fondation d'un nouveau pacte républicain structurant la société globale. »⁹⁴²

8.3.2. Exigences de l'exercice du pouvoir

Trois catégories fondamentales permettront, au travers de quelques exigences qui les déterminent, de comprendre cette logique de l'Etat multinational comme une démocratie communautaire et fédéraliste.

Un agir ensemble concerté : l'Etat multinational veut être le lieu concret d'un agir ensemble, d'un agir en commun. Compris comme « pouvoir en commun » qui « qualifie donc une communauté, [mais] jamais un individu »⁹⁴³, l'Etat multinational est à la fois l'organisation du politique à l'échelle de la société plurinationale et la capacité d'agir ensemble mobilisée par les nations et les citoyens, en vue de faire face aux enjeux et défis qui pèsent sur la *communauté de destin*. C'est dans une telle perspective comme le précise Etienne Tassin, qu' « au sens politique, un individu n'a jamais *par lui-même* de pouvoir : il n'est 'au pouvoir' ou investi d'un pouvoir, que dans la stricte mesure où il agit au nom d'une communauté, c'est-à-dire d'une pluralité d'individus irréductibles les uns aux autres ou à une unité d'ordre supérieur. »⁹⁴⁴

Une démocratie postnationale : l'Etat multinational compris comme principe fédératif d'une « démocratie communautaire », se veut démocratique et postnational en ce sens qu'il est un « pouvoir librement accepté et collectivement partagé par les nations et les

⁹⁴² Mwayila TSHIYEMBE, *Op. cit.*, p. 86.

⁹⁴³ Etienne TASSIN, *Le trésor perdu...*, *Op. cit.*, p. 492.

⁹⁴⁴ *Ibidem*. C'est l'auteur qui souligne.

citoyens, à travers les solidarités verticales (fédérales, régionales, locales) et horizontales (politiques, économiques, sociales et culturelles), car la démocratie est le moyen politique de protéger la diversité sociale. »⁹⁴⁵ Sa « postnationalité » n'a de sens que parce qu'elle se définit comme un pouvoir fondé sur *le principe de l'unité dans la diversité*, c'est-à-dire un seul Etat pour plusieurs peuples. C'est pourquoi l'Etat multinational est, par essence, fédérateur des nations, des citoyens, des langues, des religions, des cultures, des terroirs, des normes dont il a la charge de garantir la survie par son œuvre de connaissance et d'investissement.

Une éthique du pouvoir : l'Etat multinational veut être un pouvoir à « visage humain », par opposition au pouvoir à visage de monstre ou Léviathan chez Hobbes. Ce pouvoir se fonde sur un *impératif de vérité* et de *justice* articulé autour du *principe de l'inviolabilité de la dignité humaine*, c'est-à-dire du respect de la personne humaine comme valeur sacrée. Son principe d'organisation démocratique s'inspire foncièrement de certaines traditions africaines, qui stipulent que tout pouvoir vient des hommes - dont les Ancêtres sont les fondateurs - et non des dieux. Ce pouvoir est, de ce fait, mis au service des hommes (*Bantu*) - et non d'un individu - et exercé par les hommes, comme leur œuvre de liberté et de résistance à l'oppression. En ce sens, la « bantocratie », c'est-à-dire le gouvernement de l'Homme (*Muntu*) sur les hommes (*Bantu*), apparaît comme un humanisme intégral qui présuppose une culture politique « du parler vrai » et de « l'agir ensemble », car « *'mfumu badi batshina bua kumonya buanga, kabatu batshina bua kumuambila bualu'* annonce la sagesse luba. Autrement dit, 's'il est un sacrilège de conjurer contre le roi, lui dire la vérité est un acte de bravoure'. »⁹⁴⁶

Conclusion

⁹⁴⁵ Cf. Carré de MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, tome I, cité par Mwayila TSHIYEMBE, *Op.cit.*, p. 94.

⁹⁴⁶ Mwayila TSHIYEMBE, *Op. cit.*, p. 99.

En résumé, on conviendra qu'en Afrique noire, le problème d'un régime politique idoine reste posé lorsqu'on sait pertinemment que « dans les Etats fédéraux modernes, les institutions (gouvernements, parlements, cours et tribunaux) incarnent des pouvoirs distincts, et, en bonne logique, séparés. »⁹⁴⁷ Néanmoins, les orientations que propose l'Etat multinational compris comme principe fédératif d'une démocratie communautaire et fédéraliste, ont esquissé le *cadre normatif* à partir duquel s'incarne un *vivre-ensemble organisé*. Mais ce cadre ne supposerait-il pas, toujours au travers de la *catégorie de possibilité*, une reinvestigation et réinterprétation de certains principes rawlsiens, habermassiens et éboussiens tels que l'intercompréhension, la délibération, la tolérance, ou la coopération ?

CONCLUSION GENERALE

⁹⁴⁷ DOUDOU THIAM, *Le fédéralisme africain : ses principes et ses règles*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 165.

« Le passé est connu, le présent est constaté, le futur est pressenti. Le connu est raconté, le constaté est exposé, le futur est prophétisé »

F. W. SCHELLING, *Les Ages du monde*, Paris, 1949, p. 9.

1. Reprise

Evaluation du cheminement parcouru. Au terme de cette recherche, le concept opératoire de l'inviolabilité de la dignité humaine nous a permis de relire, autrement, certains ouvrages précis de Rawls, Habermas et Ebooussi Boulaga focalisés, pour l'ensemble, sur leurs approches respectives des droits humains, de la démocratie et de l'Etat de droit. Notre lecture a essayé de mettre en perspective les enjeux et logiques philosophiques, juridiques et politiques qui sous-tendent ces théories.

Les théories juridique et philosophique de ces philosophes convergent autour d'un noyau dur des droits de l'homme, constitué des concepts de *dignité*, de *liberté*, et d'*autonomie* privée et publique. Ces derniers se sont, *du point de vue normatif*, avérés *universellement*

valides, parce qu'ils ne se dissocient pas d'une conception de la démocratie constitutionnelle qui, au travers du *principe l'inviolable dignité humaine*, prône, non seulement la garantie, mais surtout le respect des droits et des libertés fondamentaux. Or, la garantie et le respect des droits fondamentaux ne peuvent être appliqués que dans un Etat de droit soucieux d'un respect du principe de la légalité constitutionnelle et d'une séparation équilibrée des trois pouvoirs institués que sont l'exécutif, le législatif et le judiciaire.

En revanche, ces points de convergence n'ont fait que dévoiler de profondes divergences entre ces philosophes. De la conception du juste (*Right*) et du bien (*good*) qui mettent en évidence les différences entre le particularisme rawlsien et les conceptions habermassiennes du monde de la vie (*Lebenswelt*), plusieurs questions furent posées. Le problème de l'artificialité du concept de nation, soulignée par Eboussi, a trouvé, dans la conception habermassienne d'une identité postnationale, le souci de construction d'une citoyenneté européenne capable d'intégrer, critiqueusement, la diversité au travers de la catégorie d'une « communauté cosmopolitique ». L'anthropologie, telle qu'elle a été (re)conceptualisée par Eboussi, est apparue comme une contribution décisive pour penser autrement la démocratie, les droits humains et l'Etat de droit.

Les apports de certains philosophes ont permis de (re)penser *le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine* en contexte de diversité, de multiculturalisme et de politique de la reconnaissance. Ils ont, dans l'ensemble, balisé le chemin pour une réflexion plus féconde sur les enjeux de la démocratie, des droits humains et de l'Etat de droit, en réinvestissant ces réalités qui problématissent le *devenir politique du monde vécu* en contexte négro africain:

(a) Les relations étroites entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit ne peuvent faire l'économie, comme l'a remarqué Rawls, d'une réflexion sur le problème d'une gouvernance rationnelle en Afrique noire.

(b) Eboussi s'est interrogé sur les enjeux des médias dans le processus de démocratisation en Afrique. Ce questionnement nous incite à orienter nos recherches futures sur une philosophie des droits humains soucieuse d'intégrer, dans ses catégories, les questions relatives au droit de [à] la communication.

(c) Le monde vécu africain, analysé par Eboussi, a dévoilé les paradoxes inhérents à la réflexion sur le politique dans le processus de démocratisation de certains pays africains. C'est ainsi que la catégorie de *possibilité* a permis une problématisation de ces paradoxes. Celle-ci ouvre de nouvelles perspectives sur la question de la démocratie en Afrique noire tout en explorant d'autres pistes de réflexion sur une philosophie des droits humains du point de vue théorique et pratique.

(d) La problématisation de ces paradoxes du monde vécu africain a donc, au travers certains de ses principes, permis de repenser non seulement les enjeux juridiques, politiques et philosophiques de l'Etat de droit, mais surtout d'analyser quelques « défis » de la démocratie dans une Afrique en pleine mutation. Elle a, dans une certaine mesure, facilité l'esquisse des conditions de possibilité d'une démocratie communautaire et fédéraliste. Celle-ci se fonde non seulement sur un *Etat multinational* compris comme « principe fédératif » mais surtout sur l'exercice, par une *communauté politique*, d'un « pouvoir-en-commun » qui, à son tour, se fonde sur un *agir-ensemble* concerté et sur une éthique « humanisante » du pouvoir.

2. Perspectives

Pourtant, le chemin parcouru jusqu'ici, laisse certaines perspectives ouvertes, susceptibles d'enrichir cette recherche. Celles-ci dévoilent quelques enjeux à la fois juridiques, politiques et philosophiques.

Le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine et l'ordre juridique international :

aujourd'hui, on conviendra aisément, que le droit international « parle » le langage des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie en essayant, autant que faire se peut, de les légitimer (en les érigeant en règle de droit) non seulement par des actions politiques et humanitaires - quelque fois très controversées des Nations Unies et de ses Institutions spécialisées -, mais surtout en associant, volontiers, ce mouvement à un certain phénomène de mondialisation. Certains juristes n'hésitent même pas à suggérer l'idée d'une « universalité mythique ou illusoire » des droits humains, en mettant entre parenthèses les dangers, les obstacles et les contradictions d'une approche des droits humains entre universalité et universalisme. Ce qui ne semble pas, de manière convaincante, répondre à ces questions: sur quelles bases une telle dynamique peut-elle se fonder ? Quelle est la place du principe de l'inviolabilité de la dignité humaine dans cette dynamique ? Ne voit-on pas apparaître une certaine « coupure épistémologique » entre le « vouloir politique » et le « pouvoir politique » ? N'est-il pas, dans une moindre mesure, « illusoire » de penser à l'élaboration d'un « Etat mondial » ? La mondialisation provoque-t-elle, en réalité, le ralliement « juridique » de tous les humains à une même conception de « l'humanité » ?

Le concept opératoire de l'inviolabilité de la dignité humaine renvoie, comme on l'a souligné dans nos remarques préliminaires, aux droits « propres » à l'être humain, c'est-à-dire à ce qui appartient de droit et par nature à tout être humain. C'est dire qu'il s'agit ici une certaine « intégrité morale et physique » à préserver ; une certaine « dignité essentielle », que certains auteurs n'hésitent d'ailleurs pas à qualifier de « substrat » ou de

« principe d’indivisibilité »⁹⁴⁸, qui caractérise ce concept et différencie l’être humain des autres espèces d’êtres vivants. Mais comment comprendre ce principe d’indivisibilité dans des contextes culturels où perdurent certaines pratiques qui portent foncièrement atteintes à l’intégrité physique et morale de la personne humaine (excision, mariages forcés....) ?

Universalisation des droits humains et inviolabilité de la dignité humaine : pourtant, l’« universalisation » du respect des droits humains, critère de reconnaissance d’une démocratie et principe de l’instauration d’un Etat de droit suscite des questions : qu’est ce qu’un « individu digne d’avoir des droits » ? Les pauvres, les femmes, les « nègres » et les minorités sont-ils des êtres humains « à part entière » ou « entièrement à part » ? Mais quelles que soient ces contradictions, il y a lieu, de tout de même, de remarquer, depuis la deuxième guerre mondiale, une universalisation des droits humains avec la proclamation de la Déclaration universelle des droits humains en 1948 et, en 1966, les deux Pactes, l’un relatif aux droits civils et politiques (PIDSC), l’autre aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC). Aujourd’hui, on compte plus d’une vingtaine de conventions reliant chacune près de cent cinquante Etats [150] Etats ; et près de cent cinquante [150] droits répertoriés. Réunis à Vienne en juin 1993, les participants à la IIème Conférence mondiale des Nations Unies des droits de l’homme confirme l’universalité des droits humains en ces termes : « la promotion et la protection des droits humains sont une préoccupation légitime de la communauté internationale. »⁹⁴⁹ Par leur vocation à s’appliquer à tous les êtres humains, les droits humains correspondent à l’universalisme. Mais ils ne sont pas encore

⁹⁴⁸ Se focalisant sur la notion de dignité humaine, le théoricien des droits culturels Patrice Meyer-Bisch pense en effet que l’indivisibilité de la substance des droits de l’homme fonde en même temps leur intangibilité. Lire Patrice MEYER-BISCH, *Le corps des droits de l’homme : l’indivisibilité comme principe d’interprétation et de mise en œuvre des droits de l’homme*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1992, p. 263 et ss. Lire aussi János KIS, *L’égalité : Essai sur les fondements des droits de l’homme*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1987.

⁹⁴⁹ Philippe MOREAU-DEFARGES, *La Mondialisation*, 5^{ème} édition, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je », 2004, p. 98.

universels si, comme s'interroge à raison Dominique Colas, l'idée d'universalité ait elle-même de l'universalité au sein du genre humain.⁹⁵⁰ Par contre, il faudrait admettre que l'universalité authentique « doit, pour exister et prospérer et n'être pas marquée d'un impérialisme culturel, nécessairement s'accommoder de ce pluralisme de la civilisation qui est une des expressions les plus remarquables de la capacité créatrice des hommes ».⁹⁵¹ Sinon, « l'universalité est au moins pour l'instant un mythe ».⁹⁵² Elle constituerait « un camouflage commode servant à dissimuler des disputes et différends ».⁹⁵³

Le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine et la « politisation » des droits humains : une politisation du principe de l'inviolable dignité humaine pourrait, peut-être, apparaître comme une voie possible. Mais encore faudrait-il redéfinir les contours de cette approche politique. Cette exigence de redéfinition a pour but de « mettre en veilleuse » l'idée non moins controversée et idéologisée d'un « Etat mondial », figure tacite d'une certaine hégémonie politique. Les concepts de « communauté politique »⁹⁵⁴ mondiale et de « démocratie cosmopolitique » (*Cosmopolitan Democracy*), soulignés dans les chapitres précédents par Jürgen Habermas et David Held, ne mériteraient-ils pas, en situant le principe de l'inviolable dignité humaine au centre de leur compréhension, d'être réinvestis en intégrant une approche fédéraliste des différentes communautés politiques transnationales⁹⁵⁵ ? Ou, faudrait-il, peut-être, avec Mireille Delmas-Marty, aborder

⁹⁵⁰ Dominique COLAS, *Science et différence : la question des droits de l'homme et l'anthropologie. Les valeurs de la révolution devant la science naturelle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, p. 73.

⁹⁵¹ Robert BADINTER, « L'universalité des droits de l'homme dans un monde pluraliste », in *RUDH*, vol. I, n° 1-12, 1989, p. 2.

⁹⁵² A. CASSESE, « Les droits de l'homme sont-ils véritablement universels ? », in *RUDH*, vol. I, n° 1-12, 1989, p. 14.

⁹⁵³ A. CASSESE, *Ibid.*, p. 17.

⁹⁵⁴ Cf. Monique CHEMILLIER-GENDREAU, *Droit international et démocratie mondiale : les raisons d'un échec*, Paris, Textuel, 2002.

⁹⁵⁵ Lire Danièle ARCHIBUGI et David HELD, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1995. Voir aussi David HELD, *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge, Polity Press, 1995; *Models of democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987; *Political theory and the modern state: essays on state, power and democracy*, Cambridge, Polity Press,

autrement ce problème en s'orientant vers un « droit commun » de [pour] l'humanité ?⁹⁵⁶
 N'y a-t-il pas urgence de faire ici le mouvement de la réflexion qui consisterait à s'orienter
 « des droits humains vers les droits de l'humanité », ou l'inverse ?⁹⁵⁷

***Le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine et la question d'une
 gouvernementalité⁹⁵⁸ entre « eugénisme libéral », bioéthique et biopolitique*** : partant du
 constat selon lequel « se faire 'protagoniste de l'évolution' ou 'jouer à Dieu' sont des
 métaphores pour une autotransformation de l'espèce qui, semble-t-il, arrive rapidement à
 notre portée »⁹⁵⁹, Habermas pense que la réponse apportée par l'éthique occidentale sur le
 sens de la vie humaine est remise en cause par le progrès des biosciences et des
 biotechnologies. Ce qui était jusqu'ici « donné » comme nature organique par la
 reproduction sexuée et pouvait être éventuellement « cultivé » par l'individu au cours de
 son existence, devient l'objet potentiel de programmation et de manipulations
 intentionnelles d'autres personnes. D'où l'interrogation suivante : l'intervention qui est
 donnée sur le génome humain apparaît-elle comme un accroissement de liberté qui requiert
 d'être réglementée ou apparaît-elle comme une autorisation que l'on s'octroie de procéder

1995. Lire utilement l'approche philosophique du cosmopolitisme d'Etienne TASSIN dans : *Pour un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

⁹⁵⁶ Lire Mireille DELMAS-MARTY, *Pour un droit commun de l'humanité*, Ed. Du Seuil, 1994 ; *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris Textuel, 1996 ; *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Seuil, Coll. « Essais », 1998.

⁹⁵⁷ Cf. Stéphanie GANDREAU, « Des droits de l'homme aux droits de l'humanité », in Jérôme FERRAND et Hugues PETIT (Sous la direction de), *Op. cit.*, pp. 240-255.

⁹⁵⁸ L'histoire de la gouvernementalité chez Foucault a trois significations. *La première signification*, renvoie, tout d'abord, à « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeur de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. » *La deuxième signification* apparaît comme « la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler 'le gouvernement' sur tous les autres : souveraineté, discipline ; ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs ». *La troisième signification*, enfin, apparaît comme « le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'Etat de justice du Moyen Age, devenu aux XV^e et XVI^e siècles Etat administratif, s'est trouvé petit à petit 'gouvernementalité'. » Lire Michel FOUCAULT, « la gouvernementalité », in *Dits et Ecrits. 1954-1988. Vol II. 1976-1998*, Paris, Gallimard, 2001, p. 655.

⁹⁵⁹ Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?* Trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, Coll. « NRF Essais », 2001, p. 38.

à des transformations préférentielles qui n'exigent aucune autolimitation ? Comment justifier l'échange normatif qui se joue tacitement entre le principe de l'inviolabilité de la dignité humaine, qui est de l'ordre du commandement moral et fait l'objet, dans une Etat de droit démocratique, d'une garantie juridique, et le fait que la personne humaine ne peut pas disposer comme elle le souhaite du mode naturel qui préside à son incarnation corporelle ? Si la question de la gouvernementalité de la vie humaine pose, entre autres, le problème du respect de l'inviolabilité de la dignité humaine, au travers d'un contrôle ou d'une maîtrise de la natalité dans *un souci de puissance*, il est par ailleurs intéressant de se rendre compte que ce souci de puissance dé-voile non seulement la véritable nature d'un *régime politique*, mais aussi une théorie de la *richesse des nations*, appuyée sur le nombre ou la population. La biopolitique est, dans la perspective foucauldienne, intimement liée à la question du biopouvoir, donc du gouvernement [sur] des vivants.⁹⁶⁰ Or, discourir sur le gouvernement des vivants, c'est discourir sur les conditions de possibilité d'un pouvoir sur la nature humaine et sur les conditions de possibilité d'un pouvoir [de] sur la vie qui limiterait son *autonomie*, sa capacité à *s'auto-inventer* ou à *s'auto-déterminer*, bref à *aspirer être* ou à *devenir authentiquement libre* dans et par des institutions sociales et politiques, qui fondent le *vivre-ensemble*. C'est en ce sens qu'on peut, d'une certaine manière, s'interroger sur questions actuelles concernant le « pouvoir de donner la mort » aux personnes qui le demandent, tout simplement parce qu'elles expérimentent des souffrances atroces, « méta-humaines ». Mais, peut-on, au demeurant, gouverner la vie humaine, en mettant entre parenthèses, le principe de l'inviolabilité humaine ? Jusqu'où la nature humaine peut-elle être gouvernée ?

Somme toute, nous restons persuadés, à la fin de ce parcours qui n'est que le commencement d'une nouvelle parturition conceptuelle – car la « patience du concept »

⁹⁶⁰ Michel FOUCAULT, « Naissance de la biopolitique », in *Dits et Ecrits. 1954-1988. Vol II. 1976-1998*, p. 818.

fonde cette attitude --, que c'est à partir du concept opératoire de l'inviolabilité de la dignité humaine et non à partir d'une approche juridique « formelle » d'une universalité des droits de l'Homme, d'ailleurs très controversée, qu'il y a lieu de (re)penser, en contextes africains ou sous d'autres aires culturelles, la validité universelle des droits humains, de l'Etat de droit et de la démocratie. Loin donc de mettre définitivement un terme à cette recherche, on reste conscient d'avoir ouvert d'autres pistes de réflexion plus fécondes, articulées autour des relations problématiques entre les droits humains, la démocratie et l'Etat de droit.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'est pas une monographie de Rawls et Habermas. Nous nous sommes limités à repertorier leurs ouvrages utilisés dans ce travail, ainsi que certains travaux sur leur pensée. Par ailleurs, il nous a semblé important, de faire une « monographie provisoire » de Fabien Eboussi Boulaga.

A/ OUVRAGES DE JOHN RAWLS

Le droit des gens, Avant-propos de Bertrand GUILLARME et commentaire de Stanley HOFFMANN, Paris, Esprit, Coll. « Philosophie », 1996.

(Avec Jürgen Habermas) *Débat sur la Justice politique*, trad. Rainer ROCHLITZ et Catherine AUDARD, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 1997.

Justice et démocratie, trad. C. AUDARD, Paris, Seuil, 1993.

Leçons sur l'histoire de la philosophie morale, trad. De Marc Saint-Upéry et de Bertrand Guillaume, Paris, Ed. La Découverte, 2002.

Libéralisme politique, trad. C. AUDARD, Paris, PUF, 1995.

Théorie de la justice, trad. Catherine AUDARD, Paris, Seuil, Coll. « Couleur des idées », 1987

B/ OUVRAGES DE JURGEN HABERMAS

Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, Paris, Fayard, 2000.

Droit et démocratie : Entre faits et normes, trad. Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME, Paris, Gallimard, 1997.

De l'éthique de la discussion, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1992.

L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ? Trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, Coll. « nrf Essais », 2001, p. 38.

Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, traduction et préface de Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988.

L'Éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris, Bernard Grasset, 2003, p. 75.

L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, Coll. « Critique de la politique », 1996.

Ecrits politiques. Culture, droit, histoire, trad. Rainer ROCHLITZ et Christian BOUCHINDHOMME Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1990.

L'intégration Républicaine. Essais de théorie politique, trad. Rainer ROCHLITZ, Paris, Fayard, 1998.

Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1996.

Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société, trad. de Jean-Marc FERRY, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.

Théorie de l'agir communicationnel. Tome II, trad. de Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Fayard, Coll. « L'espace du Politique », 1987.

C/ OUVRAGES ET ARTICLES DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA

1. OUVRAGES

A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique, Paris, Karthala, 1991.

Christianisme sans fétiches. Révélation et domination, Paris, Présence Africaine, 230 p. Traduit de l'Anglais à New York en 1984.

L'Anthropologie et les droits de l'homme. 5 leçons, inédit, Yaoundé, juillet 1997.

La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Paris, Présence Africaine, 1977.

Le mythe du dialogue – Essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme formes du discours. Thèse de Doctorat du 3^{ème} cycle en Histoire de la Philosophie, Université de Lyon II, 1968, (inédit). Une introduction méthodologique est présentée sous le même titre dans *Mâat. African philosophical studies*, n° 2/2000, pp. 95-117.

Les Conférences Nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre, Paris, Karthala, 1993.

De la société civile au Cameroun, inédit, Yaoundé, (À paraître aux Editions Terroirs).

La démocratie de transit au Cameroun, Paris, L'Harmattan, 1997.

Lignes de résistances, Yaoundé, Ed. Clé, 1999.

Note de Synthèse. Thèse de Doctorat d'Etat sur Travaux, Université Cheikh Anta Diop, Inédit, Dakar, 1994.

Les Topiques I, Inédit, Yaoundé (A paraître aux Editions Terroirs).

2. ARTICLES

« L'art d'Afrique noire », in *Vigile*, Laval, 1958, France.

« Saint John Perse », in *Le Furet*, Chantilly, 1960, France.

« Reflets sur Senghor », in *Faits et Idées* n° 123, Témara, Maroc, 1961, pp. 8-13.

« L'aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Khane », in *Abbia* n° 6, 1964, Yaoundé, pp. 207-213.

« Le Bantou problématique », in *Présence Africaine* (66), 1968, pp. 4-40

« Métamorphoses africaines » dans *Christus*, n° 77, 1973, Paris, pp. 29-39. Repris dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 15-27.

« Christianisme comme maladie et comme guérison », dans HEBGA Meinrad (Ed) *Croyance et guérison*, Yaoundé, Clé, 1973.

« Expérience de Yorro, groupe paysans », Colloque sur *Pédagogie et développement*, Douala, 1974.

« La dé-mission », dans *Spiritus*, n° 56, Paris, 1974, pp. 276-287. Repris dans : *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp.29-42.

« L'identité négro-africaine », in *Présence Africaine* n° 99/100, 1976, pp. 3-18.

« L'Africain chrétien face à son identité », dans *Concilium*, n° 126, 1977, pp. 39-48. Repris dans *A contretemps- L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp.43-55.

« Enjeu de Dieu : le savoir-pouvoir » dans *Dieu en Afrique*, VPAO, Douala, 1978. Augmenté et publié sous le titre « L'enjeu de Dieu en Afrique », Repris dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 155-215.

« Pour une catholicité africaine », in *Civilisation noire et Eglise catholique*, Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977, Paris, Présence Africaine, Repris dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 57-105.

« Ecrivains africains devant le christianisme » dans *Pirogue*, n° 28, 1977, pp. 1-32. Augmenté et publié sous le titre, « Les auteurs africains parlent du Christianisme », dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp.109-153.

« J.F. Bayart, L'Etat au Cameroun », in *Etudes* janvier, 1980, Paris.

« A Gosser : le sel de la terre. Pour l'engagement moral », dans *Politique Africaine*, n° 8, 1982, Paris, Karthala.

« Sur la philosophie politique », in *Raison Ardente*, Kinshasa, Zaïre, (22) 1985, pp. 71-76.

« La crise économique et la mobilisation des militants » dans *The political Economy in Cameroon : Historical perspective*, Colloque de Leiden, juin 1988. (Actes 1990)

« Review of Kwame Gyegye's, An essay on African Thought: the Akan conceptual schemes » in *Africa 60/1*, Manchester University Press, 1990, pp. 155-158.

« L'université en uniforme » *Challenge Hebdo*, n° 37, 1991, 16-26 juin, pp. 10-11.
« La mer à boire » dans *Challenge Hebdo Spécial*, n° 003, 1991, 15 octobre, publié aussi dans *Lignes de résistances*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 45-52.

« L'honneur de penser » dans *Terroirs* n° 1, 1991, pp. 3-7. Publié aussi dans *Lignes de résistances*, Yaoundé, Clé, 1999, pp.7-12.

- « Christianisme et Etat postcolonial » dans *Terroirs*, n° 1, mai 1991, pp. 46-68, Publié aussi dans *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, pp. 219-256.
- « La suite de Cheikh Anta Diop » dans *Terroirs* n° 1, mai 1990, pp. 141-157.
- « Université de Yaoundé, une véritable poudrière », *Le messenger*, n° 261, 1990, pp. 8-9.
- « Les ventriloques » *Le Messenger*, n° 240, 17 février 1992, publié aussi dans *Lignes de résistances*, Yaoundé, Yaoundé, Clé, pp. 15- 19.
- « La déchéance camerounaise » dans *Le Messenger*, n° 280, 07 octobre 1992. Publié aussi dans *Lignes de résistances*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 53-57.
- « Un destin si funeste » dans *Le Messenger*, n° 332, 06 novembre 1992. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE, 1999, pp. 58-63.
- « Restaurer Babel » dans *Le Messenger*, n° 268, 25 juin 1992. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE, 1999, pp.64-69.
- « Municipales 96. Quels enseignements tirer de ces Elections? », dans *Le Messenger*, n° 481, 19 Février 1992. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE, 1999, pp. 70- 84.
- « La topique du changement », Colloque International de Nairobi, sur *Anthropologie et philosophie*, 1993.
- « L'intellectuel exotique » dans *Politique africaine*, n° 51, Paris, Khartala, octobre 1993. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp.31-42.
- « L'inculturation passe par la prise en charge totale de soi » Interview par Alain Agboton, *Horizons Africains*, n° 473, 1994, pp. 51-53.
- « La vérité des salaires » dans *Génération* n° 003, 24-30 Août 1994. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 135-138.
- « Syndicalisme et Education » dans *Syndicalisme et Education*, Fondation Friedrich Erbert, Yaoundé, 1995.
- « Pureté ethnique : Approches anthropologiques et historiques », Colloque sur « Conflits ethniques et convivialité », Yaoundé, 1995.
- « Redéfinition anthropologique de la démocratie », in *Quest. An African of Philosophy-Special Issue*. Actes du colloque international interdisciplinaire sur « Etat et société civile en Afrique. Vol. 12, n°1, juin 1998, pp.
- « Le modèle américain et la démocratisation en Afrique » dans *Terroirs*, n° 2, 1995, pp. 18-33. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 223-245.
- « Education, syndicat et la démocratisation en Afrique », dans *Actes du Colloque sur le syndicalisme enseignant face à la crise de l'école et aux défis de la démocratisation en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Douala, décembre 1995. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp.20-30.

« Privatisations et société », Etude réalisée pour le compte de l'Aide à la décision économique (ADE), avec l'appui de l'Union Européenne, septembre 1995. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 139-158.

« Transitions démocratiques en Afrique. Etude comparative », dans *Le Messager Africain*, n° 1 janvier, 1996.

« Anthropologie, écologie et reconstruction politique » dans *Actes du Colloque international de Batié*, juillet 1996.

« Anthropologie et concept de communauté villageoise », dans *Journées d'études de Enviro Protect*, septembre 1996.

« Démocratie et tribalisme » dans *La démocratie à l'épreuve du tribalisme*, Yaoundé, Gerddes, 1996. p. 11-17. Voir la « Synthèse », pp. 141-155, publiée aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 246-257.

« Jeu et enjeu des élections. Evaluation et proposition », dans *Actes du Séminaire dur « commission électorale et processus démocratique »*, Yaoundé, 14-15 octobre 1996. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 102-115.

« La Constitution et... après ? », dans *Forum démocratique*, Bulletin du Gerddes-Cameroun, février. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 85-101.

« L'ajustement structurel, l'Europe et nous » dans *Evaluation de l'appui à l'Ajustement structurel de la Commission Européenne au Cameroun*, Yaoundé, octobre 1996. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 159-211.

« Le concept de communauté villageoise », Communication au Séminaire Enviroprotect, Yaoundé, septembre 1996. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 258-269.

« Où est Dieu ? » dans Colloque-atelier international sur *Les biographies de Dieu* organisé par le Codesria, Gorée, 14-17 mai 1997, publié par *Africa Zamani*, 2003.

« La chienlit électorale et le tiers exclu », dans *Le Message*, n° 620, 02 juin 1997. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 215-222.

« Reconstruction culturelle et politique de l'Afrique. Perspective écologique » in *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, CIPCRE/Clé, 1997. Publié aussi dans *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, pp. 270-286.

« Anachronisme : logique de l'historiographie africaine », Colloque, Université de Cape Town, 1998 (inédit).

« Mondialisation et développement », Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé, 7 mai, 1998 (inédit).

« Pour l'émergence d'une culture de la paix en Afrique », dans *Dialogue et réconciliation*, n° 1, 2000, pp. 19-34.

« Sur le dicton populaire : « c'est trop beau pour être vrai », Colloque international *Philosophie, Art et Science*, Université de Douala, 7 -13 mars 2000 (inédit).

« Monde, mondialisation et identité », Colloque international *Philosophie, Art et Science*, Université de Douala, 7 -13 mars 2000 (inédit).

« Conflits d'anthropologies » dans *Terrorisme et droit humains*, Gerdes et Academia, Yaoundé, Presses Universitaires d'Afrique, 2001, pp. 59-93.

« Concept et conceptions du pouvoir » dans *Pouvoir politique et pouvoir social en Afrique (Le cas du Cameroun)*, Collectif, AGIREC, Presses Universitaires de Yaoundé, Yaoundé, 2001, pp. 17-25.

« La terreur de l'histoire : logiques, fonctions et sens de l'historiographie africaine », Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire africaine, Université Catholique de Louvain, Louvain la Neuve, décembre, 2001. (inédit)

« Lutte contre la corruption : impossible est-il camerounais ? », Friedrich Ebert et Presses Universitaires Africaines, Yaoundé, 2002.

« Eboussi vu par Eboussi » dans *Raison Ardente*, n° 64, 2002, pp. 104-117.

« Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain » dans *Mosaïque*, n° 1, 2003, pp. 4-20.

« In the search of the *topoi* of interculturality », Bilding in *UmbrushgeselPschaften*, Waxmann Munster, New York/ Berlin, 2003, pp. 39-47.

« NEPAD : initiative de chefs sans bases ? » dans *Terroirs*, n° 1-2, 2003, pp. 267-286.

« Fetichism and proselytism » in *Exchange*, vol. 33, n° 1, 2004, pp. 20-27.

« Mongo Beti : un héritage sans testament » dans *Terroirs*, n° 3/2004, pp. 91-110.

« La ville africaine », dans *Terroirs*, n° 4/2004, pp. 45-63.

« Rapport onusien : le système Eyadema » dans *Terroirs* n° 3/2005, pp. 11-20.

« La philosophie du Père Engelbert Mveng » in Père *Engelbert Mveng, SJ : un pionnier*, recueil, d'hommages à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort, Kinshasa, Ed. Loyola, Publications Canisius, 2005, pp. 35-43.

« Editorial : société civile : du bon usage d'un slogan ? », in *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 4, 2005, p. 5.

« Société civile : analyse diagnostique et « prescriptions », in *Terroirs*, n° 4, 2005, p. 54.

(En collaboration avec), OLINGA Alain Didier, *Le génocide rwandais : interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, Editions Clé, 2006.

« Existe-t-il un Etat camerounais ? Exercice dialectique », in *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture*, n° 1-2, 2006, p. 125-138.

3. ARTICLES ET OUVRAGES SUR EBOUSSI BOULAGA

- AKONO François-Xavier, « L'odyssée (du) Muntu dans l'histoire ! », in *Raison Ardente*, (64) pp. 4-5.
- AMANI MUTO, « Lire autrement les institutions politiques ? » in *Raison Ardente*, (64), 2002, pp. 40-52.
- BERILENGAR Antoine, « Philosophie de l'autodétermination », in *Raison Ardente* (33) 1990, pp. 23-47.
- CHASINGA & N. MBWAMBOMA, « La tradition selon Eboussi et Okolo », in *Raison Ardente* (27) 1987, pp. 13-27.
- CHATUE Jacques, « Fabien Eboussi Boulaga, ou la dissidence par la norme », in Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Editeurs), *Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle. Towa. Eboussi Boulaga. Hebga. Conférences-débats du Cercle camerounais de philosophie au Centre Culturel français François Villon de Yaoundé (janvier-avril 2005), Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006, pp. 297-316.*
- EKODO bi AKONO, « Eboussi et la crise de la pensée africaine », in *Raison Ardente* (64), 2002.
- GOUSSIKINDEY Eugène, « Les dimensions de l'être soi Africain », in *Raison Ardente* (27) 1987.
The Christic Model of Eboussi Boulaga. A critical Exposition and Evaluation of An African « Recapture » of Christianity, PhD Thesis, University of Toronto, 1997.
- KENMOGNE Emile, « Eboussi Boulaga, l'homme et l'œuvre », in Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Editeurs), : *Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle. Towa. Eboussi Boulaga. Hebga. Conférences-débats du Cercle camerounais de philosophie au Centre Culturel français François Villon de Yaoundé (janvier-avril 2005), Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006, pp.263-270.*
- KITI Paul Christian, « Cheikh Anta Diop et Fabien Eboussi Boulaga. Devoir de justice d'une fidélité totale à l'Afrique », in *Raison Ardente* (58) 2000, pp. 119-135.
- MANDIANGUNGU, « La critique du christianisme chez Eboussi Boulaga », in *Raison Ardente* (15) 1982, pp. 23-40.
- MASSAMBA Marien, « Pour une éthique des intellectuels africains », dans *Raison Ardente*, (64) 2002, pp. 82- 103.
- MAZEMBO Eddy, « Le concept d'autonomie dans la crise du Muntu », dans *Raison Ardente*, (64) 2002, pp. 53-70.
- MBONDA Ernest-Marie, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les évènements et les institutions », in Ebénézer NJOH-MOUELLE et Emile KENMOGNE (Editeurs), *Philosophes du Cameroun. Njoh-Mouelle. Towa. Eboussi Boulaga. Hebga. Conférences-débats du Cercle camerounais de philosophie au Centre Culturel français*

François Villon de Yaoundé (janvier-avril 2005), Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006, pp. 271-295

- MBONIMPA Melchior, *Défis actuels de l'identité chrétienne. Reprise de la pensée de Georges Morel et de Fabien Eboussi Boulaga*, Montréal, L'Harmattan, 1996.
- MUFINGIZI, « Eboussi face à l'ethnophilosophie », in *Raison Ardente*, (19) 1984, pp. 87-111.
- NAKAOSA François, « Une identité authentique du *Muntu* », in *Raison Ardente*, (50), 1997, pp. 31-57.
- NTIMA NKANZA, *Non. Je ne mourrai pas je vivrai. Méditation sur le cheminement christologique en Afrique*, Kinshasa, Ed. Loyola, Publications Canisius, 1996.
- OUATTARA Hervé, « Cheikh Anta Diop indirectement critiqué par Eboussi Boulaga », in *Raison Ardente* (58) 2000, pp. 137-145.

D/ COMMENTAIRES SUR JOHN RAWLS ET JURGEN HABERMAS

- ACKERMAN Bruce, « Political Liberalisms », in *The Journal of Philosophy*, vol. 91, n° 7, July, 1994, pp. 364-386.
- AUDARD Catherine (Sous la direction de), *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988, p.247.
- « La cohérence de la théorie de la justice », in Catherine AUDARD (Sous la coordination de), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, Coll. « Débats philosophiques », 2005.
- AYER Jules-Alfred, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Pierce and William James*, London, Mac Millan, 1990.
- BENHABIB Seyla, "Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", in Seyla BENHABIB (Dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996;
- BERTEN André, DA SILVEIRA, P., et POURTOIS, H., (éds.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, Coll. « Philosophie morale », 1997.
- BERTEN André, « Habermas critique de Rawls. La position originelle du point de vue de la pragmatique universelle ». Document de travail n° 6 de la Chaire Hoover d'éthique économique, Université Catholique de Louvain, mars 1993.

- BIDET Jacques, *John Rawls et la Théorie de la justice*, Paris, PUF, Coll. « Actuel Marx Confrontation », 1995, p. 19
- « La contradiction performative d'une politique sans principe », in *Actuel Marx*, n° 24, 1998, p. 137.
- BLOOM Allan David, « J. Rawls : un philosophe sans éducation », in *Commentaire*, n° 38, 1987, pp. 411-412.
- BOWIE Norman, « Equal Basic Liberty for All », in H.G. BLOCKER et E.H. SMITH (Eds.), *John Rawls's Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio, Ohio University Press, 1980.
- CANIVET Michel, « Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant », in Jean LADRIERE, Phillipe VAN PARIJS (Eds), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-La-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 171.
- CHAUVIER Stéphane, *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Ed. Jacqueline Chambon, 1999.
- DUFOUR Frédérick-Guillaume, *Patriotisme constitutionnel et nationalisme : sur Habermas*, Montréal, Liber, 2001.
- FERRY Jean-Marc, *Philosophie de la communication. Tome II : Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, Coll. « Les Humanités », 1996, p. 91.
- FONSECA David, « 'L'effet Habermas' dans la doctrine constitutionnelle contemporaine », in *Revue de Droit Public*, « Dossier spécial : Habermas et le Droit », Paris, LGDJ, n °6, Décembre 2007, p. 1611.
- FRASER Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, Ed. La Découverte, 2005.
- Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York/London, Routledge, 1997.
- GANTY Etienne, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Préface de Gilbert Kirscher, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997.
- GUILLARME Bertrand, «Y-a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques ? », in John RAWLS, *Le droit des gens*, Avant-propos de Bertrand GUILLARME et commentaire de Stanley HOFFMANN, Paris, Esprit, Coll. « Philosophie », 1996, pp. 9-36.
- Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, Coll. « Questions », 1999, p. 259.
- HABER Stéphane, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 120.

- HAMPTON John, « Contracts and Choices: Does Rawls have a Social Contract Theory? », in *Journal of Philosophy*, Vol. 77, 1980, pp. 315-338.
- HART Herbert Lionel Adolphus, « Rawls on Liberty and its Priority », in *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls. "A theory of Justice"*, California, Stanford University Press, 1989, pp. 230-252.
- HÖFFE Otfried, *L'Etat et la justice. John Rawls et Robert Nozick : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne*, Paris, Vrin, 1988, pp. 83-84.
- HOFFMAN Stanley, « Mondes idéaux », in John RAWLS, *Le droit des gens*, Avant-propos de Bertrand GUILLARME et commentaire de Stanley HOFFMANN, Paris, Esprit, Coll. « Philosophie », 1996, pp. 97-129.
- KASANDA LUMEMBU Albert, *John Rawls : Les bases philosophiques du libéralisme politique*, Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, 2005, p. 46.
- KOHLBERG Lawrence, *The Philosophy of moral Development: moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper and Row, 1981.
- KOHLBERG Lawrence, *Moral Stages: a current Formulation and a Response to Critics*, Basel, München, Paris, Ed. S. Karger, 1983.
- KUKATHAS Chandran, « Are there any Cultural Rights? », in *Political Theory*, vol. 20, n°1, 1992
- KUKATHAS Chandran et PETTIT Philip, *Rawls*, California, Stanford University Press, 1990, pp. 119-151.
- KUKATHAS Chandran et PETTIT Philip, *Rawls. A theory of justice and Its Critics*, Oxford, Polity Press, 1990.
- MacCALLUM Graham, « Negative and Positive Freedom », in P. LASLETT, W.G. RUNCINAN, Q. SKINNER (Ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 174-193.
- MBONDA Ernest-Marie, *Justice et droits de l'homme chez John Rawls*, Thèse de Doctorat nouveau régime, Inédit, Université de Paris IV-Sorbonne, 2000.
- MELKEVIK Bjarne, *Rawls ou Habermas : Une question de philosophie du droit*, Bruylant/Bruxelles, Laval/Les Presses de l'Université Laval, Coll. « Dikè », 2001.
- OST François, « Théorie de la justice et droit à l'aide sociale », in Catherine AUDARD et alii (Sous la direction de) : *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, 1988, p. 247.
- PELABAY Janie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan/St Nicolas (Québec), Presses de l'Université laval, 2001.

Les transformations contemporaines du libéralisme politique : Habermas, Taylor, Thèse de Doctorat soutenue à Paris-V-Sorbonne, 2004.

- POGGE Thomas, "How can Collective Rights and Liberalism be Reconciled?" in R. BAUBÖCK et J. RUNDELL (dir.), *Blurred Boundaries*, Aldershot, Avebury Press, 1998.
- Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 211-280.
- "Rawls and Global justice", in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n°2, 1988, pp. 227-256.
- RENAUT Alain, « Habermas ou Rawls ? », in *Réseaux*, n° 60, Juillet-Août 1993, p. 135.
- RENAUT Alain et MESURE Sylvie, *Alter ego Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999.
- RICOEUR Paul, « Le cercle de la démonstration », in Catherine AUDARD et alii, *Individu et justice sociale*, Paris, Seuil, Coll. « politique », 1988, pp. 129-144.
- Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 196-215.
- SANDEL Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- « La république procédurale et le moi désengagé », in André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA, Hervé POURTOIS (Ed.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1996, pp. 262 et 264.
- SKINNER Quentin et alii, « Political Philosophy: The View from Cambridge », in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, Number 1, 2002, p. 7.
- SINTOMER Yves, « Aux limites du pouvoir démocratique : désobéissance civile et droit à la résistance », *Actuel Marx. Habermas : Une politique délibérative*, n° 24, 2^{ème} semestre 1998, PUF, p. 86.
- La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, Coll. « armillaire », 1999, p. 173.
- SOSOE K. Lukas, « La réaction communautaire », in Alain RENAUT (Sous la direction de), *Histoire de la philosophie politique. Tome 5. Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 385
- « Théorie de la justice », in André JACOB (Sous la direction de), *Encyclopédie philosophique universelle. Tome II : Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p. 1410.
- TAYLOR Charles, « Le juste et le bien », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, 1998, p. 41.

- « The Diversity of Goods », in A. SEN et B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 143.
- TOMASI John, «Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities», in *Ethics*, vol. 105, n° 3, 1995.
- VAN PARIJS Phillippe, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 21.
- WEINSTOCK Daniel Marc, « Le tournant pluraliste de John Rawls », in D. WEINSTOCK (Dir), « le défi du pluralisme », *Lekton*, tome 1, vol. 3, n° 2, automne 1993, pp. 136-139 ; lire aussi du même auteur : « La problématique multiculturaliste », in Alain RENAUT (Sous la Direction), *Histoire de la philosophie politique. Tome 5. Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 427.
- YOUNG Iris Marion, *Justice and The Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

E/ ARTICLES, OUVRAGES PHILOSOPHIQUES CLASSIQUES ET GENERAUX

- ADORNO Theodor, POPPER Karl Raimund, et alii, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, trad. de l'allemand par C. Bastyns, J. witte, R. Guardans, S. Pahaut, I. Stengers, E. Sznycer, M. Van Berchem, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979.
- APEL Karl Otto, « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in André JACOB, *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I, Paris, PUF, 1989, p. 154.
- ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1976.
- ARISTOTE, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, §I, 1094 a 18-22, a 26-b
- Rhétorique*, I, 1365 b 29 sq.
- Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoulier, 4^{ème} édition, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- Politique*, Tome II, Livres III et IV, texte établi et traduit par J. Aubonnet, deuxième tirage de la deuxième édition, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- ARON Raymond, *Etudes sociologiques*, Paris, PUF, 1998, p. 154.
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 8-9.
- BABISSAGANA Emmanuel Noël, *L'interdit de la torture en procès ?* Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, Coll. « Philosophie », 2006.
- BADINTER Robert, « L'universalité des droits de l'homme dans un monde pluraliste », in *RUDH*, vol. I, n°1-12, 1989, p. 2.

- BALIBAR Etienne, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, Coll. « Essais », 1992, pp. 244-250.
- « Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme ?, in *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, Coll. « Essais », 1992.
- « 'Droits de l'homme' et 'droits du citoyen' : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », in *Actuel Marx*, n° 8, 2^{ème} semestre 1990, repris dans : *Les Frontières de la démocratie*, pp. 124-151.
- Droit de cité*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998, p. 17.
- BAUMANN Gerd, *Contesting Culture. Discourses of identity in Multiethnic London*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1996.
- BAYART Jean-François, *L'Etat au Cameroun*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1977
- L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989 ;
- « L'énonciation du politique », in *Revue française de science politique*, 35, (3), juin 1985.
- L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, p. 288 et ss.
- BAYART J-F., MBEMBE.A, TOULABOR C., *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BIDIMA Jean-Godefroy, « Le corps, la cour et l'espace public », in *Politique africaine*, n° 77, mars 2002.
- « La palabre comme espace de règlement des conflits » in *Invention démocratique en Afrique*. Inédit.
- La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, Coll. « Le Bien Commun », 1997, p. 37.
- Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la « docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 290.
- « Préférences et Références : un aspect de la démocratisation en Afrique », in *Quest. An African Journal of Philosophy, Special-Issu: Actes du colloque international interdisciplinaire « Etat et Société civile en Afrique »*, Vol. 13, n°1, Juin 1998, pp. 227-239.

- BIYA Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Lausanne, P.-M Favre/Paris, ABC, 1987.
- BOBBIO Bobbio, *Libéralisme et Démocratie*, Paris, Cerf, 1996, pp. 23-24.
- BODEÛS Richard, *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des études classiques, Coll. « Etudes classiques », 1991.
- BOUMAKANI Benjamin, « L'Etat de droit en Afrique centrale », in : Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction de), *Vers une société de droit en Afrique centrale (1990-2000)*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, 2001, p. 88.
- BRIMO Albert, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Paris, Editions A. Pedone, Coll. « Philosophie comparée du droit et de l'Etat », 1978, p. 31.
- BURDEAU Georges, *Traité de Science politique*, T.II, *L'Etat*, 3^{ème} édition, Paris, LGDJ, 1980, pp. 121-122.
- CASSESE André, « Les droits de l'homme sont-ils véritablement universels ? », in : *RUDH*, vol. I, n°1-12, 1989, p. 14.
- CHARLICK René, « Le concept de gouvernance et ses implications en Afrique », in : M. ESOAVELOMANDROSO, G. FELTZ (Sous la direction de), *Démocratie et Développement. Mirage ou espoir raisonnable ?* Paris, Karthala, 1995, p. 7.
- CHEMILLIER-GENDREAU Monique, *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*, Paris, La Découverte, 1995, p. 107.
- CHEVALLIER Jacques, *L'Etat de droit*, 4^{ème} Edition, Paris, Ed. Montchrestien, Coll. « Clefs-Politique », 2003, p. 101.
- CHOMSKY Noam, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, The MIT Press, 1965.
- CICERON, *De officiis*, I, XI, 36.
De Republica, trad. Ch. APPUHN, *De la République*, Paris, Garnier-Flamarion, III, XXII, p. 163.
- COHEN-JONATHAN Gérard, « René Cassin et la conception des droits de l'homme », in *Revue des Droits de l'Homme*, Strasbourg, N. E-P. Verlag, 1985, p. 85.
- COLAS Dominique, *Science et différence : la question des droits de l'homme et l'anthropologie. Les valeurs de la révolution devant la science naturelle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, p. 73.
- CONAC Gérard (Sous la Direction de), « Les processus de démocratisation en Afrique », in *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, Coll. « La vie du droit en Afrique », 1993, p. 31.
- CORTINA Adela, « Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison », in Alain RENAUT (Sous la Direction), *Histoire de la philosophie*

- politique*. Tome 5. Les philosophies politiques contemporaines, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 185-229.
- COULON Christian, « La démocratie sénégalaise : Bilan d'une expérience », in *Politique Africaine*, n° 45, mars 1992, Paris, Karthala, p. 4.
- D'ANDRIA Fancisco N., *La démocratie athénienne : son origine, son évolution et sa constitution définitive au « Siècle de Périclès »*, Paris, Editions Domat-Montchrestien, 1935, p. 26.
- De BRIEY Laurent, *Le conflit des paradigmes. Habermas, Renaut : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, Coll. « Philosophie et Société », 2006.
- DELMAS-MARTY Mireille, *Pour un droit commun de l'humanité*, Ed. Du Seuil, 1994
- Vers un droit commun de l'humanité*, Paris Textuel, 1996
- Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Seuil, Coll. « Essais », 1998.
- DIAGNE BACHIR Souleymane, « Revisiter 'la Philosophie Bantoue' : l'idée d'une grammaire philosophique », in *Poilitique Africaine*, n° 77, Mars, 2000, Paris, Karthala, p. 46.
- DJIMOGUINAN Pascal, « La société civile en Afrique : mythe ou réalité ? », in *Revue de philosophie et de Critique sociale de Kimwenza*, n° 1, Février 2000, p. 59.
- DESCLOS Marie-Laurence, « Platon et la démocratie », in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, p. 121.
- DE SMET François, *Les droits de l'Homme : origines et aléas d'une idéologie moderne*, Paris, Ed. du Cerf, Coll. « Humanité », 2001, p. 19.
- DEWEY John, *Démocratie et Education*, Paris, Armand Colin, 1990.
- DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture. Tome I*, Paris, Présence Africaine, 1979.
- Nations nègres et culture. Tome II*, Paris, Présence Africaine, 1989.
- Civilisation ou Barbarie : une anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1988.
- DIRVEN Edward, « Politiser l'Afrique ? », in *Philosophie et politique en Afrique. Actes des Journées Philosophiques Canisius-I*, Kimwenza, Editions Loyola-Publications Canisius, 1996, pp. 52-53.
- DURKHEIM Emile, *Leçons de sociologie*, Paris, Minuit, 1975, p. 172.
- DOUDOU THIAM, *Le Fédéralisme africain : ses principes et ses règles*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 165.
- DWORKIN Ronald, *Law's Empire*, Cambridge, Harvard, University Press, 1986.

- EBOOKO Fred et BOUKONGOU Jean-Didier, *Les figures de la société civile au Cameroun*, CEAN, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 2003, p. 40.
- ELENGA Yvon Christian, « L'ethnie : discours théorique et pratique politique », in *Zaire-Afrique*, n° 293, Mars, 1995, pp. 163-171.
- ESPRIT, « Pour comprendre la pensée postcoloniale. Mémoires d'empire et cultures transnationales », in *Esprit*, n° 330, décembre 2006, p. 77.
- FABRE Paul, « Droits de l'homme et respect de la dignité humaine en Grèce antique », in *Le Monde antique et les Droits de l'Homme, Actes de la 50^{ème} session de la Société internationale Fernand De Visscher pour l'histoire des droits de l'Antiquité*, Bruxelles, 1998, p. 155.
- FERRAND Jérôme et PETIT Hugues (Sous la direction de), *Fondations et Naissances des droits de l'homme*. Tome I. L'odyssée des droits de l'homme, Paris, L'Harmattan, Coll. « La librairie des Humanités », 2003.
- FERRY Jean-Marc, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, Coll. « Humanités », 1996, p. 20.
- “Narration, interprétation, argumentation, reconstruction: les registres du discours et la normativité du monde social.”, in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002, p. 281.
- FERRY Luc et Alain RENAUT, *Philosophie politique, tome III. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, 1^{ère} Edition, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1996, pp. 19-26.
- FINET André, *Le code de Hammurabi : Introduction, traduction et annotations*, Paris, Ed. Du Cerf, 1973.
- FINLEY Moses I., *Les anciens Grecs. Une introduction à leur vie et à leur pensée*, trad. de l'anglais par M. Alexandre, Paris, Maspero, 1981, p. 41.
- FOUCAULT Michel, « la gouvernementalité », in *Dits et Ecrits. 1954-1988. Vol II. 1976-1998*, Paris, Gallimard, 2001, p. 655.
- « Naissance de la biopolitique », in *Dits et Ecrits. 1954-1988. Vol II. 1976-1998*, Paris, Gallimard, 2001, p. 818.
- GANDREAU Stéphanie, « Des droits de l'homme aux droits de l'humanité », in Jérôme FERRAND et Hugues PETIT (Sous la direction de), *Fondations et Naissances des droits de l'homme*. Tome I. L'odyssée des droits de l'homme, Paris, L'Harmattan, Coll. « La librairie des Humanités », 2003, pp. 240-255.
- GAUCHET Marcel, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *Le Débat*, juillet-Août 1980.

La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, 1989.

- GESCHIERE Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres*, Karthala, Paris, 1995.
- GOYARD-FABRE Simone, *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 10.
- GRANGE Juliette, *Auguste Comte. La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 10.
- La philosophie d'Auguste Comte : Science, politique, religion*, Paris, PUF, Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1996, pp. 30-32.
- GUIMDO Bernard Raymond, « Droit au développement et dignité humaine », in Jacques-Yvan MORIN (Sous la direction), *Les droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 74.
- HAARSCHER Guy, *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 48.
- « Droits de l'homme », in Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (Sous la direction de) *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1998, p. 173.
- HALLOWELL John, *Les fondements de la démocratie*, Paris, Nouveaux Horizons, 1970, p. 183.
- HELD David, *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge, Polity Press, 1995
- Models of democracy*, Stanford, Stanford University Press, 1987
- Political theory and the modern state: essays on state, power and democracy*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- HELD David et ARCHIBUGI Danièle, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- HEGEL Godfried Wilhem Frederich., *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 245.
- HÖFFE Otfried, « Existe-il un droit pénal interculturel ? Essai philosophique », in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.
- HOTTOIS Gilbert, « De l'ambivalence des droits de l'homme », Préface de : Lionel PONTON, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Paris, Vrin, Coll. « Pour Demain », 1990, p. 8.
- IMBERT Patrick, « Droits des pauvres, pauvre(s) droit(s) ? », in *Revue de Droit Public*, Paris, LGDJ, 1989, p. 740.

- INSTITUT PANOS-PARIS, *Afrique centrale : des médias pour la démocratie*, Paris, Karthala, 2000, p. 80.
- KABONGO MAKANDA, *Armées et politique en Afrique au Sud du Sahara*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1979, p. 12.
- KABONGO-MBAYA Philippe, « Des droits de l'Homme comme stratégie de prévention des conflits en Afrique », in *RUPTURE/SOLIDARITE : L'Afrique (centrale) des Droits de l'Homme. 1-Le Droit d'être des Humains*, Paris, Karthala, 2001, p. 233.
- KABUYA LUMUNA, *Idéologies zaïroises et tribalisme*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1986.
- KAMTO Maurice, *L'urgence de la pensée. Réflexions sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Editions Mandara, 1995.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des Mœurs. Tome I. Doctrine du Droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, § 11.
- Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. L. Ferry in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986.
- Métaphysique des mœurs. Tome II. Doctrine du droit*, trad. Alain. Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 17.
- KERVEGAN Jean-François, Difficultés relatives à la démocratie et aux droits de l'homme », in : *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, pp. 242-244.
- KIS Janos, *L'égale dignité : Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1987.
- KONTCHOU KOUOMEGNI Augustin, « Vers un nouveau modèle de contrôle de la constitutionnalité au Cameroun », in : Gérard CONAC, *Les Cours suprêmes en Afrique*, t.II, Paris, 1989.
- KOUVOUAMA Abel, « Penser la politique en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 77, mars 2000, Paris, Karthala, p. 7.
- KUASSI MONKOTAN Jean-Bernard, « Les difficultés de la démocratisation en Afrique », in Gérard CONAC (Sous la direction de), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, Coll. « La vie du droit en Afrique », 1993, p. 311.
- KYMLICKA Will, *Citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de l'anglais par Patrick SAVIDAN, Paris, Ed. La Découverte, 2001

Liberalism, Community and Culture, Oxford, Oxford University Press, 1989;

Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford, Clarendon Press, 1990.

« Droits de l'homme et justice ethnoculturelle », in Lukas K. SOSOE, *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.

- LABARRIERE Pierre-Jean, *L'unité plurielle. Eloge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- LADO Ludovic, « Le défi de l'ethnicisme au processus de démocratisation en Afrique », in *Zaire-Afrique*, n° 303, Mars 1996, pp. 105-121.
- « L'imagination africaine de l'Occident. Entre ressentiment et séduction », in *Etudes*, Juillet-Août 2005, pp. 17-27.
- LEDUC Claudine, « La citoyenneté dans la démocratie d'Athènes ? », in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Doiti 7, Toulouse, Presses du CRDP Midi-Pyrénées, 2003, p. 81.
- LEE WHORF Benjamin, « Linguistics as an exact science », *Technology review*, n° 43, 1940, repris dans *Language, Thought and Reality: Select Writings by Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1956, pp. 220-232.
- LEFORT Claude, « Droits de l'homme et politique », in *Libre*, n°7, 1980, repris dans : *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 28.
- MABIALA MANTUBA NGOMA (Sous la direction de), *Fédéralisme, ethnicité et intégration nationale au Congo/Zaire*, Kinshasa, Publications de l'Ifep, 1997
- MALELA Mwabila, *De la déraison à la raison : Appel aux intellectuels Zaïrois pour un nouveau débat sur la société*, Kinshasa, Ed. Soit Prêt, 1995, p. 83.
- MANENT Pierre, *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977, p. 57 et ss).
- MARTIN Louis Michel, *La militarisation des systèmes politiques africains (1960-1972). Une tentative d'interprétation*, Sherbrooke, Ed. Naaman, 1976, p. 15.
- MAUGENEST Denis et BOUKONGOU Jean-Didier (Sous la direction de), *Vers une société de droit en Afrique centrale (1990-2000)*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, 2001.
- M'BAYE Keba, « Droits de l'homme et pays en développement », in *Humanité et droit international. Mélanges René Jean Dupuy*, Paris, Ed. Pédone, 1991, p. 220.
- MBEMBE Joseph-Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

- De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- “Du gouvernement privé indirect”, in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, n° 73, mars 1999.
- La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960) : Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala, 1996, p. 9.
- « Le spectre et l'État. Des dimensions politiques de l'imaginaire historique dans le Cameroun postcolonial », in *Revue de la Bibliothèque Nationale*, n° XXXV, 1989 ;
- MBONIMPA Melchior, *Hutu, Tutsi, Twa. Pour une société sans castes au Burundi*, Paris, L'harmattan, 1993, p. 9.
- MEDARD Jean-François, « Le *Big Man* en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », in : *L'Année sociologique*, Paris, 1992.
- « Portrait d'un 'Big man' au Kenya », in *L'Etat contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 49-87.
- MICHALON Thierry, « A la recherche de la légitimité de l'Etat », in D. DARBON et G. J. DU BOIS DE GAUDUSSON, *La création du droit en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 131.
- MEYER-BISCH Patrice, *Le corps des droits de l'homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 1992, p. 263 et ss.
- MICHELMAN Frank, « Justification and the Justifiability of Law in a Contradictory World », in *Nomos*, Vol. XVIII, 1986.
- MONO NDJANA Hubert, *L'idée sociale chez Paul Biya : essai de philosophie politique*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985.
- MOREAU Joseph, *Aristote et son école*, Paris, PUF, 1962, p. 141.
- MOREAU-DEFARGES Philippe, *La Mondialisation*, 5^{ème} édition, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je », 2004, p. 98.
- MVENG Engelbert, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine: depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- NGAYAP Pierre-Flambeau, *Cameroun : Qui gouverne ?* L'Harmattan, Paris, 1984
- NGOM Saaliu Benoît, *Les droits de l'homme et l'Afrique*, Paris, Silex, 1984, p. 22.
- NGOMA BINDA Phambu, *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « points de vue Concrets », 2001, p. 20.
- « Multi-ethnicité et mécanismes d'intégration des citoyens et des peuples dans un Etat fédéral », in MABIALA MANTUBA

- NGOMA (Sous la direction de), *Fédéralisme, ethnicité et intégration nationale au Congo/Zaire*, Kinshasa, Publications de l'Ifep, 1997.
- NGUELE ABADA Marcellin, « Le progrès de l'Etat de droit, avancée réelle ou poudre aux yeux ? », in Denis MAUGENEST et Jean-Didier BOUKONGOU (Sous la direction), *Vers une société de droit en Afrique centrale (1990-2000)*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, 2001, p. 143.
- NGUEMA Isaac, « Pratiques et conceptions africaines de la démocratie : expériences vécues », in : Gérard CONAC (Sous la direction de) *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, Coll. « La vie du droit en Afrique », 1993, pp. 168-169.
- OBENGA Théophile, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, 1980
Cheikh Anta Diop. Volney et le Sphinx : contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale, Paris, Présence Africaine, 1996.
- La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- OLINGA Alain Didier, *La Constitution de la République du Cameroun*, Yaoundé, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale/Les éditions Terre africaine, 2006, p. 9.
- « La constitution de la République du Cameroun (18 janvier 1996) : Préambule », in *La Constitution de la République du Cameroun*, Yaoundé, Les Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale/Les Editions Terre Africaine, 2006, Annexe, p. 303.
- « L'Afrique face à la 'globalisation' des techniques de protection des droits fondamentaux », in *Présence Africaine*, Paris, Présence Africaine, 1999, n° 159, p. 27.
- PANNIKAR Raimund, « La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Diogenes*, n° 120, 1982, p. 87.
- PLATON, *La République*, Livre VII.
- PICAVET Emmanuel, « Sur la justification des droits de l'homme », in *Archives de Philosophie*, tome 59, cahier 2, 1996, pp. 249-271.
- PIERRE-CAPS Stéphane et CONSTANTINESCO Vlad, *Droit constitutionnel*, 3^{ème} édition mise à jour, Paris, PUF, Coll. « Thémis-Droit », 2007, p. 239.
- PIERRE-CAPS Stéphane, *Nation et peuples dans les constitutions modernes*. Tome 2, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987, pp. 690-691.

- POPPER Karl Raimund, *La société ouverte et ses ennemis. Tome I : L'ascendant de Platon*, traduit de l'anglais par J. Bernard et Ph. Monod, Paris, Seuil, 1979, p. 46.
- RENAUT Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, p. 378.
- La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
- L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.
- RENAUT Alain (Sous la direction de), *Histoire de la philosophie politique. Tome 5. Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 463.
- “Le multiculturalisme est-il un humanisme?”, in Lukas K. SOSOE (Sous la direction), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.
- REVERSO Laurent, « La pensée juridique romaine face aux « Droits de l'homme » : l'exemple de Cicéron, in Jérôme FERRAND et Hugues PETIT (Sous la direction de), *Fondations et Naissances des droits de l'homme. Tome I. L'odyssée des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, Coll. « La librairie des Humanités », 2003, p. 21.
- RICHIR Marc et TASSIN Etienne (Sous la direction de), *Jan Patočka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 1992.
- ROSANVALLON Pierre, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006.
- ROULAND, N., PIERRE-CAPS, S., et POUMAREDE, J., *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996, p. 458.
- RUPTURE/SOLIDARITE, *L'Afrique (centrale) des Droits de l'Homme. 1-Le Droit d'être des Humains*, Paris, Karthala, 2001.
- SAPIR Edward, « The grammarian and his language », *American Mercury*, 1, pp. 149-155, repris dans *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 150-159.
- SCHNAPPER Dominique, *La démocratie providentielle. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002.
- SEN Amartya, *Inequality reexamined*, New York, Russell Sage foundation, 1992.
- Development as freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999
- La démocratie des autres*, Paris, Payot et Rivages, 2005.
- Poverty and Famines*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

- SINGER Peter, « Sidgwick and Reflective Equilibrium », in *The Monist*, n°3, 1974, p. 499.
- SOSOE K. Lukas (Sous la direction de), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.
- « Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine », in Lukas K. Sosoe (Sous la direction de), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002, pp. 5-6.
- « Politiques de la reconnaissance, culture et critique : Du colonialisme au multiculturalisme ? », in Lukas K. SOSOE (Sous la direction de), *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris/St Nicolas, L'Harmattan/Presses Universitaires Laval, Coll. « Dikè », 2002.
- STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, pp. 184 et 197.
- TASSIN Etienne, « La question du sol : monde naturel et communauté politique », in Marc RICHIR et Etienne TASSIN (Sous la direction de), *Jan Patocka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 1992, p. 170.
- Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, Coll. « Critique de la politique », 1999.
- Pour un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.
- TAYLOR Charles, « The Politics of Recognition », in Charles TAYLOR et alii, *Multiculturalism and « the politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73; trad. Française: *Multiculturalisme, différence et démocratie*, trad. Par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.
- « La conduite d'une vie et le moment du bien », in *La liberté des modernes* (1964-1996), Paris, PUF, 1997, p. 291.
- THIBAUD Pierre, « Droit et politique », in *Esprit*, mars 1980.
- THORSON Thomas Landon et SABINE George Herbert, *A History of political Theory*, 4ème édition, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1973, p. 141 et ss.

- TSHIAMALENGA NTUMBA, « Langage et socialité. Primat de la Bisoïté sur l'intersubjectivité », in *Recherches Philosophiques Africaines*, n°11, 1985, pp. 57.
- « Relativité linguistique. Remarques critiques-Une illustration », dans *Langage et Philosophie. Actes de la 4^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1981, p. 135. C'est l'auteur qui souligne.
- « Les droits de l'homme dans la tradition éthico-anthropologique Luba. Essai de construction analytique », in *Philosophie et Droits de l'Homme. Actes de la 5^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1982, p. 308.
- TSHIYEMBE Mwayila, *Etat multinational et démocratie africaine : Sociologie de la renaissance politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Etudes africaines », 2001, p. 238.
- « L'Afrique face au défi de l'Etat multinational », in *Le Monde Diplomatique*, Septembre 2000, p. 14.
- TOURE Toumani Amadou, « Forces armées africaines et paix civile », in : *Pouvoir et paix civile en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1996, p. 111.
- TZITZIS Stamadios, « Les droits de l'homme entre le mythos et le logos », in Jacques-Yvan MORIN (Sous la direction de), *Les droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, 1997, p. 218.
- UNGER Roberto Mangabeira *Critical Legal Studies Movement*, Cambridge-Londres, Harvard University Press 1983/1986.
- VAN PARYS Jean-Marie, *Petite introduction à l'éthique*, Kinshasa, Ed. Loyola, 1991, p. 79.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Les Grecs, les historiens, la démocratie : le grand écart*, Paris, La Découverte, 2000, p. 6.
- VILLEY Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, 1^{ère} édition, Paris, PUF, Coll. « Questions », 1983, pp. 81-104.
- WALLEZ Paul, « La dignité humaine. Un concept à reconstruire ? », in *Le Supplément*, n° 191, déc. 1994, p. 11.
- WASCHMANN Patrick, *Les droits de l'homme*, Paris, Dalloz, 1992, p. 44.
- WEIL Eric, *Philosophie politique*, 6^{ème} édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Coll. « Problèmes et Controverses », 1996, p. 11.
- Logique de la philosophie*, 2^{ème} édition revue, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Coll. « Problèmes et controverses », 1996, pp. 420-421.
- WEINSTOCK Daniel, « La problématique multiculturaliste », in Alain RENAUT (Sous la direction), *Histoire de la philosophie politique*.

Tome 5 : Les philosophies politiques contemporaines, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 453.

- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 3.
- YAMB Gervais Désiré, « Enjeux de la gouvernance démocratique ‘au féminin’ en Afrique noire. Du droit à la différence, à l’égalité des chances dans le jeu démocratique et au droit au développement », in Amsatou SOW SIDIBE, Mamadou BADJI, Ernest-Marie MBONDA, Ghislain OTIS (Sous la responsabilité scientifique de), *Genre, inégalités et religion*, Paris, Editions des Archives contemporaines, 2007, pp. 97-112.
- « Thanatocratie, servitude ou démocratie ? Essai sur le sens du jeu de la mort sur la scène politique africaine », in *Zaire-Afrique*, n° 311, janvier 1997, p. 40.
- YOUNG Iris Marion, « Polity Group Difference: A Critique of the Ideal Universal Citizenship », in *Ethics*, 99/2, 1989, p. 258.
- YOUNG-BRUEHL Elizabeth, *Hannah Arendt*, Paris, Editions Anthropos, 1986, p. 359.
- ZARKA Yves-Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, pp. 87-89.

F/ ENCYCLOPEDIES

- JACOB André, *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome I et II, Paris, PUF, 1989.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.