

N° 014 - 2015

Publication du CERPHIS

Noûς

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



2^{ème} Revue du Département de Philosophie
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY

Publication du CERPHIS
N° 014 - 2015



REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Augustin Kouadio DIBI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*), Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*), Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*), Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°014, Abidjan, Juin 2015

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2015

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



SOMMAIRE

N'GUESSAN Depry Antoine..... P. 5-25

L'axiomatique : une source d'enseignements d'ordre épistémologique, pédagogique et éthique

BAMBA Soualo P. 26-37

Dialectique et réconciliation

BRAHIMA Korandji Mathieu P. 38-52

Une éducation nouvelle pour sauver l'environnement

Adingra KOUAMÉ..... P. 53-71

L'État : fondement et sens du politique

Paul-Aarons NGOMO..... P. 72-93

Réflexions sur la chute de Blaise COMPAORÉ

FOFANA Falikou..... P. 94-107

L'optimisme chez Leibniz

Albert TINGBE-AZALOU..... P. 108-120

De la possession à la propriété des terres en milieu rural au Bénin : matériaux pour une esquisse d'analyse des logiques de motivation de l'enregistrement des droits fonciers

Jean Tekpo DALLY..... P. 121-137

Le cosmopolitisme comme une démarche pour l'unité et le rapprochement des peuples

N'GORAN Desnoces..... P. 138-152

La question de la démarcation chez Karl POPPER

Publication du CERPHIS

N° 014 - 2015

L'AXIOMATIQUE : UNE SOURCE D'ENSEIGNEMENTS D'ORDRE ÉPISTEMOLOGIQUE, PÉDAGOGIQUE ET ÉTHIQUE

N'GUESSAN Depry Antoine

Maître de Conférences au Département de Philosophie

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

RÉSUMÉ

Tout le monde s'accorde à reconnaître la consistance logique comme la condition première de la rationalité scientifique. Elle est donc une condition minimale que doit remplir tout système théorique. Or, cette condition n'est pas toujours bien comprise et respectée. Telle est la situation de l'axiomatique, forme achevée que prend une théorie hypothético-déductive. Outre les ressources logico-mathématiques nécessaires, les implications philosophiques de l'axiomatique, axées sur l'existence des géométries, ne manquent pas d'inspirer des enseignements propices à nourrir des discussions liées à l'interdisciplinarité.

Mots-clés

Rigueur, cohérence formelle, méthodes historique et heuristique, vérité, pluralisme, interdisciplinarité .

ABSTRACT

Everyone agrees to recognize the logical consistency as the key of scientific rationality. It is then a minimum requirement to be met by any theoretical system. Whereas that requirement is still not well understood and respected. This is the situation of the axiomatic, the completed form that takes an hypothetical-deductive theory. A part from the logical and mathematical resources necessary, the philosophical implications extracted from the existence of geometries, inspire conducive values concerning discussions that are related to interdisciplinary .

Keywords

Rigor, formal coherence, historical and heuristic methods, truth, pluralism, interdisciplinary.

INTRODUCTION

Dans le cadre des recherches interdisciplinaires que le département de Philosophie a initiées, en collaboration avec des enseignants de mathématique de l'UFR « Mathématique et Informatique » et du centre de recherche « Mathématique et environnement socioculturel africain » (MESCA), un certain nombre de thèmes d'intérêt épistémologique, didactique et pédagogique, ont donné lieu à des rencontres scientifiques. Parmi les axes retenus figurent (a) le caractère universel des mathématiques à partir d'activités socioculturelles, (b) la mathématique pourvoyeuse d'outils de rigueur et d'intelligibilité pour elle-même et pour les autres secteurs d'activités scientifiques. A ces divers titres, la mathématique intéresse, non seulement ceux qui la pratiquent au quotidien, mais aussi ceux qui, dans la périphérie, tels que les épistémologues, manifestent un vif intérêt pour cette catégorie de science, qui constitue un langage et un mode de pensée. C'est d'ailleurs, dans cette perspective que nous entreprenons d'étudier l'axiomatique dont le caractère transversal se lit à la fois à travers sa dimension logico-mathématique, philosophique et éthique. L'objectif principal de cette contribution exposé est de mettre en relief le modèle de raisonnement déductif qu'inspire l'axiomatique. L'exemple des géométries servira de fil conducteur à la quête de la sécurité, de la rigueur et de la clarté.

Mais que dire concernant spécifiquement l'axiomatique à un mathématicien qui en a une pratique familière ? L'intervention de la philosophie sur ce sujet se justifie à un double niveau. Le premier niveau tient dans les objectifs d'ordre didactique et pédagogique. Quant au second niveau épistémologique, la tâche va consister à agir conceptuellement sur un fait : devenue familière pour les mathématiciens et pour d'autres utilisateurs, la pratique de l'axiomatique ne favorise plus le recul qui permet de mettre en évidence les problèmes philosophiques qui lui sont sous-jacents. Si on considère que l'axiomatique est, entre autres, une manière de parler des entités mathématiques, de leur relation, du mode de leur existence et de la nature de leur vérité, on enracine la discussion dans un cadre où l'axiomatique fournit effectivement une ré-

ponse à deux problèmes importants de l'épistémologie de la géométrie. Le premier concerne le statut ontologique des entités mathématiques. Quant au second, on se demande si l'existence de ces entités est donnée dans une intuition ou si ces entités sont construites à partir de règles *ad hoc* ? Ou encore, si ces entités mathématiques sont essentiellement définies de façon implicite par le biais de propositions qu'elles sont censées satisfaire uniquement sur la base de la consistance logique ?

L'axiomatique, comme discipline et méthode, va au-delà de ces deux considérations énoncées. Précieux outil de rigueur pour la formulation et la présentation des théories scientifiques, l'axiomatisation inaugure une culture scientifique où la liberté devient un capital précieux. Elle favorise des initiatives corolaires de la philosophie de la pluralité. L'existence des géométries non euclidiennes, des logiques non aristotéliennes, des coordonnées non cartésiennes en sont des exemples tangibles. Ce sont ces catégories épistémologiques annonciatrices d'une dialectisation ou d'une pluralisation des pôles de la connaissance, source de développement de l'esprit critique qu'il importe de décrypter comme des conséquences d'une éducation scientifique fondée sur l'axiomatique. La meilleure manière, à notre avis, d'intégrer ces différents aspects dans la trame de cette discussion, c'est d'abord, d'insister sur l'axiomatique comme un instrument requis pour sa rigueur et la sécurité qu'il procure aux systèmes déductifs ; ensuite, de donner une preuve de son extension des sciences formelles aux autres domaines de la connaissance scientifique ; et enfin, de tirer de la pratique de l'axiomatique, quelques enseignements d'ordre épistémologique, pédagogique et éthique.

I.- LA QUÊTE DE RIGUEUR, DE SÉCURITÉ ET DE TRANSPARENCE

Les découpages des âges de la science, opérés en fonction des grands paradigmes de l'histoire des sciences, font apparaître le troisième âge (19^e et 20^e siècles) comme l'ère de l'axiomatique parce qu'elle se caractérise par la tendance à construire une « *théorie fermée* »¹ afin de la mettre à l'abri de

dangers multiples (paradoxes, contradictions, principes absurdes, piège du langage, etc.). À travers cette tendance à rechercher une plus grande objectivité par la cohérence, il convient de distinguer la démarche qui est la procédure d'axiomatisation et l'axiomatique, la discipline qui permet d'accomplir cette démarche. Les frontières sont telles qu'on ne peut pas parler de l'une sans faire allusion à l'autre. Mais il arrive souvent qu'on ne les sépare plus, de sorte que la discipline est identifiée à la méthode.

La grande tendance des sciences qui aspirent à l'objectivité se traduit par le fait de les voir se soumettre à une méthodologie d'où sont éliminées les références aux expériences vécues, aux réalités sensuelles et à bien d'autres malentendus présents dans l'approche historique et heuristique. L'évolution des sciences et de l'axiomatique ont donné à cette tendance une actualité d'un intérêt épistémologique qui touche aussi bien les sciences de la nature que les sciences humaines. Car, si on recherche la rigueur et la cohérence, ce qui vaut pour la mathématique vaut également pour les autres sciences, y compris la philosophie.

En nous inspirant des réflexions développées dans plusieurs ouvrages dont ceux de David Hilbert, *Gilles-Gaston Granger*², *Robert Blanché*³, *Mario Bunge*⁴, *Jean Ullmo*⁵, le regard d'ensemble concernant l'axiomatique mérite quelques remarques préliminaires : l'axiomatique se construit sur la base des ressources logique et mathématiques ; elle est requise pour la présentation ou la formulation des théories scientifiques dans leur forme hypothético-déductive, mais elle n'est pas une panacée ; d'ailleurs, elle n'a pas toujours fait l'unanimité puisqu'on se demande si pour se prévaloir du statut de science, toutes les sciences doivent privilégier les relations, c'est-à-dire mettre l'accent non pas sur les supports en eux-mêmes, mais sur les rapports, selon l'idéal de Bourbaki : « *Les êtres mathématiques pris en eux-mêmes importent peu. Ce qui compte, ce sont leurs relations* »⁶. L'axiomatique, produit des sciences formelles, s'organise et s'articule sur les relations, ce qui permet, dans une certaine mesure, de transcender les querelles implicites que véhiculent d'ordinaire, la nature et l'adoption d'une méthode. En effet,

comment peut-on mieux présenter un système hypothético-déductif si on ne se sert pas d'un instrument conçu pour cette tâche ? Au fond, l'objectif et les résultats attendus déterminent le choix de la méthode.

Pour ce qui concerne l'examen des fondements des théories scientifiques, il est possible de procéder par deux voies : soit par l'analyse, la clarification des idées, soit par un examen de l'organisation globale d'une théorie scientifique. L'une et l'autre activité exigent une méthode. S'agit-il d'une méthode unique ? L'usage d'une méthode est un impératif auquel personne ne saurait se dérober depuis le *Discours de la méthode* (1626). Or, la meilleure méthode que propose Descartes est supposée être celle qui conduit à une « *connaissance vraie* », parce qu'elle procède *more geometrico*, vu qu'elle est d'inspiration mathématique et articulée sur la rationalité de la simplicité. Le simple, dans le cas des mathématiques, transparaît dans l'intuition d'une notion qu'est la relation. La nécessité de se munir d'une telle méthode, celle qui conduit à des « *évidences* », explique, avant tout, le fait que c'est par la méthode que se détermine la valeur de la vérité ; mais elle trouve aussi sa justification que c'est encore par elle que s'organisent des parentés scientifiques, parfois, discutées à travers les thèses classiques du naturalisme et de l'historicisme, de l'explication et de la compréhension, etc.

À travers le parcours de significations de l'axiomatique, on voit donc se réaliser l'idéal cartésien de l'unité de la science qui se fait par la méthode permettant ainsi d'en arriver à un décloisonnement ou à un rapprochement des champs épistémiques. Rien ici ne pourra susciter un quelconque appel à l'anarchisme méthodologique parce qu'à l'intérieur des sciences particulières, le pluralisme méthodologique lié à la méthode axiomatique est réalisable avec des conséquences limitées. Indépendamment du choix des axiomes de base, les scientifiques qui pratiquent la même méthode constituée par les mêmes exigences des ressources de la logique et des mathématiques, observent les mêmes règles et les mêmes normes techniques. Rechercher l'ordre et la puissance d'un système hypothético-déductif, comme c'est le cas des théories scientifiques, constitue une contrainte particulière pour laquelle les méthodes historique et heuris-

tique se révèlent insuffisantes. En quel sens doit-on interpréter les limites de ces méthodes?

En effet, la réponse à cette question demande qu'on précise préalablement en quelques mots, ce que sont ces deux méthodes, les vertus qui sont les leurs, mais aussi leurs limites avérées et qui inclinent nécessairement à recourir à l'axiomatique. D'abord, en ce qui concerne l'approche historique d'une théorie scientifique, elle doit, pour être complète, faire un état du contexte dans lequel est survenu le problème qui fait l'objet de la théorie ; indiquer les différentes tentatives pour le résoudre ; préciser la manière dont a été justifiée la solution finalement retenue, son impact sur le développement des sciences, etc. Cette tâche, qui fait appel à la fois aux contextes de justification et de découverte⁷, est tellement immense que les épistémologues sont unanimes pour reconnaître que rares sont les études qui remplissent toutes les exigences de l'histoire. A cela il faut ajouter, quand un tel travail existe, les difficultés réelles liées à la décentration et à l'impartialité requises pour ce type de travail historique. Ensuite, s'agissant de l'approche heuristique, le plus souvent adoptée dans la plupart des publications scientifiques et dans les manuels d'enseignement, elle consiste, pour l'essentielle, à isoler les formules les plus utiles d'une théorie scientifique en vue d'en déduire les conséquences et les applications immédiates. Utile pour mieux comprendre un aspect précis ou pour se faire une idée relativement claire d'une théorie scientifique, l'approche heuristique pêche cependant par son caractère fragmentaire et atomique.

À ces insuffisances déjà relevées, il faut ajouter le fait que les deux approches sont muettes sur les présupposés et les prémisses de base ; sur ce qui constitue le « *caractère d'une théorie* », c'est-à-dire ce qui forme la structure logique permettant de saisir la signification physique de cette théorie. À ce titre, elles ne permettent donc pas d'appréhender une théorie scientifique dans sa globalité et dans son caractère holistique, son organisation systématique sous sa forme achevée. Comment peut-on raisonnablement recourir à des approches (historique et heuristique) dont les caractéristiques spécifiques ne sont pas mises en doute, mais qui souf-

frent d'un manque de systématique ? Est-il possible de surmonter ces handicaps, en espérant mieux les adapter par une adjonction de règles *ad hoc* ?

Il y a des risques pour que cette opération ne soit pas positivement concluante quand il s'agit d'un système hypothético-déductif, comme c'est le cas d'une théorie scientifique. Les tentatives de réajustements ou de réaménagement sont similaires à ce que demandent des paradigmes devenus inopérants. Car, toutes les tentatives qui consistent à y apporter ce qui y fait défaut, par exemple, la rigueur dans la démonstration, l'interprétation des symboles, etc. se soldent par des échecs. Même là où le résultat obtenu, suite aux tentatives de « *raccommodage* », se montre momentanément fructueux, une chose est certaine : ce résultat comporte déjà en lui les signes qui portent atteinte à l'harmonie ou à l'équilibre initial de la théorie concernée. En définitive, on n'a plus le même système théorique. Quand l'organisation systématique d'une théorie est rompue, il devient impossible, du point de vue logique, de la « retoucher » sans la transformer en un autre système. C'est, pourrait-on dire, dans la nature d'une théorie intuitive de subir de telles transformations.

Les exemples illustratifs sont fournis par des mathématiciens qui se sont intéressés au cinquième *postulat*⁸ de la géométrie d'Euclide, qu'ils ont tenté de transformer. Selon qu'on a voulu remplacer, modifier ou même rejeter le cinquième postulat d'Euclide, on a obtenu un ensemble de géométries *différentes*⁹ les unes des autres, mais également valides. Toutes les tentatives de reconstruction ou de transformation du système euclidien se sont soldées non pas par un échec, pour rester positif, mais bien plutôt par la formulation et la naissance (i) des géométries *anti-euclidiennes*¹⁰ (Saccheri, Lambert, Taurinus, Waechter) et (ii) des géométries non euclidiennes (Gauss, Bolyai, Lobatchevski, Riemann).

Cependant, il importe de relever déjà que ces nouvelles géométries sont aussi la preuve que la géométrie d'Euclide avait le caractère d'une théorie intuitive et qu'elle a pu laisser entrevoir la possibilité de construire, à partir d'elle, d'autres géométries, axiomatisées ou non. C'est aussi la preuve que l'axiomatisation favorise la dialectisation ou la pluralisation

des pôles théoriques de la connaissance. On le constate pour la géométrie et la logique. Les logiques non aristotéliennes signifient l'existence des systèmes logiques fondés sur des axiomes différents de ceux de la logique d'Aristote. L'évolution entre la logique formelle et la logique opératoire est telle que grâce à l'axiomatisation, la porte est restée grandement ouverte à des initiatives en termes de systèmes logiques. Sur le plan strictement technique, la raison polémique, le polyphilosophisme et la pluralisation des pôles de connaissance théorique dont fait état *La philosophie du non* de Gaston Bachelard, trouvent une de ces illustrations parfaites à travers la phrase de Carnap qui résume parfaitement l'un des traits du nouvel esprit scientifique ainsi suscité, à savoir la liberté : « *Notre affaire n'est pas d'édicter des interdictions, mais de parvenir à des conventions. En logique, il n'y a pas de morale. Chacun est libre de construire sa propre logique, c'est-à-dire sa propre forme de langage, comme il l'entend* »¹¹.

Déduire *more geometrico* comme Euclide, Descartes, Newton et Spinoza¹² et Hilbert, revient à conférer à toute entreprise théorique un degré de systématisation et un ordre d'exposition qui tirent sa légitimation de la rigueur, de la sécurité et de la clarté qui en découlent. « *Axiomatiser une théorie, écrit Mario Bunge, consiste à poser un certain nombre d'hypothèses de départ qui (a) suffisent à caractériser tous les concepts de base de la théorie ; (b) permettent de déduire tous les concepts (ou formules) courants de la théorie* »¹³.

Pour des raisons évidentes de rigueur, de clarté et de sécurité, et non pas parce qu'il s'agit d'une mode en vogue, les sciences se sont ouvertes à l'axiomatisation, à la systématisme qui assurent le caractère d'une théorie, en fonde la structure (prémisses, concepts, hypothèses, règles) et le contenu, sans s'égarer dans les méandres historiques, psychologiques, instrumentalistes ou idéologiques. Comment s'est effectuée l'extension de l'axiomatique ?

II.- DE L'EXTENSION DE L'AXIOMATIQUE DANS LES SCIENCES

Plusieurs raisons ont conduit les mathématiciens eux-mêmes, qui n'attendaient plus revivre les embarras des paradoxes, à doter leur théorie des balises susceptibles de lui conférer la rigueur, la transparence, l'objectivité et la sécurité attendues. Le succès de cette entreprise a permis de faire la promotion de l'axiomatique par la confiance qu'elle a pu rétablir au sein de la communauté des mathématiciens. Ce succès et cette confiance se sont vite transportés dans des champs épistémiques qui ont appris à s'accommoder d'un système hypothético-déductif, c'est-à-dire qui n'obéit qu'à la déduction. Mais est-on assuré qu'on donne un même sens à la déduction ? On explique un fait particulier en déduisant d'une loi, l'énoncé qui le décrit. C'est le modèle nomologico-déductif qui consiste à expliquer un fait en le ramenant à une loi, celle-ci à une loi plus générale et ainsi de suite jusqu'à une première loi qui ne peut être expliquée. Les lois de Kepler se déduisent ainsi de la théorie de Newton et permettent de rendre compte du mouvement des planètes et de prévoir leur position à un moment donné du temps. Mais ces explications déductives n'ont rien à voir avec une axiomatisation.

Déduire, pour les mathématiciens, c'est montrer, en utilisant les seules règles de la logique, que si certaines propositions $A_1...A_n$, sont vraies, une autre proposition A_{n+1} est vraie aussi. Si on admet que cette proposition est vraie, il faut pouvoir répondre maintenant à la question qui suit et qu'on ne peut pas éluder, à savoir, d'où vient la vérité de « $A_1...A_n$ » ? On dira naturellement d'autres propositions dont elles ont été déduites, et ainsi de suite. Etant donné que tout processus logique est fini, il y a des propositions que l'on ne déduira d'aucune autre et que l'on devra admettre au départ. Cette constatation qui, avec le recul qui est le nôtre, paraît si simple, est assez récente. En examinant la géométrie d'Euclide, cette constatation s'est traduite par l'interrogation suivante : où sont les propositions de base de la géométrie d'Euclide ?

À part, le cinquième postulat auquel nous avons fait allusion, rien n'est énoncé comme tel. Mais personne ne fera l'insulte à Euclide de n'en avoir pas eu le flair et d'avoir pris conscience, dans un cas au moins, de la nécessité d'énoncer des propriétés non démontrées pour démontrer les autres à partir d'elles. David Hilbert (1862-1943) a accompli, sur ce point, une tâche immense vu les répercussions qu'elle a eues dans tous les domaines. Car, il est parvenu à déterminer toutes les propositions qu'il fallait admettre pour fonder complètement les raisonnements d'Euclide, sans les « modifier ». Au total, il en a identifié Vingt Sept (27) dont l'intérêt épistémologique réside moins dans le nombre que dans les implications qui amènent les membres de la communauté mathématique à se rendre compte de deux choses importantes : (a) la géométrie d'Euclide n'était pas la seule théorie à être discrète sur ses bases, puisqu'on réalise que telles étaient aussi la situation de la théorie des nombres entiers naturels (Giuseppe Péano : 1858-1932) et des nombres irrationnels (Richard Dedekind : 1831-1916). Pour faire bref, (b) « *Depuis les travaux de Frege, les systèmes axiomatiques se sont multipliés (Russel, Bernays, Scheffer, Lukasiewicz, Gentzen, Curry, Rosssir, etc.) et continuent de tenir le haut du pavé* »¹⁴. Les scientifiques en découvrent les vertus (rigueur, sécurité, transparence, objectivité) et considèrent l'axiomatique comme la « *formulation idéale* » que doivent adopter les théories mathématiques et logiques pour rompre définitivement avec les cycles des paradoxes, des contradictions.

Pour les garanties qu'elle offre, il a été facile de choisir entre construire sur des pilotis enfoncés dans un marécage et construire sur un socle réputé ferme. Mais ce mouvement d'axiomatisation, qui s'est réalisé au troisième âge de la science, s'est accentué dans les sciences *physiques*¹⁵ pour se poursuivre et toucher presque tous les secteurs de l'activité scientifique, même ceux jusque-là insoupçonnés. Les *économistes*¹⁶, *sociologues*¹⁷, *anthropologues*¹⁸, linguistes, juristes, s'appliquent à rechercher une présentation axiomatique, sur le modèle des *axiomatiques*¹⁹ mathématiques. L'idéal axiomatique, emprunté à la géométrie revient à définir tous les « objets » initiaux d'une théorie uniquement par des relations, nullement par des qualités substantielles. La tendance

à l'axiomatisation, en dépit du succès enregistré ne dissipe pas toutes les inquiétudes. D'où l'interrogation suivante : pourquoi un domaine de savoir concernant *a priori* le monde factuel peut-il, sans craindre l'effet d'une pure abstraction, requérir le chemin de l'axiomatisation ?

Cette interrogation appelle deux niveaux de réponse, relatifs l'un au problème des déplacements épistémologiques, et l'autre, à la parenté des sciences qui se réalise par le biais de la méthodologie. Concernant le premier niveau, on note que depuis Galilée, le discours rationnel se caractérise par l'application des mathématiques aux phénomènes de l'univers. A la dimension ontologique du « vaste livre de la nature est écrit en langage mathématique », correspond, dans l'esprit humain, un alphabet qui lui permet d'en faire un décryptage. L'idée de préadaptation et du réductionnisme intellectuel et symbolique, fondamentalement galiléenne, garde encore dans la science actuelle une valeur didactique et pédagogique inentamée. L'étude de la nature s'opère ou devrait s'opérer, dans toutes les sciences constituées, par des déplacements épistémologiques fondamentaux qu'il faut comprendre comme une naturalisation des concepts mathématiques et de leur universalité potentielle. En d'autres termes, la matière première dont disposent, par exemple, les théoriciens de la physique serait « *préadaptée* » à la méthode axiomatique parce qu'elle résulte d'une recherche, d'une sélection parmi les phénomènes qui ne laissent subsister, en définitive, qu'un ensemble de relations définissant des paramètres (les objets), et des paramètres vérifiant ces relations (lois). Et comme c'est de cette façon même que sont constituées les axiomatiques qui fondent les théories mathématiques, il est naturel que la théorie physique ait tendu de plus en plus à se constituer sur le modèle axiomatique pour sa cohérence.

S'agissant maintenant du second niveau de réponse, on aurait pu se satisfaire de dire que ce qui vaut pour la physique vaut pour les autres sciences, pour les raisons évoquées. Ce n'est pas vrai, vu que la question laisse entrevoir un phénomène psychologique liés d'abord, à la nature et à la nouveauté de l'outil axiomatique, ensuite, à des problèmes de communication, de réception, et d'acceptation. A la réflexion,

on s'aperçoit que de nombreux scientifiques, plus sensibles aux différences qui séparent les disciplines qu'aux ressemblances qui les unissent, sont les plus heurtés par des rapprochements perçus parfois comme étant très partiels ou inhabituels. Pour ceux-ci, la tendance à l'axiomatisation ne marque-t-il pas un certain recul de l'idéal explicatif tant elle donne prise à l'accusation de formalisme, d'indifférence à la spécificité et au dynamisme des diverses recherches ? Est-il encore possible de proposer une approche unitaire à l'ensemble très diversifié des sciences contemporaines ? Pour le savoir, il faudrait que des scientifiques appartenant à toutes les disciplines acceptent de travailler effectivement selon le modèle axiomatique. Et dans ce cas de figure, nul n'ignore les premières exigences concernant une éventuelle reconversion : les ressources logiques et mathématiques.

Ce type de débat, d'ordinaire, manifeste dans les sciences de l'homme et de la société à travers les thèses historicistes et naturalistes, peut se faire aussi sur la base d'une méprise totale. David Hilbert, qui n'était pas seulement un grand mathématicien, un historien, mais « également un physicien hors pair et un champion de l'introduction de l'axiomatique dans toutes les sciences », a dû constater, dans les premiers moments, la totale méprise des physiciens : l'axiomatique a été considérée comme « un facteur de sclérose ». Si on a pu surmonter les obstacles psychologiques, en revanche, les controverses concernant l'utilisation des instruments mathématiques (quantification, formalisation, modélisation) dans les sciences de l'homme et de la société, se poursuivent. Le sujet n'est pas simple et il est évident que l'épistémologie rencontre là-dessus des expressions révélatrices à la fois des principes démarcatifs et des postures philosophiques. Lévi-Strauss²⁰, Hans Zetterberg²¹ et bien d'autres, qui ont exprimé l'urgence de s'imprégner des outils mathématiques, ont rencontré l'opposition des « humanistes » (Blanché, Duffrenne, Bourdieu, Chamboredon, Boudon, Passeron, etc.) qui y voient plutôt une sorte de « dissolution » des substances sociales et humaines dans « l'acide des mathématiques » et mettent en garde contre « les dangers artificiels du formalisme²² qui s'opère sans aucun contrôle épistémologique. Jean-Claude Passeron²³ soutient dans son ouvrage *Le raisonnement sociologique, un espace non pop-*

périen de l'argumentation (2006) que jamais les théories des sciences sociales ne s'exprimeront en langage formalisé, protocolaire, codifié, autrement dit artificiel, parce que les sciences sociales sont des sciences de raisonnement « *naturel* », horizon indépassable du raisonnement sociologique.

Peut-on indéfiniment refuser l'axiomatique quand on est, par ailleurs, convaincu que requérir l'ordre et la puissance théorique pour un système d'idées, c'est le voir bien organisé, facile à assimiler et à retenir, mais en même temps prêt à être critiqué, évalué et éventuellement à être corrigé, amélioré ou remplacé par un autre système ? L'axiomatique ne doit plus être considérée comme une affaire de goût, de mode, mais comme un principe méthodologique qui oblige à rendre explicites, et donc contrôlables, les hypothèses implicites. Et on ne doit pas non plus lire dans l'introduction de l'axiomatique une manière habile d'exclure des savants dont les analyses du monde physique ne sont pas formatées en caractères mathématiques. Bien au contraire, l'économétrie, la psychométrie sont, parmi bien d'autres sciences, deux exemples réussis d'hybridation entre des disciplines existantes et des outils mathématiques susceptibles d'affiner davantage les analyses scientifiques des domaines concernés.

En définitive, la dimension formaliste semble l'emporter parce qu'on s'est rendu compte qu'il est vain d'espérer obtenir une théorie ordonnée sans un minimum d'axiomatisation. Et qu'une axiomatisation permet non seulement de mieux organiser les idées, mais aussi d'en révéler les contradictions, et parfois, l'absurdité de certains principes ou concepts dont le seul soutien, par exemple dans un programme d'enseignement, s'explique par l'habitude. D'où le rôle pédagogique qu'il importe d'accorder à l'axiomatique.

III.- QUELQUES ENSEIGNEMENTS D'ORDRE ÉPISTEMOLOGIQUE, PÉDAGOGIQUE ET ÉTHIQUE

Il nous faut maintenant indiquer, en quelques mots, les enseignements d'ordre épistémologique, pédagogique et éthique qu'on peut tirer de l'examen de l'axiomatique dans un cadre interdisciplinaire.

Concernant la dimension épistémologique, l'exemple des géométries, tel qu'on a examiné, permet savoir quelles théories sont axiomatisées ou non. Si elles le sont, elles doivent être nécessairement incomplètes pour être ensuite enrichies d'hypothèses supplémentaires. Tel est l'enseignement qu'on tient de David Hilbert : « *Aucun système d'axiomes ne peut être considéré comme définitif ; en principe, il est toujours possible de faire apparaître des axiomes situés à des niveaux plus profonds* »²⁴. Si on a pris l'habitude de considérer l'axiomatique comme « *une théorie déductive idéale* »²⁵, il faut se garder d'en faire une méthode parfaite. Mais ce n'est pas parce qu'elle a un caractère imparfait qu'il faut s'en passer. Cette imperfection ou l'état d'incomplétude déductive disposent l'esprit à rechercher les mécanismes d'une amélioration sans cesse progressive des systèmes d'axiomes existants. En revanche, si les théories concernées jouissent d'un caractère intuitif, cela signifie qu'il y a place pour d'autres axiomes à imaginer et à inventer en vue d'obtenir d'autres théories valides.

Dans les deux cas de figure, l'épistémologie de la géométrie donnent des solutions à, au moins deux problèmes. Le premier problème concerne le statut ontologique des entités mathématiques, de leur mode d'existence et de la notion de vérité. Sur le plan strict des mathématiques, « *l'axiome* » cesse d'être défini comme une proposition vraie, pour être défini comme une proposition qu'on ne peut démontrer. Il est simplement considéré comme point de départ d'une théorie. Quant à sa vérité, elle devient relative puisqu'il est possible de modifier l'axiome ou de le remplacer par un autre. Parler de la vérité d'une proposition mathématique n'a de sens que si l'on se réfère à la théorie dans laquelle cette proposition a été énoncée, c'est-à-dire conformément aux axiomes qui fondent cette théorie. La vérité « *absolue* » d'une proposition n'est plus du domaine mathématique. En revanche, on dira que la

vérité d'une théorie telle que la thermodynamique, la mécanique est du ressort de la physique, mais que seules la consistance logique, c'est-à-dire sa cohérence formelle et son intelligibilité relèvent de la logique et de la mathématique.

Quant au mode d'existence des êtres mathématiques, plusieurs catégories, comportant bien de nuances, en rendent compte. La catégorie du sensible fait de l'être mathématique un être de l'expérience empirique (Locke, Hume) ; interprété par d'autres philosophes, cet être « empirique » prend la figure d'une « copie » des choses du monde extérieur (Platon). Quant à la catégorie de l'intellect, les êtres sont soit fournis par l'intuition comme des « semences de vérités jetées par la nature en nos âmes » (Descartes), soit engendrés par une définition formelle (constructivisme de Kant). Le logicisme, le formalisme, le constructivisme et le réalisme apparaissent ainsi comme des angles de décisions philosophiques qui semblent *a priori* intéresser peu les mathématiciens.

Bref, sur la base des géométries existantes, il est relativement aisé de comprendre pourquoi les théories scientifiques ne peuvent pas être « imposées » de façon *ne varietur* par des faits empiriques. Autrement dit, la science est le lieu où l'imagination et l'invention jouent un rôle privilégié. L'invention scientifique, il convient de le souligner, ne marque l'histoire des sciences que parce qu'elle constitue un événement libre, qui modifie tant le rapport à l'expérience que les notions acceptées à une époque donnée, au regard des hypothèses légitimes ou du mode d'explication et d'interprétation reconnu comme scientifique.

Que dire de la dimension pédagogique de l'axiomatique ? Lorsqu'on veut initier un élève en classe de physique à une théorie, on procède par l'approche heuristique : exposer les « faits » (observations, résultats expérimentaux) qui légitiment la théorie qu'on présente comme une déduction autorisée par ces faits. Or, l'idée implicite, dans cette procédure, c'est de penser qu'un élève doué de « bon sens » est à même de comprendre que la théorie ainsi présentée doit être comprise comme la seule réponse possible aux faits en question. Dans ces conditions, l'élève est tenu de reconnaître que s'il avait été à la place de Galilée, Newton, Planck, Einstein, il aurait nécessairement abouti aux mêmes conclusions produites par

la théorie. Cette stratégie a un caractère rhétorique dans la mesure où l'élève lui-même est conscient qu'il n'est ni un Galilée, ni un Newton. Cependant cette stratégie rhétorique laisse penser qu'on est « *interchangeable* », et que par conséquent, on doit s'incliner devant les faits et les conclusions des théories scientifiques. Ce type de discours sur la rationalité scientifique ne doit plus constituer un discours qui triomphe par la force de l'habitude. Si on fait étudier aux enfants l'axiomatique, « *c'est moins pour enseigner des vérités que pour discipliner l'esprit, sa pratique étant censée donner et développer l'habitude du raisonnement rigoureux* »²⁶.

L'axiomatisation offre un puissant levier de dialectisation, de pluralisation non seulement des pôles de connaissance, mais des approches pédagogiques susceptibles de promouvoir le développement d'un esprit critique et rigoureux. Faire tomber des poncifs (par exemple, l'immutabilité des mathématiques) conduit à réviser beaucoup plus ouvertement qu'on ne l'a jusque-là fait, les programmes d'enseignement et même les méthodes par lesquelles ces programmes sont exécutés. L'extension de l'axiomatique, dans l'univers de l'éducation scientifique, peut répondre, outre le besoin de rigueur, de clarté et de sécurité, à des impératifs didactiques qui tiennent, au moins, en trois raisons principales : (i) les raisons pragmatiques liées à des applications pratiques de la démarche axiomatique ; (ii) les raisons didactiques afin de donner à l'étude de l'axiomatique des développements théoriques en mettant l'accent sur l'aspect formateur, par exemple, l'apprentissage et la maîtrise de la pensée déductive ; et enfin, (iii) les raisons historiques. Comment peut-on passer des années à enseigner des pratiques dont plus personne ne connaît l'origine, la situation historique et les raisons qui ont légitimé son introduction dans un programme d'enseignement? Même un rapide examen de la genèse et du développement d'une catégorie, d'une structure ou d'une théorie mathématique, offre l'occasion d'un renforcement sans lequel on a des chances d'achopper sur des obstacles (psychologiques, épistémologiques, pédagogiques).

La nécessité de remplir les différentes raisons énoncées, à un certain niveau des cycles de l'enseignement, commande de mettre en perspective un ensemble de données utiles pour les

curricula en rapport avec la formation des futurs professeurs de mathématiques. L'axiomatique est, par nature, une thématique interdisciplinaire vu qu'elle rassemble, dans le même mouvement, les apports de la philosophie sous la forme d'une triple implication philosophique liée à la fois à l'axiomatique, à la logique et à la mathématique. Si la philosophie, jusque-là se montre rebelle à l'axiomatisation, elle ne manque pas d'aider la science à rompre avec l'habitude par un réexamen de l'intérêt et de la pertinence de son échafaudage heuristique (modèle, analogie, inférence analogique, etc.) qui, une fois la phase de la construction achevée, risque de gêner l'édifice théorique dans son développement ultérieur.

Pour évaluer la dimension éthique de l'axiomatique, il faut revenir à la question précédemment formulée : « *peut-on ou doit-on refuser l'axiomatique* » ? Naturellement, au regard des éléments fournis jusque-là, la réponse est pour deux raisons essentielles, l'une d'ordre éthique, l'autre, d'ordre technique. Au niveau du premier point, une théorie formulée de façon intuitive ouvre la possibilité à autant de théories qu'il existe de manières de regrouper les hypothèses implicites. Dans la mesure où l'axiomatisation a pour objet de rendre explicite et contrôlable ce qui ne l'est pas, la refuser revient à entretenir la confusion et l'ambiguïté. Aucun esprit scientifique sérieux ne peut ni admettre ni se complaire dans la confusion au sein d'une communauté scientifique. Concernant le second point, c'est-à-dire le caractère intangible d'une théorie, seule l'axiomatisation permet, en favorisant un regard critique, d'en éliminer les obscurités éventuelles, d'indiquer du même coup, comment élaborer de nouvelles théories en changeant l'une ou plusieurs hypothèses de base.

Et la philosophie dans tout cela? Elle se matérialise, dans le cas de cette discussion, sous la forme d'implications philosophiques de l'axiomatique. Son rôle est donc de veiller à l'équilibre des choses en évitant de tomber dans l'un des deux extrêmes que sont le concrétisme et le formalisme ; en intégrant les leçons de l'axiomatique dans le cadre d'une éducation scientifique *équilibrée*²⁷ d'autant plus que l'axiomatique n'est ni une panacée, ni la méthode unique.

CONCLUSION

La connaissance et la pratique de l'axiomatique par les mathématiciens et la mise en perspective des implications philosophiques par les philosophes constituent une opportunité d'échanges interdisciplinaires. Le constat qu'il existe des écarts entre les différentes disciplines d'enseignement doit être reçu activement, c'est-à-dire tenter non seulement de réduire cet écart, mais surtout d'identifier dans les zones d'intersection, les thématiques liées à l'axiomatique. C'est à partir de l'exploitation de ces thématiques qu'il devient possible d'envisager, sur le plan d'une éducation scientifique et philosophique exemplaire, de mettre l'accent, par exemple, sur des notions telles que la vérité, l'existence, puis sur la pragmatique et même l'apprentissage du raisonnement déductif.

On pourra terminer cette discussion par l'une des idées que Robert Blanché a formulée dans *L'axiomatique*, à savoir, qu'« une méthode semble gratuite quand on ignore quelles raisons l'ont commandée. »²⁸ L'étude de l'axiomatique est incontestablement un exercice de nature à remettre en perspective la problématique de la méthode non seulement en termes de rigueur, mais aussi par rapport à l'habitude qui tend à corse-ter l'imagination.

NOTES

- ¹⁻ Pour que la logique soit une théorie fermée, il faut le doter d'un ensemble d'axiomes, c'est-à-dire d'expression bien formées (EBF) fondamentales et de règles permettant : i) de reconnaître qu'une proposition est une EBF ; ii) de passer des axiomes à d'autres EBF et de ces EBF à d'autres EBF, c'est-à-dire d'énoncer des théorèmes ; iii) de démontrer un théorème. Cette procédure constitue ce qu'on appelle une axiomatisation de la théorie. La discipline qui permet de l'accomplir est ce qu'on appelle l'axiomatique ».
- ²⁻ Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, (Paris, Aubier, 1987).
- ³⁻ Robert Blanché, *L'axiomatique*, (Paris, Quadrige / Puf, 2^e édition, 1999).
- ⁴⁻ Mario Bunge, *La philosophie de la physique*, trad. Françoise Balibar, (Paris, Editions du Seuil, 1973), p. 169.
- ⁵⁻ Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris Flammarion, 1968
- ⁶⁻ Cité par Granger, Op. cit., p. 56
- ⁷⁻ Francis Jacques, « Contexte de justification et contexte de découverte : une réévaluation », in *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Paris Aubier, 1989, p. 211-227
- ⁸⁻ Euclide, *Eléments*, livre 1, traduction française de F. Peyrard, Blanchard, (Paris, 1966. « Si une droite, tombant sur deux droites, fait les angles inté-

rieurs du même côté plus petits que deux droites, ces droites, prolongées à l'infini, se rencontreront du côté où les angles sont plus petits que deux droits » ou ce qui revient au même: **(a)** « Par un point pris hors d'une droite, on ne peut faire passer qu'une parallèle à cette droite »

- ⁹- Voici ce à quoi on aboutit : **a)** Si on remplace le cinquième postulat d'Euclide par l'affirmation que deux droites distinctes sont sécantes à l'infini, on obtient ce qu'il est convenu d'appeler la géométrie projective. Telle est la conclusion à laquelle sont parvenus quelques mathématiciens dont Desargues et Poncelet. **b)** Si au contraire, on affirme l'impossibilité de tracer une parallèle à une droite, on aboutit à une géométrie elliptique qui a été mise en œuvre par des mathématiciens tels que Gauss, Klein et Riemann. **c)** Si on affirme que par un point extérieur à une droite, on peut mener une infinité de parallèles à cette droite, on aboutit alors à une autre catégorie de géométrie appelée une géométrie hyperbolique à laquelle sont associés les noms de Lobatchevski, Bolyai, Poincaré et Beltrami.
- ¹⁰- TOTH (Imre).- « La révolution non euclidienne » in *La Recherche*, N° 75 : « Le système anti-euclidien résulte de cette première proposition par le moyen mécanique de l'inférence logique. C'est proprement un sous-système du système des propositions euclidiennes ; (...) Le monde qu'on est tenté d'y associer est ontologiquement opposé à celui de l'espace euclidien, non seulement comme irréel, mais comme impossible et consciemment fictif ».
- ¹¹- Cité par Robert Blanché, *Raison et discours*, (Paris, Vrin, 1967, p. 62
- ¹²- Spinoza a rédigé son *Ethique* (1675) sous une forme axiomatique. Gödel a estimé qu'on pouvait faire pour la métaphysique ce que Newton a fait pour la philosophie naturelle, c'est-à-dire appliquer la méthode axiomatique. En matière de cohérence, ce qui vaut pour les mathématiques vaut aussi pour la philosophie. Seulement à la différence des prémisses de l'axiomatique, celles « que manipule la philosophie sont si générales, si nombreuses et si complexes, qu'elles sont rebelles à toute expression formelle particulière, et même défient peut-être toute expression historique particulière, si complète soit-elle » (cf. Jules Vuillemin, *What are philosophical systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986), p. 113.
- ¹³- BUNGE (Mario).- *Philosophie de la physique*, trad. Françoise Balibar, (Paris, Editions du Seuil, 1973), p. 169.
- ¹⁴- CARDINI (Roger).- *La philosophie*, (Paris, Seghers, 1984), p. 46-47.
- ¹⁵- BUNGE (Mario).- Op. cit., p. 164 « David Hilbert ne fut pas seulement l'un des plus grands mathématiciens et historiens de tous les temps ; ce fut également un physicien hors pair et un champion de l'introduction de l'axiomatique dans toutes les sciences »
- ¹⁶- LORIGNY (Jacques).- *Les systèmes autonomes ; relation aléatoire et sciences de l'esprit*, (Paris, Dunod, 1992).
- ¹⁷- On peut à ce sujet voir, *On theory and verification in sociology*, (Totowa, New Jersey, The Bedminster Press, 3^e édition, 1963) dans lequel le sociologue suédois Hans Zetterberg soutient que les sciences sociales gagneraient beaucoup à présenter leurs propositions sous une forme axiomatisée. Le sociologue français Raymond Boudon, dans son livre intitulé *Les Mathématiques en sociologie*, (Paris, PUF, 1971, pp. 10-20) examine les applications des mathématiques à la sociologie en montrant les forces et les limites. Par rapport au projet de Hans Zetterberg, Boudon conclut :

« Cette formalisation élémentaire montre au total que l'argumentation séduisante de Zetterberg pêche par un défaut logique qui est loin d'être négligeable. En effet, l'axiomatisation dont il parle n'est pas possible lorsque la syntaxe des propositions sur lesquelles elle serait censée travailler est celle de l'implication faible (...) », p. 18.

¹⁸- LÉVI-STRAUSS (Claude).- *Anthropologie structurale*, (Paris, Plon, R. Bourdon, *A quoi sert la notion de structure ?*, (Paris, Gallimard, 1968), p. 128-129. Il s'agit ici de l'explication des règles de mariage peut être obtenue à partir d'une axiomatique dont la formulation est la suivante :

- a) Chaque membre d'une société S appartient à un type de mariage.
- b) Deux individus peuvent se marier si et seulement s'ils appartiennent au même type de mariage.
- c) Le type de mariage d'un individu est déterminé exclusivement par le sexe de cet individu et par le type de mariage de ses parents.
- d) Deux garçons ou deux filles dont les parents sont de type différent sont eux-mêmes de type différent
- e) L'autorisation et l'interdiction de mariage entre deux individus de sexes différents dépendent seulement de la relation de parenté dans laquelle ils se trouvent.
- f) Aucun homme ne peut épouser sa sœur.
- g) Il est toujours possible à certains descendants de deux individus de se marier entre eux » (p. 128-129)

¹⁹- Jean Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, (Paris, Flammarion, 1969, p. 134

²⁰- Dans un article intitulé « Les mathématiques de l'homme » (1954) cité dans l'introduction de *Mathématiques et Sciences sociales au cours du XXe siècle*, *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, (Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002), p. 7, Lévi-Strauss écrit : « Si les sciences sociales doivent devenir véritablement des sciences et, pour parler court, si elles doivent continuer d'exister d'ici vingt ans, il est indispensable qu'une réforme soit opérée de toute urgence. On peut, dès aujourd'hui, être certain que les jeunes spécialistes des sciences sociales doivent désormais posséder une solide formation mathématique, sans quoi ils seront balayés de la scène scientifique ».

²¹- Boudon Raymond, *Les mathématiques en sociologie*, (Paris, PUF, 1971), p. 18 : réagissant au projet de Hans Zetterberg d'axiomatiser la sociologie, il écrit : « Cette formalisation élémentaire montre au total que l'argumentation séduisante de Zetterberg pêche par un défaut logique qui est loin d'être négligeable. En effet, l'axiomatisation dont il parle n'est pas possible lorsque la syntaxe des propositions sur lesquelles elle serait censée travailler est celle de l'implication faible (...) ».

²²- PASSERON (Jean-Claude).- 1991, p. 154.

²³- PASSERON (Jean-Claude).- *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, (Paris, Albin Michel, 2006).

²⁴- David Hilbert cité par Mario Bunge, Op. cit., p. 163

²⁵- BLANCHÉ (Robert).- Op. cit., p. 10

²⁶- BLANCHÉ (Robert).- *L'axiomatique*, (Paris, Quadrige / Puf, 2^e édition, 1999), p. 10.

²⁷- BLANCHÉ (Robert).- *La philosophie du non*, Paris, Quadrige / Puf, 8^e édition, 1981, p. 139.

²⁸- BLANCHÉ (Robert).- Op. cit., p. 11.

BIBLIOGRAPHIE

BACHELARD (Gaston).- *La philosophie du non*, (Paris, Quadrige/Puf, 1981).

BLANCHÉ (Robert).- *L'axiomatique*, (Paris, Quadrige/Puf, 2^e édition, 1999).

BLANCHÉ (Robert).- *Raison et discours*, (Paris, Vrin, 1967).

BOUDON, Raymond).- *Les Mathématiques en sociologie*, (Paris, PUF, 1971).

BUNGE (Mario).- *Philosophie de la physique*, trad. Françoise Balibar, (Paris, Editions du Seuil, 1973).

EUCLIDE.- *Eléments*, trad. de F. Peyrard, (Paris, Librairie scientifique et technique A. Blanchard, 1966).

GRANGER (Gilles-Gaston).- *Pensée formelle et sciences de l'homme*, (Paris, Aubier, 1987).

HILBERT (David).- *Les fondements de la géométrie*, trad. P. Rossier, (Paris, Dunod, 1971).

PASSERON (Jean-Claude).- *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, (Paris, Albin Michel, 2006).

Revue d'Histoire des Sciences Humaines, (Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002).

TOTH (Imre).- « La révolution non euclidienne » in *La Recherche*, en histoire des sciences S37, (Paris, Editions du

Seuil, 1983), p. 241-265.

DIALECTIQUE ET RÉCONCILIATION

BAMBA Soualo

*Doctorant au Département de Philosophie
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody*

RÉSUMÉ

Cet article se fixe pour première tâche de définir la dialectique en déterminant son origine. Pour ce faire, un retour vers les philosophes de l'Antiquité tels qu'Héraclite, Parménide, Pythagore, Zénon d'Élée, Platon, Socrate, Aristote sera nécessaire. La seconde tâche consiste à montrer ce que recouvre le concept de réconciliation. Nous ferons incursion dans la société et voir comment au sein d'elle, des personnes s'étant disputées parviennent à se réconcilier. Enfin, nous mettrons en relief l'idée que la dialectique est une logique possible qui produit le dépassement de la radicalité et devient l'effectivement réel de la réconciliation ; dans la dialectique, le dualisme s'abolit pour faire place à une entité d'éléments qui dans leurs différences ne font qu'un.

Mots-clés

Dialectique, réconciliation, altérité, médiation, identité.

ABSTRACT

This article has set the first task to define the dialectic in determining its origin. To do this, a return to the ancient philosophers like Heraclitus, Parmenides, Pythagoras, Zeno of Elea, Plato, Socrates, Aristotle will be required. The second task is to show what is meant by the concept of reconciliation. We will foray into society and see how within it, people are being contested manage to reconcile. Finally, we will highlight the idea that the dialectic is a possible logic that caused the overflow of radicalism and becomes actually real reconciliation; in the dialectic, dualism is abolished to make way for an entity of elements that their differences are one.

Keywords

Dialectic, reconciliation, otherness, mediation, identity.

INTRODUCTION

La dialectique est une approche qui se caractérise par le mouvement d'une pensée effectuant la synthèse de propositions contraires. Elle est une méthode consistant à saisir les

faits dans leur devenir, dans leur mouvement dynamique.

La réconciliation quant à elle, est la conjugaison de l'ouverture à l'autre et l'identité propre. Elle a pour tâche de prévenir, atténuer et surmonter les conflits. Refaire du lien avec son proche devenu un temps si lointain nous rapproche davantage du projet d'une société «réconciliée».

Évoquer la réconciliation, c'est convoquer immanquablement la dialectique. De fait, la dialectique étant l'art de montrer que ce qui est apparemment opposé se révèle plutôt intimement relié, l'art de montrer des rapprochements entre ce qui apparaît tout d'abord irréconciliable serait donc le moment de la synthèse ou de la réconciliation. Dès lors, toute réconciliation est nécessairement dialectique car unité de la diversité et réciproquement diversité dans l'unité. Il s'agit de penser la réalité dans la multiplicité foisonnante.

I.- LA DIALECTIQUE

A.- L'origine de la notion

La dialectique implique un certain art de conduire ses pensées, un certain ordre logique; elle est la raison obéissant à des lois régulières :

« On entend généralement par dialectique, l'art de raisonner ou plutôt l'art de discuter. C'est, en effet, le sens original du mot. La dialectique dont Zénon d'Élée fut, dit-on, l'inventeur, n'était qu'un grand art de discussion. Mais dans Platon et dans son école, la dialectique prit un sens plus étendu: elle devint la méthode même de la science »¹.

L'origine de ce concept nous conduit à Héraclite, Pythagore, Parménide. Avec Héraclite, le monde est en mouvement et en changement perpétuels. C'est ce qui naît et se développe. Tout marche et rien ne demeure, rien n'est éternel ni invincible. Tout est en mouvement, naît, se développe et puis meurt.

Certains noms méritent qu'on s'y arrête. Chez Parménide, la différence de l'opinion et de la raison est nettement exprimée. Le monde de l'opinion et celui de la vérité sont deux

mondes absolument à part. Un seul monde est réel, c'est le monde de la raison. Ici, ni le mouvement, ni la pluralité, ni rien de ce que nos sens nous montrent, n'existe d'aucune façon. Quant au monde de l'opinion, c'est un monde de fantômes; il n'est pas, il ne peut pas être. Ainsi, il apparaît une contradiction absolue entre les sens et la raison. La raison montrant seule la vérité, l'opinion et les sens ne nous communiquant que le mensonge.

Zénon d'Élée, disciple de Parménide, passe dans l'antiquité pour l'inventeur de la dialectique. Cela parce que soit Zénon discutait en interrogeant et en répondant, c'est-à-dire par dialogues, soit qu'il apparaît par là le caractère discursif de cette dialectique qui marche de conséquences en conséquences. Deux idées se remarquent chez Zénon. D'une part, sa dialectique part toujours d'hypothèses dont elle déduit les conséquences. D'autre part, la dialectique de Zénon est de pousser les doctrines qu'il combat, à la contradiction. Cet art de pousser aux contradictions permet à Zénon de jeter ses adversaires dans l'embarras et dans le doute. La dialectique de Zénon était fondée sur le principe de contradiction :

« Parménide, dit-il, établissait l'existence de l'un-être; Zénon, lui, démontrait que la pluralité n'est pas, et, entre autres raisons, l'une des principales se tirait des conséquences de l'hypothèse de la pluralité, conséquences contradictoires: par exemple que le semblable devient le même que le dissemblable. »²

Mais cette invention tombe dans l'abus. Elle devient l'arme d'une science fausse, habile seulement à renverser : la sophistique. La dialectique, si elle voulait triompher, devait chercher dans la conscience de l'homme, dans les principes de la raison une force nouvelle. C'est ainsi que survient la réforme de Socrate.

Socrate emmenait ses interlocuteurs à trouver par eux-mêmes et à confesser leurs contradictions. En effet, la science de Socrate est surtout critique. Il causait et se contentait d'interroger. Ses interrogations suivaient une certaine logique et tendaient à faire sortir les idées les unes des autres, ou à les faire se contredire les unes les autres. Cet art d'interroger menait à l'induction et à la définition. Avec lui, la philosophie est la cri-

tique de la pensée, par son ironie, sa maïeutique ou méthode d'accouchement, et enfin par sa recherche des définitions.

Chez Platon, la méthode dialectique a deux parties, la partie critique et la partie positive. Le premier degré est la purification qui consiste à chasser de l'esprit les mauvaises opinions. Le second degré est que par la force de la réminiscence, elle s'élève d'idées en idées, jusqu'au dernier idéal, c'est-à-dire jusqu'au bien absolu :

« La dialectique est donc un mouvement de conversion par laquelle s'opèrent le détournement de l'âme du monde sensible et son orientation vers la partie brillante de l'Être, vers l'idée de Bien »³.

La dialectique est introduite par Aristote dans les *Topiques* pour résoudre le problème de la fondation des principes premiers. La dialectique, selon Aristote, consiste à critiquer les différentes positions concurrentes du point de vue des « lieux communs » du discours : « Dans sa maturité, donc, la puissance dialectique est assistée par un art, un art de raisonner qui emprunte ses principes à des conceptions communes non limitées à représenter une seule nature déterminée »⁴. La dialectique est donc une procédure formelle, c'est-à-dire une procédure qui ne porte son attention que sur la forme du discours et non sur son contenu.

La dialectique est aussi, par analogie, un ART ; elle est la méthode qui vient confirmer ce pouvoir naturel de démontrer. Démontrer est aussi raisonner, c'est même raisonner plus puissamment : « La rhétorique correspond à la dialectique. »⁵

Dans la dialectique hégélienne, apparaît le dépassement (*Aufhebung*), c'est-à-dire la négation de la négation, « réconcilier » les contradictions et les « dépasser ».

Dans le langage courant, l'approche dialectique désigne désormais la méthodologie générale qui permet de surmonter et de résoudre les contradictions. C'est dans cette approche dialectique que le plan classique du type thèse - antithèse - synthèse trouve son origine. La synthèse vise ainsi classiquement à s'élever au-delà de l'antinomie existant entre la thèse et l'antithèse et à la surpasser.

La dialectique qui n'est rien d'autre que l'analyse de la manière dont les contradictions d'un objet en produisent les déterminations adéquates se donne essentiellement pour tâche d'être attentive aux besoins historiques réels et de montrer comment la dialectique, comme critique de toute opposition figée, peut contribuer à les assouvir. Ce que cherche à nous apprendre la méthode dialectique, c'est le constant dépassement de l'identité fixe.

Ainsi, la dialectique peut se présenter selon ces trois déterminations. La dialectique est une logique du conflit. Cette relation complexe de chaque chose avec tout ce qui n'est pas elle, cette relation contradictoire avec le tout.

Elle est également une logique du mouvement. Dans ce monde peuplé de forces s'opposant, le mouvement est une loi universelle. Si tout se tient, tout se meut. Hegel a montré que le repos est une abstraction.

De plus, la dialectique est une logique de la vie. Elle est l'ensemble mouvant des rapports internes d'une totalité organique en devenir. C'est un effort pour rationaliser des aspects complexes du réel : le mouvement, la contradiction, la totalité. Voyons comment dans la réalité, surtout à travers le dialogue, cette dialectique se traduit.

B.- Le dialogue et la dialectique

Dans l'histoire de la philosophie, le dialogue se rattache à la dialectique. En effet, chez Platon cette méthode se fonde sur la règle et l'exercice du dialogue entre deux interlocuteurs. Platon et Aristote font de la dialectique et du dialogue deux réalités indissociables

Au-delà de l'individu, l'importance de la relation et de la réciprocité entre les personnes s'affirme. Nous sommes interdépendants les uns des autres au plan politique, économique, mais aussi pour la sauvegarde écologique de la planète. Guy Bajoit, sociologue belge, considère que le lien social se base sur deux dimensions essentielles:

« Tout individu, en relation avec un autre, est par certains aspects le même que lui, et par d'autres différent de lui: le lien social est un lien d'identité et d'altérité ».

De là, tout acteur social noue une diversité de liens comprenant ce jeu dialectique entre le semblable et le différent, entre la solidarité avec le même et l'ouverture à l'altérité. De plus, il apparaît que l'identité se dissout et n'a de réalité qu'en opposition avec l'altérité qui conduit à la dialectique de l'autre et du même. Le fait que tout change tout le temps en fonction de l'interaction des différents éléments signifie d'une part que tout est formé par ce à quoi il s'oppose, et d'autre part que toute chose inclut en elle-même des contradictions. Ce sont justement ces contradictions qui l'obligent à être en mouvement constant dans une sorte de réconciliation. Mais qu'est-ce que la réconciliation ?

II.- LE CONCEPT DE RÉCONCILIATION

A.- Définition de la réconciliation

Conciliare a le sens d'unir et d'accorder, *reconciliarea* le sens de « remettre en état ». Il y a dans le sens du verbe réconcilier l'idée d'une restauration. La dialectique servirait donc à la fois à maintenir uni et à restaurer ce qui aurait été primordialement uni. Uni est ce qui est maintenu dans la puissance de l'unité. Dissoluble signifie précisément ce qui peut être séparé. Dialectique est ce qui ne peut conduire autrement le pluriel qu'à l'unité réconciliatrice. Dialectique en ce sens est une solution en ce qu'elle dissout la contradiction dans l'unité de l'affirmation. Elle est donc un processus technique d'arrondissement du monde vers l'universel. Elle signifie littéralement ce qui opère un tri, ce qui sépare. La pensée dialectique est inévitablement une pensée séparante.

La réconciliation n'est pas un mot étranger à notre quotidien ni à la vie sociale et politique. On parlera de réconciliation après une dispute familiale ou de voisinage, mais aussi de « réconciliation nationale » après de longues années de guerre. Dans les conflits sociaux actuels, il est fait appel à des conciliateurs.

En effet, l'idéal de la réconciliation évoque les retrouvailles fraternelles et chaleureuses de personnes qui ont su surmonter leur rivalité pour établir entre elles des relations d'amitié. La réconciliation est un long processus de cicatrisation des

blessures reçues et de guérison des souffrances subies de part et d'autre durant un conflit⁷. Dans la notion de « *réconciliation* », il y a celle de rétablir les liens d'affection et d'amitié entre les personnes opposées. C'est ici qu'apparaît la force de la réconciliation : défataliser la conflictualité.

Aussi, la réconciliation avec soi-même et avec son histoire est-elle une aspiration profonde. D'ailleurs, c'est la réconciliation entre les entités qui est à l'origine de la construction d'une nation. Elle s'envisage comme fonction, aboutissement logique et impératif du processus global de résolution du conflit. Elle ressort d'une démarche politique et juridique, puisqu'elle est quelque part liée à notre volonté de passer d'un État prédateur à un État de droit. Elle est aussi liée à la capacité de s'élever au-dessus des différences multiformes pour forger ensemble une société harmonieuse.

Dans cette perspective de la résolution définitive du conflit, la réconciliation correspond à un processus, long mais sûr, qui proscriit l'hostilité et la méfiance dont les hommes sont victimes. Considérée comme le rapprochement entre des individus ou des groupes entiers divisés, elle ne peut pas se décréter. Elle est d'autant plus difficile qu'elle engage les individus, l'offenseur et l'offensé, à se reconvertir, à se surpasser pour identifier objectivement la faute commise et la réparer après. C'est là le garant de la réconciliation.

Certes, un cadre politique de paix est indispensable à la réconciliation. Mais, en amont, la réconciliation naît d'abord dans les esprits et les cœurs de tous les protagonistes au conflit ; d'où la peine à la canaliser avec maîtrise :

« Il ne s'agira donc plus de l'illusion qui consiste à tenter inlassablement de soumettre l'un des deux termes de l'opposition pour supprimer la désunion. Mais il s'agira, au contraire, de rechercher une conciliation avant la désunion, en affirmant que ce qui est désuni aujourd'hui était uni avant, il y a longtemps, et qu'il importe, pour réconcilier véritablement les hommes, de retrouver cette époque, de reproduire l'esprit d'unité et d'harmonie qui y régnait. »⁸

Cela suit la réduction des termes de l'opposition, pour supprimer la désunion et produire la réconciliation.

B.- L'être-enjoint ou la voix de l'autre soi-même

Le face-à-face avec l'autre me renvoie à moi-même. Cette dialectique de concordance-discordance, la dialectique du soi-même et de l'autre suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité :

« La relation à autrui oblige en effet le sujet à prendre conscience de lui-même et à changer. L'autre entraîne le sujet dans un phénomène d'altération. L'altération est un processus à partir duquel un sujet change et devient autre »⁹.

L'identité repose, en effet, sur une contradiction. L'identité n'existe chez Hegel que par opposition à ce qui lui est différent. Le fondement de l'identité est l'unification contradictoire de ce qu'elle est avec ce qu'elle n'est pas. Ce rapport à l'altérité, qui est à la base de l'identité, est appelé par Hegel « *médiation* ».

C'est en cela le dépassement de l'opposition. Ce qui est visé par le dépassement dialectique hégélien, c'est la réconciliation de l'en-soi et du pour-soi par la Raison. En tant que méthode la dialectique est *Aufhebung*, c'est-à-dire exposition de la contradiction (négation) et exposition de la réconciliation (négation de la négation).

L'union dans la différence Michel de Certeau, dit encore d'une autre façon le projet de la réconciliation. Il ne s'agit pas d'oublier les différends ou de gommer les différences mais de rechercher à travers les conflits et la diversité, les chemins d'une ouverture réaliste à l'autre dans le respect de son identité propre.

En fait, il se manifeste en permanence l'instabilité et le changement. Il y a l'aspect de la réalité et celui de la négation : le «quelque chose» et le «chose-autre» à l'intérieur de l'«être-là». C'est la dialectique de l'affirmation et de la négation.

III.- LA RÉCONCILIATION COMME FIGURE DE LA DIALECTIQUE

A.- Une dialectique de la réconciliation et de l'apaisement, de la complémentarité et de la corrélation

Le travail du subjectif et de l'objectif, la rencontre des deux dans leur jeu dialectique donne l'espace où l'on peut considérer le monde comme uni. Dans la dialectique du fini et de l'infini, tous les deux se trouvent dans l'effectivité. Le jeu dialectique permet de ne plus concevoir le monde naturel comme objet intrinsèquement et irrémédiablement extérieur et le monde spirituel comme «*subjectif* ». Le procès de l'Esprit dans son auto-développement montre la nécessité d'une auto-médiation du sujet qui suit un rythme logique faisant passer l'en soi à l'en-et-pour-soi. Cette idée peut s'expliquer par chaque moment du développement de l'Esprit qui commence par l'immédiateté, puis passe par la médiation ou l'opposition et enfin parvient à une nouvelle unité par la médiation de la médiation. Le mouvement dialectique indique qu'à chaque fois, la contradiction positive permet de passer au moment ultérieur.

La pensée dialectique en tant que pensée critique est une arme dans la lutte pour défaire les antinomies du sens commun et penser le monde à changer. Pensée critique d'une réalité historiquement déterminée, elle mine les antinomies statiques du sens commun et invite, au lieu de supprimer un terme de la contradiction, à s'installer en son cœur pour faire exploser la mine qui s'y trouve logée. C'est pourquoi, aussi, elle est essentiellement une pensée de la crise dans la crise. Une pensée du conflit, dans laquelle les sujets interagissent en permanence. La pensée est pensée par excellence de la « situation concrète », de la conjoncture, de la crise, pensée stratégique, donc de l'interaction réciproque.

Or c'est précisément cela qu'Adorno entend par réconciliation, comme il l'indique lui-même clairement. Sur l'état de réconciliation, il n'y verrait ni l'unité indifférenciée du sujet et

de l'objet, ni leur antagonisme ; bien plutôt la communication du différent. Cette idée ressurgit dans ce passage connu de la *Dialectique négative* :

« La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui accorde, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre »¹⁰.

La dialectique sert la réconciliation. Elle démontre la communication du différent. La réalisation d'une communication du différent repose sur la possibilité d'un comportement communicatif de la part du sujet vis-à-vis de l'autre. Il s'agit de l'agir communicationnel.

C'est une logique dans laquelle le soi se retourne sur soi pour se faire autre, c'est-à-dire s'efforce de penser la relation avec l'autre et dans ce mouvement qui porte l'un vers l'autre, le soi ne se pense pas comme soi mais comme rapport à ce qui n'est pas soi. Cette logique montre que le soi ne peut pas se replier sur soi-même, dans un soi plein, mais ouvre sur autre, passe par l'intrication avec le monde et avec autrui.

Ainsi, les choses ne sont pas des réalités par soi. Au contraire, elles se médiatisent tellement qu'elles semblent se recouvrir. Pour Adorno, d'après le résultat le plus durable de la logique hégélienne, l'existant n'est pas absolument pour soi, mais en lui-même son autre est lié à un autre. Ce qui est, est plus que ce qu'il est. Que quelque chose soit plus que ce qu'il est, signifie que tout est identique et non-identique.

Une telle pensée du lien et de la liaison permet d'aboutir à la nature de la conciliation originaire. Il n'est plus question de dualismes, mais des liens, et des liens de liens. C'est la réconciliation qui doit venir pacifier la désunion

CONCLUSION

La dialectique est ce qui conduit autrement le pluriel. Elle le conduit à l'unité réconciliatrice. Elle est en ce sens une solution en ce qu'elle dissout la contradiction dans l'unité de l'affirmation. La dialectique est donc un processus technique d'arraisonnement du Monde vers l'universel. La réconciliation serait un chemin pour penser et vivre non seulement les différents, mais aussi les différences. Elle recommande que l'on soit toujours dans un mouvement ouvert, tout en demeurant dans une processualité. Elle est dans son double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation.

Dans le sens où une importance primordiale est accordée à la réconciliation comme nécessité représentative de toutes les nations, il nous faut reconstruire la genèse de nos rapports par l'intermédiaire de la dialectique, entendue comme rapport à soi et mouvement vers l'autre. L'approche reconstructive et réconciliatrice de la dialectique, l'homme est la dissolution de toute immédiateté ; il est négativité et processus de devenir ce qu'il est.

NOTES

- 1- JANET (Paul).- *Essai sur la dialectique de Platon*, (Paris, Joubert, 1848), p. 2.
- 2- PROCLUS.- *Commentaire du Parménide de Platon*, (Paris, éd. Cousin, 1864), t. IV, p. 115.
- 3- NIAMKEY (Koffi).- *Les images éclatées de la dialectique*, (Abidjan, PUCI, 1996), p. 23.
- 4- YVAN (Pelletier).- *La dialectique aristotélicienne*, (Paris, Société d'Études Aristotéliciennes, 2007), p. 85.
- 5- Aristote.- *Rhétorique*, Trad. Médéric Dufour, (Paris, Les Belles Lettres, 1960), 2 vol. , I, 1, 1354a1-7.
- 6- BAJOIT (Guy).- *Pour une sociologie relationnelle*, (Paris, P.U.F., 1992), p.p. 90-91.
- 7- MULLER (Jean-Marie).- *Dictionnaire de la non-violence*, (Paris, Les Éditions du Relié, 2005) p. 312-313.
- 8- HERCEG (Marc).- « Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne essai sur le fragment de Tübingen » (1792-1793), *Les études philosophiques*, 2004/3, n° 70, p. 385.
- 9- BRIANÇON (Muriel).- « L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ? », in *Sciences-Croisées*, 2008, Numéro 2-3 : *L'Identité*, p. 2.
- 10- ADORNO (Theodor Wiensengrund).- *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, (Paris, Payot, 2003), p. 233.

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO (Theodor Wiensengrund).- *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, (Paris, Payot, 2003).

ARISTOTE.- *Rhétorique.*, trad. Médéric Dufour, (Paris, Les Belles Lettres, 1960).

BAJOIT (G.).- *Pour une sociologie relationnelle*, coll. Le sociologue, (Paris, P.U.F., 1992).

BRIANÇON (Muriel).- « L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ? » in *Sciences-Croisées*, 2008, Numéro 2-3 : *L'Identité*.

HERCEG (Marc).- « Le jeune Hegel et la naissance de la réconciliation moderne essai sur le fragment de Tübingen » (1792-1793), *Les études philosophiques*, 2004/3, n° 70, p. 385.

JANET (Paul).- *Essai sur la dialectique de Platon*, (Paris, Joubert, 1848).

MULLER (Jean-Marie).- *Dictionnaire de la non-violence*, (Paris, Les Éditions du Relié, 2005).

Niamkey (Koffi).- *Les images éclatées de la dialectique*, (Abidjan, PUCI, 1996).

Proclus.- *Commentaire du Parménide de Platon*, (Paris, éd. Cousin, 1864).

YVAN (Pelletier).- *La dialectique aristotélicienne*, (Paris, Société d'Études Aristotéliennes, 2007).

UNE ÉDUCATION NOUVELLE POUR SAUVER L'ENVIRONNEMENT

BRAHIMA Korandji Mathieu

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

RÉSUMÉ

Le problème crucial de l'environnement auquel l'humanité est confrontée, est bien le résultat d'une mentalité héritée des pères du modernisme que sont Bacon, Galilée, Descartes. Leurs conceptions ont placé l'homme dans une logique de domination et d'exploitation sans calcul de la nature. Si nous voulons sauver la terre, nous devons aller au-delà des accords et des promesses. Il s'agit pour nous, non de remettre en cause les acquis de la science moderne, mais de faire prendre conscience à chacun de son identité avec la nature. Il s'agit plus clairement de répandre de nouvelles valeurs éducatives et spirituelles.

Mots-clés

Bouddhisme, éducation, environnement, science, volonté.

ABSTRACT

The crucial problem of the environment to which humanity is facing, is the result of a mentality inherited from the fathers of modernism that are Bacon, Galilee, Descartes. Their designs have placed man in a logic of domination and exploitation of nature without calculation. If we want to save the earth, we must go beyond the agreements and promises. It is for us, not to call into question the achievements of modern science, but to make everyone aware of its identity with nature. It is clearer to spread new educational and spiritual values.

Keywords

Buddhism, education, environment, science, will..

INTRODUCTION

L'humanité est aujourd'hui confrontée à une déconcertante menace, qu'est sans aucun doute le changement climatique. Ce changement climatique dû à l'émission de gaz à effet de serre, met en péril l'environnement. L'Organisation des Nations-Unies (ONU), rappelle dans son rapport de GEO-4 :

« la dégradation de l'environnement compromet le développement et menace les progrès futurs en matière de développement. Elle menace également tous les aspects du bien-être humain. Il a été démontré que la dégradation de l'environnement est liée à des problèmes de santé humaine, comprenant certains types de cancer, des maladies à transmission vectorielle, de plus en plus de zoonoses, des carences nutritionnelles et des affections respiratoires »¹.

Il convient de noter aussi que la moitié des emplois mondiaux dépendent de la pêche, des forêts, et de l'agriculture. Ainsi l'utilisation non durable des ressources naturelles englobant les terres, les eaux, les forêts et la pêche menace sérieusement les moyens d'existence individuels ainsi que les économies locales, nationales et internationales. Il est donc impérieux de la protéger pour nous, pour nos descendants. Incontestablement, la situation dans laquelle se trouve l'environnement est le résultat d'une éducation, d'une civilisation héritée de Bacon, Galilée, Descartes. Ces derniers ont rompu avec la conception antique de la science. Aussi, pour sauver la terre, les consciences individuelles et collectives ont besoin d'une nouvelle éducation.

I.- DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE AU RATIONALISME MODERNE : CONSTAT D'UNE RUPTURE ENTRE L'HOMME ET SON ENVIRONNEMENT

A.- La science, contemplation dans l'Antiquité grecque

Les Grecs avaient une conception dualiste du savoir. Ils distinguaient d'un côté *la theoria* contemplative et l'autre la pratique. Cependant, le propre de la mentalité grecque n'était pas d'avoir opéré cette distinction, mais plutôt d'opposer les deux entités et de les placer dans une hiérarchie privilégiant l'une (la théorie) par rapport à l'autre (la pratique). C'est ce que Crombie met en lumière lorsqu'il écrit : *« la pensée scientifique grecque conserva comme caractéristique de s'intéresser en premier lieu à la connaissance et à la compréhension et de façon secondaire seulement à l'unité pratique. »*²

Le primat accordé à la compréhension et à la contemplation entraîne un certain mépris pour les activités pratiques. Platon lui-même n'était pas en marge de ces considérations car, selon lui, l'exercice d'une profession mécanique empêche l'homme de remplir ses devoirs véritables ; il est inspiré par la seule recherche des biens matériels :

« le désir de richesse prive tout notre temps de loisirs et nous empêche de nous occuper de tout ce qui n'est pas notre propriété personnelle. Suspendue à ces biens, l'âme de tout citoyen serait absolument incapable de donner ses soucis à tout ce qui n'est pas le gain journalier. Toute connaissance ou toute occupation qui s'y rapporte, chacun, de son côté, est prêt à étudier ou à les exercer avec empressement ; toutes les autres, il s'en moque. Voilà la seule unique cause de ce qu'aucune cité ne veut se donner de mal pour les sciences, ni en général, rien de ce qui est beau et bon, par suite de ce vorace appétit d'or et d'argent, tout homme est prêt à employer indifféremment les moyens et les procédés les plus beaux et les plus honteux, s'ils doivent le rendre plus riche .»³

La noblesse de l'idée qui reflète la perfection du cosmos, s'oppose au caractère vil d'une action imparfaite et inachevée. Aristote, dans *Politique*, s'inscrit dans la même perspective. Le travail est avilissant et ne saurait être accompli que par des esclaves. L'esclavage trouve là sa justification. Ce n'est qu'en supprimant le travail qu'on pourrait supprimer la condition d'esclave. *« L'esclavage cesserait d'être nécessaire si les navettes et les plectres pouvaient se mettre en mouvement d'eux-mêmes. »⁴* La technique est le propre des artisans qui font œuvre "servile". La technique étant au-dessous de la science, l'artisan est au-dessous de "l'homme libre" qu'est le savant.

La prééminence de la contemplation sur l'action constatée chez les Grecs, à travers les philosophies de Platon et d'Aristote, transparait dans leurs conceptions du rapport de l'homme à la nature. En effet, en accordant le primat à la contemplation, le Grec se saisit plutôt comme un être contemplatif. Partant de ce fait d'être au monde par la contemplation, toute intervention pouvant bousculer la nature, l'altérer, est considérée comme une action contre-nature.

B.- Une science pour la domination de la nature

Francis Bacon ouvre l'ère de la science moderne lorsqu'il proclame : « *Il est certain que la science seule constitue la puissance de l'homme. Elle peut, en effet, briser la chaîne des causes naturelles, il n'y a pas d'autres moyens de vaincre la nature qu'en lui obéissant* »⁵.

Pour Bacon, la plus grande justification de la science est son utilité puisqu'elle se définit comme pouvoir. Il ne s'agit pas de tourner le dos à l'activité théorique sur laquelle se fondait entièrement la science des Anciens mais de réconcilier la théorie et l'action.

Cette conception d'une science militante et utilitaire (en tant que source de pouvoir) se consolide dans les perspectives épistémologiques de Galilée. Galilée pose les conditions pour "pénétrer au plus profond" de la nature. Il y parvient en mettant en place la mathématisation de la nature par l'entremise d'une nouvelle pensée du mouvement.

La physique, en devenant une science mathématique, va débarrasser le monde de tout résidu magique, superstitieux, mystérieux. Galilée pense la science comme capable de découvrir la vérité globale de la nature. Non seulement la nature est écrite en langage mathématique déchiffrable par l'expérimentation, mais ce langage est unique : le monde est homogène. Ainsi, Galilée peut avancer que la nature est transparente et peut être exprimée comme telle. Les phénomènes simples que la science étudie peuvent, dès lors, livrer la clé à l'ensemble de la nature dont la complexité n'est qu'apparente.

Le rationalisme réalise aussi la victoire définitive et le désir d'une connaissance certaine de la nature devient le but scientifique. Avec Galilée, sont donc esquissés un nouvel esprit scientifique et une véritable philosophie mécaniste de la nature.

Descartes s'insère dans cette tradition rationaliste et mécaniste et participe en même temps à la nouvelle mentalité, soucieuse d'améliorer la condition de l'homme par le truchement des techniques. A la lecture du *Discours de la méthode*, nous découvrons chez lui l'ambition de livrer à l'humanité un savoir nouveau, apte à faire de l'homme le maître de l'univers.

la vie en commun ? L'émergence des puissances pétrolières et multinationales montre que l'intérêt du monde est autre que la morale ou la justice. Ce qui importe, c'est la puissance des réseaux. En témoignent, les **think tanks** qui sont des laboratoires d'idées, des groupes de pression regroupant des experts et relayés par des hordes de médias dont les financements sont privés, et chargés de les défendre, s'ils ne veulent pas voir leur subvention suspendue.

Mais, au-delà d'une telle difficulté, la justice demeure une obsession pour notre société. Rawls (J.) fait le même constat dans *Théorie de la justice* où il montre que la justice a pour objet la structure de base de la société. Or, pour choisir cette structure de base, il est besoin de principes destinés à servir de règles sur lesquels les hommes s'entendent difficilement. Mais, disons contre Rawls, que ne pas reconnaître les compétences et les talents comme relevant de la justice distributive, l'un des piliers de la justice sociale, c'est autrement nier que la nature est juste. Car, nous méritons ce que nous sommes. C'est pourquoi, Ikeda (D.) décrit « *le fonctionnement de la vie comme strict. Aucun ne peut échapper à la stricte loi de cause à effet.* »²⁹

CONCLUSION

L'institution de l'État est la manifestation de la volonté des hommes de remédier à la situation chaotique qui a prévalu à l'état de nature, vivant ainsi dans un cadre où « *la liberté obtient sa valeur suprême.* »³⁰ C'est l'occasion de récuser la dépolitisation infligée à distance aux sociétés dites primitives, car la politique a sa manifestation dans toutes les formes sociales, y compris "les plus archaïques". La totalité sociale peut donc s'appréhender sous la catégorie du politique. C'est quand on définit l'instance politique par des institutions, des organisations et des agents bien différenciés, que « *l'État devient la référence indispensable.* »³¹

Au-delà de la sanction morale ou pédagogique du citoyen errant, l'État a le devoir au nom des exigences de la bonne gouvernance, de protéger les libertés civile et politique, de cesser d'assujettir la justice, et enfin, de créer un cadre harmonieux où vivent les citoyens, de sorte à assurer conjointe-

ment le bonheur individuel et collectif. Si la préoccupation de justice est la préoccupation politique par excellence, bien de zones d'ombre l'entourent, de sorte que même dans les sociétés modernes fondées sur une conception égalitaire du rapport social, la question est loin d'être réglée dans la mesure où l'égalité juridique n'est pas l'identité des conditions. Et dans la démocratie libérale érigée au rang de modèle politique dominant, l'on peine encore à trouver des valeurs susceptibles de fonder la vie en commun, une doctrine homogène de la justice. Les hommes, cependant, veulent être égaux parce qu'ils sentent qu'ils le sont dans l'essentiel !

NOTES

- ¹- BOSSUET.- *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, (Paris, Hachette, 1878), livre III, p. 3.
- ²- BURDEAU (Georges).- *L'État*, (Paris, Édition du Seuil, 1970), p. 32.
- ³- ROUSSEAU (J.J.).- *Du Contrat Social*, (Paris, Coll. 10/18, 1762), p. 83.
- ⁴- HOBBS.- *Léviathan*, (Paris, Sirey, 1974), XIII, p. 121.
- ⁵- LOCKE (John).- *Traité du gouvernement civil*, (Paris, Garnier Flammarion, 1992), trad. D. Mazel, p. 331.
- ⁶- SPINOZA.- *Traité théologico-politique*, (Paris, Éd. Garnier - Flammarion, 1965), trad. de Appuhn C. p. 329.
- ⁷- BALANDIER (Georges) .- *Anthropologie politique*, (Paris, PUF, 1967), p. 129.
- ⁸- BALANDIER (Georges) .- *Op.Cit.,p.123.*
- ⁹- BURDEAU (Georges) .- *Op.Cit, pp. 44. 45.*
- ¹⁰- LEFORT (Claude).- *in La Boétie, Discours sur la servitude volontaire*, (Paris, Payot, 1976), p. 301.
- ¹¹- BALANDIER (Georges).- *Op. cit.*, p. 118.
- ¹²- MACHIAVEL (Nicolas).- *Le Prince*, (Paris, Éd. Gallimard, 1962), chap. I, p. 15.
- ¹³- MACHIAVEL (Nicolas) .- *Op. Cit.* , p. 46.
- ¹⁴- PLATON. - *Gorgias*, (Paris, Éd. Gallimard, 1950), 483e, p.427.
- ¹⁵- ASSOUN (Paul-Laurent).- *Freud et Nietzsche*, (Paris, PUF, 1980), p. 278.
- ¹⁶- Ibidem.
- ¹⁷- MACHIAVEL (Nicolas) .- *Op.cit.*, p. 103.
- ¹⁸- BOUTHOU (Gaston).- *Sociologie de la politique*, (Paris, PUF, 1971), p. 31.
- ¹⁹- SEGUR (Philippe).- *Le politique*, (Paris, coll. ellipses /Édition marketing SA, 1996), p. 78.
- ²⁰- ROUSSEAU (J.J.).- *Du contrat social*, (Paris, Coll. 10/18, 1762), p. 44.
- ²¹- DIEGOU (Bailly). - « La presse dans la transition » in *Sentiers*, Septembre 2000, p.8.
- ²²- LOCKE (John).- *Traité du gouvernement civil*, (Paris, Garnier- Flammarion, 1965), traduction de D. Mazel, p.277.
- ²³- BRAUD (Philippe).- *Penser l'État*, (Paris, Éd. du Seuil, 2004), p.19.
- ²⁴- Idem, p. 20.
- ²⁵- SEGUR (Philippe).- *Op.cit.*, p .9.

« Si tôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent. J'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes, car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et, qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des arbres, des cieux et de tous les corps qui nous environnent aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseur de la nature. »⁶

Descartes rompt ainsi, de façon radicale, avec la science et l'éthique médiévales dominées par la théologie et même avec l'Antiquité grecque jugée contemplative.

Descartes et ses prédécesseurs (Bacon, Galilée) avaient conscience que fixer pour but à la philosophie et à la science le bien-être matériel de l'homme, c'est vouloir opérer une véritable révolution par rapport à la tradition scolastique et donc livrer un combat à la tradition et à l'Eglise. Ce combat fut mené sur deux fronts.

D'un côté, il aboutit à considérer la nature comme une extériorité donnée non seulement à connaître, mais à maîtriser. La nature entre ses mains n'est plus un livre dont on déchiffre les symboles mais sur automate dont les mécanismes sont manipulables. La nature devient de ce fait, le produit d'une exigence vitale à tirer parti du monde.

De l'autre, celui de la société dans son ensemble et des croyances établies car le nouveau savoir correspondait aussi à de nouveaux besoins socio-culturels, au sens large du terme. Les savoirs chrétiens convenaient à la société médiévale. Il fallait autre chose, une nouvelle manière d'appréhender, de connaître, de dominer la nature. Il en découle la con-

sidération suivante : la science est un principe de puissance et son développement exige des conditions préalables des libertés, en même temps que son développement assure l'indépendance et la liberté.

Cette vision de la science sera le fondement de la civilisation occidentale. Les progrès scientifiques ont incontestablement amélioré la condition de vie de l'homme. Malheureusement, les actions négatives de ce dernier sur l'environnement sont aussi considérables.

II.- LES EFFETS NÉFASTES DE LA SCIENCE SUR L'ENVIRONNEMENT

A.- Changement global

Le changement global désigne un ensemble de perturbations dues à l'homme qui affecte la totalité ou une partie importante de la biosphère. Beaucoup de programmes internationaux se consacrent à ce sujet qui comporte trois thèmes principaux : l'émission de gaz à effet de serre, la couche d'ozone et les pluies acides. Cela se justifie par le fait que l'utilisation des combustibles fossiles (charbon, pétrole, gaz naturel) libère dans l'atmosphère une partie de carbone qui a été stockée dans le sous-sol sous la forme de carbone fossile.

La teneur de l'atmosphère en gaz carbonique était, semble-t-il, resté stable pendant des siècles (290 parties par million). Elle a augmenté depuis 1850, et est aujourd'hui de 350 ppm. Ce changement provoque déjà des modifications sur l'état général de la biosphère et entraîne en particulier une amplification de l'effet de serre. Si rien n'est fait pour enrayer ces rejets de gaz carbonique, la fonte d'une partie des glaces polaires entraînera une élévation du niveau des mers (estimée à 80 mètres en 2100) ce qui submergera des régions littorales dont certaines sont très peuplées. Par conséquent, le régime des pluies sera perturbé et des régions aujourd'hui favorables à la culture se transformeront en désert de poussière. Beaucoup d'animaux et de végétaux inadaptés aux températures élevées disparaîtront ou devront migrer vers des régions situées plus

au nord. Il existe dans la stratosphère, vers 40 km d'altitude, une couche d'ozone, formée par des réactions photochimiques. Cette couche d'ozone arrête une grande partie des rayons ultraviolets. Ce qui veut dire que sans cette couche d'ozone, aucune vie ne serait possible sur terre.

La destruction de la couche d'ozone est liée à l'utilisation par diverses industries, de composés à base de fluor et de chlore que l'on appelle les chlorofluorocarbones (CFC). Les CFC, dont la durée de vie est de 60 à 120 ans, s'élèvent jusqu'à la stratosphère, où les rayons solaires les dissocient, libérant leurs chlores très réactifs qui brisent les molécules d'ozone.

B.- Pollution localisée

L'homme exerce une pression sur son environnement. Cette pression pourrait se remarquer par les pollutions dont le milieu est victime. Dans les agglomérations telles que Los-Angeles et Athènes, il se forme une couverture grisante renfermant les gaz toxiques dus aux réactions photochimiques activées par les rayons solaires. Ce brouillard est connu sous le nom de « *smog* ». Le smog qui a sévi à Londres en 1952 a causé la mort d'environ 40 000 personnes. Cette pollution atmosphérique est responsable d'un nombre croissant d'affection respiratoire, surtout chez les enfants et chez les adultes fragiles.

Notons également les pollutions dues à l'utilisation des pesticides. Les pesticides sont des produits destinés à lutter contre les insectes (insecticides), les mauvaises herbes (herbicides) ou les champignons nuisibles (fongicides). L'utilisation massive des pesticides dans la lutte contre les insectes ravageurs des cultures et nuisibles à l'homme ont eu des effets catastrophiques. Les insecticides sont des produits très stables et résistent pendant des années à la dégradation. Les insecticides pulvérisés sur les cultures se diffusent dans le monde, contaminant des zones comme les régions polaires qui sont très éloignées des régions cultivées. Ainsi, dans le tiers-monde, l'utilisation de produits chimiques antiparasitant dans les champs provoque chaque année, indirectement, la mort de 40 000 personnes par empoisonnement.

La croissance de la population, par les besoins en ressources qu'elle engendre, provoque aussi une destruction accélérée de la nature. En effet, la forêt, véritable « *poumon de la planète* » est détruite pour son bois ou pour des cultures et la construction d'édifices. Cela a pour conséquence la disparition des forêts tropicales dans les années 80, estimée à 20 hectares par minute. Selon la Food and Agriculture Organisation (FAO) of the United Nations (Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture), dans les années 2000, la Thaïlande devait perdre 60% de ses forêts, la Costa Rica 80% et la Côte d'Ivoire 100%. En effet, en 1956, la Côte d'Ivoire possédait 12 millions d'hectares de forêts. Aujourd'hui, il n'en reste que 2,5 millions. 300 mille hectares de forêts disparaissent chaque année par suite des activités humaines.

Pour le ministère ivoirien de l'Environnement et du Développement durable, la Côte d'Ivoire comptait au début des années 1990, plus de 15.000 hectares de mangroves autour de la lagune Ébrié, dans le sud du pays. En 2006, n'en restait plus que 5.000 hectares. En 16 ans, 10.000 hectares de forêts de palétuviers ont donc été détruits.

Tous ces phénomènes observés menacent l'avenir de l'humanité. Il faut sauver la Terre. Mais, il ne faut pas oublier que notre planète fait partie d'une entité plus vaste. Le soleil participe à notre existence organique en prodiguant lumière et énergie à tout ce qui évolue à la surface de la terre. Si sa température subit une légère variation, l'ordre de la vie en serait totalement affecté. Une augmentation appréciable élèverait la température de la terre, entraînant la fonte des calottes glaciaires et transformant notre monde en un vaste océan. En revanche, un refroidissement annoncerait une nouvelle glaciation. « *En fait, l'existence humaine dépend du soleil à un point tel qu'une modification infime de son état, mettrait un terme à cette existence telle que nous la connaissons* »⁷.

La terre est également liée aux étoiles qui contribuent, à l'instar du soleil, au maintien de l'univers.

« Plus de cent milliards des systèmes stellaires composent la seule voie lactée. Ils sont unis par un lien cosmique invisible que nous nommons : la loi de la gravitation universelle de

Newton. L'ensemble du grand univers, qui a donné naissance à la terre, est relié par des liens écologiques. Les étoiles sont liées aux étoiles et les systèmes solaires aux systèmes solaires par des lois physiques complexes. Considérer l'univers comme une progression ordonnée allant de l'être humain individuel aux galaxies en passant par des groupes de personnes, la terre, le soleil et le système solaire. Songer ensuite à la taille d'un être humain par rapport à la galaxie tout entière. Notre organisme contient quelques soixante milles trillions de cellules qui composent nos organes, notre musculature, nos nerfs et nos glandes lymphatiques. Si vous considérez chaque personne ou chaque animal comme étant une cellule, des groupes d'individus deviennent des groupes cellulaires et la terre et le système solaire peuvent être comparés au cœur, au foie, aux reins, au nez, aux yeux, aux oreilles, ou aux dents du cosmos. Les lois physiques formant le lien cosmique sont alors semblables au système nerveux et aux vaisseaux sanguins qui préservent l'harmonie et l'ordre dans l'organisme. De même que la rupture d'un vaisseau sanguin ou un désordre du système nerveux sont susceptibles de paralyser le corps, la rupture du lien vital cosmique aurait des répercussions immédiate dans l'ensemble de l'univers. Aussi minuscule ou lointain que soit le dommage, aucune des cellules vivantes que nous avons nommées êtres humains ne demeurerait à l'abri des effets »⁸.

Sauver la terre, c'est donc aussi sauver le système planétaire, car l'activité de la terre est liée à l'activité des autres planètes. Schopenhauer met en relief l'idée que toutes les planètes contribuent au maintien du système cosmique. « *Le maintien à l'infini de tout le système est assuré par la compensation obligée, avec le temps, de toutes les perturbations réciproques inévitables dans la marche des planètes* »⁹.

III.- UNE NOUVELLE ÉDUCATION POUR SAUVER LA TERRE

A.- Comprendre l'identité entre l'homme et la nature

La crise environnementale de grande ampleur qu'a provoqué l'idée d'une science instrumentale vouée à l'arraisonnement systématique de la nature pour le bien être de l'homme, montre que le chemin du bonheur n'est pas dans la négation de la nature, mais dans la relation symbiotique entre l'homme et celle-ci. Le bonheur de l'homme contre la nature est une perception erronée de soi et du monde.

Pour sauver la nature, il est impérieux d'avoir une nouvelle perception de soi. Il s'agit d'intégrer dans les consciences individuelles et collectives que nous sommes identiques à toutes les composantes de la nature. La philosophie de la volonté de Schopenhauer nous donne cette nouvelle perception de soi et du monde.

Schopenhauer part de la philosophie transcendantale. Le monde est ma représentation. L'activité représentante englobe les deux pôles à savoir sujet et objet, pôles corrélatifs : pas de sujet sans objet et pas d'objet sans sujet. On ne peut expliquer ni le sujet à partir de l'objet (subjectivisme) ni l'objet à partir du sujet (objectivisme matérialiste). Sujet et objet sont donnés du même coup.

De la philosophie transcendantale, Schopenhauer en arrive à une connaissance du monde autre que représentation, autre que le rapport sujet-objet. Si le monde est une représentation, mon contact quotidien avec lui m'enseigne encore autre chose ; le monde ne passe pas seulement comme représentation devant nous, sujet connaissant, mais de plus, il existe en nous un intérêt qui saisit notre être tout entier. Le monde, donné dans l'intuition, qu'est-il de plus que ma représentation ? Schopenhauer nous donne la réponse : il est Volonté.

Mais pour Schopenhauer, la volonté déborde le cadre de l'homme et de son agir. En lui, elle est partout, dans le vécu,

dans la pensée aussi bien que dans ses volitions. Son corps et plus précisément, ses organes génitaux en sont les emblèmes charnels. Hors de l'homme, la Volonté est partout, elle est tout : aussi bien pesanteur et affinité chimique qu'instinct animal. Chez Schopenhauer, tout être quel qu'il soit, animé ou inanimé, a sa source dans une tendance, dans un désir de Volonté toute puissance. Seule la Volonté métaphysique explique l'adaptation d'un être ou d'un organe à la fin qui lui est désignée : l'apparition de cet être ou cet organe dans le monde des phénomènes est dictée par la Volonté.

Plus précisément, la Volonté dans la perspective de Schopenhauer est le principe vital et spirituel, l'essence de tous les phénomènes. Schopenhauer considère sa trouvaille comme une inauguration dans la marche tant agitée de la pensée philosophique. Qu'il faille attribuer une Volonté à l'univers inanimé, inorganique, Schopenhauer estime être le premier à le dire. Chez lui, la Volonté n'est pas comme on le pensait jusqu'ici, un accident de la connaissance et donc de la vie. Au contraire, c'est la vie elle-même qui est phénomène de la Volonté. En revanche, la connaissance est bien un accident de la matière. Mais la matière elle-même n'est que la perceptibilité des manifestations de la volonté.

La Volonté, c'est la vie elle-même, c'est la nature dans sa totalité, aussi bien dans l'organique que dans l'inorganique

« si nous regardons d'un œil attentif le monde inorganique, si nous voyons la poussée puissante, irrésistible, avec laquelle les eaux se précipitent vers les profondeurs, la ténacité avec laquelle l'aimant tourne toujours vers le pôle, l'attraction qu'il exerce sur le fer, la violence avec laquelle les deux pôles électriques tendent l'un vers l'autre, violence qui s'accroît avec les obstacles, comme les désirs humains; si nous considérons la rapidité avec laquelle s'opère la cristallisation, la régularité des cristaux, qui résultent uniquement d'un mouvement des diverses directions brusquement arrêté, et soumis, dans sa solidification, à des lois rigoureuses; si nous observons le choix avec lequel les corps soustraits au lien de la solidité et mis en liberté l'état fluide se cherchent ou se fuient, s'unissent ou se séparent; si enfin nous remarquons comment un fardeau dont notre propre corps arrête l'attraction vers le centre

de la terre, presse et pèse continuellement sur ce corps, conformément à la loi d'attraction, nous n'aurons pas de grands efforts d'imagination à faire reconnaître là encore quoique à une grande distance notre propre essence, l'essence de cet être qui, chez nous atteint son but, éclairé par la connaissance, mais qui ici, dans les plus faibles de ses manifestations, s'efforce obscurément, toujours dans le même sens, et qui cependant, parce qu'il est partout et toujours identique à lui-même de même que l'aube et le plein midi sont le rayonnement du même soleil – mérite ici, comme là le nom de Volonté, par où je désigne l'essence de toutes choses, le fond de tous phénomènes »¹⁰.

La différence entre l'homme, l'animal et la plante est une différence de degré. Elle ne concerne pas leur essence. L'animal est aussi supérieur en naïveté à l'homme que la plante l'est à l'animal. Chez l'animal, nous voyons la volonté de vivre en quelque sorte plus à découvert que chez l'homme. Chez l'homme, en effet, la connaissance qui la déguise, est si développée, la faculté de feindre la dissimulation est si bien développée que sa véritable essence, ne peut guère se montrer au grand jour que par hasard et par moments. Dans les plantes, la volonté se montre tout à fait à nue, mais aussi d'une manière bien moins intense, comme une simple et aveugle impulsion vers l'existence dépourvue de but et de fin.

La nature forme une pyramide dont l'homme, plus haut degré d'objectivation, de manifestation de la volonté, est au sommet. Cela veut dire que c'est une chance exceptionnelle d'être né homme. « *Mais qu'est-ce que l'homme ? Une manifestation du principe universel au même titre que tous les autres êtres de l'univers.* »¹¹ Nous devons donc entretenir notre humanité, ce qui revient à entretenir les espèces végétales et animales qui sont aussi des expressions de la volonté

« concevoir que la volonté est le fond commun d'où tout être jaillit, et que diversifiée seulement par les jeux des apparences, elle est cependant identique en tous, c'est supprimer la barrière qui sépare les individus; détruire en leur germe les hostilités réciproque constituée la fraternité universelle qui embrasse non seulement tous les hommes, mais les animaux, les végétaux chez qui la vie sommeille, les êtres même

où la vie n'apparaît point »¹².

Les plantes nous parlent, les animaux aussi. L'équilibre existentiel dépend de l'entretien, de la conservation de tous les degrés d'objectivation de la volonté, de tous les éléments de la nature.

B.- Une éducation spirituelle au service de la nature

Dans la bataille pour la sauvegarde de l'environnement, la religion a un grand rôle à jouer. Elle doit relever ce défi du temps présent. Une religion, décline quand elle ne sait pas relever les grands défis théoriques et pratiques que lui impose son temps. C'est dans ses propres réserves spirituelles qu'elle doit puiser les énergies nécessaires et les plus efficaces, pour faire tenir droit les hommes car, en définitive, sa mission profonde est de sauver l'humanité.

Le rôle de la religion n'est pas de détacher l'homme de la société en lui enseignant que ce monde est celui de la corruption et qu'un monde meilleur l'attend après sa mort. Son rôle est d'engager la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la société, de l'environnement. À ce niveau, la religion bouddhiste est d'une pertinence notable.

L'enseignement bouddhiste, notamment celui de Nichiren Daishonin, offre la possibilité de défier la souffrance et les problèmes de la société et de reformer notre monde de troubles, non en lui échappant mais en vivant de manière positive parmi tous les autres. Ses enseignements montrent une voie libérée de l'égoïsme et du pharisaïsme. Ils ouvrent la perspective d'une vie humaine véritablement accomplie qui se fonde sur le soi universel.

Le Bouddhisme invite au respect des plantes, des animaux, de l'homme, qui, tous, possèdent la nature de Bouddha. « *Une plante, un arbre, un galet, un grain de poussière, tout cela possède la nature de Bouddha à l'état inhérent, en même temps que les autres causes et conditions nécessaires pour atteindre la bouddhité* »¹³. L'homme et son environnement sont inséparables. Le principe bouddhique de l'unité de

soi et de l'environnement signifie que la vie et son environnement sont inséparables. La vie se manifeste à la fois dans un sujet vivant et dans son environnement « *à chaque instant, la vie inclut à la fois le corps et l'esprit, le soi et l'environnement de tous les êtres sensitifs comme non sensitifs, plantes, arbres, ciel, terre et jusqu'au plus petit grain de poussière dans toutes les conditions de vie* »¹⁴. Aussi, l'homme est-il appelé à révolutionner son intérieur, c'est-à-dire sa personnalité afin d'avoir une nouvelle mentalité au service de la nature.

CONCLUSION

Les diverses institutions, qu'elles soient des agences gouvernementales ou des groupes de pressions constitués par des citoyens concernés, ne peuvent pas, malgré leurs efforts rétablir l'ordre de l'homme avec la nature ou des modes de vie communautaire. C'est seulement si une préoccupation éthique se répand, si les individus l'intègrent à leur conscience personnelle et décident de la transmettre à leurs enfants, que l'équilibre entre l'homme et la nature a des chances d'être rétabli. Les hommes doivent en arriver à une intériorisation de l'inséparabilité entre eux et la nature. Il faudrait de nouvelles orientations et de nouvelles valeurs. Nous sommes convaincus que l'institution capable d'effectuer ce processus de socialisation et d'acculturation est la religion. S'il peut fournir ces valeurs et faire prendre conscience aux hommes des méfaits et des dangers de la destruction de l'environnement, le Bouddhisme aura peut-être un rôle vital en sauvant l'humanité d'elle-même.

NOTES

¹- Rapport Geo-4 PNUE 2007 p. 38.

²- CROMBIE (A.C). - *Histoire des sciences de Saint Augustin à Galilée*, (Paris, PUF, 1963, tome 1, p. 45.

³- PLATON. - *Les lois*, (Paris, Gallimard, 1997), p. 58.

⁴- ARISTOTE, *Politique*, (Paris, Garnier Flammarion, 1990), p. 116.

⁵- BACON (F.). - *Novum Organum*, (Paris, PUF, 1836), p. 101.

⁶- DESCARTES (R.). - *Discours de la méthode*, (Paris, Gallimard, 1963), p. 168.

⁷- IKEDA (D).- *La vie à la lumière du Bouddhisme* (Edition du Rocher, 1982), p. 43.

⁸- Ibidem. p. 43-44.

- ⁹- SCHOPENHAUER (A).- *Le monde comme volonté et comme représentation*, (Paris, PUF, 1966), p. 1046.
- ¹⁰- SCHOPENHAUER (A.).- *Le Monde comme volonté et comme représentation*, (Paris, PUF, 1966), p. 515.
- ¹¹- CHALLEMEL-LACOUR (P.).- *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*, (Paris, 2010), p. 57.
- ¹²- Idem p. 63.
- ¹³- DAISHONIN (N.). - *Lettre et traités* Vol 1, (Paris, ACEP, 1992), p. 51.
- ¹⁴- Ibidem, p. 85.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE.- *Politique*, traduit du grec par P. Pellegrin, (Paris, GF , 1990).

ARVON (Henri).- *Le bouddhisme*, (Paris, PUF, 1956).

BACON (Francis.).- *Novum Organum*, traduit de l'anglais par Buchon, (Paris, PUF, 1836).

CHALLEMEL- LACOUR (P).- *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*, (Paris, 2010).

CROMBIE (Alistair Cameron).- *Histoire des sciences de Saint-Augustin à Galilée*, (Paris, Gallimard, 1963).

DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Gallimard, 1963).

DAISHONIN (Nichiren). - *Lettres et traités*, vol 1, (Paris, ACEP, 1992).

GALILEE (G). - *Les mécaniques*, (Paris, PUF, 1966).

IKEDA (Daisaku).- *La vie du Bouddha*, traduit de l'anglais par Paul Couturiau (Monaco, Edition du Rocher, 1985).

JONAS (Hans).- *Le principe de responsabilité*, (Paris, Edition du Cerf, 1990).

LARRERE (Catherine et Raphael).- *Du bon usage de la nature. Pour philosophie de l'environnement*, (Paris, Aubier, 1997).

SCHOPENHAUER (Arthur).- *Le monde comme Volonté et comme représentation* traduit de l'allemand par A. Burdeau,

(Paris, PUF, 1966).

L'ÉTAT : FONDEMENT ET SENS DU POLITIQUE

Adingra KOUAMÉ

*Doctorant au Département de Philosophie
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody*

RÉSUMÉ

La question du fondement de l'autorité politique et de l'exercice du pouvoir est au cœur de la philosophie politique, et il n'est pas surfait de dire que la totalité sociale peut s'appréhender sous la catégorie du politique. À l'origine de la société, comme à celle de l'État, se trouvent des contrats ; la preuve que l'institution politique apparaît comme la solution pour régler les problèmes que posent les passions antagonistes des hommes et ce, grâce à la justice qui apparaît alors comme une valeur directement issue de la spécificité humaine, de sa dignité et de sa liberté.

Mots-clés

Pouvoir, Autorité, Politique, État, Dignité, Liberté, Droit, Justice, Légitimité, Sacré.

ABSTRACT

The question of the foundation of the political authority and the exercise of the power is in the middle of the political philosophy, and it is not overrated to say that social totality can be apprehended under the category of the policy. At the origin of the society, as with that of the state there are some contracts; the proof that the political institution appears as the solution to regulate the problems raised by men's antagonistic passions and this, thanks to the justice that appears then as a value directly resulting from the human specificity, its dignity and its freedom.

Keywords

Power, Authority, Politics, policy, political, State, Dignity, Freedom, Liberty, Right, Justice, Legitimacy, Sacred.

INTRODUCTION

La question du fondement de l'autorité politique et de sa justification est au cœur de la philosophie politique. On doit pourtant constater qu'elle est pratiquement absente de la pensée grecque qui s'interroge plutôt sur la fonction et la finalité du politique. Deux raisons militent en faveur de cette thèse : d'abord, le Grec ne se conçoit pas existant en dehors de la Cité, et d'autre part, il n'est pas d'autorité qui vienne contester celle du politique. En revanche, l'apparition et le progrès du christianisme vont provoquer un conflit de souverainetés, et conduire à la théorie selon laquelle toute autorité vient de Dieu ; doctrine du droit divin qui s'accorde avec celle qui dérive l'autorité politique de l'autorité paternelle. En effet, « *l'autorité est sacrée, et est paternelle en ce que les sujets sont d'éternels mineurs incapables de se gouverner eux-mêmes.* »¹ Une autre interprétation du fondement de l'État se sépare de la problématique du droit divin, pour en faire une institution humaine rationnelle. Les théories qui s'en réclament, malgré leur diversité, admettent que l'entrée en société est un choix humain volontaire. Mais, quelles qu'en soient ses formes institutionnelles, l'État est-il le lieu de l'esclavage de l'homme, ou au contraire, ce qui lui donne la possibilité de réaliser son essentielle liberté ? Quant au pouvoir qui en découle, n'est-il pas sans cesse en train de se déplacer, de se muer en stratégie au point d'assimiler le devoir de l'État à rendre le citoyen heureux, un leurre ? S'agissant de la justice en tant que fondement de l'État, quels sont les attributs qui permettent de reconnaître une société juste ?

I.- LES FONDEMENTS DE L'ÉTAT

A.- Recherche sur l'origine

L'histoire, ici, nous intéresse, en ceci qu'elle nous aide à expliquer les circonstances historiques ayant milité en faveur de la naissance de l'État. Car « *l'État procède de ce que nous appelons l'institutionnalisation du pouvoir, opération déterminée par un ensemble de circonstances qui concourent, à un moment donné, à la rendre à la fois possible et nécessaire.* »² Il existe donc

des conditions objectives et un support psychologique des acteurs du groupe à la base de la formation de l'État. C'est ce que montre Platon à travers la nécessité de la Cité et du politique dont il situe l'origine dans le fait du dénuement de l'homme. Il imagine que l'humanité, après avoir été directement gouvernée par les dieux, se voit abandonnée par eux. Alors, les hommes, incapables de se suffire individuellement, vont être contraints de coopérer pour assurer leur survie, et de s'organiser politiquement pour régler les problèmes que leur posent leur environnement et leurs passions antagonistes. Aussi, il est à reconnaître que Platon est le premier à montrer qu'une telle nécessité reste liée à l'état de développement des sociétés, à l'inégalité des fortunes et à la différence des talents. De fait, dans *La République*, Platon était guidé par la recherche de ce que serait en théorie le bon régime. Mais, loin de fixer les limites de la politique, sa réflexion porte à la fois sur l'origine du pouvoir et les conditions de sa légitimité, sur la répartition des activités professionnelles, sur les fins respectives de l'individu et du corps social. Pour tout dire, c'est dans la cité ou l'État que l'homme réalise son achèvement. Tout en nous appartenant à la cité : c'est le sens de notre animalité politique, pour reprendre le langage d'Aristote.

Par ailleurs, on peut considérer le progrès économique au sens large du terme, comme le facteur ayant entraîné la nécessité de l'organisation politique. Telle est la thèse de Rousseau : l'agriculture et la métallurgie sont les deux arts qui ont conduit l'humanité de l'état sauvage à l'état politique. Ainsi, l'État donne-t-il aux hommes la possibilité de se réaliser : « *La volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution qui est le bien commun ; car, si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible.* »³ Ainsi se pose le problème de l'origine et de la nécessité de l'État qui se saisit au sens strict, comme l'organisation d'une communauté humaine sous une forme juridique, comprenant en particulier une constitution et l'existence en général d'un système du droit. L'État ainsi présenté, quel en est son fondement ?

B.- Fondement(s) de l'État

Au début du XVII^e siècle, se développent les théories du droit naturel qui, cherchant à fonder l'autorité des souverains en dehors de la référence au droit divin, vont élaborer la théorie contractualiste de l'État. À l'arrière - plan de ces théories, se trouve le modèle du système féodal : une population se soumettant à l'autorité d'un seigneur, en échange de la protection que celui - ci doit lui assurer. On comprend alors que, de ce point de vue, le calcul du vaincu qui, pour sauver sa vie, choisit l'esclavage sous la puissance de son vainqueur, ait pu paraître fondateur d'un droit politique ; thèse dont Rousseau, au nom d'une certaine idée de la raison, dénoncera le caractère scandaleux. Mais, Hobbes, lui, avait réduit l'homme au jeu de ses passions fondamentales (passion de la possession, de la domination et de sa propre gloire), dont le désir essentiel est de vivre et de vivre bien, d'où sa crainte de la mort. La vie des hommes est ainsi : « *solitaire, besogneuse, pénible, quasi - animale et brève.* »⁴ Mais, l'homme est aussi calculateur, et il calcule que le seul moyen de sortir de cet état également nuisible pour tous, est de se soumettre sans condition à la puissance absolue d'un pouvoir politique souverain ; là où Rousseau propose que le véritable détenteur du pouvoir soit le peuple. Toutefois, la souveraineté du peuple est absolue autant que celle du monarque chez Bossuet ou Hobbes. La tâche du souverain étant d'assurer la paix, la sûreté et la vie de chacun, si le souverain manque à ce devoir, on revient à l'état de nature, et les hommes libérés de leur engagement doivent se choisir un autre maître : telle est **la théorie de la résistance**.

Mais, si chez Hobbes, la théorie du droit de résistance est exclue dans la mesure où le souverain est auteur des actes des sujets, il en va autrement chez Locke, pour qui, le droit de résistance permet au peuple de se mettre à couvert des injustices qu'on lui veut faire. C'est pourquoi, écrit Locke, « *quiconque, revêtu d'autorité, excède le pouvoir qui lui a été donné par les lois, et emploie la force que les lois ne permettent point, est sans doute, un véritable tyran ; et comme il agit alors sans autorité, on peut s'opposer à lui (...)* »⁵ Comme on le voit, la théorie de la résistance a l'avantage de limiter le pouvoir, d'une part, et d'autre part, d'aboutir à des réformes institutionnelles, lorsque le pouvoir abuse.

L'État trouve ainsi son fondement dans la volonté du peuple. Et Rousseau voit dans la volonté générale, l'âme de l'État au sens où elle vise à l'intérêt commun. Au-delà du culte du citoyen abstrait, la volonté générale - une et indivisible - est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique. Avec lui, l'État commence à être pensé comme réalisation de la volonté raisonnable de l'homme, de la raison elle-même. Spinoza avait écrit : « *La fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'être raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une Raison libre (...). La fin de l'État est donc en réalité la liberté.* »⁶ Pour sa part, Rousseau, voit dans l'instauration et le développement de l'État, l'émergence et le progrès de la Raison elle-même. En effet, l'Esprit veut pour lui-même une forme d'existence conforme à son concept qu'il ne peut trouver dans l'état de nature. L'histoire détruit les formes insensées de l'État, et les révolutions sont ces moments où l'Esprit accède à une forme supérieure de son existence concrète, dans un État plus raisonnable. Voilà qui fait de l'histoire hégélienne, une odyssée de l'Esprit. Mais l'État constitué, quelle est la nature de ses activités ? Qu'est-ce qui légitime l'exercice du pouvoir ?

II.- LE POUVOIR ET L'ÉTAT

Le rapport du pouvoir à l'État ne relève point d'une évidence dans la mesure où la politique est antérieure à l'État. Même si dans les sociétés modernes, l'activité politique tend à se confondre avec l'activité étatique, nous devons considérer l'État comme une des formes historiques de la politique. Balandier (Georges) insiste, au contraire, sur le fait que le pouvoir politique, quelle que soit sa forme, « est inhérent à toute société ». Il poursuit pour dire que le pouvoir peut se définir « *comme résultant, pour toute société, de la nécessité de lutter contre l'entropie qui la menace de désordre comme elle menace tout système (...). Toutes les sociétés, même celles qui paraissent figées, sont obsédées par le sentiment de leur vulnérabilité.* »⁷ D'où, l'imbrication du pouvoir et du sacré, car « *si les chefs tiennent leurs sujets, le pouvoir tient ceux qui sont ses dépositaires.* »

taires, parce qu'il trouve sa source dans le sacré. »⁸

« Le secret, le ressort de la domination tient au désir, en chacun, quel que soit l'échelon de la hiérarchie qu'il occupe, de s'identifier avec le tyran en se faisant le maître d'un autre. »¹⁰ Voilà ainsi le fondement psychologique de la domination. Ici, s'inscrit la relation entre la religion et le sacré. Car, même « dans les sociétés modernes laïcisées elle (religion) demeure apparente ; le pouvoir n'y est jamais entièrement vidé de son contenu religieux qui reste présent, réduit et discret. »¹¹

Le degré premier de légitimation d'un pouvoir quel qu'il soit, peut être trouvé dans les analyses de Hobbes et de Spinoza sur des affres de l'état de nature. Pour l'individu menacé de toutes parts, il vaut mieux une organisation sociale plutôt que le chaos : l'ordre social lui assure une sécurité minimale que la raison lui commande d'accepter parce qu'il est préférable à la violence inévitable en l'absence de toutes règles. L'absolutisme de Hobbes trouve ainsi sa justification la plus essentielle, puisqu'il donne à l'individu les conditions sans lesquelles aucune vie ne serait possible.

Cette raison minimale ne peut, cependant, suffire à expliquer l'acceptation du pouvoir et de la domination. Max Weber distingue trois grands types de légitimité, susceptibles de justifier la domination :

Tout d'abord une légitimité peut tirer son origine de son ancienneté : c'est la coutume qui justifie l'exercice du pouvoir. Ainsi les souverainetés héréditaires, parfois transformées en monarchies de droit divin, s'appuient-elles sur la tradition pour expliquer leur domination. Le passé, la coutume, comme le notait déjà Pascal, est un facteur puissant dans le processus d'acceptation du pouvoir. Mais, ce mode de légitimation paraît aujourd'hui archaïque, il appartient à un type de sociétés en déclin.

Le second mode de légitimité, que l'on peut appeler légale, s'appuie sur la croyance en la validité de règles établies rationnellement, connues et acceptées par tous. C'est le principe qui régit les États modernes dont le fonctionnement repose sur des constitutions, ou un ensemble de textes de lois écrits.

Le troisième mode de légitimité que Max Weber nomme charismatique, repose sur la personnalité d'un chef, d'un souverain ou prophète qui se singularise par des "qualités exceptionnelles." Ce type d'autorité particulièrement efficace dans le domaine militaire, se retrouve également dans le domaine politique. Cette description de Max Weber ne prétend pas à la rigueur totale, pas plus qu'elle ne propose une taxinomie rigide, dans laquelle chaque catégorie serait exclusive des autres.

Par ailleurs, d'autres conceptions plus anciennes avaient tenté de montrer comment, faute de pouvoir en comprendre parfaitement la nature, il était possible d'en user. Le Prince de Machiavel s'efforce, en un sens, de donner l'ensemble des moyens nécessaires pour s'emparer ou conserver le pouvoir. En effet, le problème des moyens requiert un intérêt particulier dans la pensée de Machiavel. À preuve, dès le premier chapitre du *Prince*, il pose la nécessité du comment : « *Combien d'espèces il y a de principautés et par quels moyens elles s'acquièrent* . »¹² En effet, une principauté despotique, aristocratique ou une république ne s'acquièrent pas de la même façon. Le peuple dans l'État despotique par exemple, est façonné par l'obéissance. En conséquence, « *celui qui s'aventure à introduire de nouvelles institutions, a pour ennemis tous ceux qui profitent de l'ordre ancien et n'a que des défenseurs bien tièdes en ceux qui profiteraient du nouveau* . »¹³

Il est de la nature du pouvoir de s'étendre indéfiniment : Calliclès déjà soutenait contre Socrate que les plus forts se doivent de donner à leurs désirs, le plus d'extension possible, si leur volonté était capable de les satisfaire. Mais, depuis deux siècles, l'équilibre des pouvoirs et leur partage entre des instances différentes restent des principes essentiels, sous des formes diverses, dans les démocraties. Mais, aussi démocratique soit-il, un régime politique peut-il se passer de la force ou de la domination ?

B.- Pouvoir et domination

Au – delà des autres sens déjà reçus, on peut concevoir le pouvoir comme la capacité d'exercer une contrainte sur d'autres volontés par des moyens allant de la persuasion à

l'usage de la force. Hobbes, dans le *De Cive*, fait observer que l'esclave enchaîné et tenu enfermé est placé dans un état infra – humain puisqu'on lui retire toute capacité de se mouvoir. Or, priver quelqu'un des formes élémentaires du pouvoir d'agir, revient à lui retirer sa nature d'homme. Arendt H. ne dit pas autre chose lorsqu'elle affirme que la liberté est d'abord une qualité intrinsèque du « je peux ». Allons au – delà des actes simples de la vie pour analyser le pouvoir en termes d'exercice de la domination. En effet, dans le *Gorgias*, Calliclès fait observer que « *le signe distinctif du juste, c'est que le supérieur (le puissant) commande à l'inférieur (le faible) et ait plus que lui* ». ¹⁴

En tant que capacité d'action, le pouvoir est toujours pensé en termes de rapport de forces tout comme la Loi d'attraction. Car, dans la formule : $F = m / g$, la force et la masse ne sont jamais données que dans leur rapport : $F = m / g$; $m = F / g$. En effet, le pouvoir dans son fonctionnement, repose sur la force ou la puissance qui en constitue un appui nécessaire ; et cela conformément à la nature humaine caractérisée par la violence. On peut même dire que ce qui caractérise l'homme, ce sont les instincts que la culture se propose de contenir. C'est pourquoi, chez Nietzsche, « *toute la critique de la moralité se présente comme une réflexion sur les mécanismes de la civilisation comme aménagement des instincts* ». ¹⁵ La culture est donc construite sur la répression des instincts, ce qui exige de nous, un certain degré de renoncement au nom de l'idéal culturel du groupe. De là, « *la réflexion de Freud sur la kultur va être centrée sur la question pathogénétique du rapport conflictuel de la pulsion sexuelle avec l'interdit social, à travers son destin névrotique* ». ¹⁶

De cette conception pessimiste de la nature humaine, on peut déduire qu'en politique, l'usage de la force est inévitable, non qu'elle vaille pour elle-même, mais parce que si les individus sans État sont violents et sans loyauté, les États se comportent entre eux comme les individus, de sorte que la guerre devient le rapport le plus constant entre États. Pour l'avoir compris, Machiavel accorde un intérêt particulier à cet art. D'ailleurs, sa dernière œuvre fut un « Art de la guerre ». En effet, pour lui, la liberté de la république ne se

maintiendra pas longtemps sans la force des armes. C'est donc une recommandation pour tout prince qui ne veut pas perdre ses États, de posséder l'art de la guerre, et mieux, en faire son métier, car « *c'est le seul art qui appartienne à ceux qui commandent.* »¹⁷

Ce que récuse Machiavel, et qu'il condamne, c'est le renoncement ou la baisse de l'intérêt pour la guerre ; ce qui a pour conséquence, la vie d'esclave. D'ailleurs, on peut même dire que les sociétés se constituent toujours par la guerre ou sa menace. C'est pourquoi, les États s'évaluent à l'aune de leur puissance militaire. Et Bouthoul d'écrire : « *L'État a toujours été, et demeure essentiellement une machine de guerre. Toutes ses autres attributions s'effacent devant celle-là.* »¹⁸ Même dans les États dits démocratiques, l'intérêt de la guerre, de la domination est assez manifeste.

Par ailleurs, précisons que la domination a un fondement religieux qui permet sans doute une garantie de stabilité, ce qui est vital pour le destin collectif. C'est pourquoi, « *le pouvoir de commandement est perçu comme le point de jonction entre l'activité des hommes et la volonté des dieux.* »¹⁹ C'est au nom de cette même raison que la responsabilité de la conduite du groupe est confiée dans certaines sociétés à ceux que l'on pense doués d'aptitudes magiques comme les sages, les chamans, les sorciers ou les prêtres : voilà le dualisme de l'autorité montrant qu'aucun pouvoir n'est jamais vidé de son contenu religieux.

Aussi, si la force, l'influence religieuse et la ruse demeurent des armes indispensables à l'exercice du pouvoir, l'ordre en est un impératif, et la liberté, une finalité. car, il n'y a rien d'autre dans la morale que le sentiment de la dignité.

III.- DROIT ET JUSTICE COMME FONDEMENT DE L'ÉTAT

D'un pont de vue juridique, on distingue le droit naturel du droit positif. Le droit naturel, en effet, résulte de la nature des hommes indépendamment de toute législation. En un second sens, il renvoie également au droit idéal inné se rapportant à tout ce à quoi l'homme a droit en tant que être raisonnable. C'est le cas du droit à la vie. Toutefois, ce

second sens fonde déjà, le droit positif constitué de tous les textes de lois officiels qui fondent la société ou l'État. Ainsi, lorsqu'Antigone donne une sépulture à Polynice qui, selon la loi de Thèbes, n'en mérite pas, parce qu'il a porté les armes contre la cité, elle se réfère devant Créon, à la loi du droit positif. Mais, elle brave cette loi par le droit naturel dans son âme, droit inscrit au panthéon des divinités.

Comme on le voit, le droit qui fonde l'État est le droit positif qui a pour enjeu la conservation de la communauté et la protection des personnes et des biens. De ce point de vue, le droit est la résultante d'une prise de conscience de la subjectivité des hommes et de la violence qui en découle. Le droit s'oppose donc à la force. Car, la force contraint à l'obéissance par sa nécessité ; le droit par une obligation à la fois morale et juridique. D'où, la nécessité pour quiconque veut devenir maître, de « *transformer sa force en droit et l'obéissance en devoir.* »²⁰ À l'observation, la notion de justice et celle de droit sont intimement liées, si tant est que l'étymologie indique que la justice est ce qui est conforme au droit, alors que le droit se définit par l'ensemble des règles considérées comme justes. Ils sont les piliers de toute société ou de tout État. Aussi, si c'est dans la nature de l'État que se trouve le principe de la limite des libertés politiques, est-il de la nature des choses que se trouve celui de la limite du pouvoir de l'État. En d'autres termes, si la liberté est d'agir d'après la loi qu'on s'est donnée, la liberté politique est l'état d'une Cité où le citoyen doit pouvoir faire usage des libertés politiques.

A.- Les libertés politiques

Il n'est pas facile de faire le partage entre la revendication des droits de l'homme et du citoyen et celle des libertés politiques. Mais à prendre cette dernière dans son fond essentiel, on pourrait dire qu'elle est la revendication du droit

des citoyens ou des groupes à lutter contre le pouvoir politique. Dans l'Antiquité, une telle liberté allait de soi ; elle disparut avec les régimes absolutistes pour réapparaître comme revendication et conquête permanentes au XVIII^e siècle. Revendication allant jusqu'à celle de subventions par l'État d'organismes qui revendiquent hautement leur particularisme quand ce n'est pas leur opposition à l'État !

Si cet aspect du problème est nouveau et trahit peut-être une certaine perversion du concept de liberté politique, sinon de politique, le problème général ne peut laisser le philosophe indifférent. Si nous prenons en compte le fait que politique signifie d'abord existence d'une communauté sous une loi, et que de fait, dans l'Antiquité, les Cités furent en permanence un champ de bataille où familles et factions s'affrontaient, où surtout le droit à la contestation politique était exactement mesuré par le pouvoir de le promouvoir et de l'imposer, alors on peut dire que la plus grande liberté politique existait ! Y compris pour l'État de se défendre. D'ailleurs, les symboles de l'épée et du glaive en sont suffisamment significatifs.

La leçon la plus haute est peut-être celle de la *Prosopopée des lois*, car Socrate y fonde le refus de se mettre hors la loi, hors de l'État. Aussi, refuser la fuite et choisir l'exécution, c'est en même temps affirmer que l'État est le cadre par excellence de la réalisation de l'homme. Cette reconnaissance de la valeur de l'État, posa aux XVII^e et XVIII^e siècles, des limites rigoureuses aux libertés politiques. Mais, la pensée elle-même ne peut être contrainte, sauf par une violence ouverte ou occulte qui aliène l'individu (la manipulation de l'opinion publique, son façonnage par les médias) sont un exemple de cette violence occulte. C'est au nom d'une telle influence qu'on peut lire : « *Les médias constituent, à l'évidence, le moyen le plus efficace d'information et de formation par excellence, entre gouvernants et gouvernés. C'est une arme redoutable à contrôler à tout prix ; de façon à la détourner de son rôle traditionnel de "vigie sur le pont du navire". La presse a une fonction civique qui est de "savoir ce que les puissants qui*

*revendiquent le droit de gouverner dans un certain secret, tentent de lui cacher».*²¹

Certes, la puissance de l'État est la condition de sa survie qui est condition de la vie des individus. Car, « *la fin de l'État est la liberté et la sécurité.* »²² Mais, selon la formule de Sénèque, « *un pouvoir trop violent n'a jamais duré longtemps.* » Ainsi, l'État doit-il former les citoyens, les éduquer, et aussi savoir se réformer lui-même s'il veut conserver le pouvoir.

Une telle réforme nécessite la constitution d'une société civile forte, « *profondément articulée à l'État.* »²³ Le débat politique s'impose aujourd'hui encore autour « *de la reconnaissance à l'ensemble des gouvernés, de droits opposables à la puissance publique* »²⁴, pour une société en crise de confiance à la fois en ses institutions et en ceux qui les incarnent. La désaffection s'exprime également par une indifférence au discours politique. À en juger par « *l'abstentionnisme électoral devenu le fléau des démocraties modernes.* »²⁵

Par ailleurs, si la liberté n'a de sens que là où il y a des contraintes ou obligations, c'est dire qu'elle est inséparable du droit en tant qu'ensemble de principes ou règles jugés justes par une communauté. Aussi, l'évolution des termes a-t-elle conduit à privilégier en ce qui concerne la justice, la dimension éthique.

B.- La justice comme manifestation de l'égalité en droit

La définition de la justice en termes de valeur fondatrice de l'existence humaine, hiérarchique ou égalitaire, conduit à deux conceptions de la justice dans une société utopique, modèle idéal vers lequel nos sociétés imparfaites devraient tendre. Dans l'un et l'autre cas, le problème du passage d'une société injuste et chaotique à la société juste se pose en termes d'éducation des citoyens. Il n'en reste pas moins que ces deux analyses, au-delà des différences quant à la place de l'homme dans le monde, mettent bien en évidence

que la justice est une valeur corrélative d'une conduite vertueuse, spécifiquement humaine, et qui permet de concevoir une société idéale juste. Car, on ne saurait parler de société sans qu'elle ne soit réglée autour d'une structure d'ordre et de valeurs. Par ailleurs, il convient de distinguer deux niveaux d'analyse, l'un, fondamental, qui concerne l'exigence morale ; l'autre, qui prend en compte la dimension institutionnelle de la justice.

1.- La justice dans la société idéale comme complémentarité hiérarchique

De même qu'il convient pour être juste d'établir en soi une harmonie, dans le macrocosme qu'est la cité, il convient que chaque citoyen occupe la place qui lui revient. Une cité juste, selon *Platon*, doit établir une proportion réglée entre les trois fonctions sociales que sont celles du législateur, des gardiens et des producteurs. Hiérarchie donc en fonction de la compétence, mais aussi complémentarité puisque toutes les fonctions sont également nécessaires à la bonne marche de la cité. Car, selon *Platon*, le dieu qui a modelé la Cité idéale a mêlé de l'or à la genèse de ceux qui sont aptes à gouverner, de l'argent pour ceux qui sont voués à la guerre, enfin, du fer et du bronze aux producteurs et agriculteurs. Telles sont les analyses du livre IV de *La République*. Ainsi, si « la possession, autant que l'accomplissement de ce qui nous est propre »²⁶ est la définition platonicienne de la justice, c'est d'abord parce que cet accomplissement ressortit à un ordre moral que seule la connaissance et la passion du Bien peuvent nous restituer. Et cette cité juste où vivent des citoyens justes assure conjointement le bonheur individuel et collectif. Analysant la naissance de la société, *Platon* constate au *Livre II de la République*, que la cité première n'est pas encore une communauté, car fondée sur la satisfaction des besoins. Seule la justice donne à la cité son principe unificateur, instaure une véritable harmonie en son sein par l'institution de lois et règles. Voilà qui fera dire à *Aristote*, qu'« elle est la plus importante des vertus et plus admirable même que l'étoile du soir. »²⁷

2.- L'indépendance de la justice

Pour que l'institution judiciaire puisse fonctionner, il est en outre indispensable qu'elle ne subisse la pression d'aucun pouvoir. C'est ce qu'énonce le principe fondamental de la séparation des pouvoirs, formulé par *Montesquieu*. Cependant, admettre la fécondité des efforts pour sauvegarder la pureté du point de vue de la justice engage une conception des rapports sociaux et de la nature fondamentale des institutions. Si les institutions expriment l'unité d'une société, les réformes successives, font progresser la justice. Si par contre, selon une analyse de type marxiste, les institutions reflètent les conflits de classes sociales dont elles sont l'un des instruments de domination, la question de la justice à conquérir ne concerne plus telle ou telle institution, mais la structure sociale dans son ensemble. Par ailleurs, la difficulté aujourd'hui, pour notre société, est l'établissement d'une justice indépendante quand on sait d'une part, l'intervention de l'exécutif dans le judiciaire, et d'autre part, le poids des lobbying ou des multinationales dans les décisions politiques ou les arbitrages de justice. C'est à croire que l'égalité des lois n'est pas l'identité des conditions ! Dans l'affaire Dreyfus, la justice française exige qu'il soit condamné car, son innocence discrédite l'armée et la nation française. Innocent ou coupable, il sera condamné. Quelle "orgie de métaphysiciens" !

3.- La justice répressive

La justice, enfin, n'a pas qu'un aspect organisateur, mais, aussi un aspect répressif lorsque les principes de justice sont transgressés par l'un des membres de la société. Aspect inévitable tant que la société n'est pas composée de citoyens tous parfaitement justes. Quelle est alors la fonction essentielle de cette justice répressive ? Vise-t-elle, comme l'exigence de la justice semblerait l'indiquer, à une sanction morale, voire « *pédagogique* » du citoyen errant ? Ou bien son rôle est-il avant tout dissuasif et protecteur pour l'ensemble du corps social ? C'est à cette alternative que se confrontent les débats contemporains sur l'institution judiciaire.

En effet, la préoccupation de justice est la préoccupation politique par excellence. Et l'on peut se féliciter que la justice sociale soit l'obsession de notre temps. Mais, les acteurs sociaux se reconnaissent-ils en leur justice ? La démocratie donne-t-elle la possibilité d'établir un critère unique d'évaluation de la justice ? Qu'est ce qui alors définit une société juste ?

4.- La justice, valeur fondatrice de l'existence humaine

La justice est-elle une valeur transcendante à l'homme et qui marque son appartenance à un ordre universel ? Ou bien est-elle, de façon plus spécifique, la reconnaissance de la valeur humaine en tant que telle ?

C'est à partir de cette alternative que nous pouvons comprendre les deux grandes lignes d'interprétation que l'on peut donner de la justice ; justice hiérarchique, qui établit en l'homme et entre les hommes des relations conformes à un ordre universel ; ou justice égalitaire, qui affirme l'égale valeur des hommes, êtres conscients et rationnels. C'est au nom d'une telle caractéristique que Kant attribue la dignité à l'homme lorsqu'il écrit :

*« la dignité de l'humanité en tant que nature raisonnable »*²⁸, distingue l'homme du reste des êtres de la nature. Il est à préciser que le concept de dignité chez Kant a un sens beaucoup plus profond qui révèle à la fois, la liberté et la valeur de la personne.

Si la justice est bien une valeur, une exigence éthique, nous ne pouvons en rechercher le critère, la norme, que dans ce qui doit être, et qui est fondateur, et non dans le simple jeu d'un rapport de forces. C'est malheureusement le cas aujourd'hui où notre justice subit de fortes influences au point où les aspects idéologique et institutionnel de la justice sont remis en cause. En effet, la production idéologique doit accompagner la justice, car quel juge pour quelle justice ? Si l'individu libéral se fixe librement ses propres objectifs et finalités, comment trouver des valeurs susceptibles de fonder

- ²⁶- PLATON.- *La République*, (Paris, Éd. Gallimard, 1950), traduction de L. Robin et M.J.Moreau, IV, 434a.
- ²⁷- ARISTOTE.- *Éthique à Nicomaque*, (Paris, Garnier – Flammarion, 1967), p. 99.
- ²⁸- KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Paris, Delagrave, 1994), traduction, V. Delbos, p. 167.
- ²⁹- IKEDA (Daisaku).- *Discours et entretiens*, no 282, juin 2015, p. 44.
- ³⁰- HEGEL.- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris, Éd. Gallimard, 1963), traduction, A. Kaan, p. 270.
- ³¹- BALANDIER (Georges).- Op. cit., p. 8.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE.- *Éthique à Nicomaque*, (Paris, Éd. Garnier-Flammarion, 1983).
- ARISTOTE.- *Politique*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1990).
- BALANDIER (Georges).- *Anthropologie politique*, (Paris, PUF, 1967).
- BAYARD (Jean-François).- « Les sociétés face à l'État » in *Pouvoir*, n° 21, (Paris, 1983).
- BRAUD (Philippe).- *Penser l'État*, (Paris, Seuil, 2004).
- BURDEAU (Georges).- *L'État*, (Paris, Seuil, 1970).
- CLASTRE (Pierre).- *La Société contre l'État*, (Paris, Éd. de Minuit, 1974).
- GAUCHET (Marcel).- *La condition politique*, (Paris, Gallimard, 2005).
- HABERMAS (J.).- *Après l'Etat-Nation*, (Paris, Éd. Fayard, 2000).
- HOBBES (Thomas).- *Leviathan*, (Paris, Éd. Sirey, 1971).
- KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Paris, Delagrave, 1994).
- KANT (Emmanuel). - *Critique de la raison pratique*, (Paris, Vrin, 1965).
- KARAMOKO (Abou). - « Mascarade » in *Paix, violence et démocratie en Afrique, Actes du colloque d'Abidjan, 9 au 11 janvier, 2002*, (Paris, L'Harmattan, 2003).
- KONATE (Yacouba).- La critique des armes contre les armes de la critique in *Sentiers*, septembre, 2000.
- La BOETIE (É. de).- *Discours de la servitude volontaire*, (Paris, Éd. Payot, 1976).
- LEFORT (Claude).- *Essais sur le politique : XIX^e - XX^e siècles*, (Paris, Éd. du Seuil, 1986).

LOCKE (John). - *Traité du gouvernement civil*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965).

MAÏTE Bouyssy.- *La démocratie inachevée, histoire de la souveraineté du peuple*, n° 794, du 16- 10- 2000.

MBAYE (Sanou). - *L'Afrique au secours de l'Afrique*, (Paris, Éd. de l'Atelier, 2009).

N'DA (Paul).- « Gouverner, c'est paraître » in *Sentiers*, Mensuel d'informations et d'analyses, septembre, 2000.

PLATON.- *La République* (Paris, Éd. Garnier-Flammarion, 1958).

RAWLS (John).- *Théorie de la justice*, (Paris, Éd. du Seuil, 1987).

RAWLS (John).- *Justice et démocratie*, (Paris, Éd. du Seuil, 1993).

ROUSSEAU (J.J.).- *Du Contrat social*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1972).

SÉGUR (Philippe).- *Le politique*, (Paris, Édition marketing S.A., 1996).

VALANDIER (Paul).- *Machiavel et la fragilité du politique*, (Paris, Éd. du Seuil, 1996).

WEBER (Max).- *Le savant et le politique*, (Paris, Éd. Plon, 1959).

ZIEGLER (Jean).- *La haine de l'occident* (Paris, Albin Michel, 2008).

RÉFLEXIONS SUR LA CHUTE DE BLAISE COMPAORÉ

Paul-Aarons NGOMO

African School of Economics, Benin/New York University, USA

I.- TRAFICS CONSTITUTIONNELS : MODE D'EMPLOI

On avait fini par s'y habituer : qu'il s'agisse de putschistes militaires recyclés en démocrates par une douteuse prestidigitation électorale ou de despotes arc boutés au pouvoir depuis des décennies, la recette fétiche de la conservation du pouvoir paraissait toute trouvée et éprouvée par une succession d'expériences qui se sont soldées favorablement. Le modèle est connu, ses variétés pratiques aussi, comme son nom : *la révision des clauses limitant le nombre de mandats présidentiels*. Elle doit à son imparable efficacité d'être devenue une pièce maîtresse de la boîte à outils constitutionnels des groupes rompus à l'art tortueux du maintien au pouvoir en tirant avantage des formes institutionnelles du principe majoritaire. Cela permet de se garantir une longévité politique en abrogeant des clauses limitatives qui pour effet direct de restreindre la durée d'éligibilité des candidats à la magistrature suprême.

Invariablement, la ruse de choix s'est déployée à la manière d'un jeu stratégique d'usure dont le rythme et l'issue sont prédéterminés par ceux qui fixent les règles. L'usage brutal et continu de la violence qui a fait recette dans les régimes totalitaires où la volonté du président possède de facto un pouvoir législatif sans limite n'étant plus de mise parce qu'il trahirait immanquablement la barbarie de quiconque y

aurait recours, les despotes et dirigeants au pédigrée démocratique louche ont raffiné une démarche de conservation du pouvoir d'autant plus efficace qu'elle a une apparence de légitimité fondée sur la légalité constitutionnelle de l'ordre existant. La stratégie dominante consiste, dans un premier temps, à adopter une clause limitant le nombre de mandats présidentiels pour entretenir l'espoir d'une alternance au sommet de l'Etat et de la consolidation de la démocratie en facilitant la circulation des élites. A titre d'illustration, la plupart des constitutions africaines adoptées dans les années 90 à la fin de l'ère du parti unique comportaient invariablement des clauses limitant le nombre de mandats présidentiels. Des élections eurent lieu ; dans la plupart des cas, elles reconduisirent au pouvoir d'anciens despotes ou des putschistes au passé équivoque en les auréolant d'une nouvelle légitimité démocratique. Mais, dans un second temps, à mesure qu'approchaient de nouvelles échéances électorales, les nouveaux démocrates firent entendre un chœur nouveau, dénonçant notamment le caractère supposé non démocratique des clauses limitant le nombre de mandats présidentiels pourtant adoptées unanimement sous leur houlette.

Des scribes surgissent alors de l'ombre pour exiger un référendum ou la modification de la constitution par voie parlementaire, de telle sorte que, assure-t-on, la voix du peuple soit enfin entendue, en lui reconnaissant le droit démocratique de reconduire aux affaires son président bien-aimé qui aurait si bien travaillé durant ses mandats qu'il serait impensable de le congédier injustement. Si on ne le dit plus béni des dieux comme au temps du parti unique, on le décrit volontiers comme le choix de la paix, contre l'aventurisme des ingrats, ces amis d'hier coupables d'avoir rallié l'opposition. C'est le moment que l'opposition dite « responsable » choisit généralement pour passer à l'offensive, pour bien se positionner aux côtés du « grand » président dont on vante l'efficacité et le leadership : ses succès sont passés en revue, chiffres à l'appui, surtout les statistiques sélectives qui soulignent la courbe ascendante du produit national brut sous la houlette du grand guide.

En cascade, on modifia donc les constitutions pour pro-

longer l'éligibilité de présidents concernés par la limitation du nombre de mandats. Implacablement, la stratégie s'est avérée payante au Togo, au Gabon, au Tchad et en Ouganda où Yoweri Museveni est au pouvoir depuis 1986. On l'a cru lorsque, promettant de ne pas s'éterniser au pouvoir, il laissa entendre ceci: « ***The problem of Africa in general and Uganda in particular is not the people but leaders who want to overstay in power*** ». Sa bonne sagesse manifestement oubliée, il est toujours au pouvoir, en 2014. Comme Paul Biya, et d'autres encore, en particulier Robert Mugabe, Obiang Nguema, tandis qu'Omar Bongo et Gnassingbé Eyadéma ont modifié les constitutions de leurs pays pour préparer des successions monarchiques avant de passer de vie à trépas.

La stratégie fait des émules un peu partout sur le continent. Abdelaziz Bouteflika (Algérie) et Ismaïl Omar Guelleh (Djibouti), figurent en bonne place dans la galerie des tripatailleurs de constitutions. Les événements du 30 Octobre 2014 au Burkina Faso doivent être compris dans le contexte particulier de jeux politiques d'usure rythmés par des ruses constitutionnelles destinés à maintenir au pouvoir des dirigeants sous la menace de clauses limitatives restreignant l'éligibilité à l'élection présidentielle. Le but, dans chaque cas, est de faciliter la confiscation du pouvoir par des arguties et des expédients juridiques qui confèrent une légitimité et une légalité à des régimes rompus à l'art d'apprivoiser le formalisme institutionnel de la démocratie pour prolonger leur espérance de vie politique en s'opposant à l'alternance démocratique. Comme d'autres avant lui, Blaise Compaoré qui a tiré parti de cette ruse à plusieurs reprises, s'est finalement heurté à une insurrection populaire qui a abruptement mis un terme à sa vie de président du Burkina Faso. Cet échec cuisant est un moment pédagogique important. Il importe d'en expliciter les enseignements, ne serait-ce que pour éclairer les ressorts et les périls de l'art de l'apprivoisement despotique de la démocratie pour la vider de sa substance institutionnelle.

II.- BLAISE COMPAORÉ ET LA LEÇON DU 30

OCTOBRE 2014

Blaise Compaoré occupe incontestablement une place de choix dans la galerie d'experts en révisions constitutionnelles visant à abroger ou modifier les clauses limitant le nombre de mandats présidentiels,. Dans un pays à l'histoire syndicale et politique mouvementée ponctuée d'insurrections révolutionnaires et de coups d'Etat, il aura tenu au pouvoir 27 ans. Au lendemain de l'exécution de Thomas Sankara dans des circonstances jamais élucidées, il s'assure le contrôle absolu du pouvoir en se débarrassant de ces derniers « *égaux* », Jean-Baptiste Boukary Lingani et Henri Zongo. Comme celles d'ailleurs, la révolution burkinabè a dévoré ses enfants. Ses oripeaux révolutionnaires vite abandonnés, son long règne s'est achevé comme il a commencé : par un coup d'Etat, dans la liesse populaire. On concède sans peine qu'il y avait de la grandeur dans sa décision de démissionner, même si, pour l'essentiel, il lui restait peu d'options crédibles, sachant qu'un bain de sang provoqué par sa garde prétorienne l'aurait probablement mené à la Haye.

Le personnage est intéressant à maints égards. Il figure-rait sans peine dans une galerie pédagogique machiavélienne comme illustration de l'art d'acquiescer, de conserver, puis, finalement, de perdre le pouvoir, faute d'avoir cerné efficacement que la légalité et la légitimité dont il se réclamait étaient désormais vidées de l'acquiescence d'une importance partie des gouvernés. Sa carrière traverse trois périodes de l'histoire politique africaine postcoloniale. Arrivé au pouvoir par une dynamique qui a infligé la mort à ses rivaux, il s'y est maintenu en se métamorphosant sans cesse, passant de putschiste à un statut de démocrate bon teint, médiateur à ses heures, puis, au bout du compte, à celui de président déchu et chassé sans ménagements du pouvoir. Blaise Compaoré aura pratiqué à la perfection l'art de conserver le pouvoir maitrisant et usant stratégiquement d'expédients et arguties juridiques efficaces pour contrôler la vie politique du Burkina Faso pendant plus d'un quart de siècle.

Son triomphe et sa chute sont une métaphore de l'art qu'il aura pratiqué avec succès et qui l'aura perdu, faute d'avoir su anticiper qu'une sorte honorable valait mieux que le jusqu'au-boutisme des placements douteux à la bourse des tra-

fics constitutionnels. En apparence, la pratique n'a rien d'a priori illicite. On concède sans peine que des modifications de la loi fondamentales sont nécessaires pour l'adapter aux évolutions juridiques de l'époque et rendre la gouvernance plus efficace. Mais la révisabilité des constitutions a vite été détournée par un opportunisme stratégique qui a eu pour effet de pervertir l'esprit de la loi fondamentale en ouvrant la porte à tous les trafics, la transformant ainsi en mécanisme de conservation du pouvoir.

Cet expédient a notamment permis d'user astucieusement et cycliquement de la possibilité de modifier la constitution au gré des ambitions de présidents peu enclins à respecter les clauses de limitation du nombre de mandats présidentiels, sous des prétextes divers, assurant chaque fois qu'ils se contentaient de respecter la volonté du peuple. Le recours constant à cet art insidieux explique la longévité politique de Blaise Compaoré ou de Paul Biya, comme d'Idriss Déby. Il n'échappe pourtant à personne que la manipulation des clauses de limitations du nombre de mandats présidentiels est apparue comme un expédient efficace permettant, au gré des circonstances, de prolonger des carrières politiques qui auraient immanquablement été écourtées par l'application des verrous constitutionnels. En tentant de réviser la constitution le 30 Octobre 2014, Blaise Compaoré a remis au gout du jour une stratégie figurant en bonne place dans son art de la conservation du pouvoir. Déjà, en janvier 1997, il y a eu recours pour abroger la clause limitant le nombre de mandats présidentiels qui est un dispositif essentiel du patrimoine constitutionnel du Burkina Faso. Il l'a conformément à ses desseins, parce qu'il avait le moyens d'y parvenir. Il est revenu à la charge en l'an 2000, puis en 2002. En 2000, la révision ramena la durée du mandat présidentiel de sept à cinq années tandis celle de 2002 reconduisit la clause de limitation du nombre de mandats présidentiels.

L'astuce lui a permis de s'octroyer deux septennats, puis deux quinquennats, le tout en toute légalité, profitant chaque fois d'un rapport de forces favorable et d'un contrôle absolu du calendrier politique, imposant ainsi des réformes constitutionnelles taillées sur mesure pour réaliser subrepticement

par voie constitutionnelle ce que la génération antérieure de despotes accomplissait au terme de coups d'Etat violents. La tentative avortée du 30 Octobre aurait sans doute réussi sans l'insurrection populaire qui a scellé son sort. S'il avait réussi, le stratagème de Blaise Compaoré lui aurait ouvert un horizon politique garantissant une éligibilité incluant non seulement l'élection prévue initialement pour 2015, mais aussi celle de 2020. L'art de la conservation du pouvoir par l'appropriation du formalisme institutionnel de la démocratie comporte en effet un dispositif qui a montré son efficacité en tirant avantage de la non-rétroactivité de la loi. Une fois la constitution modifiée, des **juristes de la tyrannie** pour reprendre l'admirable expression de l'écrivain et essayiste Patrice Nganang-proposent rapidement leur expertise pour parachever des coups d'Etat constitutionnels camouflés en innocentes révisions de la loi fondamentale. Leur talent juridique est mis à contribution pour expliquer que le principe de la non-rétroactivité annule l'effet des clauses restrictives antérieurs et autorisant le président en exercice, le bénéficiaire principal de la révision constitutionnelle, à solliciter à nouveau les suffrages de ses concitoyens, s'il le désirait.

Pour les gouvernants déterminés à modifier la constitution, l'alibi principal consiste à justifier le principe de la révision constitutionnelle en le défendant comme une prérogative légitimée par la légalité constitutionnelle prescrite par des dispositions de la loi fondamentale. Au Burkina Faso, l'activation d'un tel expédient a déclenché un « *conflit des légitimités* » qui a scellé le sort de Blaise Compaoré. On éclairera efficacement les enjeux de cette constellation insurrectionnelle en examinant les termes de la violente contradiction qui s'est résolue par l'abrupt délitement du long règne de locataire du palais de Kosyam, à Ouagadougou, dans un complet désarroi, en révélant à l'Afrique qu'il n'avait finalement pour seul support qu'une caste de courtisans et de griots qui l'ont perdu en l'empêchant de prendre la mesure réelle de la force corrosive du dissentiment populaire qui l'aura emporté, comme un fragile château de cartes.

Alors que la maison politique Compaoré craquait de toutes parts au rythme du chant de cygne qu'entonnaient les cen-

taines de milliers de manifestants qui, en ce jour du 30 Octobre 2014, investirent les places du Burkina Faso, on a entendu les étranges arguties des commis acquis à la cause du prince déchu. Ils ont cru bien faire en scandant que Blaise Compaoré avait la légalité et la légitimité de son côté, qu'il incarnait la république, et que les impertinents « ergoteurs populistes » qui lui contestaient cette prérogative n'étaient guère plus que des anarchisants tentant de masquer honteusement leur peur du verdict inévitable du « *vrai peuple* ». Ainsi, le soulèvement de foules compactes n'aurait été qu'un simple expédient populiste pour éviter l'inéluctable cinglante défaite dans une compétition démocratique organisée selon des règles institutionnelles impartiales.

Mais ceux qui s'agrippent à la légalité et à la légitimité pour défendre un prince rompu aux arts cyniques de la consolidation hégémonique du droit de gouverner feignent d'oublier l'histoire hégémonique de la transformation d'un régime despotique en démocratie formelle. Sous Compaoré, le contrôle absolu de la production de la loi fondamentale est devenu le centre névralgique d'une stratégie de conservation du pouvoir. A chaque étape cruciale, on triomphe en se débarrassant de tous les verrous institutionnels visant à faciliter l'alternance politique. Tout se passe comme si la révisabilité de loi autorisait pas les gouvernants à la soumettre répétitivement à des modifications opportunistes en profitant des failles de procédures d'amendements pour faciliter la conservation du pouvoir. Or, la constitution d'un Etat n'est pas un moyen au service des gouvernants. Elle articule des fins et circonscrit les termes de la moralité politique constituante qui gouverne le domaine de la loi. Si l'histoire constitutionnelle du Burkina Faso a consacré le principe de la limitation du nombre des mandats présidentiels, c'est essentiellement pour éviter et proscrire l'incrustation au pouvoir de magistratures interminables.

Et cela, Blaise Compaoré le savait. Par la ruse, il a tenté d'imposer un pacte faustien à son pays, en se bornant à faire passer le nombre de mandats présidentiels de deux à trois, en lieu et place d'une annulation pure et simple, comme ailleurs, notamment au Cameroun. Il a cru tirer son épingle du jeu en invoquant la légalité et le droit de réviser la constitution par un

expédient permettant subrepticement de violer le principe de la limitation du nombre de mandats présidentiels en donnant l'impression qu'on agit, en toute neutralité, dans le domaine de la loi. Blaise Compaoré aurait donné le change s'il en était à sa première tentative. Or, comme ailleurs, cet ancien putschiste vaincu par les armes qu'il a contribué à fourbir a fait de la modification constitutionnelle le point d'orgue d'un jeu d'attrition qui lui a permis de se maintenir au pouvoir par des révisions stratégiques annulant les restrictions prescrites par l'empire des constitutions antérieures.

Dans sa déclaration de vacance du pouvoir, Blaise Compaoré a dit avoir saisi l'ampleur de la colère d'une importante frange du corps politique burkinabé : « *J'ai entendu le message, je l'ai compris et pris la juste mesure des fortes aspirations au changement* ». En l'affirmant, il a fait montre d'une lucidité remarquable, même s'il n'avait plus réellement d'autre choix que de jeter l'éponge, sauf à vouloir engager de fer qui aurait, comme il en avait sans doute conscience, provoqué un bain de sang dont les conséquences juridiques l'aurait vraisemblablement conduit à la Haye. Ce sens critique a cruellement fait défaut à tous ceux qui ont pris leur plume pour l'inciter à se maintenir au pouvoir en tirant parti de la révisabilité de la constitution afin de neutraliser les effets de la clause de limitation du nombre de mandats présidentiels dont l'application l'aurait frappé d'inéligibilité à la fin du mandat interrompu par l'insurrection du 30 octobre 2014.

L'échec de Blaise Compaoré éclaire d'une lumière étincelante la solution pratique de ce qu'il importe, à bon droit, de décrire comme un « **conflit de légitimités** ». Il y a, en effet, dans tout corps politique deux types de légitimités. L'une est dévolue aux gouvernants au terme de consultations électorales pour faciliter la conduite des affaires de l'Etat. Cette prérogative s'exerce dans les limites du droit de gouverner conféré aux vainqueurs des compétitions électorales qui obtiennent l'adhésion de leurs concitoyens suivant des procédures d'arbitrage généralement fondées sur le principe majoritaire. Si elle confère le droit de gouverner, il ne s'ensuit pas qu'elle octroie de facto aux gouvernants le droit de changer les règles fondamentales par le simple jeu de l'application du principe majoritaire ou par le recours au mécanisme arbitral de la majorité qualifiée ; ceci vaut encore davantage lorsque

les révisions envisagées des règles fondamentales ont pour objectif manifeste de servir les intérêts de détenteurs actuels des magistratures publiques qui prétendent agir en réponse aux sollicitations du « peuple », parce qu'ils auraient soudain découvert que les lois contrariant leurs desseins seraient incompatibles avec l'esprit de la démocratie.

En son principe, cette forme de légitimité ne saurait être invoquée pour remettre en question un compromis constitutionnel fondateur ou tout dispositif qui limite le pouvoir exécutif, par la simple initiative législative d'acteurs ou partis politiques susceptibles de bénéficier des dividendes politiques de tout projet de révision constitutionnelle destinée à consolider des positions institutionnellement avantageuses. Toute tentative de modification de la constitution est a priori suspecte lorsque ses initiateurs en sont aussi les principaux bénéficiaires. La légalité constitutionnelle devient ainsi un simple paravent au service d'un statu quo en perpétuant des pouvoirs en situation hégémonique au formalisme légal douteux. A l'inverse, la seconde forme de légitimité appartient, en permanence, à l'ensemble du corps politique. Elle existe sous la forme d'un pouvoir d'acquiescement par lequel les gouvernés reconnaissent tacitement et continuellement le droit des gouvernants à exercer les magistratures publiques dans les termes définis par la loi fondamentale. En contexte démocratique, celle-ci est l'expression d'un consensus dont la force normative limite les effets induits par le type d'asymétrie qu'institue parfois l'application du principe majoritaire. Cette forme de légitimité est un rempart contre les inclinations despotiques du légalisme lorsqu'il en est déployé pour neutraliser l'effet de règles établies pour limiter le pouvoir de la majorité ou, à tout le moins, ce qui en a l'apparence. Parce que le droit de gouverner institue potentiellement une inégalité exécutive fondamentale entre la fraction détentrice du pouvoir majoritaire et le reste du corps politique, la légitimité incessible d'adoubement dont l'ensemble du corps politique est dépositaire fonctionne, en pratique, comme une « *prérogative fondamentale d'empêchement* » qui est la forme concrète d'un droit à la résistance.

La légitimité dévolue aux gouvernants ne tient et ne dure

que tant qu'elle jouit de l'adhésion continue des gouvernés. Celle-ci prend la forme d'actes d'acquiescement et d'endossement qui renouveau l'unité des gouvernants et des gouvernés. Faute d'un tel adoubement, les initiatives d'amendements constitutionnels qui n'ont pour soutien que la seule force que confère le formalisme institutionnellement de la légalité légitime, de facto, une réponse insurrectionnelle. Il en va ainsi parce que la légitimité authentique permet l'exercice concret de ce que Montesquieu nomme « faculté d'empêcher pour désigner « *le droit de rendre nulle une décision prise par quelqu'un d'autre* » (*De L'Esprit des Lois*, XI, 6). Rapportée aux événements du 30 Octobre au Burkina Faso, cette *faculté d'empêcher* s'est exercée par le déferlement de la légitimité d'empêchement de la rue. Entre deux élections, elle peut se manifester activement lorsqu'une initiative de l'exécutif ou de l'assemblée viole le consensus normatif qui structure la vie institutionnelle de la communauté politique.

En contexte démocratique, la *faculté d'empêcher* s'exprime ordinairement sous la forme d'actes d'opposition extraparlimentaires ; ils vont de la manifestation non violente du dissentiment-comme c'est le cas lors de sit-in, initiatives pétitionnaires, protestations pacifiques- aux formes éruptives qui débouchent sur la désobéissance civile pour rendre l'Etat, de facto, ingouvernable jusqu'au retrait de la mesure disruptive ou, si cela s'impose, au renversement du gouvernement par une insurrection populaire. Dans ce cas précis, la *faculté d'empêcher* s'exerce par un déferlement de grande envergure qui paralyse la vie politique par l'entremise d'une mobilisation insurrectionnelle, afin de contrer l'action de tout gouvernement qui s'arrogerait unilatéralement le droit de déclencher un processus législatif en violation du consensus normatif qui soutend la loi fondamentale. En somme, il s'agit essentiellement d'un mode de désaccord tacitement référendaire par lequel la multitude déchainée signifie au gouvernement qu'il a perdu tout crédit et toute légitimité.

Sans l'acquiescence du plus grand nombre et le renouvellement constant de l'adhésion consentante qui fonde le droit de gouverner, la légalité et la légitimité qu'invoquent les gouvernants pour imposer leur volonté à la multitude en dissi-

dence ouverte sont essentiellement sans objet, faute d'une force performative dérivée d'un large consensus normatif. Ainsi, les voix marginales qui ont défendu la maison Compaoré lorsque l'arbitrage insurrectionnel de la rue déchainée la vouait aux poubelles de l'histoire en expliquant, en pure perte, que la loi et la légitimité étaient de son côté ont, par là même, signalé que leur entendement de la démocratie privilégie un formalisme creux qui sert de paravent à un juridisme opportuniste et suspect. La légitimité et la légalité que ces voix revendiquent ne sauraient prendre le pas sur les attentes de gouvernés désabusés par l'arbitraire d'un constitutionnalisme d'opérette qui voudrait, par le biais de la loi transformée en instrument au service des puissants, obtenir une adhésion impossible à acquérir par la persuasion démocratique. Sans l'acquiescence des gouvernés obtenue par un consensus normatif qui certifie le droit de gouverner par l'onction de légitimité populaire, l'appel au respect du formalisme de la « *légalité constitutionnelle* » est une simple imposture peu susceptible de donner le change sur la nature des intentions qui inspirent pareille revendication.

Un gouvernement est perdu lorsqu'il s'oppose aux foules courroucées en s'abritant derrière une légalité et une légitimité de façade. Comme un naufragé qui compterait pour sa survie sur un frêle radeau fait du bric et du broc d'un bois vermoulu et spongieux vrillé de trous, tout gouvernement qui subordonnerait sa survie au respect d'une légalité creuse signifierait par là qu'il a depuis longtemps perdu le sens des réalités. Telle aura été l'erreur fatidique de Blaise Compaoré qui aura donc tenté, jusqu'au constat de son impotence, qu'il avait perdu la face, la légitimité, et ce pouvoir auquel il s'est accroché par le recours constant à jeu d'attrition qu'il a finalement perdu, sans gloire. La leçon centrale de la fin du règne le plus long de l'histoire politique du Burkina Faso tient en une formule simple : à vouloir entraver la mise en œuvre d'un dispositif constitutionnel visant à favoriser l'alter-

nance et la circulation des élites en compétition pour les magistratures publiques, on autorise, de facto, des multitudes flouées à recourir, en dernier ressort, à l'insurrection radicale pour exercer sa « *prérogative fondamentale d'empêchement* ». Cette leçon venue du Burkina doit inspirer un effort réflexif ayant vocation à anticiper sur les risques insurrectionnels que des présidents inquiétés par la clause limitant le nombre de mandats présidentiels font peser sur les Etats qu'ils gouvernent. La question mérite qu'on s'y attarde, ne serait que le temps d'un éclairage succinct de l'importance du respect de la constitution pour la consolidation de la démocratie.

III.- ENSEIGNEMENTS DU 30 OCTOBRE 2014 POUR L'AFRIQUE : DÉFENSE DE L'ALTER- NANCE DÉMOCRATIQUE

Les déboires de Blaise Compaoré l'érigent en une figure pédagogique mettant en relief les enjeux d'une époque qui refuse de s'achever, celle des « *Big men* » issus de la période despotique de l'histoire politique postcoloniale africaine à laquelle il a survécu jusqu'au crash récent. Le respect dû aux gloires et de la déchéance d'un homme doué d'une stupéfiante capacité de survie et de réinvention politique de soi. L'effort aidera à mettre en perspective l'ambition de trop qui aura concouru à sceller son sort. Cela fait, on se positionnera pour cerner ce que son infortune enseigne du point de vue d'une pédagogie politique attentive aux enjeux de la consolidation de la démocratie par l'alternance au sommet de l'Etat.

Il n'est pas non plus utile de s'appesantir sur la fulgurante violence par laquelle Blaise Compaoré a entamé sa trajectoire de chef de l'Etat au Burkina Faso. Des enquêtes approfondies que d'autres mèneront sans doute vont permettre de démêler la trame de ce qui s'est joué le 15 Octobre 1987. Elles expliciteront inmanquablement si Blaise Comparé a simplement agit préemptivement en neutralisant Thomas Sankara, puis, en se débarrassant promptement de Lingani et Zongo sommairement exécutés nuitamment, le jour même où on a dit avoir déjoué un complot visant à renverser l'homme fort d'alors. En revanche, il vaut la peine de revisiter la stratégie d'attrition qui a

causé la ruine politique de Blaise Compaoré dans sa tentative de neutraliser les effets de la clause de limitation du nombre de mandats destinée à faciliter l'alternance au sommet de l'Etat Burkinabé. Tout réside en effet dans ce nœud décisif :

« c'est en tentant d'empêcher une alternance prévue par la loi fondamentale que Blaise Compaoré a joué et perdu gros, quasiment tout perdu : le pouvoir, sa dignité acquise en se construisant un profil de faiseur de paix, les dividendes morales et politiques des années de progrès socioéconomique qu'il aura su enclencher, un capital politique qui lui aurait sans doute permis d'entamer une retraite politique dorée comme une sorte de grand sage et un infatigable pèlerin de la paix. »

L'alternance au sommet de l'État est importante parce qu'elle matérialise efficacement une promesse centrale de la démocratie : empêcher l'émergence et la consolidation d'un monopole qui entraverait la circulation des groupes et individus en compétition pour le pouvoir. Il s'agit, on s'en doute, d'un problème fort ancien pour les démocraties soucieuses de prévenir la transformation de l'ordre démocratique en oligarchie. Pour y parvenir, l'ancienne démocratie athénienne a introduit le principe de la rotation et ce qui revêt aujourd'hui une désignation familière, en l'occurrence, la limitation du nombre de mandats exécutifs.

En revanche et par contraste, les démocraties modernes ont recours à l'alternance pour accomplir par une autre voie ce que la rotation rendue impossible par les contraintes démographiques permettait d'accomplir à Athènes. À maints égards, l'insurrection du 30 Octobre 2014 peut s'entendre autant comme une défense inconditionnelle du principe de l'alternance au sommet de l'État que comme l'expression d'une profonde volonté de changement, une question particulièrement importante alors que des échéances analogues se profilent à l'horizon. Elles concernent notamment Denis Sassou-Nguesso (République du Congo), Joseph Kabila (RDC), au Burundi, tout comme Pierre Nkurunziza (Burundi) et Paul Kagame (Rwanda). L'avenir nous dira si ces chefs d'Etat consentiront à quitter une fois parvenus au terme constitutionnel de leurs mandats ou s'ils choisiront d'emprunter le chemin funeste de la révision constitutionnelle pour se mainte-

nir au pouvoir sous des prétextes divers.

Si d'aventure cela se produisait, on aurait sans doute droit au traditionnel assortiment d'alibis : mission à achever, stabilité à préserver, volonté du peuple ; les plus subtils ne manqueront pas, comme on l'a notamment vu au Cameroun, feindre de découvrir seulement à l'approche de la fin de leur mandat que toute clause limitant le droit de participer aux compétitions électorales présidentielles serait intrinsèquement antidémocratique en ce qu'elle priverait le peuple de la liberté de choisir son champion, sans contrainte indûment limitative. Ainsi, toute limitation du nombre de mandats présidentiels correspondrait, en pratique, à une déchéance de droits civiques pour les personnes frappées par les clauses restreignant l'exercice du droit de participation politique.

De telles plaidoiries en appellent d'autres, comme celles des bien-pensants qui suggèrent que l'alternance n'est pas une fin politique en soi et qu'elle ne serait envisageable que si les opposants s'organisaient pour, dit-on, mériter les suffrages et la confiance du peuple. Cette variante de l'argumentaire mobilisé contre le principe d'une alternance impulsée par des clauses limitatives omet paradoxalement que la défense de l'alternance ne repose pas sur un principe illusoire du mérite électoral. L'issue d'une compétition électorale est généralement déterminée par des considérations étrangères aux paramètres ordinaires du mérite. Tout y concourt : le mode de scrutin, le découpage des circonscriptions, la dissymétrie des moyens mobilisés ou la distribution inégale de l'influence politique qui est courante en Afrique, surtout lorsque le président en exercice dispose disproportionnellement des moyens de l'Etat, comme ce fut le cas pour Blaise Compaoré durant sa carrière électorale, sans parler du contrôle subtil des mécanismes permettant de s'assurer la sympathie des membres d'une commission électorale nommés par le président en exercice ou par une assemblée nationale majoritairement acquise à sa cause.

Le principe de l'alternance par la mise en œuvre de clauses limitatives obéit à l'impératif de contrer toute tentative de neutraliser les effets institutionnels de la démocratie. Dans l'interprétation courante qu'on donne de ses principes, la démocratie

est ordinairement décrite comme un régime qui actualiserait institutionnellement la souveraineté du peuple. Cette définition est fausse si l'on entend par là qu'une entité déterminée, le peuple, exercerait collectivement le pouvoir directement par des représentants. En pratique, cet idéal est irréalisable, comme la conception du bien commun qui la soutend, ce vieux mythe rousseauiste qu'il importe d'abandonner au musée des idées politiques du 18^e siècle. Concrètement, le peuple se fractionne en intérêts et en préférences qu'aucune fonction générale du bien-être collectif ne peut exprimer mathématiquement ou opérationnaliser. Pour y parvenir, on a typiquement recours à un mécanisme cumulatif d'agrégation des votes sur la base d'un principe majoritaire. Or, si la règle majoritaire est un mécanisme démocratique important, le principe normatif du gouvernement démocratique ne se réduit pas à l'application de la règle majoritaire. Chaque organisation démocratique de la société est subordonnée à l'adoption de normes préétablies sur la base desquelles s'organise l'accès au pouvoir et la répartition des magistratures publiques.

Qui plus est, pour autant que le peuple se décline en groupes, partis ou associations aux attentes et préférences parfois irréconciliables, l'alternance permet aux groupes ou individus en compétition de participer alternativement à la gestion de la cité. Ainsi, ne pouvant faire que le peuple entier exerce ce qu'on nomme souveraineté populaire, on s'assure que différents groupes gouvernement alternativement. Cette matérialisation importante de l'alternance a pour avantage majeur d'empêcher la transformation de la compétition électorale en jeu à somme nulle où la défaite condamne le vaincu au purgatoire politique tant que dure le contrôle absolu, sans restriction temporelle dont pourraient bénéficier des groupes capables d'optimiser efficacement le contrôle du pouvoir pour s'y maintenir. Plus décisivement le principe de l'alternance permet, par l'entremise des clauses limitatives, de rendre effective une vision institutionnelle de la démocratie au moyen de laquelle les citoyens envisagent les gouvernants comme des commis temporaires aux affaires publiques, avec l'assurance qu'ils quitteraient le pouvoir à la fin de leurs mandats. Une telle conception de la démocratie a l'avantage de favoriser un *turnover* générationnel rapide et la promotion d'idées et de pro-

jets de gouvernements que des groupes installés au pouvoir longuement, grâce aux avantages que procure le contrôle des cycles électoraux, seraient peu enclins à explorer. En cela, l'institutionnalisation du principe de l'alternance apparaît comme un anticorps qui bloque la sclérose occasionnée par la consolidation au pouvoir de groupes qui dépendent, pour leur survie politique, sur autre chose que la capacité d'articuler une vision d'avenir pour des sociétés en mutation.

En tant qu'expression institutionnelle des aspirations normatives du consensus juridique qui régit la politique partisane, la constitution ne saurait être un outil stratégique au service des majorités transitoires. Elle a vocation à organiser la vie de l'État uniquement sur la base des principes qu'elle édicte, parce qu'elle est dépositaire de la moralité politique constituante qui fonde les relations d'obéissance et d'autorité. Il s'ensuit que toute tentative d'en modifier les dispositions sans un consentement engendrant une nouvelle volonté constituante consensuelle équivaut à un *casus belli* autorisant les multitudes déchainées à réagir par une insurrection populaire pour contrarier les desseins de gouvernants peu soucieux de préserver l'intégrité normative de la constitution. De tels déferlements choquent ordinairement la conscience élitiste et hégémonique de ceux qui professent, dans la tradition surannée d'une certaine *psychologie des foules*, que la masse déferlante est une racaille incapable de pensée prospective parce qu'elle serait inepte et inapte à l'autoévaluation critique. C'est à tort que cette mythologie fait peu de cas de la capacité prospective de la sagesse de la multitude.

Contrairement aux apparences, les multitudes en colère n'ont rien d'un flux anarchique sans coordination. L'apparente désorganisation masque ce que l'interprète attentif saisit intuitivement pour l'exprimer aggrégativement : l'action collective, même lorsqu'elle paraît spontanée n'est possible qu'en réponse à des stimulations collectives consécutives à l'agrégation tacite des préférences et des attentes. Mathématicien au cœur de la révolution française, Condorcet a justement enseigné à la postérité que l'agrégation de l'information à l'échelle de groupes produit, en qualité comme en quantité, une aptitude délibérative supérieure à celles de tous les membres des groupes considérés individuellement dans la mesure où la valeur de l'intelligence collective augmente ex-

ponentiellement à mesure que la taille des groupes tend vers l'infini. On ne s'étonnera pas que l'un des plus importants résultats de la pensée démocratique contemporaine se ramène à une proposition simple : la multitude pense. Elle sait reconnaître les circonstances critiques où ses intérêts sont menacés par des forces hégémoniques s'ingéniant à instrumentaliser le principe de la révisabilité de la loi fondamentale pour la mettre au service d'hérarques avides de pouvoir.

Ainsi qu'Abraham Lincoln la éloquentement expliqué, « *on peut tromper une partie du peuple une partie du temps, mais on ne peut pas tromper tout le peuple tout le temps* ». En faisant de la révision de la constitution sa stratégie principale de conservation du pouvoir par l'implémentation d'un ordre légal favorable à ses desseins, Blaise Compaoré a cru disposer d'un avantage déterminant, un atout pique sans parade possible. Mais la ruse a si bien marché lors des tentatives antérieures qu'il aurait dû se douter que l'audace extrême peut parfois se muer en tragédie. Comme Jules César franchissant imprudemment le seuil de Sénat Romain sans protection, il s'est muré dans son palais, l'âme au repos, sans savoir qu'il avait scellé son destin en tentant la révision constitutionnelle de trop, celle qui devait déclencher le déferlement de colère qui rappelle, lorsqu'il survient, que le prince n'est jamais le détenteur absolu de la légalité et de la légitimité. Mieux que lui, la multitude en furie a compris ce que ses conseillers malhabiles n'ont pas su anticiper.

Toute tentative de modifier ou d'abroger une disposition essentielle de la loi fondamentale au profit des initiateurs active le droit à la résistance fonctionnant comme un dispositif tyrannicide dont la vocation est justement de stopper les velléités autocratiques des puissants du jour. Les manifestants en colère du 30 Octobre 2014 qui se sont dressés contre le compromis qui menaçait l'ordre constitutionnel du Burkina Faso ont réactivé, sous une forme décisive, la force corrosive et démocratique de la colère insurrectionnelle de la multitude. Il importe de la reconnaître et le saluer, envers et contre tous ceux qui persistent à ne pas voir que le prince déchu a failli là où il aurait dû intuitivement saisir que l'occasion de grandeur que lui offrait le peuple était précisément

d'aller au bout de son mandat, prendre sa retraite, avant d'entamer un autre chapitre de son existence. Il aurait alors eu le loisir de voir ses camarades entrés en dissidence administrer la preuve qu'ils n'ont jamais été que des comparses de second ordre grandis par ses soins. En voulant les prendre de vitesse par une ruse de trop, il en a fait des héros que son étourderie préservera vraisemblablement de la reddition des comptes. Ses nombreux conseillers auraient fait œuvre utile en lui rappelant que les défections de partisans de grande stature sont parfois le signe avant-coureur de l'effondrement politique.

En tentant de réviser la constitution pour prolonger son pouvoir, Blaise Compaoré a réveillé un monstre en sommeil : la vraie majorité silencieuse extraparlamentaire qui s'est manifestée pour signaler que les tractations et les « compromis pourris » faits en son nom contrevenaient au principe normatif constituant de la clause limitant le nombre de mandats présidentiels. Paradoxalement, les auteurs du compromis balayé par l'insurrection du 30 Octobre 2014 ont peut-être senti, par anticipation que leur initiative susciterait des dissentiments importants. Ils ont ainsi cru bien faire en incluant un dispositif d'enchâssement constitutionnel dans la proposition de révision de l'article 165. Celle-ci explicitait notamment, entre autres, qu'« *après la promulgation de la présente loi, aucun projet ou proposition de révision de la Constitution n'est recevable lorsqu'il remet en cause : (1) la nature et la forme républicaine de l'Etat ; (2) le système multipartiste ; la **durée et/ou le nombre de renouvellement du mandat** ; l'intégrité du territoire national. Aucune procédure de révision ne peut être engagée ni poursuivie lorsqu'il est porté atteinte à l'intégrité du territoire* ».

Comment ne pas voir en cette clause d'enchâssement une maladroite tentative de s'octroyer un droit dont on prive quiconque, dans l'avenir, serait tenté de recourir au même expédient pour bénéficier d'une prérogative d'incrustation au pouvoir ? L'audace injustifiée de Blaise Compaoré est d'avoir eu l'outrecuidante fantaisie de signaler imprudemment que l'objectif avoué du projet de révision constitutionnelle était simplement de s'octroyer un nouveau bail à la tête de l'Etat, quitte, pour cela, à abroger un dispositif qui contrariait ses

desseins. Pour parodier Machiavel, la « *virtù* » du beau Blaise n'était pas à la hauteur de la « *fortuna* » en ce 30 Octobre 2014, dans son pays. En voulant plier la marche des choses à sa volonté, il s'est heurté à l'intelligence contestataire et insurrectionnelle d'un peuple indocile. La suite relève de l'histoire, celle dont font désormais partie les foules en colère qui ont rappelé au prince à présent exilé que des hommes forts ne valent rien devant la fureur des peuples forts. Sans la force de son peuple, le souverain n'est rien.

Il faut espérer que cela fasse tache d'huile, dans l'espérance que ceux que tente la propension à réviser des constitutions à leur avantage pour s'incruster au pouvoir déclencheront inmanquablement la colère des justes, celle des multitudes du pays des hommes intègres qui ont pris d'assaut les lieux publics pour bloquer une révision constitutionnelle qui aurait assuré à Blaise Compaoré un bail supplémentaire, après 27 années passées au sommet de l'Etat. De ce point de vue, le 30 Octobre 2014 est incontestablement une défaite symbolique pour le nouveau césarisme africain qu'incarnent des présidents qui ont trouvé dans la l'art du tripatouillage constitutionnel le moyen de demeurer au pouvoir aussi longtemps qu'ils le désirent. Pour les membres de cette fratrie, les structures et les formes institutionnelles du gouvernement démocratiques sont principalement des mécanismes commodes au service d'ambitions personnelles. Derrière la façade démocratique, ils ont conservé des usages despotiques consolidés par une propension compulsive à transformer les constitutions en instrument de perpétuation du césarisme. En subordonnant les formes institutionnelles de la démocratie aux mœurs de despotisme, les nouveaux césars ont façonné ce que Max Liniger-Goumaz a judicieusement nommé « *démocrature* ».

A la différence de Blaise Compaoré, quelques-uns des nouveaux césars africains aux commandes des « *démocratues* » ont victorieusement franchi le rubicon. Ils ont en commun l'usage d'un bréviaire d'astuces produisant le même effet, la conservation du pouvoir. *Sous la pression de revendications d'opposants et partisans d'acabits divers, ils ont cédé et inscrit dans la constitution le principe de la limi-*

tation du nombre de mandats. Tout le monde a applaudi, supputant qu'on ferait l'économie de violences périlleuses, qu'il suffirait d'attendre 10 ou 14 ans, le temps que l'ex homme fort devenu démocrate exerce deux mandats et prenne sa retraite : on pourrait alors passer à un ordre politique plus équitable. La suite est connue, la stratégie aussi. Elle se déchiffre comme en pointillés, dans l'étalement de tactiques visant une seule fin : défaire l'ordre constitutionnel pour restaurer ce que la limitation du nombre de mandats présidentiels a voulu proscrire : le contrôle absolu du pouvoir exécutif par des factions iniques qui s'y agrippent par tous les moyens, au nom, paradoxalement, du peuple.

A l'inverse, la leçon constitutionnelle de l'insurrection démocratique du 30 Octobre 2014 est de rappeler à qui de droit qu'une constitution est une loi fondamentale précisément dans la mesure où elle est, par excellence, l'institution centrale qui rend la démocratie constitutionnelle possible sur des bases équitables, en donnant aux gouvernés l'assurance que l'ordre constitutionnel restera stable, en dépit des inclinations despotiques des groupes en compétition pour les magistratures publiques. Pour autant que toute constitution stable « *fixe une fois pour toutes le contenu des droits et libertés de base, en retirant ces garanties du programme politique, et en les plaçant en dehors des calculs et des intérêts sociaux* » (John Rawls, *La justice comme équité*, § 58.3), il serait erroné de la décrire comme une camisole de force ou un pacte d'impotence collective destiné à paralyser l'action de l'exécutif. La démocratie est institutionnellement efficace parce qu'elle s'autolimité, pas en cédant à la frénésie et à l'ivresse de pouvoir de majorités suspectes.

Depuis 1990, une ligne de démarcation sépare les chefs d'Etats africains qui quittent le pouvoir au terme de leurs mandats constitutionnels de ceux qui s'emploient à demeurer en tentant, souvent avec succès, de réviser la loi à leur avantage. Les premiers sont partis avec les honneurs, quelques-uns parmi les seconds sont encore là, enivrés par les délices d'interminables règnes. Comme au Cameroun, leur longévité politique crée une anxiété qui fait planer sur leurs pays le spectre du chaos alors que des guerres feutrées

ont cours en coulisses pour succéder aux hiérarques devenus, de facto, des présidents à vie. Certains parmi ceux qui ont échoué dans leurs tentatives législatives de réviser les constitutions ont gracieusement reconnu leur défaite et ont quitté le pouvoir, comme Olusegun Obasanjo, Frederick Chiluba (1943-2011), Bakili Muluzi. Ils ont eu le sens des réalités, s'étant repris à temps pour comprendre que le pouvoir en démocratie s'exerce, par nature, *pro tempore*, pour un temps seulement, temps dont l'horizon est rigoureusement restreint, si telle est la volonté du constituant, selon des règles qui ne dépendent pas des appétits de pouvoir des présidents en exercice.

Quand il a finalement dit avoir entendu la voix du peuple, Blaise Compaoré a rendu sa démission sous la contrainte, sans se départir de l'opportunisme victimaire de ceux qui croient se sortir avantageusement d'une situation désespérée en tentant de transformer leur déroute en sacrifice expiatoire motivé par le souci de servir le peuple qu'on a pourtant précipité au bord du chaos. Son propos est révélateur d'un autisme politique suicidaire qui est la marque identitaire des dirigeants déchus, faute d'avoir compris que l'heure de rendre le tablier avait sonné. Sa récente adresse en dit long sur son état d'esprit : « *J'ai décidé de quitter le Pouvoir face à la tragédie que courait mon pays. J'ai refusé de voir couler le sang de mes compatriotes, le sang des filles et fils du Burkina Faso (...) Enfin je pardonne sincèrement à tous et même à ceux-là qui ont failli et m'ont trahi. J'en appelle au pardon de tous. J'accepte d'avance toutes les vexations qui vous paraîtront nécessaires. Mais de grâce restez unis* ». Hors contexte, on prendrait aisément ce pseudo-martyrologe et cet exercice d'autoglorification pour un acte de sincère contrition par lequel le prince quitte le pouvoir offrant son postérieur au coup de pied de l'âne, faisant ainsi preuve, au cœur d'une tourmente personnelle, d'un sens élevé des responsabilités supposé témoigner de sa générosité civique en un mémorable geste d'adieu à son peuple.

Mais en parlant de trahison personnelle au lieu d'admettre son échec personnel, Blaise Compaoré tente de s'octroyer un statut moral de victime abandonnée et trahie, alors que son imprudence et son incapacité à entendre raison ont précipité

des événements qui ont coûté la vie à des dizaines de ses compatriotes. S'il est éthiquement compréhensible que ses amis accourent pour le soutenir, il serait impudique de le camper sous les traits d'un serviteur de l'Etat qui mériterait une place de choix dans la mémoire collective comme un héros injustement déchu, abandonné par les siens. Pareille imposture ne saurait masquer le sens historique de ce qui est advenu : une insurrection remarquable qui a mis un terme à un pouvoir autistique, coupé de la réalité et des attentes du peuple qu'il prétendait servir. La funeste tentative de révision constitutionnelle pour se maintenir au pouvoir contre la volonté des gouvernés est la dernière image que laisse l'ancien locataire déchu du palais de Kosyam.

En suggérant récemment qu'il n'y a pas d'institutions fortes sans hommes forts, il a sans doute indiqué par-là que sa culture politique et sa vision du leadership appartiennent à une époque révolue, celle de ceux qui triomphent par la force. Or l'une des vocations de la démocratie est d'apprivoiser la force brute en fondant la légitimité des gouvernants

sur l'adhésion renouvelée des gouvernés. La force ne fonde pas le pouvoir parce qu'il tire légitimité d'actes de reconnaissance réciproque qui engendrent l'autorité. L'homme fort s'est perdu en mésestimant l'ampleur de la force d'un peuple qu'il n'a pas su écouter. A d'autres d'en tirer, pour leur gouverne, les enseignements de la chute de Blaise Compaoré. A l'horizon 2015, on attendra Denis Sassou-Nguesso et Joseph Kabila pour savoir si la farce des révisions constitutionnelles opportunistes se poursuivra ou si la sagesse prévaudra, par l'application de la loi, rien que la loi, toute la loi, sans recours aux habituels prétextes de la mission inachevée des coterie despotiques déterminées à se maintenir au pouvoir par l'instrumentalisation de la loi fondamentale.

L'OPTIMISME CHEZ LEIBNIZ

FOFANA Falikou

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody

RÉSUMÉ

L'optimisme représente un plaidoyer que Leibniz institue en faveur de Dieu. L'optimisme leibnizien invite l'homme à comprendre que le monde dans lequel nous vivons est le meilleur des mondes possibles, que le mal n'y a de sens qu'en fonction du bien. Son optimisme repose donc sur la pensée, l'ordre et généralement sur le principe de son système et ce qui transparait chez lui, c'est la raison et non le sentiment. Avec lui, c'est un changement de regard sur le monde dû à un exercice réflexif.

Mots-clés

Bien, Dieu, Mal, Monde, Optimisme.

ABSTRACT

Optimism represents a speech for the defence that Leibniz makes in favour of Good. The optimism of Leibniz invites man to understand that the world in which we are living is the best of the possible worlds, that evil has a meaning only according to good. Therefore his optimism lays upon the thought, the order and generally upon the principle of his system and the most important thing is the reason and not the feeling. According to him it is a change in the view on the world which is due to a reflective exercise.

Keywords

Good, God, Evil, World, Optimism.

INTRODUCTION

Le terme de l'optimisme vient du mot latin "*optimum*" qui signifie meilleur. L'optimisme est couramment défini comme la doctrine selon laquelle le monde est le meilleur et le plus heureux possible. Autrement dit, pris comme tournure d'esprit qui dispose à prendre les choses du bon côté, en négligeant leurs aspects fâcheux.

Mais, pour Leibniz, l'optimisme est un plaidoyer qu'il institue en faveur de Dieu. L'optimisme leibnizien nous invite à comprendre que le monde dans lequel nous vivons est le meilleur des mondes possibles, que le mal n'a pas de réalité effective. Son optimisme repose sur la raison et non le sentiment. Avec lui, c'est un changement de regard sur le monde dû à un exercice réflexif. À ce sujet, il écrit : « *même le meilleur plan de l'univers ne saurait être exempté de certains maux, qui y doivent tourner à un plus grand bien* »¹. Dans une telle perspective, notre monde est le meilleur des mondes possibles, et pour Leibniz, le mal n'a de sens qu'en fonction du bien. À cet effet, il écrit : « *si telle est la constitution éternelle des possibles eux-mêmes, il est clair que le mal est, non seulement le compagnon inséparable, mais la condition même du bien* »². La lecture de cette citation nous fait dire que le mal est la condition de la réalisation du bien. Le mal pour Leibniz n'a pas de réalité effective, c'est un certain bien, parce que pris dans l'ensemble, il contribue à un plus grand bien. Pour le comprendre, nous devons être capables de lever nos regards à un niveau supérieur, c'est-à-dire métaphysique.

Or, Arthur Schopenhauer, philosophe marginal et iconoclaste, connu surtout pour son pessimisme radical, laisse entrevoir que ce monde dans lequel se déroule notre existence, notre vie est source de maux, de souffrances et de misères. Dès lors, il écrit que « *c'est le mal moral, c'est la souffrance et la mort qui confèrent à l'étonnement philosophique sa qualité et son intensité particulière ; [...], mais aussi pourquoi il est plein de misères* »³. Cette pensée nous fait comprendre que, porté par la mort et la douleur, le philosophe s'étonne et veut expliquer le réel. Cela prouve que ce sont ces phénomènes qui donnent une poignée remarquable à la réflexion philosophique et à l'explication métaphysique du monde.

Mais, l'existence du mal n'est pas un argument contre le meilleur monde, car pour Leibniz, tout ce qui existe est parfait. D'où le terme d'harmonie universelle. Parler d'harmonie universelle suppose qu'il y a une symbiose entre les choses du monde. C'est aussi en cela que le monde est parfait et que nul ne peut le changer ou modifier, car cette perfection est l'œuvre de Dieu.

Si Dieu est vraiment bon et choisit en toute connaissance de cause le meilleur monde pour venir à l'existence, comment justifier l'omniprésence du mal que nous constatons partout dans le monde ? Leibniz a-t-il réussi avec sa doctrine de l'optimisme à prouver que notre monde était le meilleur des mondes possibles, malgré le mal qui le pourrit ?

Pour mener à bien notre thème et donner plus de clarté à notre travail, nous traiterons d'abord les attributs de Dieu ; ensuite le déterminisme et la destinée ; enfin la justification de l'optimisme au détriment des différentes formes de mal.

I.- LES ATTRIBUTS DE DIEU

A.- La puissance

Dieu se présente comme la première raison des choses. Mieux, c'est Dieu qui a créé et c'est lui qui donne un sens aux choses. Or, avant qu'elle ne vienne à l'existence, il faudrait une puissance qui soit la source première de tout, des essences comme des existences. Cette puissance, c'est Dieu.

C'est la puissance créatrice. Dieu crée, ce qu'il veut, quand il le veut, et comme il le veut. C'est pourquoi, l'on peut dire que sa puissance est infinie. Jacques Rivelaygue affirme que la puissance de Dieu correspond à ce que Leibniz appelle « *la substance, le sujet, ou la base de la monade* »⁴. La monade est en effet, une substance, c'est la puissance infinie de Dieu. Il convient de signaler que la puissance permet à Dieu, de créer à partir de rien. Cela ne rencontre pas l'adhésion spinoziste, car pour Baruch Spinoza, « *la puissance de Dieu est quasi impuissance, sa liberté est arbitraire, bref, que ce Dieu est indigne d'être Dieu* »⁵. Comme nous pouvons le constater, la puissance de Dieu est remise en cause par cette thèse panthéiste.

Or, pour Leibniz, la puissance, c'est-à-dire l'existence d'une substance nécessaire hors de la série est la cause éminente, car cette substance est une : « *il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit* »⁶ dira Leibniz. C'est d'ailleurs, ce que soutient René Descartes : « *par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, et par laquelle moi et toutes les autres choses qui sont, ont été créés et produites* »⁷. Dans cette citation, Descartes nous renvoie à l'infinitude de Dieu.

Leibniz à travers son optimisme montre que la puissance est l'une des grandeurs de Dieu. Par elle, Dieu fait venir à l'existence ce qui n'existe pas. Cependant, que dit Leibniz de la sagesse ou de l'entendement ?

B.- L'entendement

L'entendement est le fondement (la source) des essences ou des possibles. Par lui, Dieu conçoit tout ce qui est possible, c'est-à-dire ce qui n'implique pas contradiction : le meilleur des mondes. Celui-ci est le meilleur possible et c'est lui que Dieu choisit, car dans ce monde tout est déterminé sans exception par la règle du meilleur y compris les actes libres des créatures raisonnables et optimistes. C'est pourquoi, l'on dit que le monde de Leibniz est en quelque sorte le récit de l'œuvre divine. Dès lors,

« la sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les »

autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, [...], ce qui est justement le plan de l'univers actuel »⁸.

À cela, nous comprenons le monde leibnizien.

Mais, pour Nicolas Malebranche, le monde dans lequel nous vivons n'est pas parfait. C'est pourquoi, il affirme que « *Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait que celui que nous habitons* »⁹.

Ailleurs, selon Kant, l'entendement divin sera doué d'intuition intellectuelle, c'est-à-dire qu'il créera son objet par le seul fait de le penser. À ce titre dira-t-il, « *Leibniz attribuait à l'entendement ce qu'il aurait dû attribuer à la sensibilité* »¹⁰.

À y voir de près, l'entendement seul ne suffit pas. Il faudrait qu'il soit accompagné d'une bonne volonté qui serait la source du meilleur.

C.- La volonté

La volonté est l'origine des existences. Par elle, Dieu choisit la meilleure combinaison possible et la fait passer à l'être, car la seule élection digne de l'être parfait, c'est celle du "meilleur des mondes possibles" principe tout a priori qui célèbre l'optimisme leibnizien. En cela le mot "meilleur" peut être remplacé par "maximum d'essences". Par sa volonté, Dieu décide de créer un des mondes possibles que son entendement lui présente puisque comme nous l'avons dit, c'est par l'entendement que Dieu conçoit tout ce qui est possible. Dieu de toute bonté, de toute justice veut le bien par sa volonté. À cela, on comprend Jean Jacques Rousseau pour qui, « *toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source* »¹¹.

Par ailleurs, par cette volonté, Dieu pouvait aussi créer le moins parfait de tous les mondes possibles. On comprend dès lors, Voltaire où Pangloss affirme dès sa première triade en ces termes : « *ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise ; il fallait dire que tout est au mieux* »¹². Nous pouvons en déduire que l'objet ici est tout autre chose que la réfutation de l'optimisme ; d'une philosophie particulière. Il se

ra difficile de dire que Voltaire, en dénonçant l'optimisme, ignorait la portée réelle de sa critique.

Partant de la conception leibnizienne, Rivelaygue croit que cette volonté n'est pas arbitraire comme le pense Descartes. À ce sujet, il écrit « *pour Descartes, Dieu crée par des actes arbitraires de sa volonté, aussi bien pour les essences que pour les existences* »¹³.

Mais, avec Leibniz, nous distinguons deux sortes de volonté. Il y a la volonté antécédente de Dieu qui est orientée vers le bien absolu et parfait et la volonté conséquente, absolue, complète, résultant du concours des volontés antécédentes inclinantes. Seule cette volonté conséquente est décisive, et elle est appelée décret.

II.- LE DÉTERMINISME ET LA DESTINÉE

A.- Le déterminisme relatif au monde

Défini comme doctrine philosophique posant que la nécessité règne dans l'univers, le déterminisme trouve en son sein une liaison nécessaire des causes et des effets, telle qu'on pourrait les prévoir et les maîtriser, car selon cette doctrine, il n'y a pas d'effet sans cause. En effet, le déterminisme leibnizien est un déterminisme qui était déjà impliqué par la théorie de l'harmonie préétablie. Laquelle théorie désigne l'accord établi par Dieu entre toutes les substances créées (monades) sans qu'il y ait action directe et réciproque des unes sur les autres.

Contrairement à l'objection classique consistant à demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde mille ans plus tôt ? Leibniz, dans ses raisonnements sur le monde, suppose maintes fois que le monde a commencé tout en défendant cette doctrine du commencement du monde. Il prétend qu'il y a une nécessité absolue qui l'a présidé et y règne actuelle-

ment. Leibniz rejette catégoriquement cette vision du non commencement du monde, car selon lui « *cette objection repose sur une fausse théorie du temps* »¹⁴. Alors que « *le temps n'est rien que l'ordre de succession des phénomènes* »¹⁵.

Parlant de l'objection classique, faisons référence à Spinoza par exemple pour qui, « *le monde vrai est sans origine et, aux deux sens de ce mot, sans fin* »¹⁶. Pour dire que le monde n'a ni commencement ni fin.

Il convient toutefois de réitérer qu'avec le déterminisme relatif au monde leibnizien, l'univers, une fois mis en marche, n'aura jamais besoin de la moindre correction. De ce point de vue, ce déterminisme est qualifié d'intégral, c'est-à-dire ce qui n'exclut selon Leibniz, ni la contingence ni la liberté.

B.- Le déterminisme relatif à l'homme

La question du déterminisme chez l'homme est du ressort de sa liberté dans ses rapports avec la nécessité. Pour Leibniz, la question de la liberté est en connexion étroite avec celle de la prescience et de la préordination de Dieu. Dans cette perspective, « *ni cette prescience, ni cette préordination ne dérogent point à la liberté. Car Dieu, porté par la suprême raison à choisir, entre plusieurs suites des choses ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions* »¹⁷. La liberté est dans ses rapports avec la nécessité.

Leibniz nous exhorte à admettre une distinction entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique ; entre une nécessité métaphysique et une nécessité morale qui fait que Dieu choisit le meilleur, et que tout esprit suit l'inclination la plus grande. Quant à cette nécessité morale souligne Lucy Prenant, « *elle ne déroge point non plus à la liberté. Car, lorsque le sage est surtout Dieu, le sage souverain, choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre ; au contraire, c'est la plus parfaite liberté de n'être point empêché d'agir le mieux* »¹⁸. Étant toutes importantes, l'accent est mis surtout ici sur la nécessité morale par Prenant.

Le déterminisme relatif à l'homme, selon Leibniz, doit être

considéré sous l'aspect de la liberté de droit, la liberté se présentant comme le pouvoir illimité de notre volonté d'accomplir tout ce que nous désirons. À ce titre, « *Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions* »¹⁹.

Par ailleurs, le principe du déterminisme est inviolable chez Schopenhauer en ce sens que « *la nécessité est le domaine de la nature ; la liberté, celui de la grâce* »²⁰.

La perfection de la liberté consiste à obéir à la raison. Ainsi, agir sans raison serait une imperfection, un acte aléatoire. C'est dans cette logique que Robinet cite Leibniz en ces termes : « *la vraie liberté est une détermination à suivre la raison* »²¹. Avec Leibniz, l'acte libre, c'est désormais l'acte qui dérive de la loi interne de la monade et manifeste une sorte de déterminisme rationnel.

C.- La destinée : le « *Fatum mahumetanum* »

Le « *fatum mahumetanum* » c'est le fatalisme accompagné du "sophisme paresseux" selon lequel, l'avenir étant nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi qu'on fasse ou quoi que nous puissions faire. En outre, ce fatum est cette nécessité qu'on s'imagine dans les événements, détachée de leurs causes. Or, pour Leibniz, l'action de la volonté dépend de ses causes. À ce sujet, il écrit qu'« *il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions, qu'autrement on tomberait dans une fatalité absurde et insupportable, c'est-à-dire dans le fatum mahumetanum, qui est le pire de tous, parce qu'il renverse la prévoyance et le bon conseil* »²². Si nous convenons avec Leibniz que le « *fatum mahumetanum* » bien qu'acceptable demeure une source d'erreurs, alors que peut-on dire du « *fatum stoïcum* » ?

D.- La destinée : le « *Fatum stoïcum* »

Fondé sur l'enchaînement des causes et des effets, le « *fatum stoïcum* » commande la patience. À ce sujet, Lucy Prenant commentant la philosophie de Leibniz affirme que

« le destin stoïcien veut qu'on soit tranquille ; parce qu'il faut avoir patience par force, puisqu'on ne saurait regimber contre la suite des choses »²³. Comme nous le voyons bien, les stoïciens se bordant à cette nécessité prétendue préconisent en tout état de cause une patience forcée.

En clair, pour Leibniz, le « fatum stoïcum » bien que louable constitue la forme la plus basse de la destinée. De ce constat, qu'en est-il du « fatum christianum » ?

E.- La destinée : le « Fatum christianum »

Après avoir montré les limites du premier et du second fatum, Leibniz fait recours bien entendu au « fatum christianum ». Pour lui, c'est dans ce fatum que réside la vérité. Il apparaît comme une destinée certaine de toutes choses, réglée par la prescience et par la providence de Dieu. Autrement dit, il est fondé sur la providence divine en prescrivant le contentement. Ce fatum n'est rien qu'« une providence paternelle, douée de toutes les perfections, qui a tout disposé pour le mieux, et qui mérite, de notre part, une confiance et un amour sans bornes »²⁴.

À y voir de près, le « fatum christianum » demeure pour Leibniz le meilleur destin et le destin le plus sûr. Mais, le meilleur est-il incompatible avec le mal ? Le meilleur chez Leibniz n'est pas exempt de mal. Leibniz nous présente trois sortes de mal.

III.- LES DIFFÉRENTES FORMES DU MAL

A.- Au plan métaphysique

Le mal métaphysique, c'est la privation du bien métaphysique. C'est l'handicap causé par la nature. Pour Leibniz, la justification à ce mal réside dans le fait que « si la créature n'était pas limitée, c'est-à-dire imparfaite, elle serait Dieu lui-même »²⁵. En effet, si la nature limite l'homme dans ses actions, le prive de certaines choses, c'est pour marquer une

différence entre la créature et le créateur. Ce mal est au fait un bien en ce sens qu'il permet à l'homme de se souvenir et d'admirer la puissance de Dieu. Ce qui sous-tend que l'optimisme admet dans ce cas le mal comme condition du bien.

Poursuivons pour dire qu'à travers sa doctrine de l'optimisme, Leibniz veut innocenter Dieu tout en posant que ce mal est le trait distinctif de l'homme.

B.- Au plan physique

Le mal physique, c'est la souffrance, la douleur. Douleur en tant que maladies, affections, accidents, modifications du corps. Ce mal est une conséquence du mal métaphysique. La justification à ce mal prouve que Dieu ne le veut point d'une manière absolue. De cette justification, Dieu veut naturellement le bien, et le mal est alors nécessaire en tant qu'accompagnement du bien. À travers le mal physique, Dieu a voulu réaliser et justifier, non seulement un monde possible, mais encore le meilleur monde possible. De son optimisme, Leibniz pense que dans la vie future, « *la souffrance tournera à bien pour l'homme vertueux, la prospérité tournera en mal pour le criminel* »²⁶. Or, pour Schopenhauer « *la souffrance est le fond de toute vie* »²⁷. Et Friedrich Nietzsche d'ajouter que « *la vie n'est que souffrance* »²⁸. Mais, dans sa tentative de justification, Leibniz trouve qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal sur la terre des hommes.

C.- Au plan moral

Le mal moral, c'est le péché. C'est ce qui est moralement condamnable. C'est le sentiment de culpabilité que nous éprouvons après avoir commis un acte. C'est d'une certaine façon le remords. C'est aussi le regret. Soulignons que Dieu n'est pas responsable du péché. Le mal moral ou le péché

parvient de l'abus que l'homme a fait de sa liberté. Pour Leibniz, « *le péché vient de la liberté même de l'homme laquelle, en elle-même, est certainement un grand bien* »²⁹. Voilà pourquoi pour lui, la volonté de Dieu à l'égard du péché n'est pas causale, mais permissive. Avec Leibniz, on ne cessera pas de s'étonner de sa vision optimiste et sa théorie de l'harmonie préétablie qui rendent possible l'innocence de Dieu face à l'existence du mal moral. Avec ces arguments, il ne doit plus avoir à notre sens de nouvelles accusations sur Dieu. À cela, « *le péché, en tant que péché, ne vient pas de Dieu. Dieu n'a créé que ce qui s'y trouve de positif* »³⁰. En voilà assez à nos yeux pour innocenter Dieu de l'existence du mal.

Malgré la présence des différentes formes de mal dans l'univers, nous pouvons souligner que ces maux n'ont pas de réalité effective par rapport aux biens générales de l'univers.

CONCLUSION

Ce travail sur « L'optimisme » nous a permis de voir comment Leibniz présente entre les mondes possibles, le meilleur de tous, et que dans ce monde le bien transcende le mal. Le bien se dit en fait, de tout ce qui nous apporte et englobe les expériences heureuses de la vie humaine. Dès lors, il représente pour Leibniz la seule réalité positive, le fond de la vie malgré la présence du mal, car les malheurs et les vices de ce monde nous effleurent à peine ; la vie de l'homme n'est que bonheur et plaisir.

En effet, la volonté dont l'homme est fait, est source du bien. Et ce bien ne provient que de Dieu. Voilà pourquoi le degré de perfection que présente le monde doit être traité à partir de l'idée des attributs de Dieu, de façon a priori, mais en ayant bien soin de les prendre ensemble. Pour Leibniz, étant donné que la somme des biens l'emporte sur celle des maux, la nature de ce monde reste le meilleur, car Dieu étant parfait, sa volonté ne peut aller qu'au bien. De là résulte que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles.

Disons en dernière instance que *Monadologie*, *Harmonie préétablie*, *Optimisme* (institution d'un plaidoyer en faveur de Dieu) sont les illustrations rigoureuses et profondes d'une méthode générale d'interprétation de l'univers, dont l'extraordinaire perspicacité nous instruit encore aujourd'hui.

NOTES

- ¹- Leibniz, *Essais de théodicée*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), p. 370.
- ²- Leibniz, *La Monadologie*, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, librairie générale Française, 1991), p. 279.
- ³- Schopenhauer, *Le vouloir vivre : l'art et la sagesse*, traduction André Dez, Paris, PUF, 1956), p. 16.
- ⁴- Rivelaygue, *La Monadologie de Leibniz*, (Paris, Grasset, 1990), p. 72.
- ⁵- Spinoza, *Éthique*, introduction de Léon Brunschvicg, (Paris, édition Édouard Pelletan, 1930), p. 17.
- ⁶- Leibniz, *La Monadologie*, édition annotée par Émile Boutroux, (Paris, Delagrave, 1970), p. 162.
- ⁷- Descartes, *Méditations métaphysiques*, traduction du Duc de Luynes, (Paris, J. Vrin, 1978), p. 45.
- ⁸- Leibniz, *Essais de théodicée*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), p. 253.
- ⁹- Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, (Paris, J. Vrin, 1976), p. 14.
- ¹⁰- Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, traduction Louis Guillermit, (Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1973), p. 285.
- ¹¹- Rousseau, *Du contrat social*, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, (Paris, Garnier Flammarion, 1966), p. 73.
- ¹²- Voltaire, *Candide* par Pol Gaillard, (Paris, Hatier, 1972), p. 20.
- ¹³- Rivelaygue, *La Monadologie de Leibniz*, (Paris, Grasset, 1990), p. 73.
- ¹⁴- Leibniz, *La Monadologie*, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, librairie générale Française, 1991), p. 258.
- ¹⁵- *Ibid.*
- ¹⁶- Spinoza, *Éthique*, introduction de Léon Brunschvicg, (Paris, édition

- Édouard Pelletan, 1930), p. 49-50.
- ¹⁷⁻ Prenant, *Œuvres de G.W.Leibniz*, Tome I, (Paris, Aubier-Montaigne, 1972), p. 431.
- ¹⁸⁻ Ibid.
- ¹⁹⁻ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier Flammarion, 1966), p. 148.
- ²⁰⁻ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, nouvelle éd. rev. et corr. Paul Richard Ross, (Paris, PUF, 1966), p. 506.
- ²¹⁻ Robinet, *Le principe ou le droit de la raison*, (Paris, J. Vrin, 1994), p. 7.
- ²²⁻ Leibniz, *Essais de théodicée*, 1^{ère} partie, chap.59, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), p.136.
- ²³⁻ Prenant, *Œuvres de G.W Leibniz*, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 432.
- ²⁴⁻ Leibniz, *La Monadologie*, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, Librairie Générale Française, 1991), p. 286.
- ²⁵⁻ Leibniz, *La Monadologie*, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, Librairie Générale Française, 1991), p. 278.
- ²⁶⁻ *Idem*, p. 283.
- ²⁷⁻ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, nouvelle éd. rev. et corr. Paul Richard Ross, (Paris, PUF, 1966), p. 393.
- ²⁸⁻ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, (Paris, Édition Gallimard, 1971), p. 65.
- ²⁹⁻ Leibniz, *La Monadologie*, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, Librairie Générale Française, 1991), p. 284.
- ³⁰⁻ *Idem*, p. 283-284.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm)

Essais de théodicée, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969).

La Monadologie, édition annotée par Émile Boutroux, (Paris, Delagrave, 1970).

La Monadologie, édition critique établie par Émile Boutroux, (Paris, librairie générale Française, 1991).

Nouveaux essais sur l'entendement humain, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier Flammarion, 1966).

Œuvres sur LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm)

DESCARTES (René).- *Méditations métaphysiques*, trad. Duc de Luynes, (Paris, J. Vrin, 1978).

KANT Emmanuel).- *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, (Paris, J. Vrin, 1973).

MALEBRANCHE (Nicolas).- *Traité de la nature et de la grâce*, (Paris, J. Vrin, 1976).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, (Paris, Folio Essais, Édition, Gallimard, 1971).

PRENANT (Lucy).- *Œuvres de G.W. Leibniz*, tome I, (Paris, Aubier-Montaigne, 1972).

RIVELAYGUE (Jacques).- *La Monadologie de Leibniz*, (Paris, Grasset, 1990).

ROBINET (André).- *Le principe ou le droit de le raison*, (Paris,

J. Vrin, 1994).

ROUSSEAU (Jean Jacques).- *Du contrat social, chronologie et introduction par Pierre Burgelin*, (Paris, Garnier Flammarion, 1966).

SCHOPENHAUER (Arthur).- *Le monde comme volonté et comme représentation, trad. A. Burdeau, nouvelle éd. rev. et corr. par Richard Ross*, (Paris, PUF, 1966).

SCHOPENHAUER (Arthur).- *Le vouloir vivre : l'art et la sagesse, trad. André Dez*, (Paris, PUF, 1956).

SPINOZA (Baruch).- *Éthique, introduction de Léon Brunschvicg*, (Paris, édition, Édouard Pelletan, 1930).

VOLTAIRE.- *Candide, par Pol Gaillard*, (Paris, Hatier, 1972).

DE LA POSSESSION À LA PROPRIÉTÉ DES TERRES EN MILIEU RURAL AU BÉNIN : MATÉRIAUX POUR UNE ESQUISSE D'ANALYSE DES LOGIQUES DE MOTIVATION DE L'ENRE- GISTREMENT DES DROITS FONCIERS

Albert TINGBE-AZALOU

Département de Sociologie-Anthropologie

Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

RÉSUMÉ

La gestion foncière en matière des terres en milieu rural pose, pour la plupart du temps, problème lorsqu'il est question d'appliquer le droit moderne. Pour trouver une approche de solution à cette situation, le gouvernement du Bénin a opté pour l'enregistrement des droits fonciers en milieu rural. En effet, il s'agit de passer du droit de propriété coutumier au droit de propriété moderne. En postulant que la volonté politique de promouvoir l'économie nationale sous-tend le passage de la possession à la propriété, cet article a pour objectif d'identifier et d'analyser les logiques qui structurent cette poli-

tique de développement.

Pour y arriver, il a été procédé à une exploration documentaire soutenue par des entretiens semi-structurés réalisés à l'aide d'un guide d'entretien auprès de 30 acteurs de différents profils (propriétaires terriens, chefs coutumiers, agents du Ministère en charge de la justice, agents d'enregistrement des droits fonciers, élus locaux) échantillonnés suivant la méthode du « *choix raisonné* » et de la « *boule de neige* » au cours du premier semestre de l'année 2015. Ce dispositif a permis de retenir que la sécurisation des terres en milieu rural, la facilitation de l'accès aux crédits et la promotion de l'économie nationale constituent les logiques qui motivent l'enregistrement des droits fonciers.

Mots-clés

Possession des terres, propriété foncière, logiques des acteurs, milieu rural, Bénin.

ABSTRACT

Lands management in rural area creates difficulties when it comes to modern law implementation. Trying to find a solution, the government of Benin decided to register the lands rights in rural area. Indeed that is said to foster the switchover from the customary property right to a modern one. Stating that the government commitment to promote the national economy includes the move from the ownership to the property, this article aims to identify and analyze the theories that back this development policy up.

To get there we made a literature review brought out with semi-structured and guided interviews of diverse actors (lands owners, lands chiefs, public agents from the Attorney General, people in charge of the lands rights registration, local authorities) following the "informed choice" and the "snowball sampling" methods during the first quarter of 2015. This measure allows us to notice that securing lands in rural area, improving the accessibility to credits and promoting the national economy are fostering the lands rights registration theories.

Keywords

Lands ownership, land property, theories of the actors, rural area, Benin.

INTRODUCTION

Dans la plupart des sociétés du monde, il est observé, en fonction de la socialisation, des représentations culturelles

qui déterminent le rapport des segments sociaux aux réalités matérielles. Cette idée, qui repose inéluctablement sur l'évidence, trouve son fondement dans les résultats d'une recherche scientifique où il est écrit :

« On sait que chaque société est composée d'un ensemble de valeurs, de normes, de règles, de droits et d'obligations, de privilèges et de non-droits, qui définit ce qu'il est possible et impossible de faire ou d'envisager dans le cadre de cette société » (Steppacher, 2003).

Les notions de *possession*¹ et de propriété s'inscrivent d'une manière ou d'une autre dans cette dynamique. Le Bénin n'est pas épargné par cette règle pour ce qui concerne les questions foncières. Il existe, dans ce pays, deux formes d'organisations sociales en matière de gestion des terres : le pouvoir traditionnel qui gère en fonction des normes dites traditionnelles et le pouvoir moderne qui a pour cadre de référence des règles juridiques et institutionnelles inspirées du modèle colonial. L'observateur attentif pourrait conséquemment se demander comment ces deux types de pouvoir arrivent à gérer les questions foncières et quels types de droits de propriété ils génèrent. Pour ce qui est de la propriété au Bénin, les propriétaires terriens en milieu rural s'inscrivent dans un registre de possession qui conduit à un empilement de droits sur les terres comme l'ont souligné Thil et Léonis :

« La propriété foncière s'acquerrait en droit coutumier par le fait d'occuper le premier le terrain : les premiers occupants sont les possesseurs de la terre. Ce type de propriété leurs donne tous les droits qu'il faut connaître car l'échec de plusieurs projets est dû à la mauvaise compréhension des systèmes de production et de possession existants » (Thil et Léonis, 1995).

Ce bref tour d'horizon montre qu'il existe une propriété en Afrique et plus précisément au Bénin : la possession. Mais, force est de constater que ce type de propriété ne donne pas la possibilité aux acteurs locaux de jouir convenablement de tous les droits sur les terres comme l'indique cette réflexion qui stipule qu'

« En Afrique, la communauté donne le droit mais pas tous les droits. Vous avez le droit d'usage mais pas le droit de vente.

Même si des droits individualisés sont distribués dans le cadre de l'exploitation des parcelles, ces droits restent subordonnés au pouvoir de la communauté des hommes, transcendé par celui des esprits » (Jacob, 2004).

Il ressort de l'analyse de cet auteur, basée sur le cas des populations de Gwendégoué, au Centre-Ouest de Burkina-Faso, qu'on ne peut parler que de propriété communautaire en Afrique, mieux, de la possession. Au Bénin, la question institutionnelle au cœur du foncier rural s'inscrit dans une dynamique de reconnaissance du droit coutumier existant en vue d'un enregistrement légal des parcelles. Dans ce contexte, la question se pose de savoir pourquoi le gouvernement béninois opte pour la légalisation des droits de propriété coutumiers et comment ces deux types de pouvoir (traditionnel et moderne) arrivent à gérer les questions foncières et quels types de droits de propriété en émergent.

I.- DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

Les méthodes qualitatives de recherche en sciences de l'homme et de la société ont été adoptées dans cette investigation. Cette approche semble appropriée pour l'exploration et la description des perceptions, stratégies et pratiques des acteurs dans une zone géographique donnée, sans permettre une généralisation à l'ensemble des régions. La collecte des données s'est déroulée au cours du premier semestre 2015. Ainsi, l'analyse documentaire appuyée de 30 entretiens semi-structurés réalisés à l'aide d'un guide d'entretien avec des acteurs échantillonnés (propriétaires terriens, chefs coutumiers, agents du Ministère en charge de la justice, agents d'enregistrement des droits fonciers, élus locaux) suivant la technique du « choix raisonné » et de la « boule de neige » a été utilisée. Ces différentes techniques ont permis d'analyser les questions liées à la sécurisation des terres en milieu rural, à la facilitation de l'accès aux crédits et à la promotion de l'économie nationale qui constituent les logiques qui motivent l'enregistrement des droits fonciers. Enfin, l'analyse de contenu qui se définit, entre autres, comme une méthode de classification des données d'un message dans diverses catégories; comme ce qui vise à découvrir la signification du message présent dans le discours des participants (Nadeau, 1998) a été la mé-

thode de traitement des résultats obtenus de l'investigation.

II.- QUELQUES POSITIONS SCIENTIFIQUES SUR LES QUESTIONS FONCIÈRES EN AFRIQUE ET AU BÉNIN

Le concept de propriété n'est pas abordé de la même façon par les auteurs. Les positions des chercheurs par rapport à cette notion varient selon l'espace et le contexte. Pour certains acteurs de la communauté scientifique, la propriété foncière ou le droit de propriété n'est pas conçue et appliquée de la même manière en Europe et qu'en Afrique. Les travaux de Jacob (2004) sur les questions foncières en Afrique montrent ce décalage lorsqu'il écrit :

« En Afrique, la communauté donne le droit mais pas tous les droits. [...] Il n'y a pas de propriété au sens occidental du mot. On peut parler de propriété communautaire. En Afrique, on a des droits de propriété au sens anthropologique. Même si des droits individualisés sont distribués dans le cadre de l'exploitation des parcelles de brousse, ces droits restent subordonnés au pouvoir de la communauté des hommes, transcendé par celui des esprits [...] ».

De l'appréciation de cet auteur, il ressort clairement que dans le contexte africain, on parlerait de la propriété communautaire ou plus exactement de la possession et non de la propriété comme on l'entendrait en contexte occidental. S'inscrivant dans la même dynamique, Le Roy (1997) mentionne que par rapport au foncier en Afrique, la notion de « *faisceaux de droit* »² est plausible dans la mesure où le domaine n'est pas divisé entre les membres de la famille. En Afrique noire, où la terre est beaucoup plus qu'une « chose » sans être encore, au moins généralement, un bien, la situation est beaucoup plus complexe. Selon Adjé (2007), si la terre "circule", ce n'est pas en relation avec une valeur d'échange universelle et selon un droit de disposition et d'aliénation, autorisant à rendre étranger à soi et à son groupe de manière définitive et discrétionnaire les droits qu'on peut exercer sur la terre des ancêtres, du divin. Ces deux auteurs ont abordé la question de la propriété foncière dans une perspective anthropologique. Ce positionnement des auteurs dans le champ de l'anthropo-

logie leur a permis d'aboutir à la conclusion selon laquelle le droit de propriété n'existe pas en Afrique au sens occidental. En clair, on parlerait de droit de possession en Afrique ou de propriété communautaire et de propriété moderne en Occident. Le deuxième type de propriété accorde le droit absolu alors que le premier limite aux propriétaires terriens le droit dont ils pourront jouir. Par exemple, ceux-ci ne peuvent pas rentrer dans une relation de crédit ou de vente.

L'analyse de Jacob, tout comme celle de Le Roy, a une pertinence dans la mesure où la propriété foncière comporte des limites en Afrique. Mais, cela ne voudrait pas dire que la notion de propriété emportant tous les droits dont celui de vente est absente dans le continent africain. Cet aspect qui, pourrait-on dire, a échappé à l'analyse anthropologique précédente a été mis en exergue au Bénin par des chercheurs africains. Parlant de l'une des causes de l'existence de la propriété au Bénin, il a été souligné que :

« [...] la notion de propriété est due à l'émiettement du cercle familiale où chaque individu s'empare de ses biens personnels. La notion de bien communautaire disparaît progressivement. Cette notion laisse place désormais à la notion de propriété privée. Dans le domaine de la terre, on note l'émergence de stratégies individuelles contraires aux pratiques lignagères antérieures » (Ibid.).

En se basant sur cette analyse, on se rend compte que la propriété communautaire dont parle Jacob (2004) par rapport à l'Afrique est à relativiser dans la mesure où le droit de propriété individuel se remarque de plus en plus. On assiste de nos jours au partage individuel des biens, mieux, des terres à l'intérieur des familles. La notion de propriété existait déjà au Bénin et les acteurs pouvaient jouir de tous les droits sans restrictions selon Thil et Léonis (1995 : 223) qui mentionnent que : *« [...] la propriété foncière s'acquerrait en droit coutumier par le fait d'occuper le premier le terrain. Les premiers occupants sont les possesseurs de la terre et exercent tous les droits. Ce type de propriété mérite d'être compris car l'échec de plusieurs projet est dû à la mauvaise compréhension des systèmes de production et de possession existants ».*

Cette affirmation met en lumière l'existence d'un droit de propriété coutumier doublé d'une marge de manœuvre des propriétaires terriens. Cette reconnaissance et acceptation du droit de propriété foncier aussi différent qu'il soit en Afrique se confirme aisément par les travaux de Edja et Le Meur (2004 : 132), lorsqu'ils démontrent que :

« Le plan foncier rural au Bénin est une intervention de développement au sens où elle propose une solution technique (au sens large : on parle de technique institutionnelle) à un problème à priori identifié, tout en s'inscrivant dans une démarche de production de politique publique. La solution en l'occurrence consiste en une identification de l'ensemble des droits fonciers coutumiers et de leurs ayants-droit, sur la base d'une enquête contradictoire in situ, aboutissant à un enregistrement et à une délimitation spatiale des droits et biens fonciers et devant s'insérer, selon des modalités diverses, dans la législation existante ou en gestation ».

Cette déclaration explique non seulement la démarche mise en œuvre pour la reconnaissance des droits fonciers coutumiers au Bénin, mais aussi leur légalisation. Cela montre largement la place cruciale, voire incontournable, qu'occupe le droit de propriété coutumier au Bénin.

Tous les auteurs présentés jusqu'ici ont articulé leur réflexion autour de la propriété. Cependant, ils ont manqué de soulever, à travers leurs analyses, tous les aspects de cette dernière et ses implications. On le sait, la notion de propriété renvoie à des logiques, notamment la logique économique qui a bien retenu l'attention de certains auteurs.

Pour de Soto (2000), *« Le régime de propriété moderne entraîne la possibilité de vendre, de louer, d'hypothéquer. La clarification des droits, la séparation entre l'homme et son bien est le remède à la pauvreté »*. D'après cet auteur, on comprend que le droit de propriété est un facteur déterminant pour le développement. En d'autres termes, il permet de sortir l'homme de la pauvreté économique en ce sens qu'il peut se baser sur ses parcelles pour se développer. Abondant dans le même sens, Stéppacher (2006) souligne que :

« dans toutes les sociétés, nous avons l'aspect possession

de la propriété. La deuxième potentialité est l'aspect propriété de la propriété. Le régime de la propriété permet trois types de contacts : la vente, la location et le crédit. C'est l'hypothèque qui permet l'expansion de l'économie marchande. L'intérêt entraîne l'obligation de rendre plus que ce qu'on a emprunté : recherche des gains de productivité. Il faut rendre en argent : entrée sur le marché obligataire ».

La réflexion de cet auteur par rapport à la logique de la propriété semble fort pertinente en ce sens qu'elle soulève ses caractéristiques : la logique monétaire, la logique marchande, la logique institutionnelle et la logique éco-sociale qui sous-tendent la propriété. C'est dire que la question de la propriété implique des relations de crédit en ce sens que la terre permet la garantie. Cette idée corrobore la déclaration de Smith (1776) qui dit :

« c'est pourquoi les banques inventèrent une autre méthode pour l'émission de leurs billets : elles accordèrent ce qu'elles nommèrent des facilités de caisse, en allouant un crédit jusqu'à concurrence d'une certaine somme à tout individu capable de fournir comme garants deux personnes jouissant d'un crédit indiscutable et de bonnes propriétés foncières, de sorte que toute monnaie avancée à cet individu, dans les limites de la somme correspondant au crédit accordé, fût remboursée sur simple demande, avec l'intérêt légal. Des banques et des banquiers accordent souvent, je crois des crédits de ce genre dans toutes les parties du monde ».

Ce propos de Smith matérialise une fois de plus à quel point la propriété foncière est déterminante dans les relations de crédit. Il n'a pas manqué d'insister sur l'intérêt qu'il faut payer et dans une durée bien définie ; ce qui voudra dire que le débiteur doit trouver une activité qui lui permettra de rembourser sa dette. La logique économique qui sous-tend la propriété est également révélée dans certains écrits spécifiques au Bénin. C'est ce que mentionne le Centre pour l'Environnement et le Développement en Afrique (2008) à travers l'idée selon laquelle « les autorités béninoises ont pris conscience que l'application de la législation par rapport à la propriété foncière permet d'attirer des investissements, d'accroître la richesse et de deve-

nir un pays émergent ». La dimension institutionnelle par rapport au foncier est capitale pour les activités économiques. Une idée que reprend Adovèlandé (2009) : « [...] la sécurité de l'accès au foncier et à la propriété foncière au Bénin facilite les opérations économiques ». Le Millenium Challenge Account (2009) s'inscrit dans la même dynamique lorsqu'il est écrit que :

« [...] l'élaboration du document de politique foncière participe de la clarification du statut juridique des droits sur les terres, de la mise en place d'outils appropriés de régulation foncière et de promotion du développement à travers une bonne gestion du foncier. L'accès au foncier facilite l'investissement et la création d'un marché immobilier utilisant la propriété foncière comme actif monnayable ».

On voit combien la logique économique se situe en amont et en aval de la promotion de la propriété foncière au Bénin.

III.- LOGIQUES LIÉES AU PASSAGE DE LA POSSESSION À LA PROPRIÉTÉ

Sachant que le droit de propriété coutumier prédomine et donne une certaine marge de manœuvre aux propriétaires terriens, le gouvernement béninois, en « collaboration théorique »³ avec le pouvoir traditionnel, a opté pour la légalisation des terres régies par le droit traditionnel. Le Centre pour l'Environnement et le Développement en Afrique (2008) confirme cette démarche à travers ses écrits :

« La loi 2007-03 facilite la légalisation des droits de propriété coutumiers. Elle met en interaction le pouvoir traditionnel qui, avec la communication verbale et par témoignage discute avec le pouvoir moderne qui reconnaît la propriété et l'enregistre. La propriété d'une terre rurale, régie par les coutumes, peut faire l'objet d'un transfert à titre définitif. Cela donne plus de sécurité ».

De cette loi, il ressort que le passage de la possession à la propriété est juste une reconnaissance et un renforcement du droit de propriété coutumier par l'Etat béninois. Il s'agit donc d'une institutionnalisation des terres. La sécurisation des terres en milieu rural, la facilitation de l'accès aux crédits et la

promotion de l'économie nationale constituent des logiques qui motivent le passage de la possession à la propriété.

D'abord, le passage de la possession à la propriété permet de remédier au caractère oral des droits (Lavigne Delville, 2010 : 473) sur les terres en milieu rural au Bénin. En clair, les terres seront enregistrées et, de ce fait, on pourra avoir des certificats d'enregistrement au lieu de se fier à des bois de délimitation, des objets, des divinités, etc. qui créent parfois de confusion quand il est question de prouver la propriété sur une terre. Cette situation occasionne une insécurité foncière et demande à ce qu'on aille vers une organisation juridique autour des terres. Selon Hounkpodoté (2000 : 232), « *la portée juridique des droits coutumiers confirmés et consolidés par le plan foncier rural devrait assurer aux paysans une sécurité foncière suffisante dans leurs rapports à la terre* ». L'affirmation de cet auteur montre bien que la sécurisation foncière sous-tend le passage de la possession à la propriété des terres dans les milieux ruraux au Bénin. Un élu local confirme cette logique quand il affirme :

« Il est important d'enregistrer les terres en milieu rural. C'est la meilleure façon de les sécuriser. L'enregistrement des terres va contribuer au développement des paysans et de la commune. Il ne peut pas y avoir de développement si les terres ne sont pas sécurisées » (Elu local, Lokossa, le 15 mars 2015).

Par ailleurs, le passage du droit de propriété traditionnel au droit de propriété moderne devra permettre aux propriétaires terriens de se mettre facilement dans une relation de crédit en se servant de leurs terres comme garantie. Cette idée est mise en exergue par un interlocuteur qui déclare :

« [...] Ce n'est pas facile pour les propriétaires terriens en milieu rural d'utiliser leur terre comme garantie pour obtenir des crédits en vue de mener certaines activités génératrices de revenus. L'enregistrement des terres est une occasion pour les propriétaires terriens de développer des relations marchandes [...] » (Agent d'enregistrement des terres, Lokossa, le 15 février 2015).

De ce discours, on voit que la dimension monétaire est en-

castrée dans l'enregistrement des terres en milieu rural. Ce n'est donc pas seulement la légalisation des droits traditionnels sur les terres qui légitime le passage de la possession à la propriété. Mais, c'est pour faciliter la marchandisation des parcelles que l'enregistrement des droits fonciers a été promu comme le mentionne un acteur échantillonné :

« L'enregistrement des droits fonciers contribue à l'accélération de la vente des terres dans nos villages. Chez moi par exemple, les populations n'hésitent même pas à vendre des espaces sacrés [...]. C'est l'enregistrement des terres en milieu rural qui conduit à ces situations » (Enseignant-chercheur, Université d'Abomey-Calavi, le 20 mars 2015).

Des propos de cet informateur, il ressort que l'enregistrement des droits fonciers permet aux paysans qui disposent de terres de se mettre dans une relation d'hypothèque ou de vente (Stéppacher, 2006). L'enregistrement des terres donne des possibilités aux propriétaires des terres dans l'espace rural d'avoir des pièces (certificat, par exemple) dont ils peuvent se servir comme garantie pour négocier et obtenir des crédits auprès des institutions de microcrédits. Ainsi, ils pourront entreprendre des activités génératrices de revenus. Au Bénin, bon nombre de propriétaires terriens, en l'occurrence ceux des campagnes qui se mettent dans des relations de crédit, développent des activités telles que le commerce des bois, l'exploitation des palmiers à huile.

Enfin, le développement économique est une logique qui structure le passage de la possession à la propriété. La sécurisation juridique des terres en milieu rural constitue un atout pour les investissements économiques. Les opérateurs économiques ne peuvent pas investir dans un pays où les terres ne sont pas sécurisées. La disponibilité de certificats fonciers (propriété moderne) sur les parcelles favorise des relations marchandes. D'après de Soto, 2000 ; Steppacher, 2006), *« le régime de la propriété (moderne) permet trois types de contrats : la vente, la location et le crédit. C'est l'hypothèque qui permet l'expansion de l'économie marchande »*. Les analyses de ces auteurs mettent en relief la logique de la politique liée au passage de la possession à la propriété au Bénin en termes de promotion économique des paysans et par ricochet le pays.

Au-delà de cet impact, il reste nécessaire à clarifier si cette approche de pratique économique est de nature à conduire en toute effectivité au développement des paysans.

CONCLUSION

Cette brève curiosité d'analyse permet de retenir que le passage de la possession à la propriété en milieu rural au Bénin traduit une opportunité donnée aux propriétaires terriens pour élargir leurs capacités. Ils auront moins de difficultés à accéder aux crédits pour la créativité et l'innovation. Cependant, l'institutionnalisation des terres en milieu rural au Bénin a des implications. Du moment où la population va de façon croissante, l'institution de la propriété moderne va conduire à long terme à la distribution individuelle des terres. Dans cette perspective, il arrivera un moment où les populations rurales se verront dans l'impossibilité de diviser les terres en raison de la surface disponible et de la taille élevée des familles. Des résistances peuvent donc être opposées par certaines familles à la politique publique d'enregistrement des terres. Le passage de la possession à la propriété peut aussi contribuer à fragiliser les liens sociaux entre les populations rurales. En clair, la vie communautaire autour des terres va céder progressivement la place à la vie individuelle.

NOTES

¹- En référence à la gouvernance dite traditionnelle des ressources en Afrique, la possession donne la possibilité à différents acteurs d'exercer une diversité de droits sur la même ressource. On est donc dans un contexte de bien collectif et non de bien privé comme l'indique la propriété au sens occidental qui emporte le droit d'utiliser la ressource (usus), le droit d'en recueillir les fruits et les produits (fructus) et le droit d'en disposer comme on le souhaite (modifier, vendre, en faire donation, détruire en tout ou en partie) : abus. La possession est donc un état de fait, une relation de fait entre une personne et une chose. Elle est indépendante de tout droit sur la chose, même si elle va généralement de paire avec le droit.

²- Existence de plusieurs droits sur la même ressource.

³- Les aspirations des acteurs du pouvoir traditionnel ne sont pas véritablement prises en compte dans la politique d'enregistrement des droits fonciers.

BIBLIOGRAPHIE

ADJE (S.).- *Le contentieux immobilier en droit positif béninois*, Bénin, Mémoire de maîtrise, (FADESP, Université d'Abomey-Calavi, 2007).

ADOVÈLANDÈ (S. P.).- *La nouvelle politique foncière et ses multiples avantages*, Mémoire de maîtrise, (FADESP, Bénin, Cotonou, 2009).

Centre pour l'Environnement et le Développement en Afrique.- *Habilitation Juridique des pauvres par rapport à la propriété au Bénin*, (Bénin, Cotonou, 2008).

DE SOTO (H.).- *The mystery of capitalism triumphs in the west and fails everywhere else*, (London, *Bautam Press*, , 2000), p. 1-66.

EDJA (H.), LE MEUR (P.-Y.).- *Le plan foncier rural au Bénin : Production du savoir, gouvernance et participation*, (Bénin, Cotonou, 2004).

HOUNKPODOTÈ (R. M.).- "L'opération pilote du plan foncier rural au Bénin. Acquis et perspectives" in *Lavigne Delville P., Toulmin C., Traoré S. (dir.), Gérer le foncier rural en Afrique de l'Ouest. Dynamiques foncières et interventions publiques*, (Paris/Saint-Louis, Karthala/URED, 2000), p. 225-238.

JACOB (J.-P.).- « Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes dans le Gwendégoué (Centre-Ouest Burkina- Faso) » in *Autrepart, Revue des sciences sociales au Sud*, n°30, 2004, p. 25-43.

LE ROY (E.).- « Patrimonialité plutôt que propriété » in *Droits de la propriété et environnement*, eds. M. Falque and M. Massenet, (Paris, Dalloz, 1997).

Millénium challenge account Bénin.- *Consultations publiques sur le livre blanc de la politique foncière au Bénin*, (Bénin, Cotonou, 2009).

NADEAU (M. A.).- *L'évaluation de programme, théorie et*

pratique, 2^e éd., (Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1998).

SMITH (A.).- *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Philippe Jaudel (coordinateur) sous la responsabilité scientifique de Jean-Michel Servet, (Paris, Economica, 2000-2005, en trois volumes, 1776).

STEPPACHER (R.).- *La petite différence et ses grandes conséquences : possession et propriété-entretien avec Rolf Steppacher*, (Genève, IUED, 2003).

STEPPACHER (R.).- *Impératifs et limites de la croissance*, 2006, Article. <http://articulo.revues.org/index 884.html>

THIL (G.), LEONIS (J.-P.).- *Tenure foncière et propriété des ligneux dans les systèmes agro-forestiers traditionnels au Bénin*, (Bénin, Cotonou, 1995).

TOKPANOU (H.).- *Gestion des conflits liés au foncier pluralisme juridique*, thèse Bénin, (Université d'Abomey-Calavi, 2008).

LE COSMOPOLITISME COMME UNE DÉ- MARCHE POUR L'UNITÉ ET LE RAPPROCHE- MENT DES PEUPLES

Jean Tekpo DALLY

*Assistant au Département des Arts et Lettres : Section
Philosophie et EDHC*

Ecole Normale Supérieure d'Abidjan

RÉSUMÉ

Cadre d'un brassage de tous les peuples de la terre, l'univers se définit comme l'ordre qu'il y a dans le monde qui oriente et dirige les événements. Dans un tel contexte, l'homme qui est au centre de l'existence a une grande responsabilité, car c'est de la beauté et la finesse de ses actes que dépendront le maintien et le charme de la vie sociale. Comme les hommes sont issus d'horizons divers, les différences qui les séparent deviennent un obstacle à la construction d'une vie harmonieuse et apaisée. Il faut pouvoir surmonter l'esprit

belliqueux par le cosmopolitisme qui est l'élan de s'ouvrir aux autres et de leur tendre la main.

Mots-clés

Possession des terres, propriété foncière, logiques des acteurs, milieu rural, Bénin.

ABSTRACT

The universe is part of a brewing all peoples of the world. It is defined as the order that there is in the world that guides and directs events. In such a context, the man who is at the center of existence has a great responsibility, because it is the beauty and delicacy of his actions that depend on maintaining and charm of societal life. As men are from diverse backgrounds, the differences between them become an obstacle to building a harmonious and peaceful life. It is necessary to overcome the warlike spirit of cosmopolitanism that is the impetus to open up to others and their reach.

Keywords

Chauvinism, Cosmopolitanism, Humanity, Nations, nationalism, Peoples, Oneness.

INTRODUCTION

Face à la multiplicité des peuples et des nations qui constituent les grands ensembles peuplant l'univers, et au regard des humains de divers horizons englués dans le tourbillon des différences qui séparent les hommes, les plongeant ainsi dans des particularismes, il importe pour tout observateur de la scène politique, de s'inquiéter pour un brassage des consciences. Au seuil de ce millénaire, le troisième du genre, les nations qui pilotent l'existence sociale des citoyens de ce monde vivent encore dans un nationalisme étriqué, sacrifiant ainsi l'interpénétration des peuples sur l'autel même de l'introversion, de la protection de leur souveraineté nationale et de l'autodétermination.

En effet, il va s'agir pour nous, de penser la "conscience cosmopolitique" comme étant la constitution d'un monde commun, c'est-à-dire un monde global s'appuyant sur un socle spécifiquement traversé par le genre humain constitué en peuples. Cet élan apparaît très clairement dans les émotions démocratiques de Martha Nussbaum : « *soudain, les*

murs qui séparaient les différentes races ne sont plus, et nous nous retrouvons face à face »¹.

La conscience cosmopolitique, est, pour ainsi dire aujourd'hui, le moyen qui lie les pays et les peuples étroitement pour qu'aucun d'entre eux ne puisse imaginer vivre en autarcie. L'unicité du monde exige que les hommes se tiennent main dans la main et avancent vers un idéal commun qui efface leurs différences, leurs intérêts égoïstes et partisans pour mutualiser leur existence dans une vision morale du monde. Sous ce rapport, le cosmopolitisme n'est rien d'autre que ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la citoyenneté du monde. Où qu'il soit, d'où qu'il vienne, qui qu'il soit, l'homme qui se définit comme un être fini doué de raison, doit être perçu de la même manière. C'est un être de dignité, c'est-à-dire une valeur absolue qui ne se marchande pas et qui, en chacun, force au respect. Le temps du chauvinisme aveugle doit être dépassé au profit d'un véritable brassage des peuples. Le cosmopolitisme apparaît alors dans cette perspective comme une inauguration de l'homme des temps nouveaux et une réponse à la diversité des peuples.

Comment peut-on, dans ce cas alors, parvenir à la citoyenneté mondiale au regard de la diversité de nos nations, de nos races, de nos cultures et de nos particularismes ?

En effet, l'existence quotidienne nous instruit régulièrement de la complexité et de l'opacité des relations qui régissent la vie des hommes venant d'horizons divers lorsque la nature leur donne l'occasion de se rencontrer. Pourquoi ne peuvent-ils pas se dépouiller des barrières raciales, linguistiques, ethniques, religieuses, politiques et penser l'homme comme étant un être unique et donc comme un citoyen du monde ? Comment peut-on expliquer la difficulté qui contraint l'homme à s'emmurer dans ses origines qui l'ont vu naître ? L'existence et la volonté d'un monde commun ne requièrent-ils pas sacrifice et don de soi qui consistent à s'oublier pour faire une large place à l'autre ?

Si les barrières tombent et que les peuples se mettent en-

semble, ils peuvent transformer ce monde belliqueux en un monde de paix, de dignité et de liberté, car l'histoire nous enseigne que c'est le peuple des êtres humains qui a construit la grande muraille de Chine, la Tour Chrysler, la Chapelle de Sixtine. C'est pourquoi pour MARTHA NUSSBAUM, « *nous vivons dans un monde où les gens se font face par-delà les abîmes de la géographie, des langues et des nationalités* »².

Plus que jamais, nous dépendons tous de personnes que nous n'avons jamais vues, lesquelles, en retour dépendent de nous. Pour comprendre tout le sens d'une telle initiative, nous mettrons en relief le caractère impérativement catégorique de la constitution d'un monde commun. Notre démarche comprendra essentiellement deux parties : dans une première partie, nous réfléchirons sur les raisons essentielles d'une mise en place de politiques de rapprochement des peuples. Cela va nous conduire à soutenir le rapprochement des peuples comme étant une exigence pour la création d'un monde unique. Dans une deuxième perspective, nous indiquerons la voie à suivre pour favoriser un sentiment d'égalité entre les peuples.

I.- LA MISE EN PLACE DE POLITIQUES DE RAPPROCHEMENT DES PEUPLES

A.- La signification et la clarification du cosmopolitisme

Le cosmopolitisme est une idée ancienne, presque aussi ancienne que la philosophie elle-même. Toutefois, le fait de se dire, « *citoyen du monde* »³ ne désigne pas exactement la même chose selon les auteurs. L'objet de cette recherche sur le cosmopolitisme est donc double : d'une part, clarifier ce que signifie cette formule au milieu de ses différents emplois, d'autre part, rendre compte de son actualité particulière à la fois sur le plan politique et sur le plan moral. Un citoyen du monde est-il, « *citoyen* » au même titre qu'on peut l'être d'un État ? La perspective cosmopolitique n'est-elle pas une voie qui acquiert aujourd'hui une pertinence nouvelle ?

En effet, dans son troisième article définitif portant sur ce

qu'il appelle le *jus cosmopoliticum*, KANT nous instruit en quelques sortes sur le droit de la citoyenneté du monde : « *le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle* »⁴.

Ce droit n'est pas le droit public étendu aux dimensions mondiales. Il a une vocation humanitaire, c'est l'être humain en tant qu'une donnée non marchandable qui est visé à l'horizontalité de sa dignité. Il est important de faire de l'individu un « *citoyen du monde* »⁵.

Cela ne consiste pas à n'être citoyen d'aucun État ; le citoyen du monde peut et doit bien appartenir à une nation qui l'a vu naître et qui l'a formé au creux de la société et donc pour ainsi dire à l'humanité. Mais il doit pouvoir entrer en contact avec les hommes d'autres contrées de la terre sans être repoussé pour sa nationalité, pour la couleur de sa peau, pour sa culture, sa religion, etc. la conscience cosmopolitique exige d'être sensible à tout ce qui arrive dans le monde et au monde, notamment à l'instauration et au maintien de la paix, et au respect des libertés. Cela implique le rejet de tout esprit de conquête et d'impérialisme. L'homme a un droit naturel à visiter les autres pays de monde.

Kant prône par-là plus qu'une simple tolérance, un véritable droit de l'homme à être considéré partout dans le monde comme homme quel que soit son statut social. La reconnaissance de l'humanité en chaque homme trouve ici son illustration éclatante. Certes, chaque individu, citoyen d'un pays donné, est nécessairement un étranger dans un autre pays. En respectant les étrangers et en les acceptant comme hommes, nous reconnaissons en eux l'humanité que nous portons en nous. Les droits de l'homme en général débordent ceux du citoyen. L'individu est une entité éthique et morale qui mérite respect partout où il se trouve. Kant est formel là-dessus : « *traite l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre comme une fin et non comme un moyen* »⁶.

Ce qui voudrait dire encore : traite l'autre et toi-même comme des personnes. Chercher ce qui fonde une telle relation interpersonnelle, c'est du même coup chercher ce qui

fonde le cosmopolitisme. Cette voie est la recherche du bonheur de l'homme par le truchement de son rapprochement avec les autres.

Ainsi, tout en condamnant les conquêtes coloniales et l'impérialisme, ce principe recommande l'unité qui consiste à rapprocher les peuples dans un esprit d'humanité vraie et de fraternité : « *de cette manière des régions éloignées les unes des autres peuvent contracter des relations amicales, sanctionnées enfin par des lois publiques et le genre humain se rapprocher insensiblement d'une constitution cosmopolitique* »⁷.

Chacun peut de la sorte, prendre part au sort de la liberté des peuples et des États. Partout où le droit est assassiné dans le monde, c'est l'homme qui se trouve atteint dans son être. Il ne s'agit donc pas de visées impérialistes, ni colonialistes, synonymes de domination de certains peuples du monde par d'autres. Il est pour ainsi dire question d'entente entre les différents peuples dans le sens de rendre négligeables les différences qui les séparent. Aucun homme si petit soit-il ne doit être victime d'injustice partout où il se trouve. C'est pourquoi partout où le droit est violé dans le monde, c'est l'homme qui se trouve atteint dans son être « *les liaisons plus ou moins étroites qui se sont établies entre les peuples ayant été portées au point qu'une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout; l'idée d'un droit cosmopolitique ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit ; elle est le dernier degré de perfection nécessaire au code tacite du droit public* »⁸. La conscience cosmopolitique est telle qu'une violation du droit dans un espace quelconque de la terre est immédiatement ressentie partout ailleurs dans le monde.

B.- L'actualité du cosmopolitisme sur le plan politique et sur le plan moral

Le cosmopolitisme traduit tout simplement que chacun se préoccupe du sort de chacun. Tout être vivant en société est saisi de la souffrance de l'autre et il en fait un problème personnel. Il se met alors en lieu et place de son prochain à qui il exprime par l'intérêt qu'il lui porte, toute sa compassion et

son empathie. Ce rapprochement voudrait signifier qu'on reste à l'écoute de l'autre toujours étant prêt à agir en tenant compte de ses soucis et en faisant advenir au jour ses espérances. Se mettre à la place de l'autre c'est lui témoigner son amour, lui signifier qu'il n'y a pas de différences entre lui et nous et que nous partageons le même cadre de vie ou d'existence qui est l'humanité.

Ce rapprochement entre les peuples de diverses nations du monde peut être favorisé par les médias dans leur élan de répandre l'information partout ailleurs dans la sphère mondiale. C'est donc un atout majeur pour la réalisation de l'objectif cosmopolitique. Avec le développement de ces médias, ce rapprochement ou ce partage du monde commun se présente avec urgence, car tout individu vivant en société devient désormais responsable de l'autre. Par son amour à l'endroit de l'autre, par l'intérêt qu'il lui porte, par le droit de regard qu'il a sur lui et par la responsabilité qu'il lui témoigne, il devient par tous ces actes un être familial. Le cosmopolitisme consiste donc au triple plan de son existence à penser non seulement le lien entre le monde et la cité, mais aussi entre la nature et la culture, entre l'universel et le particulier.

Au plan du monde et de la cité, la conscience cosmopolitique fait injonction à l'individu qu'il est certes un être différent des autres par la géographie, la langue et la nationalité, mais que ce dernier demeure pour tout dire un être partageant la même existence avec son prochain par son adhésion à cet ordre mondial. Etre humain, c'est remplir ipso facto les critères de la citoyenneté mondiale ; c'est accepter et comprendre que les barrières qui nous séparent ne sont plus des obstacles qui peuvent nous empêcher d'être face à face. Les barrières, si elles existent, doivent nous permettre de transcender notre moi réducteur et de nous inscrire résolument dans l'appartenance à un monde commun qui n'est plus la cité, mais qui devient le monde dans sa globalité. Exister, c'est marcher dans les pas de cette vision globale de l'univers, qui supprime par cette idée les frontières artificielles nées du découpage à la fois maladroit et honteux de l'espace en États.

Cette idée d'une entité globale donnant un sens spécifique aux réalités particulières de l'existence humaine est avant tout antique. Cette idée très ancienne sera relayée par la tradition chrétienne dont nous devons ici rapidement évoquer la spécificité. On trouve en effet dans le christianisme la même référence possible à un monde supérieur en fonction duquel les particularismes sont dépassés. C'est notamment le sens de ce célèbre passage de Saint Paul : « *vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés ; vous êtes des concitoyens des saints. Vous êtes de la famille de Dieu* »⁹.

Dans le cadre du christianisme, l'Église universelle est cet ordre supérieur qui enjambe les particularités et au sein duquel l'individu peut se projeter pour penser son action. Si au sein de cet ordre, l'étranger comme l'émigré disparaît, c'est que le chrétien ne cesse pas d'être citoyen d'un État particulier, mais projeté sur le plan spirituel dans une perspective globale qui éclaire d'un jour nouveau son appartenance politique. L'Église universelle est bien entendue le cadre d'un développement historique d'une puissance politique bien réelle du christianisme. Cette puissance politique induit la pénétration du spirituel dans le politique et montre que l'Église n'a pas délaissé le second pour se cantonner au premier. Accepter l'autre comme son alter égo relève de la construction de ce monde global qui ne peut demeurer que le partage des mêmes intérêts. Si l'altérité est la distance ontologique de l'autre à moi, cette distance s'efface par la relation qui fait de l'autre mon semblable.

Dans un élan universaliste, nous devons non seulement accepter les autres, mais aussi leur manifester notre disponibilité et notre amour. De cette façon, l'émigré comme l'étranger sont nos frères. Le politique, qui en premier à la charge de l'action politique doit prendre en compte le spirituel pour agir, c'est-à-dire penser au plus faible, au déshérité, au nécessiteux qui se déplace de son État d'origine pour un autre État. Ce frère ne doit pas être traité comme un esclave, comme un sous homme mais plutôt comme un humain. Il doit mériter la sympathie et l'empathie des autres à qui il rend visite. Ce regard sur la puissance politique et la puissance spirituelle pose de fond en comble le rapport entre la morale et la politique. La politique est une revitalisation de

la société à travers les décisions.

En tant que telle, elle relève d'un enjeu sur lequel se concentrent les antagonismes sociaux parce qu'elle permet à quiconque la pratiquant de coordonner le fonctionnement de la société. C'est à ce niveau qu'intervient la morale qui légifère sur le comportement humain pour le rendre plus raisonnable. Nous prenons la morale ici dans son aspect extérieur qui est la traduction du droit et non son aspect intérieur qui concerne la vertu.

En effet, agir par devoir c'est agir par pur respect de la loi morale. Ici l'individu se donne à soi même la loi comme maxime à suivre pour être conforme aux règles sociales. Cet acte est donc libre parce qu'il provient du sujet lui-même ; il est alors un acte moral. L'agissement du souverain dans cette vision ne peut que favoriser le bonheur de l'individu pour lequel il agit. C'est pourquoi, il serait malséant que le politique agisse conformément au devoir qui est une attitude sélective, car elle lui permet de ne viser que des intérêts égoïstes. Cette attitude est négative car elle prête le flanc à l'impératif hypothétique.

En effet, si de milliers d'africains et asiatiques périssent au seuil des côtes européennes, cela se justifie par le fait que les politiques mises en œuvre en Europe rendent très difficiles les conditions d'accès à ce continent. Ces politiques ont pour seul but de retenir chez eux, les nombreux candidats à l'immigration, dans la perspective de protéger les ressortissants européens contre le flux d'immigrants. Il se pose là le problème de l'intégration du citoyen dans le monde avec en toile de fond la fermeture étreinte des frontières. Au seuil de ce XXI^e siècle, où il est question de grands ensembles pour affronter les défis qui s'imposent aux États, beaucoup de pays se ferment, se barriquent, se verrouillent, empêchant ainsi la réalisation de l'idée du « *citoyen mondial* »¹⁰.

Il devient de plus en plus difficile de voyager pour aller chez le voisin dans le sens d'une rencontre qui élève chaque individu à la société et à l'humanité. L'on peut noter avec aisance le déficit de l'ouverture de chaque État à l'autre. Lampedusa fut certes le lieu de la manifestation d'un événement

qui ouvre les yeux aux ressortissants du sud et qui leur permet de prendre conscience d'une réalité irréversible qui a longtemps existé et qui a fait de nombreuses victimes. Mais il y a eu entre autres beaucoup d'autres lieux de déception et de mépris des Africains en quête d'une amélioration de leurs conditions de vie.

II.- L'ÉGALITÉ COMME UN LEURRE ENTRE LES PEUPLES

A.- Le drame de Lampedusa comme une attitude anti-cosmopolitique de l'Europe.

Le drame de Lampedusa au large des côtes italiennes est révélateur du comportement autarcique de l'Europe à l'égard en général des déflatés sociaux du monde, mais particulièrement des ressortissants Africains qui tentent de rallier les côtes européennes à la recherche de l'amélioration de leurs conditions de vie. L'Afrique, ce merveilleux continent qui regorge d'immenses richesses est malheureusement perçu comme l'espace de tous les drames : la pauvreté, la famine, la sécheresse, les inondations, les rebellions, les guerres, les génocides, les épidémies, etc.

En raison des fragilités socio-économiques et socio-politiques de ce vaste continent, les ressortissants africains ne méritent ni respect, ni courtoisie dans le traitement de leur personnalité de la part des occidentaux leurs maîtres naturels qui les regardent au quotidien comme des sous hommes. Or l'humanité est une réalité morale ayant une dignité infiniment supérieure à celle des individus qui la composent ; elle débord en ce sens les différences raciales et les annihilent. Dans l'existence humaine, chacun vaut chacun, toute distance ontologique est pour ainsi dire négligeable, elle doit se fondre dans le monde du "vivre ensemble", un facteur de brassage des cultures et des civilisations multiples en raison de son indissolubilité et de son indissociabilité. Apparaissant à la fois comme une entité et un englobant, elle se présente comme la synthèse des diversités historiques et culturelles. C'est pourquoi il est impensable de considérer certains

peuples comme étant évolués et donc supérieurs à d'autres.

C'est cette attitude similaire qui a conduit certains peuples à fermer les frontières de leurs États à leurs frères en provenance de l'autre reste du monde, les obligeant ainsi soit à rester sur place, soit à user de moyens peu conventionnels pour accéder à ces territoires protégés. Refuser aux autres l'accès de son territoire, c'est leur denier tout ou une partie de leur humanité. Le Noir est perçu très souvent comme un sous homme par l'occident à cause de la couleur de sa peau. Les propos de certains penseurs tels que Montesquieu, Hegel, Husserl, attestent non seulement du manque d'humanisme vis-à-vis du Noir, mais surtout de sa reconnaissance comme un homme dans le sens plein du terme : « *on ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu qui est un être très sage, ait mis une âme surtout, une âme bonne dans un corps tout noir* »¹¹.

Ce propos de Montesquieu présente une vision dantesque du cosmos dans la chosification et la condamnation du Noir à l'animalité. Les noirs sont victimes de cette radicalisation du comportement raciste adopté par certains occidentaux à l'égard de leurs frères Noirs. Toutes les humiliations subies en Europe et en dehors du continent noir sont la résultante immédiate de cette attitude de rejet dont ils sont victimes à cause de la couleur de leur peau. Accusés le plus souvent à tort, ils subissent les pires humiliations de leur vie dans des goulags ou des prisons conventionnelles loin de leur patrie.

Le traitement de la question des immigrés est un problème politique majeur qui mérite beaucoup d'attention de la part des gouvernements européens. Cette question s'inscrit dans le contexte cosmopolitique qui s'ouvre sur la question de l'intégration des peuples à travers le monde. Et cela pose de façon nette et sans détour, la problématique de l'hospitalité non seulement dans nos États, mais surtout dans les nations du monde nommées à tort ou à raison des pays d'immigration. La question d'immigration est une réalité névralgique et très sensible parce qu'elle touche la personne humaine, l'être de l'homme, tout l'homme.

Elle ne consiste pas simplement à recevoir l'étranger sur son sol et à lui tourner le dos, rendant ainsi son existence

difficile. Il faut non seulement faciliter l'entrée de l'étranger sur son sol, mais également il faut lui créer les conditions d'une vie meilleure. Il faut par exemple alléger les conditions d'obtention des visas pour permettre aux citoyens de voyager et découvrir les autres contrées du monde. En allant à la rencontre de l'autre par le voyage, ce sont les barrières et les frontières des États qui tombent et s'ouvrent par là-même sur la société :

« hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. On peut ne pas le recevoir si cela n'entraîne pas sa ruine mais on ne doit pas se montrer hostile envers lui aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place. L'étranger ne peut invoquer un droit d'accueil car on exigerait alors un contrat particulier de bienfaisance qui ferait de lui pour quelque temps un habitant de la maison, mais un droit de visite, le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société »¹².

L'homme a un droit naturel à visiter les autres États du monde, ce droit est un droit cosmopolitique qui atteint son paroxysme en devenant un droit d'hospitalité. En tant que tel, il fait échec à la xénophobie et à l'inhospitalité qui sont des valeurs contraires aux droits de l'homme. En effet, les droits humains commandent que l'homme soit libre partout où il se trouve, même s'il est éloigné de sa terre natale. Le droit inaliénable de visite qu'a tout homme de la planète proclame qu'il est membre de la société. Ce droit est la reconnaissance de l'humanité en chaque homme. L'on est forcément étranger dans un autre pays, et ce pays est celui qui l'accueille comme un citoyen en provenance d'une autre contrée du monde. Il a, pour ainsi dire, le droit d'aller partout chez ses voisins sans être repoussé pour sa nationalité, pour la couleur de sa peau, pour sa culture, sa civilisation, sa religion, son appartenance politique.

L'union européenne pour qui, la démocratie sert de cheval de Troie au soutien économique des États en difficulté financière dans le monde, peine à asseoir une vraie politique d'immigration. Les pays de l'union européenne sont divisés sur la question et tergiversent à bâtir une politique morale digne

de leur statut. Pour certains il faut rendre très acerbes les conditions d'accès à l'Europe ; pour d'autres il faut simplement limiter le nombre de visas pour empêcher un grand nombre de personnes d'accéder au continent tant convoité. La question cosmopolitique connaît un dévoiement dû à la fermeté des Européens qui protègent de cette manière leurs richesses sans vouloir les partager avec les ressortissants des autres continents tels que l'Asie, l'Afrique etc. la stratégie se trouve là dans la main courante, elle consiste à satisfaire tout d'abord les ressortissants européens, à leur trouver les meilleures conditions d'existence, car cela relève de leurs droits. Les États européens sont tous unanimes à comprendre et à accepter ce diktat du bonheur de leurs concitoyens. Ce sont les mêmes qui crient à la xénophobie lorsqu'une situation semblable se présente à eux dans une autre partie du monde. Le traitement de la question de l'immigration en Europe mérite une attitude rigoriste à l'instar du rigorisme Kantien qui tente non sans raison de réhabiliter le rationalisme qui chute dans les antinomies. N'est-ce pas l'homme lui-même qui chute dans la contradiction par une attitude de refus d'acceptation des autres ? Cette attitude anti-cosmopolitique n'est-elle pas la déchéance de la raison comme l'a martelé dans la *dialectique négative*¹³ cet auteur de l'école de Francfort Théodore Adorno ? La dégénérescence de l'homme qui consiste à considérer l'autre comme un sous homme, n'est-elle pas une crise de la raison ?

La raison a pourtant une capacité à légiférer, même à l'intérieur de l'homme le plus détestable : « *l'homme (même le plus détestable), quelles que soient les maximes dont il s'agit ne renonce pas à la loi morale... la loi s'impose bien plutôt à lui de manière irrésistible en vertu de sa disposition morale* »¹⁴.

Supposer l'altération de la raison, c'est admettre la non possibilité de la morale en l'homme. Cela pourrait dénaturer la nature humaine et conduire l'homme dans une incapacité à s'assumer. Il pourrait ainsi poser des actes dont il n'est pas le véritable maître. L'homme serait alors dans une situation de fuite de ses responsabilités. Cela est selon Kant, absurde ; car que vaut un individu sans aucune possibilité d'autodétermination morale ? Serait-il considéré comme un homme ?

Il est malséant que la raison puisse accepter son autodestruction. Or, vivre en vase clos, ne pas s'ouvrir aux autres, n'est-ce pas nier la société par cette autodestruction ? Le durcissement des conditions de l'accès à l'Europe n'est qu'un mépris qui plonge ce continent dans le clair-obscur de la volonté et de l'innovation démocratiques.

B.- Le mythe de l'intégration des étrangers dans le monde : les cas de l'Europe et de l'Afrique

L'Europe, dit-on, est le continent des libertés ; celui qui favorise, par la mise en relief des droits de l'homme et leur expression, les libertés individuelles. Le problème qui consiste à intégrer un peuple en mal d'existence de conditions de vie meilleures, relève "ipso facto" de la liberté humaine. Empêcher cette liberté d'éclore par des moyens hostiles en sa possession n'a qu'une seule signification : le refus catégorique de recevoir les autres sur son sol pour leur apporter secours dans leur volonté de se réaliser comme des êtres humains. La pratique de cette politique, telle qu'elle ne permet pas l'ouverture à l'autre est une entorse à la considération d'autrui comme un humain et par ricochet comme son égal. Il s'agit de comprendre ou de faire comprendre la nécessité d'approcher l'autre, de l'aimer et de le saisir non pas comme celui dont le référentiel de différence nous écrase ; mais bien au contraire, celui qui nous enrichit par sa présence, sa façon de percevoir le monde, son expérience.

Sur ce fait il est très loisible de savoir qu'il n'y a pas d'épanouissement véritable sans ouverture à l'autre. Cette remarque formelle n'a pas échappé à Emmanuel Kant depuis le *Siècle des lumières*¹⁵ dans sa noble intention de prescrire l'égalité entre tous les peuples de l'Europe et d'ailleurs ; bref, du monde dans sa globalité. Cette égalité ne doit pas être théorique ; elle doit être pratique, c'est-à-dire manifeste et parce qu'elle est réelle, elle doit être vécue et faire l'objet d'une vraie expérience dans le monde. Le monde n'est plus un enclos dans lequel doivent s'enfermer les humains sans chercher à trouver dans une osmose les différences qui les séparent et les écrasent.

Mais ces différences doivent être une force pour tous ceux qui font l'expérience des rencontres dans le temps et l'espace en

dehors de leur État ou de leur Nation. À la rencontre de l'autre, je l'enrichis nécessairement de ma différence et de tout ce qui fonde ma personnalité. L'Europe serait-elle close à ce slogan ?

C'est ensemble que l'humanité peut résoudre les problèmes économiques, environnementaux, religieux ou politiques qui sont pour ainsi dire de dimension mondiale. On ne peut espérer les résoudre si les individus autrefois éloignés ne se rapprochent pas pour coopérer de manière nouvelle. Il suffit de penser à la question du réchauffement climatique, à l'établissement de règlements commerciaux décents, à la protection de l'environnement et des espèces animales, à l'avenir de l'énergie nucléaire et aux dangers des armes nucléaires, à la mobilité du travail et à l'établissement de critères de travail décents, à la protection des enfants contre le trafic, les sévices sexuels et le travail forcé.

Toutes ces questions ne peuvent véritablement être affrontées que par un brassage des peuples et des débats internationaux. Une telle liste pourrait être prolongée à volonté. Nul d'entre nous n'échappe à cette interdépendance mondiale lorsqu'on définit de la manière la plus saine possible le cosmopolitisme. D'un point de vue philosophique, le cosmopolitisme s'apparente à la notion d'universalité de l'homme évoquée par le principe des droits de l'homme eux-mêmes. Il implique alors qu'on appartienne profondément à une seule culture et que par un patient travail, on amène cette culture au point d'universalité où elle peut rencontrer les autres. Ce principe qui régit ainsi les droits de l'homme est tout le contraire du multiculturalisme qui consiste dans une simple juxtaposition de réalités hétérogènes. En raison du durcissement des conditions d'accès à l'Europe, même le multiculturalisme s'effrite au détriment de l'isolationnisme et du protectionnisme. L'Europe devient ainsi anti communautariste en refoulant à ses frontières les autres qui y cherchent asile. Or, l'économie sans laquelle toute politique est vouée à l'échec, nous lie à des vies lointaines. La philosophe américaine Martha Nussbaum le mentionne clairement à travers ce propos : « *nos plus banales décisions de consommateurs affectent le mode de vie d'individus qui vivent dans des pays lointains et contribuent à produire les biens que nous utilisons* »¹⁶.

C'est dire tout simplement que notre vie quotidienne pèse sur l'environnement mondial. Il est donc irresponsable d'enfouir la tête dans le sable et d'ignorer les multiples manières dont nous influençons chaque jour la vie de personnes éloignées. Le manque de considération ou le peu de considération des Européens et des Américains pour les ressortissants asiatiques et africains devrait être étiquetés comme un délit majeur et donc faire l'objet de condamnation par la communauté internationale. Nos frères africains échouent en Europe à trouver un travail décent et sont ainsi exposés aux aléas de la vie sociétale. Condamnés pour la plupart à l'exécution de petits métiers, ils ont toujours du mal à joindre les deux bouts, croupissant ainsi et végétant dans la misère la plus holistique. C'est un crime contre cette partie faible de l'humanité de la laisser ainsi mourir par l'absence d'activités et donc de vie réelle.

L'Afrique elle-même n'est pas exempte de tout reproche, à la lumière en son sein, des relations interétatiques et, pour ainsi dire, des mouvements de personnes à l'intérieur de cet espace géographique. La mauvaise vision politique des dirigeants africains est la preuve de l'existence des dérives populistes dans la prise des décisions. Par exemple, nombre d'États africains ont trouvé nécessaire, pour limiter le nombre d'étrangers sur leur sol, d'instaurer un visa. Il s'agit là de contrôler, de refouler et de réduire le nombre d'étrangers dans le pays d'accueil. La morale kantienne est la vitupération de ce zèle politique maladroit des souverains africains qui manquent de génie politique.

C'est vrai que le cosmopolitisme ne saurait servir de cheval de Troie à une immigration incontrôlée et pour ainsi dire sauvage de leurs pays d'origine dans les États d'accueil qui y créerait une entropie ; il s'agit tout simplement de considérer l'autre comme un humain, son égal avec qui l'on partage les mêmes droits. C'est aussi vrai qu'on est toujours étranger dans un pays autre que le sien, mais l'on constate le plus souvent que les droits élémentaires de l'étranger lui sont déniés. Il faut impérativement aboutir à la citoyenneté mondiale qui se veut une conscience cosmopolitique.

CONCLUSION

Le cosmopolitisme est une visée du monde qui tient compte de l'exigence de l'homme à s'ouvrir aux autres espaces de l'univers ainsi qu'aux autres êtres humains. En tant que tel, il est le processus qui établit la société comme le cadre privilégié de l'entente, de l'harmonie et de l'égalité entre les hommes de toutes les races possibles. La paix sociale parce qu'elle est une donnée de la liberté, se veut naturelle, juste en tant qu'elle est le produit d'un consensus sociétal par nécessité.

Faire le choix de l'égalité entre les différents peuples de la terre, c'est accepter de surmonter les différences humaines en les minimisant et en éteignant en soi tout complexe quel qu'il soit. La constitution d'un monde commun exige la considération de l'individu comme un être particulier parmi les autres êtres vivants de la terre, faisant ainsi de lui l'élément de la planète qui donne une saveur à l'existence. Vivre en société, c'est se vêtir de résilience à l'instar des métaux qui résistent aux différentes intempéries existentielles, aux aléas climatiques quelles que soient la ténacité et la rudesse des saisons. Même si l'homme est un être d'intérêt, il doit éviter que des questions d'intérêt matériel désaccordent son existence avec l'autre.

NOTES

- ¹- NUSSBAUM (Martha).- *Les émotions démocratiques*, trad. Solange Chavel, (Paris, Editions nouveaux horizons, 2009), p. 7.
- ²- Ibidem, p. 11.
- ³- KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, (Paris, J. Vrin, 1795), p. 35.
- ⁴- Ibidem, p. 41.
- ⁵- Ibidem, p. 59.
- ⁶- Ibidem, p. 149.
- ⁷- Ibidem, p. 71.
- ⁸- Ibidem.
- ⁹- *La Sainte Bible*, Ephésiens 2 verset 19.
- ¹⁰- KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, Op. cit., p. 61.
- ¹¹- MONTESQUIEU (Charles Louis).- *L'esprit des lois*, 2 vol, (Paris, Garnier Flammarion, 1979), p. 41.
- ¹²- KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, Op. cit., p. 63.
- ¹³- ADORNO (Théodore).- *La dialectique négative*, (Paris, Payot, 1978), p. 43.
- ¹⁴- KANT (Emmanuel).- *La religion dans les limites de la simple raison*, (Paris, Ed. Vrin, 1952), p. 39.
- ¹⁵- KANT (Emmanuel).- *Qu'est-ce que les lumières* in Kant, *Œuvres philosophiques II Des prolégomènes aux écrits de 1771*, éditions, publiées sous la direction de F. Alquié, (Paris, bibliothèque de la pléiade 1985) ».

¹⁶- NUSSBAUM (Martha).- Op. cit., p. 102.

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO (Théodore).- *La dialectique négative*, (Paris, Payot, 1978).

KANT (Emmanuel).- *La religion dans les limites de la simple raison*, (Paris, Ed. Vrin, 1952).

KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, (Paris, J. Vrin, 1795).

KANT (Emmanuel).- *Qu'est-ce que les lumières* in *Kant, Œuvres philosophiques II Des prolégomènes aux écrits de 1771*, éditions, publiées sous la direction de F. Alquié, (Paris, bibliothèque de la pléiade 1985) ».

La Sainte Bible, Ephésiens.

MONTESQUIEU (Charles Louis).- *L'esprit des lois*, 2 vol, (Paris, Garnier Flammarion, 1979).

NUSSBAUM (Martha).- *Les émotions démocratiques*, trad. Solange Chavel, (Paris, Editions nouveaux horizons, 2009).

LA QUESTION DE LA DÉMARCATIION CHEZ KARL POPPER

N'GORAN Desnoces

Assistant au Département de Philosophie

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody

RÉSUMÉ

Pour séparer la science de la métaphysique considérée comme un obstacle au progrès scientifique, l'empirisme logique a élaboré le critère de vérifiabilité. Karl Popper rejette ce critère au motif qu'il s'avère aussi dévastateur pour la métaphysique que pour la science qu'on voudrait protéger. C'est pourquoi il propose en lieu et place le critère de falsifiabilité. Mais le critère de démarcation de Popper sera à son tour contesté pour cause de non conformité à la pratique réelle des sciences par des historiens des sciences. Ainsi, Thomas Kuhn et Imre Lakatos lui substituent-ils respectivement le critère de l'activité normale de la science et celui des programmes de recherche. L'objectif de cet article est de montrer que si le critère théorique de falsifiabilité de Popper s'avère plus fécond que la véri-

fiabilité des empiristes logiques pour distinguer la science des autres constructions théoriques, il résiste, en revanche, très peu à l'assaut des critères plutôt pragmatiques de Kuhn et de Lakatos qui inscrivent leur analyse résolument dans l'histoire des sciences.

Mots-clés

Démarcation, Vérifiabilité, Falsifiabilité, Réfutabilité, Science normale, Programme de recherche.

ABSTRACT

To separate science and metaphysics which is considered as an obstacle to scientific progress, the logic empiricism developed the criteria of verifiability. Karl Popper rejects this criteria thinking that it is also devastating for metaphysics as well as for science they would like to protect. That is why he proposes in lieu the criteria of falsifiability. But Popper's criteria of demarcation will be itself contested for being non-conformity with the real practice of sciences by sciences historians. Therefore, Thomas Kuhn and Imre Lakatos substitute respectively the criteria of the normal activity of science and the one of research programs. The aim of this article is to show that if Popper's theoretical criteria of falsifiability is more effective than the verifiability of logic empiricists to distinguish science from the other theoretical constructions, it however resists very few to the onslaught of rather pragmatic criteria of Kuhn and Lakatos who reiterate put their analysis in the way in the sciences history.

Keywords

Demarcation, Verifiability, Falsifiability, Refutability, Normal Science, Research Programs .

INTRODUCTION

Le problème du critère de démarcation désigne la question de la marque distinctive des théories scientifiques, question que Karl Popper a baptisée, dans *La logique de la découverte scientifique*, « le problème kantien des limites de la connaissance scientifique »¹. L'auteur de la *Critique de la raison pure* distingue, en effet, entre le monde nouménal et le monde phénoménal, et installe la science dans le second, le premier étant réservé à la métaphysique. Pour autant, ce n'est pas l'œuvre de Kant qui a suscité les écrits de Popper. De fait, influencée par les succès de la physique relativiste, la théorie de la falsifiabilité de Popper intervient en réaction contre le critère de démarcation mis en place par les empi-

ristes logiques. Qu'est-ce qui caractérise en propre le critère poppérien de la démarcation ? D'où les questions subsidiaires pour mieux appréhender la théorie de la falsifiabilité de Popper : quelles sont les difficultés que rencontre le critère de vérifiabilité des empiristes logiques ? Ces difficultés sont-elles surmontées par le critère de falsifiabilité de Popper ? Le critère poppérien de la démarcation résiste-t-il à l'assaut des historiens des sciences ? L'examen de ces interrogations permettra de saisir la fécondité et les limites du critère poppérien de la démarcation. Pour atteindre ces objectifs, il sera utile de présenter les théories de la vérifiabilité et de la falsifiabilité avant d'envisager de les critiquer.

I.- DE LA VÉRIFIABILITÉ À LA FALSIFIABILITÉ

L'une des différences fondamentales entre la vérifiabilité et la falsifiabilité réside dans leur rapport avec la métaphysique. En effet, si le critère de démarcation des empiristes logiques est destiné à préserver la science des impuretés de toutes sortes en abolissant la métaphysique, la théorie poppérienne de la falsifiabilité, quant à elle, vise à distinguer la science des pseudosciences (marxisme, psychanalyse, psychologie, etc.), sans porter atteinte à la métaphysique.

A.- La théorie de la vérifiabilité de l'empirisme logique

L'empirisme logique (ou le positivisme logique ou encore néopositivisme) est la doctrine du Cercle de Vienne, fondée en 1929, qui réduit la philosophie à l'établissement d'un langage unifié applicable à toutes les sciences et se limite à une formalisation rigoureuse. L'un de ses principaux objectifs est la destruction de la métaphysique. Le Cercle de Vienne regroupe, autour du philosophe Moritz Schlick, un ensemble de penseurs issus de diverses disciplines intellectuelles de base (philosophie, physique, mathématique, sociologie), mais ayant en partage le projet d'élaboration d'une conception scientifique du monde. Celle-ci se caractérise, selon Antonia Soulez, par deux déterminations : « *Nous avons caractérisé, précise-t-elle, la conception scientifique du monde par deux*

déterminations »². Il s'agit, d'une part, de l'importance primordiale accordée à l'expérience dans la connaissance de la nature et, d'autre part, de l'application de la méthode de vérification ou l'analyse logique. Pour atteindre l'objectif d'éliminer les énoncés métaphysiques, les membres du Cercle de Vienne mettent en place une technique : la théorie de la signification cognitive.

En effet, les empiristes logiques soupçonnent la métaphysique d'être un obstacle au progrès de la pensée scientifique. C'est donc dans le souci de séparer la science de toutes sortes d'impureté métaphysique que la théorie de la signification cognitive a été mise en place. Cette théorie sert à la fois de critère de scientificité et de critère de sens. Elle repose sur l'un des postulats de la nouvelle logique : le postulat d'extensionnalité. D'après ce postulat, la vérité d'une proposition moléculaire ou complexe est fonction de celle des propositions atomiques ou élémentaires qui la constituent.

C'est sur la base de ce postulat de la nouvelle logique que la théorie de la signification cognitive a été élaborée. Cette théorie stipule qu'un énoncé n'est scientifique que s'il possède une signification cognitive. À la différence de la signification émotionnelle et de la signification motivationnelle, la signification cognitive ou expressive désigne la capacité pour un énoncé d'avoir un référent empirique, c'est-à-dire d'être directement observable ou vérifiable dans l'expérience. Et pour savoir qu'il en va bien ainsi, l'énoncé considéré doit être réductible en une suite finie d'énoncés protocolaires ou énoncés d'observation. Si cette tentative de réduction est couronnée de succès, l'énoncé en question sera déclaré scientifique ou doué de signification cognitive. En revanche, si elle se solde par un échec, l'énoncé analysé sera relégué au rang de métaphysique et considéré comme dénué de sens cognitif.

La théorie de la signification cognitive ainsi présentée réussit-elle à séparer nettement la science de la métaphysique ? Popper ne le pense pas. C'est pourquoi, il lui oppose son propre critère de démarcation : la théorie de la falsifiabilité.

B.- La théorie de la falsifiabilité de Karl Popper

La théorie de la falsifiabilité stipule que la scientificité d'une théorie réside dans la possibilité de la tester, de la réfuter ou de l'invalider. En quoi consiste la procédure de testage d'une théorie ? Elle consiste, comme l'écrit Renée Bouveresse, à chercher à « *l'infirmier en tirant d'elle un certain nombre de prédictions précises, au moyen de conditions initiales supplémentaires, et en confrontant ces prédictions à l'observation* »³. Une théorie prise en tant que telle ne peut être directement confrontée à l'expérience, eu égard à son caractère universel. Ce sont plutôt des prédictions tirées déductivement de cette théorie qui sont susceptibles d'affronter le tribunal de l'expérience. Ces prédictions sont donc des implications de la théorie initialement considérée. Lorsque la tentative de réfutation de ces prédictions échoue, alors la théorie est dite corroborée. Par contre, quand elle réussit, la théorie est écartée au profit d'une autre hypothèse. En tout état de cause, la théorie n'est jamais vérifiée, chez Popper, pour la même raison que l'induction n'a pas de fondement logique.

À la différence du critère de vérifiabilité, le critère de falsifiabilité repose non sur l'induction mais sur la déduction. Ce qui confère au critère poppérien de la démarcation un caractère purement logique. Le critère de falsifiabilité repose, en effet, sur le principe de la logique classique dit du *modus tollens*. Celui-ci est un type d'argument déductif qui procède des énoncés singuliers aux énoncés universels. Considérons les symboles suivants : t et p représentent des propositions ; $\wedge$ est le signe de la conjonction tandis que $\rightarrow$ est le signe de l'implication. Selon le *modus tollens* de la logique classique, s'il est possible de dériver p de t, et si p est faux, alors t est faux également, ou, en langage symbolique : $[(t \rightarrow p) \wedge \neg p] \rightarrow \neg t$.

Par ailleurs, la théorie de la falsifiabilité de Popper n'est nullement destinée à détruire la métaphysique. En effet, chez Popper, loin d'être dénigrée comme étant dénuée de sens, la métaphysique est plutôt valorisée comme la source d'où jaillirent certaines théories des sciences empiriques. Il en est ainsi de l'atomisme de Démocrite dont le développement et le renforcement ont certainement conduit à la naissance de la physique nucléaire et, par ricochet, à la découverte de l'énergie nucléaire utilisable à des fins aussi bien ci-

viles que militaires ; énergie nucléaire contre l'utilisation de laquelle Popper met l'humanité en garde parce qu'elle « *risque fort d'aller à l'encontre de son but et de nous asservir au lieu de nous libérer – si tant est qu'elle ne nous anéantisse pas complètement* »⁴. La falsifiabilité de Popper et la vérifiabilité des empiristes logiques sont ainsi deux critères théoriques destinées à résoudre des problèmes de type épistémologique. Laquelle l'emporte en efficacité sur sa concurrente ?

II.- AVANTAGES DE LA FALSIFIABILITÉ SUR LA VÉRIFIABILITÉ

L'application de la théorie de la vérifiabilité se heurte à des difficultés que la théorie de la falsifiabilité voudrait surmonter. Quelles sont ces difficultés et comment le critère de démarcation de Popper compte-t-il en triompher ?

A.- Limites de la théorie de la vérifiabilité

Deux difficultés seront ici évoquées : celle relative au problème de la démarcation et celle concernant le problème de l'induction. Que désigne-t-on par le syntagme problème de l'induction ? C'est le problème de la validité des lois naturelles. Autrement dit, c'est « *la question de savoir, comme l'écrit Popper, comment établir la vérité d'énoncés universels fondés sur l'expérience, tels les hypothèses et systèmes théoriques des sciences empiriques* »⁵. Ce problème, connu depuis Hume, n'a pu trouver de solution satisfaisante. Celle des empiristes logiques ferait-elle exception ? Rien n'est moins sûr, car elle est *blacklistée* par Popper.

En effet, pour résoudre le problème de l'induction, les empiristes logiques ont cru bon de faire reposer la théorie de la signification cognitive sur le postulat d'extensionnalité de la nouvelle logique. Pour rappel, ce postulat stipule que la vérité d'une proposition moléculaire repose sur celle des propositions atomiques qui la constituent. Conformément à l'esprit de ce postulat, la méthode de vérification ou l'analyse logique va permettre de déduire une suite finie d'énoncés atomiques des énoncés moléculaires. Seulement voilà : ce qui

est valable dans l'analyse logique du langage ne l'est pas forcément en science de la nature. Car les énoncés universels des sciences de la nature ne sont pas réductibles en une suite finie d'énoncés protocolaires. Au contraire, les énoncés singuliers subsumés par un énoncé universel dans ces sciences sont plutôt en nombre infini. Autant dire que la tentative de résolution du problème de l'induction par les empiristes logiques s'est soldée par un échec. En est-il autrement pour ce qui est du problème de la démarcation ?

Pour opérer la démarcation entre la science et la métaphysique, la technique mise en place par les empiristes logiques est la théorie de la signification cognitive. En vertu de cette théorie, un énoncé ne peut appartenir aux sciences empiriques que s'il est réductible en une suite d'énoncés finie d'observation. Destinée en principe à débarrasser la science des impuretés métaphysiques, l'application de cette théorie devient paradoxalement la porte ouverte à tous les dangers, y compris pour la survie même de cette science. En effet, à l'instar des énoncés métaphysiques, les énoncés universels des sciences de la nature résistent à l'analyse logique, ils ne s'y prêtent pas. En cause, les énoncés d'observation déductibles des théories scientifiques sont en nombre infini. De sorte que ce n'est pas la métaphysique seulement qui est éliminée par l'analyse logique ; certains énoncés de la science le sont également : il s'agit bien entendu de ses énoncés universels. Autant dire que le critère de vérifiabilité n'est pas un critère de démarcation adéquat, son application produisant un effet boomerang. En somme, la théorie de la signification cognitive s'est avérée incapable de résoudre de manière satisfaisante le problème de l'induction et celui de la démarcation. La théorie de la falsifiabilité en sera-t-elle plus capable ?

B.- Intérêts de la théorie de la falsifiabilité

La théorie de la falsifiabilité présente un double intérêt par rapport à la théorie de la signification cognitive en ce qu'elle réussit à proposer au problème de l'induction et à celui de la démarcation des solutions plus satisfaisantes. Considérons d'abord le problème de la démarcation. Selon la théorie de la falsifiabilité, une théorie scientifique est une

théorie réfutable, falsifiable ou testable. Est dite testable, une théorie à même de soumettre une de ses conséquences déductives au tribunal de l'expérience. Le critère de réfutabilité réussit, ainsi, à séparer la science et la métaphysique sans porter atteinte à la métaphysique, encore moins à la science. En outre, elle se prête mieux à une reconstruction rationnelle de la science en ce qu'elle a un fondement logique : le *modus tollens* de la logique classique.

Pour ce qui est du problème de l'induction, Popper l'a plutôt dissout que résolu. En effet, la résolution à proprement parler de ce problème reviendrait à mettre en place un principe d'induction qui permettrait de passer des énoncés singuliers aux énoncés universels en vertu de lois logiques. Mais il n'en est rien. Aucune loi logique n'autorise le passage de quelques cas à tous les cas, ou des faits aux théories. La solution poppérienne a plutôt consisté à proposer aux sciences empiriques une nouvelle méthode : celle des conjectures et réfutations ou des essais et erreurs. Selon Popper, en effet, le problème de l'induction ne se pose que parce qu'on considère cette opération comme la méthode grâce à laquelle les sciences empiriques progressent. De sorte que, si on propose à ces sciences une autre méthode, en l'occurrence celle des essais et erreurs, le problème de l'induction ne se posera plus ; il disparaîtrait purement et simplement. Et, c'est justement ce qu'a fait Karl Popper. Il a tout simplement dissout le problème de l'induction considéré comme un faux problème parce que cette opération ne serait pas la démarche réelle des sciences empiriques. On le voit, la solution proposée par Popper au problème de la démarcation ainsi que la dissolution de celui de l'induction semblent, d'un point de vue rationnel, nettement plus satisfaisantes. Faut-il conclure de là que la théorie de la falsifiabilité ne présente aucune faiblesse, même du point de vue de l'histoire des sciences ?

III.- LA FALSIFIABILITÉ À L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE DES SCIENCES

Les historiens des sciences ont formulé des critiques qui

ont sérieusement ébranlé la théorie de la falsifiabilité de Popper. En particulier, Thomas Kuhn et Imre Lakatos reprochent à l'auteur de *La logique de la découverte scientifique* d'avoir mis en place un critère de démarcation purement théorique, en ce qu'il est loin d'être conforme à la pratique réelle des sciences. En effet, si le premier reproche à la falsifiabilité d'être aussi destructrice de la science que la vérifiabilité, le second considère la théorie poppérienne comme un falsificationnisme naïf auquel il oppose son falsificationnisme sophistiqué. C'est pourquoi, au critère poppérien de la réfutabilité, ils opposent respectivement le critère de l'activité normale de la science (marquée par le consensus sur ses fondements) et le critère des programmes de recherche (ou séries de théories) prévoyant des faits inédits et des théories auxiliaires inédites.

A.- Critère de l'activité normale de la science de Kuhn

Dans son célèbre petit ouvrage, *La structure des révolutions scientifiques*, Thomas Kuhn retourne contre Popper une des critiques que celui-ci avait adressées aux positivistes logiques : celle d'avoir formulé un critère de démarcation entre science et métaphysique qui finit par détruire la science elle-même. En effet, selon Popper, le critère de démarcation sert en même temps de méthode à la science empirique. C'est donc parce que les sciences empiriques progressent par la méthode des conjectures et réfutations que les théories scientifiques se démarquent des autres constructions théoriques par le critère de réfutabilité.

C'est justement contre cette conception de la méthode des sciences de la nature que s'érige Kuhn. En effet, en s'appuyant sur l'histoire des sciences, Kuhn fait remarquer qu'aucune théorie scientifique n'existe jamais sans anomalie. De sorte que si les sciences avaient réellement procédé par la méthode des essais et erreurs, aucune théorie scientifique n'aurait été connue du grand public : sitôt formulées, toutes auraient été réfutées. Ainsi, plutôt que d'être un facteur de progrès pour les théories scientifiques, la méthode des conjectures et réfutations serait un frein à l'évolution de

la pensée scientifique. En conséquence, la réfutabilité ne saurait être la véritable caractéristique de la science qui la distinguerait des autres constructions théoriques.

Par contre, aux yeux de Kuhn, ce qui tient lieu de véritable critère de démarcation, c'est la science normale. Et par science normale, il faut entendre la recherche scientifique basée sur un paradigme, le paradigme désignant, d'après Kuhn, un modèle de pratique scientifique reconnue et autour duquel se déroule la science normale. C'est dire que l'activité normale de la science ne commence qu'après l'établissement d'un paradigme.

Mais comment émerge le paradigme ? Pour répondre à cette question, Kuhn fait l'historique du paradigme. Cet exposé chronologique du concept révèle que le paradigme est à l'origine une théorie explicative en concurrence, dans un domaine donné de la connaissance, avec d'autres théories, durant une période qualifiée de préscientifique. Au cours de cette période, aucune théorie ne parvient à s'imposer comme la meilleure parmi ses concurrentes. Et c'est seulement lorsque l'une d'entre elles arrive à s'imposer comme étant le meilleur instrument pour la résolution des énigmes importantes que naît le paradigme, et par ricochet la science normale, celle-ci étant justement la recherche entreprise au sein du paradigme. Pour le besoin de l'intelligibilité de l'historique du paradigme, ajoutons simplement que la pratique de la science normale aboutit, sous certaines conditions, à une science en état de crise, et finit par céder le pas à un nouveau paradigme.

Revenons sur la pratique normale de la science et posons-nous à présent la question de savoir ce qui reste à faire après l'émergence du paradigme. En d'autres termes, en quoi consiste l'activité normale de la science ? Elle consiste en des opérations de nettoyage du paradigme. Ces opérations de nettoyage semblent « *être, comme l'écrit Kuhn, une tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme* »⁶. Ce qui signifie que lesdites opérations sont destinées à rendre compte de tous les phénomènes et à résoudre tous les problèmes à la lumière de la théorie paradigme en vigueur. Dans la pratique

normale de la science, il n'est nullement question de remettre en cause la théorie paradigme établie. Autant dire que dans cette activité normale, ce n'est pas par l'esprit critique, mais par l'esprit dogmatique qu'on s'attèle à la résolution des problèmes.

Mais les problèmes à résoudre ne sont pas d'un genre nouveau ; ce sont ceux que le paradigme fournit déjà. C'est dire que, selon Kuhn, non seulement aucun paradigme ne résout jamais complètement tous ses problèmes, mais en plus les solutions trouvées sont rarement parfaites. Alors, la science normale va consister à résoudre les problèmes non encore résolus et à corriger les imperfections des solutions déjà apportées. Les problèmes qui occupent ainsi la science normale tiennent en trois classes : la détermination des faits significatifs, la vérification de la concordance des faits et de la théorie, et l'ajustement ou l'élaboration de la théorie. Déterminer les faits significatifs, c'est chercher à en atteindre une connaissance plus exacte et plus étendue au moyen d'un appareillage mis au point pour les besoins de la cause. En outre, vérifier la concordance des faits et de la théorie revient à comparer directement la théorie avec la nature afin de résoudre les énigmes caractéristiques de la science normale. Quant à l'élaboration ou l'ajustement de la théorie, elle consiste à la rendre plus claire en la reformulant de manière à la débarrasser des ambiguïtés qu'elle avait encore dans sa version originale. On le voit, le consensus paradigmatique est un critère de démarcation pragmatique qui installe la théorie de la science de Kuhn dans la construction du contexte de découverte. Le critère des programmes de recherche de Lakatos s'inscrit-il dans la même perspective ?

B.- Critère des programmes de recherche de Lakatos

À la suite des critiques formulées par Kuhn à l'encontre de la théorie poppérienne de la réfutabilité, « *Lakatos tentera, comme l'écrit Sacchi, de sauver le rationalisme poppérien* »⁷. Sauver le rationalisme poppérien consiste à le mettre à l'abri des critiques qui lui étaient adressées. Pour Lakatos, ce salut revient à reformuler le falsificationnisme de manière à le

rendre plus conforme à la pratique réelle des sciences ; cette reformulation pouvant le conduire, par exemple, à rendre compte de la résistance des théories au changement. En effet, le critère de démarcation que propose Lakatos n'est pas purement théorique comme celui de Popper, mais il a un caractère pragmatique à l'instar du consensus paradigmatique de Kuhn. Il s'agit du critère des programmes de recherche. Ce critère stipule qu'« *une théorie est scientifique (ou acceptable) si elle a une base empirique* »⁸. Autrement dit, une théorie ne sera considérée comme scientifique que si et seulement si elle conduit à découvrir des faits inédits. Et découvrir des faits inédits, pour une théorie, revient à surpasser sa concurrente par son contenu empirique corroboré. C'est ce que l'auteur de *Histoire et méthodologie des sciences* appelle le falsificationnisme sophistiqué ou méthodologique qu'il distingue clairement du falsificationnisme naïf ou dogmatique proposé par Popper : « *Tandis que, précise-t-il, le tenant du falsificationnisme naïf insiste sur l'urgence de remplacer une hypothèse falsifiée par une meilleure, le falsificationnisme sophistiqué insiste sur l'urgence de remplacer toute hypothèse par une meilleure* »⁹. On le voit, le falsificationnisme sophistiqué n'attend pas qu'une théorie soit falsifiée pour en rechercher une meilleure. En cela, il s'avère plus dynamique que le falsificationnisme de Popper qualifié de naïf par Lakatos ; d'où la nécessité de le dépasser.

Pour dépasser le falsificationnisme poppérien et, ainsi, vaincre les objections qui lui étaient opposées, Lakatos va séparer réfutation et falsification, deux opérations que Popper considérerait comme identiques. En effet, avec Popper, la réfutation désigne la même opération que la falsification. Et cette opération n'est rien d'autre que la décision qui conduit au rejet ou à l'abandon d'une théorie jugée défaillante. Cette décision, selon Popper, intervient à la suite d'une confrontation directe entre la conséquence déductive d'une théorie et l'expérience. Si l'expérience confirme la théorie, on dit qu'elle est corroborée. Par contre, si l'expérience désavoue la théorie, celle-ci sera considérée comme réfutée ou falsifiée, c'est-à-dire abandonnée. Ce qui est loin d'être le cas chez Lakatos.

Avec l'auteur de *Histoire et méthodologie des sciences*, la

réfutation est tout à fait différente de la falsification : « *Le falsificationniste méthodologique sépare rejet et réfutation, que le falsificationniste dogmatique avait confondus* »¹⁰. En effet, si Lakatos désigne par réfutation la simple contradiction entre une théorie et l'expérience, il se représente, en revanche, la falsification comme la décision qui conduit au rejet ou à l'abandon d'une théorie jugée défaillante au profit d'une autre tenue pour meilleure que ses concurrentes. Ainsi entendue, la falsification se réalise chez Lakatos dans des circonstances bien différentes de ce qui se passe chez Popper. Avec Popper, la falsification a lieu bien avant l'élaboration de la nouvelle théorie : c'est seulement lorsque la théorie défaillante est abandonnée que les hommes de science se mettent à la recherche d'une nouvelle théorie. Évidemment, ce point constitue une des faiblesses de la théorie poppérienne de la science que Lakatos voudrait corriger. Comme l'écrit Sacchi, « *le falsificationnisme [...] de Popper ne permet pas de rendre compte de la résistance des théories au changement* »¹¹. De fait, les théories ne cèdent pas aussi facilement au changement que le pense Popper, loin de là. Elles y résistent parfois pendant très longtemps. Nous en voulons pour preuve les quatre-vingt-cinq années qu'il a fallu pour reconnaître dans l'anomalie du périhélie de Mercure une falsification de la théorie de Newton au profit de celle d'Einstein.

C'est justement de tels enseignements tirés de l'histoire des sciences qui ont conduit Lakatos à affirmer que la réfutation d'une théorie ne suffit pas pour la rejeter ou l'abandonner. Encore faut-il en disposer d'une meilleure. « *Un résultat expérimental ne peut, en effet, à lui seul, entraîner la réfutation d'une théorie* »¹². Si un fait entre en contradiction avec une théorie, celle-ci n'est pas systématiquement abandonnée. Elle reste en vigueur jusqu'à ce qu'on découvre une nouvelle théorie plus satisfaisante. C'est seulement lorsqu'une nouvelle théorie ayant un contenu explicatif

plus riche est élaborée que l'ancienne peut être falsifiée. De sorte qu'avec Lakatos, ce n'est pas une, mais plusieurs théories qui sont confrontées concomitamment à l'expérience ; et la falsification ne peut avoir lieu que dans la mesure où une théorie nouvelle, meilleure en raison de son plus grand pouvoir explicatif, est proposée.

CONCLUSION

En définitive, l'examen du critère de démarcation des empiristes logiques et de celui de Popper révèle que le critère de falsifiabilité est plus efficace et se prête mieux à une reconstruction rationnelle de la connaissance scientifique que le critère de vérifiabilité. Mais si, en théorie, le critère de démarcation de Popper paraît plus fécond ou plus satisfaisant que celui de ses adversaires positivistes logiques, il semble en revanche opposer très peu de résistance à la critique fondée sur l'histoire des sciences. À l'épreuve du terrain, en effet, le critère théorique de Popper est vite mis en échec par les critères de démarcation plus pragmatiques de Kuhn et de Lakatos. En raison de la diversité des critères qui semblent ainsi évoluer avec les conceptions toujours en mutation de la science, la question se pose de savoir si le problème du critère de scientificité pourra un jour recevoir une solution définitive ou universelle.

NOTES

- ¹- POPPER (Karl R.).- *La logique de la découverte scientifique*, trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, (Paris, Payot, 1973), p. 318.
- ²- SOULEZ (Antonia).- *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, (Paris, PUF, 1985), p. 118.
- ³- BOUVERESSE (Renée Renée).- *Karl Popper ou le rationalisme critique*, (Paris, Vrin, 1978), p. 74.
- ⁴- POPPER (Karl R.).- *Le réalisme et la science*, trad. A. Boyer et D. Andler, (Paris, Hermann, 1990), p. 276.
- ⁵- POPPER (Karl R.).- *La logique de la découverte scientifique*, Op. cit., p. 24.
- ⁶- KUHN (Thomas S.).- *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, (Paris, Flammarion, 1983), p. 46.
- ⁷- SACCHI (Jean-Charles).- *Sur le développement des théories scientifiques*, (Paris, L'Harmattan, 1999), p. 62.
- ⁸- LAKATOS (Imre).- *Histoire et méthodologie des sciences*, trad. Laure Meyer,

(Paris, Flammarion, 1983), p. 27.

⁹⁻ Ibidem, p. 46.

¹⁰⁻ Ibidem, p. 27.

¹¹⁻ SACCHI (Jean-Charles).- *Sur le développement des théories scientifiques*, Op. cit., p. 63.

¹²⁻ Ibidem, p. 65.

BIBLIOGRAPHIE

BOUVERESSE (Renée).- *Karl Popper ou le rationalisme critique*, (Paris, Vrin, 1978).

FEYERABEND (Paul K.).- *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, (Paris, Seuil, 1979).

HUME (David).- *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroi, (Paris, Aubier, 1977).

JACOB (Pierre).- *De Vienne à Cambridge*, (Paris, Gallimard, 1980).

JACOB (Pierre).- *L'empirisme logique*, (Paris, Les Éditions de minuit, 1980).

KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris, PUF, 1944).

KUHN (Thomas S.).- *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, (Paris, Flammarion, 1983).

LAKATOS (Imre).- *Histoire et méthodologie des sciences*, trad. Catherine Malamoud et Jean-Fabien Spitz, (Paris, PUF, 1994).

Noùs, CERPHIS, N°014, Abidjan, Juin 2015

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2015

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

