

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace – Work – Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

**LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE :
UNE LECTURE DE *CORRUPTION ET
GOUVERNANCE* DE LUCIEN AYISSI**

Mémoire présenté et soutenu le 27 Juin 2022, en vue de l'obtention du
diplôme de Master en Philosophie

Spécialité : Ethique et Philosophie Politique

Par

ROBERT TCHANGDOUM

Matricule 16S025

Licencié en Philosophie



JURY

QUALITE	NOM/PRENOM	UNIVERSITE
<u>PRESIDENT:</u>	OWONO ZAMBO Nathanaël Noel, MC	YAOUNDE I
<u>RAPPORTEUR :</u>	OUMAROU MAZADOU, MC	YAOUNDE I
<u>MEMBRE :</u>	AZAB à BOTO Christiane, CC	YAOUNDE I

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THEORIQUES DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI	10
CHAPITRE I : LES FONDEMENTS DE LA CITE GRECQUE COMME BALISE DE LA BONNE GOUVERNANCE.....	12
CHAPITRE II : LE LIBERALISME DE MONTESQUIEU OU LA RECHERCHE DU BON SYSTEME POLITIQUE.....	30
DEUXIEME PARTIE : LUCIEN AYISSI ET LA THEORIE DE LA GOUVERNANCE	47
CHAPITRE III : LA GOUVERNANCE : DU SENS GENERAL AU SENS AYISSIEN.....	49
CHAPITRE IV : LA CORRUPTION COMME PRINCIPALE CAUSE DE LA MAL GOUVERNANCE.....	62
TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE LA PENSEE POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI DANS LE CONTEXTE AFRICAIN	82
CHAPITRE V : LES PERSPECTIVES AYISSIENNES POUR UNE BONNE GOUVERNANCE... 84	84
CHAPITRE VI : LA BONNE GOUVERNANCE EN AFRIQUE, UNE UTOPIE ?.....	103
CONCLUSION GENERALE	122
BIBLIOGRAPHIE	126
TABLE DES MATIERES.....	136

Á

Ma feuè mère, Claudine DJOCDADA

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui nous tenons à témoigner toute notre gratitude.

Nous voulons tout d'abord adresser toute notre reconnaissance à notre directeur de mémoire, Professeur Oumarou MAZADOU, qui a accepté de diriger ce mémoire et qui nous a inculqué le sens de la discipline ; merci aussi pour sa patience, sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils qui ont contribué à alimenter notre réflexion ;

Nous tenons à remercier humblement le Professeur Lucien AYISSI, pour les conseils et les orientations ;

Nous adressons nos sincères remerciements à tous les enseignants du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé 1, pour leurs différents enseignements qui ont facilité la réalisation de ce mémoire ;

Nous remercions le Directeur de l'Institut Français du Cameroun/Yaoundé (IFC), Yann LORVO et son épouse madame Natalie LORVO, pour la documentation et l'accès à la Bibliothèque et Médiathèque de l'IFC ;

Nous tenons à dire merci à Monsieur Gabriel VANNA pour son aide scientifique ;

Enfin, nous tenons à témoigner toute notre gratitude à notre père Maurice TCHANGDOUM, notre sœur Pauline HORACKA et nos frères Alphonse FOURIA, Gabriel DERSOU, pour leur soutien inestimable ;

Et à nos amis : Jonas ANAKAI, Alexandre WANGNAMOU, Alaffi WIDAM, Jean EVELE, pour leur soutien multiforme ;

A tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation matérielle de ce travail, qu'ils trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.

RESUME

Le mémoire porte sur : « *La question de la gouvernance : une lecture de Corruption et gouvernance de Lucien Ayissi* ». Ainsi intitulé, nous étions amené à nous interroger : la corruption est-elle la seule source de la mal gouvernance des États en Afrique ? Quels sont les principes qui garantissent une bonne gouvernance ? Quelle est la pertinence de l'éthique républicaine que propose Lucien Ayissi comme solution au problème de la mal-gouvernance en Afrique ? Pour y répondre, nous avons opté pour une démarche analytico-dialectique qui a conduit aux résultats suivants : la gouvernance est une notion vaste qui couvre tous les aspects de la conduite des affaires privés, publiques, y compris les politiques économiques et le cadre réglementaires. Elle désigne les règles, les processus et les comportements qui influent sur l'exercice des pouvoirs, particulièrement du point de vue de l'ouverture, de la participation, de la responsabilité, de l'efficacité et de la cohérence. La gouvernance est un mode de gestion qui tend à se codifier au regard de normes ou de codes de conduite. Le déficit de la bonne gouvernance est lié aux complicités institutionnelles que sont les vides juridiques, la porosité d'une législation complaisante et inefficace soit parce qu'elle ne s'applique pas universellement, tant le principe de l'isonomie est tout à fait inexistant, soit parce que la corruptibilité de ceux qui sont chargés de dire le droit n'assure plus le crédit de celui-ci auprès des justiciables. Par conséquent, la corruption, jeu cynique auquel on ne s'adonne qu'après avoir perdu le sens de l'homme, du bien public, de l'État et même du monde, est un phénomène qui détruit l'État et il est à combattre tant il apparaît comme un phénomène mondial. Face à ce combat collectif, ce travail, prenant appui sur la philosophie de la gouvernance de Lucien Ayissi, se propose d'éveiller les consciences, sur la nécessité de développer la conscience républicaine, celle-là qui est habitée par la recherche, la défense et la préservation de bien commun de la République. Le concept de gouvernance a pour référence un style de pouvoir ou d'administration de la cité. La bonne gouvernance nécessite une éducation pédagogique à la chose publique. Il faut enseigner aux dirigeants une éthique républicaine, enfin que la gestion de l'État soit éthiquement bonne. Le sens de la responsabilité doit être le socle d'une gestion saine des affaires publiques, ceci pour le vivre-ensemble pacifique. Il s'agit donc d'un apport de la philosophie africaine pour les États africains par les Africains et pour les Africains.

Mots-clés : *gouvernance, corruption, crise de l'État de droit, nihilisme politique, prédation, pédagogie citoyenne, éthique républicaine.*

ABSTRACT

The thesis focuses on: “The question of governance: a reading of Corruption and governance by Lucien Ayissi”. Thus titled, we were led to ask ourselves: is corruption the only source of poor state governance in Africa? What are the principles that guarantee good governance? What is the relevance of the republican ethics proposed by Lucien Ayissi as a solution to the problem of poor governance in Africa? To answer it, we opted for an analytico-dialectic approach which led to the following results: governance is a broad concept which covers all aspects of the conduct of private and public affairs, including economic policies and the regulatory framework. It refers to the rules, processes and behaviors that influence the exercise of power, particularly in terms of openness, participation, accountability, efficiency and consistency. Governance is a mode of management which tends to be codified with regard to standards or codes of conduct. The deficit of good governance is linked to institutional complications such as legal loopholes, the porosity of complacent and ineffective legislation, or because it does not apply universally, as the principle of isonomy is completely non-existent, or because the corruptibility of those who are responsible for speaking the law no longer ensures the credit of this one with the litigants. Consequently, corruption, a cynical game to which one only indulges himself after having lost the sense of man, of the public good, of the State and even of the world, is a phenomenon which destroys the State and it is to fight as it appears to be a worldwide phenomenon. Faced with this collective fight, this work, based on the philosophy of governance of Lucien Ayissi, aims to raise awareness of the need to develop republican consciousness, which is inhabited by research, defense and the preservation of the common good of the Republic. The concept of governance has for reference a style of power or administration of the city. Good governance requires educational education in public affairs. We must teach leaders a republican ethic, and finally that the management of the state be ethically good. The fight against corruption must be effective within our societies. A sense of responsibility must be the basis for sound management of public affairs, for peaceful living together. It is therefore a contribution of African philosophy to African States by Africans and for Africans.

Keywords: governance, corruption, crisis of the rule of law, political nihilism, predation, civic education, republican ethics.

INTRODUCTION GENERALE

La cité est au centre de la préoccupation de l'homme. Elle est au nombre des réalités qui existent naturellement et l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par la suite de circonstances, est un être dégradé ou au-dessus de l'humanité : « *L'individu pris isolement est incapable de se suffire à soi-même, il sera par rapport à la cité [...] comme les parties sont par rapport au tout.* »¹ Vivre pour l'homme, c'est donc être au milieu de ses semblables, au sein d'une *polis*. L'immense publication des œuvres philosophiques et les travaux scientifiques au tour de la gestion de la cité témoignent l'interrogation philosophique sur la gouvernance des Etats. Les problèmes liés à la politique ne se séparent pas du débat philosophique. Il s'agit : des formes de gouvernement, les hommes politiques, corruption, mauvaise gouvernance, bonne gouvernance, etc., ces problèmes ont fait l'objet de travaux en philosophie, en science politique, en science économique, en sociologie, en psychologie, en anthropologie, etc.

En effet, la gestion de la cité depuis l'antiquité était un débat majeur pour les théoriciens de la politique. S'agissant de la politique de la cité, Platon, par exemple, prévoit que c'est par le biais d'une bonne éducation que chacun pourra assurer la tâche qui lui est destinée. Dans le Livre VIII de *La République*, il présente une analyse des mécanismes de décadence des régimes et contribue à une réflexion sur le moins pire des gouvernements. Il va esquisser un modèle idéal de l'Etat où les règles politiques qui indiquent seront dictées par la raison, la morale et la justice. Ces règles de la politique l'amènent à prescrire que c'est à ceux qui exercent le talent de la pensée que doit revenir le gouvernement de la communauté. Trouver une théorie pour une bonne conduite de la gestion de la cité est la tâche du philosophe. Déjà Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* estime que : « *La justice semble ainsi entendue la vertu complète. Mais elle ne l'est pas en soit, mais par rapport à autrui, et cela ce qui fait que bien souvent elle semble être la plus importante de la vertu.* »² Le disciple de Platon nous montre l'importance de la justice dans la vie sociale. Pour lui, la justice est pour l'intérêt du grand nombre, autrement dit, elle vise la protection de chaque individu et ses biens.

C'est cet ensemble d'interrogations qui nous ont emmené à nous intéresser aux questions politiques dans notre parcours philosophique et nous ont poussé à nous poser

¹ Aristote, *Les Politiques*, Trad, Pierre Pellegrin, Paris, Gonthier, 1971, Livre I, 1253a

² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction de J. Barthelemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Miller, préface et notes Alfredo-Gomez-Miller, Paris, Edition Librairie Générale François, 1992, p. 194-195.

constamment la question de savoir comment en effet parvenir à une gouvernance qui puisse impulser la dynamique du développement et d'une vie harmonieuse dans les Etats africains.

En effet, l'Afrique est un continent qui est encore à la recherche des repères. Que ce soit sur le plan économique, culturel, social ou politique, il est encore question de recherche d'un ordre nouveau, capable de mettre irréversiblement ce continent sur le chemin du développement. La décolonisation a donné une lueur d'espoir aux africains de s'être enfin débarrassés du joug occidental. Mais, leur rêve n'a été que de courte durée, puisque les systèmes politiques de l'Afrique post-indépendante, loin de se démarquer du despotisme colonial, l'ont plutôt revêtu d'une apparence de démocratie sous la houlette du parti unique. En un mot, c'est le règne du totalitarisme³ qui met l'embargo sur les droits et libertés des citoyens. En 1989, c'est la chute du mur de Berlin et partant, la fin du communisme⁴. Un regain d'espoir renaît chez les africains, car c'est l'avènement de ce qu'on a appelé le « *vent d'Est* » c'est-à-dire le courant de la démocratie. Chaque Africain espère une fois de plus vivre enfin dans un Etat de droit⁵ garantissant certaines valeurs fondamentales de l'homme telles que la vie, la justice, le droit, la liberté. Cependant, c'était sans compter avec la duplicité des régimes politiques africains qui ne sont démocratiques que sur le papier, et de tendance despotique dans les faits, car la non séparation, voire la concentration abusive des pouvoirs entre les mains d'une seule institution (l'exécutif) semble être la règle.

Il faut le noter, le fonctionnement de la gouvernance de la plupart des États africains a trait avec le système colonial quoique des efforts soient en train d'être faits pour l'amélioration des conditions de vie des citoyens. Néanmoins, ces efforts demeurent précaires. La corruption, la pauvreté, les guerres civiles, le manque d'éducation, en un mot, la mal gouvernance reste un obstacle pour le développement des États africains. C'est pourquoi notre travail s'intitule : « *La question de la gouvernance : une lecture de Corruption et gouvernance de Lucien Ayissi* ». En saisissant notre quotidien, la gouvernance est marquée par la mauvaise gestion de l'État et la corruption. En tant qu'observateur de ce phénomène, il est nécessaire de se pencher sur le problème de la gouvernance. Dans les services publics, c'est le contraire de l'éthique de gouvernance. Le meilleur passe pour le médiocre et le médiocre pour le meilleur. L'administration est devenue un marché pour des particuliers. La notion de la chose publique

³ Système de gouvernement qui n'admet aucune opposition.

⁴ Système politique et social fondé sur la suppression de la propriété individuelle au profit de la mise en commun.

⁵ Etat dans lequel le pouvoir politique est limité par le droit et la séparation des pouvoirs assurée.

passer pour une propriété privée et cela provoque tant des crises politico-sociales qu'économiques.

En outre, les divers écrits sur la gouvernance et notre quotidien nous ont motivé à choisir ce thème. Approfondir notre réflexion sur la gouvernance serait un projet admirable pour nous. Apporter notre modeste contribution à partir d'une analyse spécifique est la raison profonde qui nous a motivé d'analyser la gouvernance chez Lucien Ayissi. Professeur titulaire de philosophie, Lucien AYISSI est un libre penseur. Il s'est spécialisé dans la philosophie moderne avec deux thèses de Doctorat en Philosophie sur David Hume (une thèse de 3e cycle et une thèse de Doctorat d'État). Son champ de recherche est dominé, depuis un certain nombre d'années, par les questions d'ordre éthique et politique, celles qui sont surtout relatives à la gouvernance et à la bonne qualité de l'expression de la citoyenneté et de l'humanité des hommes dans le vivre-ensemble. Il est membre de la Hume Society. En plus d'être un expert de l'AUF, du CCIU, du CODESRIA, il est également membre du Comité d'Éthique de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I. Il a été Chef du département de Philosophie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I (2014-2020), Coordonnateur de l'École Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives (2017-2019) et Doyen de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I (2017-2019). Le professeur Lucien AYISSI dirige les Collections "Problématiques Africaines" et "Éthique, Politique et Science" aux Éditions L'Harmattan.

Le concept de *gouvernance* est défini comme une « *action de gouverner ; manière de gérer, d'administrer.* » Il ressort de cette définition en politique comme une manière de gérer une cité. Déjà, ce concept nous renvoie au concept de *gouvernement*, terme renfermant une double signification. Il s'agit d'abord, comme le pense Rousseau, du corps ou de la personne dont la charge revient à exécuter les lois, il parle à ce propos de : « *gouvernement ou suprême administration, l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat, l'homme ou le corps chargé de cette administration.* »⁶ En plus de l'homme et de corps, le gouvernement est également conçu comme le mode de conduite des affaires publiques, la manière suivant laquelle elles sont gérées, conduites ou dirigées. L'État est « *l'organisation consciente de la communauté ou la société* », ayant en vue l'intérêt général et le bien commun. Il met en difficulté les intérêts particuliers, et grâce à la violence légitime, rejette toute forme d'arbitraire individuel. Alors, la souveraineté de la loi et l'importance de l'administration rendent l'État

⁶ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Classique Larousse, 1985, pp. 63-64.

efficace et véritable. Pour Lucien Ayissi, « le concept de gouvernance a pour référence un style de pouvoir ou d'administration de la cité. C'est pourquoi la gouvernance renvoie d'une part à une méthode de gouverner, et d'autre part à une finalité politique. »⁷ Selon l'auteur de *Corruption et gouvernance*, la gouvernance constitue un concept politique de type nouveau et qui renvoie à la manière dont un Etat est administré ou gouverné. Parler de la gouvernance d'un Etat pour Lucien Ayissi c'est d'emblée déterminer la valeur de la gestion de la chose publique par le politique. De ce fait, la gouvernance est bonne quand l'Etat est rationnellement administré en vue du bien commun. Elle est mauvaise lorsqu'il y sévit la corruption, ou, ce qui revient au même, lorsque le bien public est requalifié en fonction des préférences appétitives de celui qui le privatise. C'est le cas, chaque fois que les appétits particuliers exercent sur la psychologie politique des citoyens une pression aliénante par rapport à leur sens de l'Etat. C'est aussi le cas lorsque la gouvernance est trop médiocre pour pouvoir articuler les préférences particulières des citoyens autour d'un idéal politique commun⁸.

Quant au concept de corruption, il faut dire que « corrompre » vient du latin *corrumpere* qui signifie rendre mauvais ; dénaturer quelqu'un⁹, ou encore dépraver, pervertir quelqu'un.¹⁰ Le verbe corrompre nous achemine tout droit à son nom qui est la « corruption ». Ainsi ; « *corruptio* » signifie action de corrompre quelqu'un en le soudoyant pour qu'il agisse contre son devoir.¹¹ Dans *Corruption et gouvernance*, l'auteur, Lucien Ayissi, met en évidence l'aspect ludique, poétique et esthétique de cette notion. Ainsi dans son aspect ludique, la corruption est un jeu cynique qui aliène la fonction publique du service et transforme la gouvernance en un vaste marché où la prestation des services est soumise au « principe de vénalité ». Ce jeu est gouverné par le principe de dissimulation ; il est régi par la loi du silence (*l'omerta de la mafia sicilienne*), et donc ne peut pas être soumis au principe de publicité, car personne, même les plus cyniques en toute autre chose, ne peut se vanter publiquement d'être particulièrement habile dans ce jeu ni d'être extrêmement doué dans cet art.

Quant à l'aspect poétique de la corruption, l'auteur va montrer que la corruption a la magie de procéder à la commutation des êtres et des valeurs en leurs contraires : c'est ainsi que dans une gouvernance corrompue, l'être peut passer pour le non-être, les crétiens pour des

⁷ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ *Petit Larousse illustré en couleurs*, Paris, 2008, p. 253.

¹⁰ *Idem*

¹¹ *Idem*

surdoués, les génies pour des idiots, les valeurs épistémologiques pour des valeurs marchandes, le sale pour le propre, le normal pour le pathologique, les prostituées pour des dames respectables, les escrocs pour des notables, les faux monnayeurs pour des thaumaturges, etc. De telles commutations sont si merveilleuses qu'elles font de la gouvernance un cadre administratif et politique enchanté. Ainsi, au lieu d'animer la gouvernance dans le sens de l'intérêt public, ceux qui gèrent le cours de sa dynamique administrative et politique font cyniquement l'impasse sur la transcendance de l'intérêt public, la dignité de la personne et les droits de l'homme, en brillant dans l'art de racketter les usagers et de siphonner les ressources de l'État. En plus d'être un jeu magique qui explique pourquoi des gagne-petit deviennent des puissances d'argent, la corruption a également une esthétique, puisqu'il s'agit d'un art.

Dans sa dimension esthétique, la corruption est l'art de contraindre efficacement l'utilisateur à payer pour le service public à la jouissance duquel il a pourtant droit, à transformer sa propre condition d'esclave du public en celle de maître de celui-ci, à faire du service public à louer ou à prêter une marchandise à vendre ou à acheter. Pratiquer la corruption revient à exercer non seulement son talent de mystificateur et de maître-chanteur, mais aussi à faire preuve de beaucoup d'adresse dans l'art d'escroquer astucieusement autrui, de transformer le bien public en possession personnelle et de subtiliser habilement l'État.

Il faut donc dire que pour Lucien Ayissi, la corruption est la manifestation par excellence de la mal gouvernance. La corruption apparaît comme une anomalie à la gestion de l'État. C'est dans l'optique de remédier aux problèmes politiques que le philosophe camerounais, Lucien Ayissi, nous montre dans sa *philosophie de gouvernance* la nécessité d'harmoniser le vivre-ensemble, d'assainir la gouvernance, garantir la sécurité, la justice et la paix. Pour l'auteur de *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté* : « il y a corruption dans la cité lorsque ceux qui sont chargés d'animer la gouvernance d'un État y interviennent uniquement pour assouvir leurs instincts égoïstes. »¹² Dans ces États corrompus, les familles mafieuses de l'État confisquent le pouvoir politique à des fins exploitables personnelles. Pour Jean Cartier, Les interrogations sur la corruption et la crise de la gestion des affaires publiques, appelé actuellement crise de gouvernance, sont ainsi intimement liées.¹³ La question de la

¹² *Ibid.*, p. 154.

¹³ Jean Cartier-Bresson, *Economie politique de la corruption et de la gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 8.

gouvernance est marquée par la crise de gestion des affaires publiques, cela est liée à la corruption.

Le problème que pose ainsi notre travail est celui des conditions de possibilités pour une bonne gouvernance. Selon Lucien Ayissi, la solution du problème de la corruption passe par la pédagogie citoyenne dont la fin est la culture de l'éthique républicaine. C'est le déficit de « l'éthique de la chose publique » qui explique la dérive de la gouvernance dans la corruption et la disparition du service public dans des marchés souterrains. Autrement dit, si l'intérêt privé a souvent tendance à l'emporter sur l'intérêt public, c'est parce que l'économisme et le pragmatisme *darwinisants* aliènent la rectitude civique et morale du citoyen qui tient à apporter, à tout prix, des réponses appropriées à ses besoins vitaux dans un environnement économique et politique où l'humanité de l'homme est de plus en plus fonction de ce qu'il a accumulé. L'essentiel de la pensée politique de Lucien Ayissi vise en général le sens du bien commun partagé par l'ensemble des citoyens, ce sur quoi doit se fonder un Etat de droit, dans la conduite des affaires publiques de l'Etat. L'éducation que donne le philosophe camerounais permet une gouvernance saine de l'Etat. Il écrit :

L'ampleur de ce phénomène dont les causes sont d'ordre économique, socio-politique, psychologique ou moral, peut être réduite par la promotion d'une éthique républicaine. Celle-ci doit être sous-tendue promouvoir l'existence de la raison dans les institutions publiques, afin qu'elles soient protégées contre l'expression néfaste des préférences appétitives des corrompus et des corrupteurs.¹⁴

Pour une bonne gouvernance, il convient aux acteurs politiques et les citoyens de prendre l'initiative.

Seulement, on se pose la question suivante : la corruption est-elle la seule source de la mal-gouvernance des Etats en Afrique ? Si la gouvernance est la gestion de l'État, quels seraient les principes pour mieux gouverner ? Il faut noter que plus d'un demi-siècle plus tard après les premières heures d'indépendances, en jetant un regard synoptique sur la situation sociopolitique en Afrique le constat semble alarmiste. Les faits et surtout les nombreuses crises qui ont émaillé l'Afrique, crises dont les causes premières résident dans l'absence d'une gestion rigoureuse, saine et transparente de la chose publique, semblent augurer des lendemains les plus obscurs. Soulève implicitement un autre écueil, celui de l'application rigoureuse des principes démocratiques et de la gestion saine et transparente des ressources publiques afin d'aboutir au

¹⁴ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 2^e couverture.

développement économique et social des pays, c'est-à-dire la question de la bonne gouvernance. De ce fait, quelle est la pertinence de l'éthique républicaine que propose Lucien Ayissi comme solution au problème de la mal-gouvernance en Afrique ?

Ce travail qui a pour objet d'analyser la question de la gouvernance selon les perspectives ayissiennes, apparaît comme un impératif majeur pour le développement des États et le vivre-ensemble. Il va permettre de montrer que la mal gouvernance politique et tous ses aspects vicieux ont conduit l'humanité à des périodes sombres de l'histoire humaine qui révoltent de nos jours les consciences. A cet effet, nous interpelons nos États actuels et les institutions internationales de veiller à l'application des textes qui garantissent les valeurs humaines et les biens communs, le contrat passé entre les citoyens et prôner le droit.

En nous fondant sur une approche analytico-dialectique, nous allons examiner dans ce travail les tenants et les aboutissants qui concourent à améliorer notre niveau de compréhension du concept de gouvernance et des principes qui font que celle-ci, c'est-à-dire la gouvernance dans son aspect positif, soit le socle d'un véritable développement du continent Africain et du bien-être des Africains.

Ainsi, trois parties articuleront ce travail. Dans la première partie, il sera question de déterminer le fondement théorique de la pensée politique de Lucien Ayissi. Autrement dit, ce sera le moment de montrer que les analyses de notre auteur de base s'inscrivent dans un cadre théorique bien défini et bien ancré dans l'histoire de la pensée philosophique. Cette partie nous conduira aux résultats selon lesquels la recherche des conditions du meilleur gouvernement aura été l'une des préoccupations majeures des philosophes grecs et même d'un certain nombre de penseurs politiques du temps contemporain. Ainsi, le premier chapitre prendra en charge l'aspect classique de la question de la gouvernance ; tandis que le deuxième chapitre mettra en évidence cette question selon une vision moderne.

En ce qui concerne la deuxième partie, le but sera d'examiner en surface et en profondeur l'approche ayissienne de la notion de gouvernance associée à celle de la corruption. Autrement dit, il s'agira de se pencher sur l'analyse faite autour de la vision de notre auteur de ces deux concepts dont le deuxième, c'est-à-dire la corruption, serait l'aboutissement de l'opposé du premier, c'est-à-dire la mal gouvernance. Conformément à la structure du travail, cette partie, comme les autres, aura en effet deux chapitres, c'est-à-dire, selon l'ordre, le chapitre troisième et le chapitre quatrième. Dans le troisième chapitre, il sera question de

présenter la gouvernance entant que notion au fondement des conduites des affaires de l'Etat. Quant au quatrième chapitre, il prendra en charge la corruption comme émanant de la mal gouvernance.

Pour ce qui est de la dernière partie, c'est-à-dire la troisième partie, il sera question de scruter les perspectives que notre auteur, Lucien Ayissi envisage en termes de résolutions au problème politique africain. En d'autres termes, le cinquième chapitre, puisqu'il s'agira de lui, mettre en vedette, sur le plan théorique et pratique, les outils qu'il faut mobiliser pour combattre la corruption et la mal gouvernance à l'effet de restaurer la bonne gouvernance. Le dernier chapitre, c'est-à-dire le sixième chapitre, sera un moment d'évaluation des résultats auxquels notre étude est parvenue et de voir si ces résultats sont pertinents selon les objectifs visés par cette étude.

Quant à la conclusion, elle reviendra sur la nécessité de rappeler que le destin du continent Africain lui appartient et qu'il serait extrêmement important de conjuguer les idées pour que le devenir de ce continent soit pensé par ses propres fils qui auront compris la notion de la bonne gouvernance.

**PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THEORIQUES DE LA
PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI**

Le désir d'établir la place du philosophe dans la cité est l'une des préoccupations des philosophes. La Grèce Antique a connu une période sombre au temps de Platon. La défaite de guerre d'Athènes contre Sparte, la mort de Socrate suite à un procès injuste. Platon est le témoin de cette période sombre. Dans ce contexte, les philosophes jettent les principes d'une théorie politique, qui ont pour but de surmonter les crises qui secouent la Grèce. La recherche des conditions du meilleur gouvernement sera leur préoccupation politique. On dira par exemple de Platon que c'est dans ce contexte de recherche philosophique qu'il convient de situer les moments forts de sa pensée politique. Aussi, la Grèce en cette période est dominée par le phénomène de la démocratie. Celle-ci, c'est-à-dire la démocratie, gagne les mœurs dans les assemblées et les marchés où tout le monde peut prendre la parole. Dans la *République*, pour Platon, la politique est un savoir, elle est l'art de gérer la cité. C'est donc la recherche effrénée de la justice qui conduit à la philosophie : « L'harmonie dans la cité comme, comme l'harmonie dans l'âme repose sur la justice, repose sur l'équilibre, l'ordre. »¹⁵ La démocratie athénienne suppose la liberté de penser qui est l'exercice philosophique. Ainsi, dans cette partie, il sera question de déterminer le fondement théorique de la pensée politique de Lucien Ayissi. Nous avons fait le choix délibéré d'exploiter deux auteurs qui ont inspiré notre auteur. Il s'agit notamment d'Aristote pour la période classique et de Montesquieu en ce qui concerne la période contemporaine.

¹⁵ Platon, *La République*, Livre III, 417a

CHAPITRE I : LES FONDEMENTS DE LA CITE GRECQUE COMME BALISE DE LA BONNE GOUVERNANCE

L'expérience politique du tuteur d'Alexandre le Grand, ami du Roi de Macédoine et aussi grand voyageur est atypique. Aristote, puisqu'il s'agit de lui, a nourri sa réflexion politique en côtoyant le pouvoir ; ainsi qu'en fréquentant Platon et ses théories politiques. La *Politique*, l'une de ses œuvres majeures et dont nous pouvons situer l'année de publication entre 335 et 323 av. J-C., est une « bibliothèque » de huit (08) livres, étudiant dans leurs contours et pourtours les multiples questions que pose la vie de la *polis*, c'est-à-dire de la Cité (grecque). Au livre III, Aristote se propose de définir la notion de la Cité. Il insiste ici sur les fondements et la finalité de celle-ci. La grande question qui s'y soulève est celle de savoir qu'est-ce qui fonde la Cité. Qu'est-ce qui amène les hommes à former ou à faire communauté ? Où est-ce qu'il faut situer la vraie raison de l'association politique ? A ce propos, Aristote va se livrer à faire une leçon magistrale visant à déterminer avec cohérence et pertinence les différentes raisons au fondement la vie commune. Pour lui, il y a plusieurs paramètres qui peuvent nous détourner de la saisie véritable du sens de la vie commune, ou qui nous font perdre de vue ce pourquoi les hommes s'associent pour former une communauté de vie. Le but ultime de l'association politique est selon lui intimement lié au but naturel de tout homme, c'est-à-dire le bonheur et la vertu.

I. Nature et « faux » fondements de la Cité

Tout d'abord, la politique est grecque. C'est parce que les grecs l'ont inventé. Les grecs ont inventé la politique parce que la *polis* – la cité n'est pas seulement une certaine organisation ou répartition du pouvoir. Son apparition, marque un commencement dans la vie sociale et dans les relations entre les hommes. Selon Myriam :

La cité n'est pas seulement un cadre urbain, mais un cadre institutionnel et un nouveau monde spirituel : elle est une nouvelle manière de vivre le temps et de se représenter dans l'espace. Ainsi l'invention de la politique est-elle inséparable d'un certain mode de pensée : l'institution de la cité va de pair avec la pensée rationnelle, la politique est inséparable de la raison grecque et la raison grecque, « fille de la cité » est politique par excellence.¹⁶

¹⁶ Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lien commun*, Paris, Flammarion, 1999, p.24.

Polis se rapporte à la communauté, l'espace public partagé où se règlent les affaires communes. Cette dernière, configure l'ensemble des activités civiques, celles auxquelles il faut prendre part pour être citoyen d'un Etat.

1. La Cité est un fait naturel

L'expression qui d'après nous mérite une explication au préalable c'est celle de l'« association politique ». Sans toutefois entrer dans la littérature, nous assimilons cette expression à la notion de Cité, si chère à Aristote. En effet pour lui, la Cité n'est pas un fait d'artifice ; il s'agit d'un fait naturel et nécessaire. L'homme ne peut pas ne pas vivre en communauté. Cela signifie que de par sa nature, l'homme n'est pas disposé à vivre seul. Il est naturellement sociable. L'existence sociale ou politique est naturelle à l'homme. C'est pourquoi chez celui-ci, les sons de la voix, qui expriment la douleur et le plaisir, comme chez les animaux, sont transformés pour devenir des paroles, par lesquelles nous communiquons nos idées sur la justice, l'utile, etc. Tel est le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux. L'« association politique » signifie que la Cité n'est pas un état contre-nature. Aristote bat ainsi en brèche la thèse d'autres penseurs qui affirment que l'homme est par nature insociable, et qu'il se trouve dans l'obligation de changer sa nature quand il faut instituer l'état civil. Hobbes va aller jusqu'à dire que la thèse de la naturalité de l'homme est le fruit d'une considération absolument simpliste de la nature de l'homme :

La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, dira Hobbes, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, selon le langage Grec, né avec une certaine disposition naturelle à la société (...) Cet axiome, quoi que reçu communément, ne laisse pas d'être faux, et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine.¹⁷

Nous voyons ce genre de thèse chez Protagoras, Rousseau ou Sigmund Freud. Par exemple pour ce dernier, la vie civile exige des hommes des sacrifices qu'il ne leur est pas naturel de consentir ; elle requiert frustration, refoulement, et sublimation des pulsions. Aristote est très clair là-dessus. L'association politique n'est pas un simple artifice que des êtres pressés par la nécessité inventent pour résoudre des problèmes particuliers comme la recherche de la richesse ou la protection de la propriété privée

¹⁷ Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique* (1642), Paris, Flammarion, 1993, (trad. Samuel Sorbière), p. 77.

L'homme tend par nature à vivre en communauté. La réalisation ou la concrétisation de cette tendance est un signe de l'accomplissement même de la nature de l'homme, ce pour quoi il est fait. « Personne ne choisirait, dit Aristote dans *Ethique à Nicomaque*, de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société »¹⁸.

Pour Aristote, le social est antérieur à l'individuel. Le groupe préexiste à l'individu, celui-ci n'acquiert son statut d'homme que dans un environnement social favorisé par l'éducation, sans laquelle il n'est qu'un être inférieur, doté d'une incapacité manifeste de ne rien obtenir, ni de droit, ni de fait une place au sein de la société. Il s'agit d'une affirmation forte qui bouscule les tendances individualistes des contractualistes ou de la philosophie des Droits de l'homme.

*Celui qui est sans cité naturellement, et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de l'humanité. Il est comparable à l'homme traité ignominieusement par Homère de « sans famille, sans loi, sans foyer », car en même temps que naturellement apatride, il est aussi un brandon de discorde, et on peut le comparer à une pièce isolée au jeu de trictrac.*¹⁹

Par cette affirmation, Aristote signe le décret du rejet des « besoins extrinsèques », c'est-à-dire les besoins liés aux contingences de la vie, et des intérêts privés comme pouvant faire office de fondement de la Cité.

2. Le rejet des besoins extrinsèques et des intérêts privés comme fondements de la cité

Aristote rejette aussi bien « l'existence matérielle » qu'une certaine « alliance » entre les hommes. Ce serait une grande illusion que de croire qu'une Cité repose sur les besoins extrinsèques, c'est-à-dire les besoins qui viennent se greffer sur la nature politique de l'homme. En effet, ce type de besoins, tout comme les intérêts privés, ne sont pas de nature à fonder un intérêt civil commun. Les besoins sont des causes occasionnelles, ils sont limités dans le temps et dans l'espace. Ils sont sujets au changement et à la corruptibilité. Entendue comme communauté des communautés, la Cité est transcendantale, elle vient avant toute épreuve. Les besoins sur lesquels elle est appelée à se reposer doivent être nécessaires, c'est-à-dire liés à la nature morale de l'homme. Comme nous pouvons bien le constater dans le texte, Aristote balaie du revers de la main certaines tendances des institutions politiques fondées par exemple sur la

¹⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*. IX, 9, 1169b, 16.18.

¹⁹ Aristote, *Politique*, I, 2.

recherche des richesses ou la recherche de la protection par le lien des alliances. Tirons en les conséquences : orienter par exemple la vie de la Cité uniquement sur la base de la guerre à l'égard des autres Cités est susceptible de détourner les associés ou les citoyens de la vertu totale nécessitant la prise en considération des autres activités humaines. Cette conception mitigée de la vertu crée chez les citoyens le sentiment de ne pas éprouver un certain épanouissement dans la vie du loisir.

Tout le système des lois est orienté vers une partie de la vertu, la valeur guerrière, car c'est elle qui sert à dominer. Et c'est un fait que les Lacédémoniens se sont maintenus, tant qu'ils ont fait la guerre, mais leur décadence commença une fois le pouvoir conquis, faute de savoir jouir du loisir et de s'être jamais exercés à aucune autre discipline, supérieure à celle de la guerre. ²⁰

La Cité perd tout son sens lorsqu'elle est fondée sur des objectifs particuliers que les hommes se donnent d'atteindre dans le temps et dans l'espace. C'est le cas par exemple de la religiosité fonctionnelle, cette forme de vie de foi fondée sur les bénéfices à obtenir de la part de la providence. Dès lors qu'on a obtenu ce que l'on a demandé à Dieu, alors on cesse de prier ou d'aller à l'église. Par conséquent on perd son pouvoir spirituel, car il reposait sur quelque chose de limité.

Il s'agit de dire que ce que montre Aristote ne peut être compris qu'en référence au facteur primordial dans la formation des Cités. Et ce facteur c'est l'association naturelle. Un facteur externe comme la superposition des intérêts ne peut contribuer qu'à un agglomérat d'individus sans idéal commun, où il n'existe ni ordre, ni justice. Ce qui réunit ces individus est tout, sauf une Cité au sens d'Aristote. Et s'il arrivait que l'on commette l'erreur de croire qu'il s'agit là d'une Cité, alors celle-ci est vouée irréversiblement à la ruine. C'est pourquoi les « Etrusques et les Carthaginois et tous les peuples liés par des traités de commerce » ne peuvent être considérés comme citoyens d'une même Cité. La solidité, ainsi que la pérennité de la Cité dépend de ce qui la fonde. Si une Cité est fondée, pour un exemple de plus, sur la crainte mutuelle ou la protection mutuelle, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle résiste par de-là le temps et l'espace. C'est pourquoi Aristote montre dans le septième livre de la *Politique* que la présence d'un ennemi lié à un second facteur comme la conscience de cet ennemi et la peur qu'il suscite dans la population offre des bases bien fragiles pour la Cité. Voilà ce qu'il dit en substance :

Que le législateur doive s'appliquer de préférence à ordonner les dispositions concernant la guerre et le reste de la législation en vue de jouir du loisir et de la paix,

²⁰ *Idem.*

*les faits témoignent en faveur de cette affirmation. En effet, la plupart des Cités de ce genre assurent leur salut en faisant la guerre, mais, une fois l'empire conquis, elles périssent : comme le fer, elles perdent leur trempe, lorsqu'elles vivent en paix. Le responsable, c'est le législateur qui ne leur a pas appris à être capables de jouir de leur loisir.*²¹

En effet, la Cité ne naît pas des besoins particuliers ou d'un certain intérêt ; elle naît de la réalité naturelle, parce que l'homme est un « animal politique ». Une association qui place en avant les intérêts particuliers ou privés n'est pas constituée des citoyens, mais « des esclaves » ou « des êtres différents des hommes ». Le citoyen est appelé à être libre. Or, la liberté pour Aristote n'est pas une liberté individuelle. C'est celle du membre d'une Cité libre (non asservie à une cité), dont les intérêts se confondent avec ceux du groupe. La liberté est conçue ici dans une perspective collective, communautaire, celle des citoyens décidant des lois, de la paix et de la guerre, ayant le pouvoir de juger de l'intégration ou du rejet d'un des leurs. La liberté collective est également celle-là qui engage tous les citoyens devant une situation : faire condamner par exemple l'auteur d'une loi calomnieuse.

Qui plus est, le citoyen est appelé à jouir de son loisir, mais dès lors qu'il n'est pas dans les conditions optimales lui permettant de réaliser cette jouissance, alors il faut se dire que quelque chose ne marche pas. L'esclave, par contre, n'a pas ce problème. Pour Aristote, l'esclave signifie la négation de l'humanité, il est incapable de vivre en Cité, car il est assimilable à un barbare. Or c'est chez le barbare qu'on trouve la bestialité, « *les barbares n'utilisant pas, dira Saint Thomas d'Aquin, de lois raisonnables, certains, à cause d'une mauvaise habitude générale, ont des comportements bestiaux* »²². En effet l'absence des lois civiles dispose les barbares à vivre dans l'état de servitude, c'est-à-dire dans la perversion de l'appétit, de la volonté et des passions. L'esclave est ainsi étranger aux fins que réalise la Cité. Pourtant, ces fins sont le dépassement de la déficience native des individus rendu possible par l'association avec d'autres hommes²³ ; autant qu'elles sont l'accomplissement de la finalité proprement humaine de l'existence humaine.

Le texte nous révèle également que les « êtres différents des hommes » n'ont pas aussi un problème de Cité. Dans une certaine mesure, on peut présupposer ici qu'Aristote fait implicitement référence aux dieux. Ceux-ci sont en effet des êtres autosuffisants et parfaits.

²¹ Aristote, *Politique*, VII, p. 250.

²² cf. Jean-Baptiste Echivard, *Philosophie morale et politique*, tome 2, *Inédit*, p. 86.

²³ Grâce à la coopération, les hommes s'affranchissent de la tyrannie des besoins, ils accèdent à l'autosuffisance, liberté refusée aux esclaves, condamnés à ne jamais connaître une condition libérée de l'aliénation des besoins bestiaux.

L'homme peut arriver à connaître la suffisance à soi et le bonheur des dieux, c'est ce qu'Aristote et ses pairs appellent la *vie contemplative*. Toutefois, Aristote précise qu'une telle vie est rarement atteignable et même si l'homme venait à l'atteindre, il ne saurait rester longtemps dans cet état.

*N'est-ce pas là une vie trop haute pour être une vie d'homme ? Car ce n'est pas en tant qu'il est homme que l'homme vivra de la sorte mais en tant qu'il a en lui quelque chose de divin ; or autant ce quelque chose de divin l'emporte sur le composé, autant son activité l'emporte sur l'activité selon les autres vertus. Si c'est donc du divin que l'intellect au regard de l'homme, ce sera aussi une vie divine que la vie selon l'intellect au regard de la vie humaine.*²⁴

La Cité se doit donc d'être consciente qu'elle a pour devoir de garantir l'épanouissement non pas des esclaves, ni moins encore celui des dieux, ni moins encore des individus s'associant pour des intérêts particuliers, encore que sa garantie en dépende. C'est pourquoi Aristote relègue au second plan toutes les contraintes extérieures à l'homme pour fonder la Cité sur ce qui relève de la nécessité intrinsèque. Il s'agit du bonheur et de la vertu.

II. Le Bonheur et la Vertu comme véritable fondement de la Cité

L'association politique a pour objet le « bonheur » et la « vertu » des associés. Voilà ce qu'Aristote affirme. Qu'est-ce que cela signifie ?

1. Le bonheur

Aristote reste logique envers lui-même. Si la Cité est un fait naturel, le principe qui régit cette poussée naturelle d'être-ensemble doit être fondé sur ce à quoi tout homme ou tout être aspire aussi de manière naturelle. Les nombreux écrits d'Aristote montrent que ce à quoi aspire tout homme de manière naturelle c'est le Bien.

- **Le bien comme objet de tous les vœux**

Par ces termes, nous voulons montrer et signifier ce qui détermine toute chose, c'est cette orientation vers le bien. Tout est en quelque sorte recherché en vue du bien. C'est la cause finale de toute chose, la téléologie de tout ce qui existe, le bien en vue de quoi les choses existent. Aristote n'hésite pas à affirmer que tous les arts, toutes les recherches méthodiques de l'esprit,

²⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 8.

aussi bien que tous nos actes et toutes nos décisions réfléchies « *semblent toujours avoir en vue quelque bien que nous désirons atteindre ; et c'est là ce qui fait qu'on a parfaitement défini le bien quand on a dit qu'il est l'objet de tous les vœux* »²⁵. Notre nature possède le bien même si c'est en différentes manières :

*Il nous faut examiner aussi de laquelle des deux manières que voici la nature du Tout possède le Bien et le Souverain Bien : est-ce comme quelque chose de séparé, existant en soi et par soi ? Est-ce comme l'ordre même du Tout ? Ne serait-ce pas plutôt des deux manières à la fois, comme dans une armée ? En effet, le bien de l'armée est dans son ordre, et le général qui la commande est aussi son bien, et même à un plus haut degré, car ce n'est pas le général qui existe en raison de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe grâce au général. Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, volatiles, plantes ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin.*²⁶

Cette fin dont parle Aristote, c'est le bien. Comme on peut le constater, la définition du bien apparaît dans cette affirmation comme objet de tous nos vœux. Peu importe ce que l'homme peut faire, dans quelque domaine que ce soit, en agissant, le but dernier reste et demeure le bien. C'est le but définitif que chacun aimerait atteindre soit uniquement pour lui-même, soit en vue de la recherche de tout le reste. Ainsi, affirme-t-il :

*Peu importe du reste que dans les activités elles-mêmes soient le but dernier qu'on se propose en agissant, ou qu'il y ait encore au-delà de ces activités quelque autre résultat de poursuivi, comme dans les sciences que l'on vient de citer. S'il est à toutes nos actions un but définitif que nous voulions atteindre pour lui-même et en vue duquel nous recherchions tout le reste ; si, d'un autre côté, nous ne pouvons pas dans nos déterminations remonter sans cesse à un nouveau motif, ce qui serait se perdre dans l'infini et rendrait tous nos désirs parfaitement stériles et vains, il est clair que le but commun de tous nos vœux sera le bien, le bien suprême.*²⁷

Le bien est donc quelque chose qui existe en soi et pour soi. C'est cela sa nature. Autrement dit, il se suffit lui-même, il est autonome. Voilà pourquoi Aristote le nomme « le souverain Bien ». Le bien n'a pas besoin d'autre chose dans l'expression de sa nature. Le bien ordonne les différents éléments vers une même fin. Cela donne l'impression d'une spirale, d'un élément qui attire à lui tout ce qui le désire. Et dans ce processus d'orientation et d'ordonnement, le bien s'emploie à ordonner toute chose, à les rendre conforme à son essence.

²⁵ Aristote, *Ethique à Nicomque*, p. 36.

²⁶ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 1953, p. 252.

²⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 36-37.

Cela fait émerger le « bien commun », bien conforme à toute la communauté, s'élevant au-delà des individualités et des biens personnels qui par le conflit peuvent conduire la cité à la déchéance. Par ce bien commun, nous sommes au cœur même de la communauté politique chez Aristote, communauté politique par laquelle se définit l'homme. Aristote affirme dans son ouvrage *les politiques* que « *l'homme est un animal politique* »²⁸. Cela revient à dire qu'en dehors d'un cadre social bien construit, il ne peut nullement se réaliser. L'homme devient homme parmi les autres, en vivant dans une société régie par des lois et des coutumes. Il ne développe son potentiel et ne réalise sa fin naturelle que dans un contexte social. C'est dire qu'il est impossible chez notre auteur de séparer la vie morale de la vie sociale. C'est avec ses semblables qu'il construit son existence et réalise le souverain Bien.

L'homme est naturellement sociable. Car, nul ne peut se suffire à lui-même. Raison pour laquelle, chez l'homme, les sons de la voix, qui expriment la douleur et le plaisir, comme chez les animaux, sont transformés pour devenir des paroles, par lesquelles nous communiquons nos idées sur la justice, l'utile, etc. Tel est le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux. Seul, il aperçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, ainsi que les valeurs. Pourtant, la possession commune de ces valeurs fait la famille et la cité. Le souverain bien est aussi le but de la communauté humaine, et c'est pourquoi la politique doit en traiter.

Le souverain Bien permet donc l'harmonie de la société. Aussi ajoute-t-il, « *je veux dire, par exemple, que tous les êtres doivent du moins en venir à se dissoudre dans leurs éléments, et il en est ainsi pour d'autres caractères par lesquels tous conspirent à l'harmonie de l'ensemble* »²⁹. Le souverain bien n'est pas uniquement quelque chose d'interne à l'homme, contrairement à l'idéalisme de Platon, le bien chez Aristote s'accompagne d'un minimum de convenances matérielles. En toute chose, « *c'est le bien qui est par excellence principe* »³⁰. C'est lui qui est au fondement de toute chose. C'est lui qui détermine toute chose.

Tous les hommes ont donc un but en commun, la recherche du bien suprême, un bien qui se situe au-delà de toute autre chose et qui ne saurait être égale à une autre chose. Aristote note que ce bien appartient à une science bien précise : « *c'est que le bien relève de la science souveraine, de la science la plus fondamentale de tous* »³¹. En ce sens, un bien suprême devrait

²⁸ Aristote, *Les politiques*, GF-Flammarion, Paris, 1990, p. 85.

²⁹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 252.

³⁰ *Idem*

³¹ *Ibid.*, p. 36.

forcement correspondre la science la plus fondamentale de toutes les sciences qui existent. Il s'agit plus précisément de la science politique.

Il revient à la science politique le devoir de déterminer avec précision les sciences nécessaires au bon fonctionnement de la Cité. C'est la science législatrice. Elle précise également les sciences que les citoyens doivent acquérir pour se perfectionner dans la pratique de la vertu et même dans « *quelle mesure il faut qu'ils les possèdent* »³². Cette science s'occupe alors de la gestion des biens et des personnes dans un Etat en vue du bien de tous. Aristote peut alors écrire :

*Comme c'est elle qui emploie toutes les autres sciences pratiques, et qui prescrit en outre au nom de la loi ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on pourrait dire que son but embrasse les buts divers de toutes les autres sciences ; et par conséquent le but de la politique serait le vrai bien, le bien suprême de l'homme. Il est certain d'ailleurs que le bien est identique pour l'individu et pour l'Etat.*³³

Si le rôle de toute action politique c'est de faire advenir et de faire prospérer le bien dans la Cité, le bien devient donc ce qui « est digne d'être aimé ». Cette dignité d'être aimée vient du fait qu'il est au cœur des préoccupations à la fois de l'homme et de l'Etat. Aristote, en cherchant à définir le bien, se demande quelles en sont ses causes, et s'il existe un bien générique ou plusieurs biens homonymes entre eux. Aristote conteste « l'existence d'un Bien unique » à la manière de Platon. Il s'appuie sur sa propre théorie des catégories, qui divisent l'être en général en dix genres suprêmes irréductibles les uns aux autres, créant ainsi une multiplicité qui ne se laisse pas ramener à une Idée ou Forme unique.

Ainsi, à bien y regarder, le bien n'est pas une sorte d'universel commun à toutes les catégories. Il n'est pas un, car s'il l'était, on ne le retrouverait pas dans toutes les catégories, et il serait dans une seule exclusivement. Aristote donne l'exemple de plusieurs biens correspondant à plusieurs arts ou techniques pour illustrer cela : la victoire pour la stratégie militaire, la santé pour la médecine. Même dans une seule catégorie, comme la quantité, il y a plusieurs sciences correspondant à plusieurs biens : la science médicale fixe la mesure en ce qui concerne les aliments à ingérer, la science gymnastique la mesure en termes d'exercices corporels à pratiquer. Il ajoute : « *or le bien se dit également et dans la catégorie de la substance, et dans celle de la relation* »³⁴. Il poursuit pour mieux éclairer cela en affirmant :

³² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 37.

³³ *Idem*

³⁴ *Ibid.*, p. 44.

*Mais ce qui est en soi, c'est-à-dire la substance, est par sa nature même antérieure à la relation, puisque la relation est comme une superfétation et un accident de l'être ; et il semble qu'on ne saurait établir entre tous ces biens d'Idée commune. Ajoutons que le bien peut se présenter sous autant d'acceptions diverses que l'être lui-même. Ainsi le bien dans la catégorie de la substance, c'est Dieu et l'intellect ; dans la catégorie de la qualité, ce sont les vertus ; dans celle de la quantité, c'est la mesure ; dans celle de la relation, c'est l'utile ; dans celle du lieu, c'est la position régulière. De même pour le reste des catégories. Ainsi évidemment le bien n'est pas une sorte d'universel commun à toutes ; il n'est pas un ; car s'il l'était, on ne le retrouverait pas dans toutes les catégories, il serait dans une seule exclusivement.*³⁵

Par ailleurs, l'auteur affirme que comme il n'existe qu'une seule science des choses qui se recoupent sous une seule et unique Idée, il est nécessaire qu'une seule science de tous les biens puisse également exister. Certains biens sont bien en eux-mêmes et d'autres le sont par rapports aux premiers. C'est dire donc que « *le bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule et unique catégorie* »³⁶. Aristote substitue à l'Idée platonicienne unique et séparée, une hiérarchie des biens avec à son sommet un bien suprême auquel les autres sont subordonnés comme des moyens à une fin. Il refuse en effet l'extrême inverse de la réduction des biens particuliers à un Bien en soi, qui est l'homonymie entre les biens (par exemple « les honneurs, la pensée, le plaisir » : ils n'auraient rien de commun entre eux, sauf le nom. Aristote dit à propos des biens que « *ce ne sont pas là certainement de ces homonymes, de ces équivoques que crée le hasard* »³⁷.

Pour unifier la notion de bien sans recourir à l'Idée séparée, Aristote cherche ce qui est commun aux biens sans interdire leur diversité dans la pratique : « tout bien se définit par rapport à un « acte » : le bien de la médecine par rapport à la guérison des patients... ». Le bonheur en général, ajoute Aristote, correspond à l'acte de l'homme (et non plus seulement du médecin, du gymnaste ou du stratège) : être vertueux. Il y a donc un « bien au-dessus de tous les autres », et la hiérarchie des biens correspondent à la hiérarchie des arts.

Nous pouvons convoquer l'exemple aristotélicien de la guerre, qui ne peut être une fin en soi, mais est subordonnée au bien de la cité. Aristote résume sa conception du bien ainsi : « *Le bien, la perfection pour chaque chose varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite,*

³⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 44-45.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

³⁷ *Idem*

le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu ; et, s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes »³⁸.

Chez Aristote donc, il ne suffit pas, il ne s'agit pas seulement de vivre de souverain bien, car c'est là le lot de tous les êtres vivants, il s'agit de bien vivre. Il s'agit de mener une vie vertueuse, et éviter le vice : « *le bien propre de l'âme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes »³⁹. Pour Aristote, les vertus sont des dispositions qui permettent à l'homme de réaliser la fonction qui lui est propre. La vertu qui conduit au bonheur n'est ni une passion ni une puissance ; elle est essentiellement une habitude, mais pour être complète, elle doit être volontaire, suivre le choix ou la préférence qui résulte de la délibération. L'homme est donc naturellement disposé à acquérir la vertu, à condition de la perfectionner par l'habitude. C'est ce qui emmène Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque* à préconiser la moralisation de la vie publique à travers un corpus législatif. La vertu est pour Aristote quelque chose de solide, qui est devenue une propriété de l'âme, une aptitude permanente, toujours à notre disposition, en un mot un *habitus*. La vertu vient donc renforcer l'âme dans sa recherche naturelle du bien.*

De fait, la vertu comporte chez Aristote deux aspects un aspect objectif et un aspect subjectif qui est le principal. Il faut assurément pour être vertueux faire certaines choses, mais il faut surtout le faire dans certaines dispositions. Les choses que la vertu doit faire sont des choses mesurées. Cela permet à l'homme de ne pas s'éloigner de sa recherche du bien. Il agit donc par le juste milieu qui est la qualité distinctive de l'objet de la vertu. Les dispositions dans lesquelles elle doit les faire sont au contraire les qualités du sujet vertueux. C'est l'état habituel qui lui fait accomplir les choses de la vertu de façon stable et infaillible et surtout dans une intention droite⁴⁰. Si la vertu est un juste milieu, l'accès au bien sera donc conditionné par la pratique de la vertu, du juste milieu.

Pour nous résumer, le bien chez Aristote se présente comme la chose en vue de laquelle se fait tout le reste. C'est la fin même que tout homme poursuit. Ceci revient à dire que c'est toujours en vue de cette fin que l'on s'emploie le plus souvent à faire tout le reste : « *par une conséquence évidente, s'il existe pour tout ce que l'homme peut faire en général une fin commune où tendent tous ses actes, cette fin unique est le bien tel que l'homme peut le*

³⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 53.

³⁹ *Idem*

⁴⁰ René Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F, 1958, p. 63.

pratiquer; et s'il y a plusieurs fins de ce genre, ce sont elles alors qui sont le bien »⁴¹. Ce bien, bien suprême, doit toujours être quelque chose de parfait et de définitif. Ce qui est parfait, définitif, complet, est « *ce qui est éternellement recherchable en soi* »⁴². C'est cela donc le bonheur, qu'il convient d'explorer dans un second moment, en rapport avec le bien suprême.

Aristote rend opérationnelle la notion de *telos* en liant celle-ci à la notion de bien. La finalité est à comprendre comme une cause car elle coïncide avec le bien vers le quel tend toute chose ; la nature de chaque chose étant précisément sa fin.

Ici, Aristote ne s'emploie pas à nous parler du bien dans sa généralité, mais il nous place en présence du Bien qui reflète l'image de l'homme comme animal politique : c'est le Souverain Bien ou encore le Bonheur. En effet le Bonheur est ce vers quoi convergent tous les autres biens. Sa nature est telle qu'il existe en soi et pour soi. Le point de départ de la démarche qu'entreprend Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* consiste justement en une série de réflexions sur le « Bonheur »⁴³ [*eudaimonia*] dans le domaine de la *praxis*. Ces réflexions conduisent à une définition de l'*eudaimonia* comme la finalité de l'action et par conséquent de la vie humaine bonne [*to eu zein*]. Aristote nous fait comprendre que l'*eudaimonia* apparaît à proprement parler comme la finalité parfaite [*teleion agathon*] ; en ce sens qu'elle est « autarcique ». Dit autrement, l'*eudaimonia* est ce qui « pris à part de tout le reste, rend désirable et n'ayant besoin de rien d'autre »⁴⁴. C'est en raison de cette autonomie qu'Aristote l'appelle « Souverain Bien ». Celui-ci apparaît comme objet de tous nos vœux. Peu importe ce que l'homme peut faire, dans quelque domaine que ce soit, en agissant, le but dernier reste et demeure le Bien. C'est le but définitif que chacun aimerait atteindre soit uniquement pour lui-même, soit en vue de la recherche de tout le reste.

En tant qu'il est le principe fédérateur des autres biens, le bonheur fait émerger le « bien commun », bien conforme à toute la communauté, se hissant au-dessus des individualités et des biens personnels qui, pour une raison ou une autre, peuvent mener à la ruine de la cité, comme nous venons de le montrer. Le bonheur pour tous est la fin ultime de la Cité ; c'est l'activité conforme à la vertu. Par ce but ultime, Aristote élève la Cité au-dessus de toute forme d'association, car le bonheur n'est pas réductible aux satisfactions de nos appétits ou à celles de tous nos désirs. Réduire le bonheur à la satisfaction c'est présupposé que la Cité n'est pas

⁴¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 49.

⁴² *Ibid.*, p. 50.

⁴³ *Idem*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56.

constituée non pas de citoyens, mais d'autres type de personnes. C'est dire comme Kant que le bonheur « est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination ». Il y a donc lieu de comprendre pourquoi « l'alliance offensive et défensive entre les individus », « leurs relations mutuelles », « les services qu'ils peuvent se rendre », tout ceci ne vient à l'existence qu'avec le développement de la Cité. Celle-ci ne saurait par conséquent avoir pour objet premier ceux-ci. Lisons les premières formulations selon lesquelles la Cité constitue la communauté (*koinônia*) qui, de toutes les communautés, vise le bonheur, ainsi que le premier argument qui établit le lien – l'identification même – entre la nature [*physis*], le *telos*, et le bien ou « le meilleur » (*beltiston*):

*Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien [agathou tinos heneken] (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font [prattein] tout ce qu'ils font), il est clair que toutes {les communautés} visent un certain bien, et que, avant tout [malista], c'est le bien suprême [kyriôtaton] entre tous que {vise} celle qui est la plus éminente [kyriôtatè] de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique.*⁴⁵

Quand Aristote insiste que l'association politique doive viser le bonheur des associés, il cherche à nous faire comprendre que certains biens sont bien en eux-mêmes et d'autres le sont par rapports aux premiers. Ce qui signifie que « le bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule et unique catégorie »⁴⁶. Aristote substitue à l'Idée platonicienne unique et séparée, une hiérarchie des biens avec à son sommet un bien suprême qu'il convient d'appeler Bonheur, auquel les autres sont subordonnés comme des moyens à une fin. Il refuse en effet l'extrême inverse de la réduction des biens particuliers à un Bien en soi, qui est l'homonymie entre les biens (par exemple « l'existence matérielle, l'alliance offensive ou défensive » : ils n'auraient rien de commun entre eux, sauf le nom. Aristote dit à propos des biens que « ce ne sont pas là certainement de ces homonymes, de ces équivoques que crée le hasard »⁴⁷. Pour unifier la notion de bien sans recourir à l'Idée séparée, Aristote cherche ce qui est commun aux biens sans interdire leur diversité dans la pratique : « tout bien se définit par rapport à un « acte » : le bien de la médecine par rapport à la guérison des patients... ». Le bonheur en général, ajoute Aristote, correspond à l'acte de l'homme : être vertueux.

⁴⁵ Aristote, *Politique*, I, 1, 1252a 1-7.

⁴⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque.*, p. 47.

⁴⁷ *Idem*

2. La vertu, premier soin de l'Etat

L'association politique ne vise pas seulement le bonheur des associés, mais aussi et surtout leur « vertu », car le bonheur est le lot de tous les êtres vivants. Mais il convient surtout de bien vivre. C'est cela que veut dire mener une vie vertueuse tout en évitant le vice : « *le bien propre de l'âme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes* »⁴⁸. Pour Aristote, les vertus sont des dispositions qui permettent à l'homme de réaliser la fonction qui lui est propre. L'homme est « heureux » « *quand il réalise ce pour quoi il est fait et réaliser ce pour quoi il est fait, c'est le devoir de l'homme, car c'est ce que lui prescrit la raison* »⁴⁹. Être heureux est donc une « tâche » (*ergon*) pour l'homme, à condition qu'il agisse conformément à sa nature, c'est-à-dire conformément à sa raison.

*La fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de la raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles.*⁵⁰

La Cité se devra donc d'éduquer les âmes, car la fonction qui incombe à l'homme est située dans l'âme. Or, puisque l'âme a plusieurs parties, Aristote précise que la tâche de l'homme n'est ni la tâche de l'âme végétative ou de l'âme sensitive, encore liées au corps. Dans un Etat, les citoyens ont malheureusement tendance à vivre selon ces formes de l'âme, en menant une vie de plaisir ou de jouissance corporelle, ceci dans la concupiscence, la corruption etc... La tâche de l'homme est exclusivement la tâche de la partie rationnelle, seule dégagée du corps, et seule propre à l'homme. Pour arriver à refléter la véritable image d'une Cité, les citoyens doivent prendre conscience du fait qu'ils sont des êtres rationnels. Par ce fait d'être rationnel, leur devoir est de vivre conformément à ce statut qui leur est inhérent.

Être heureux, ne consiste ni dans le plaisir, ni dans les honneurs, moins encore dans la science. Aristote se montre d'ailleurs critique envers le fameux schéma des trois genres de vie⁵¹, où l'on pense que le bonheur consiste soit dans la vie de jouissance, soit dans la politique ou encore dans l'étude selon qu'on est dans la partie concupiscible, irascible ou rationnelle de

⁴⁸ *Idem*

⁴⁹ Gauthier, René Antoine, *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F, 1958, p. 48

⁵⁰ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1098a 13-17.

⁵¹ Cf. Platon, *La République*, IX

l'âme. Faire son métier d'homme n'est rien d'autre qu'exercer d'une manière ou d'une autre sa pensée. Cela implique trois choses : la première est que cette tâche consiste non pas dans la possession *habituelle* de la pensée, mais dans son exercice *actuel*. Ensuite, pour que l'homme soit heureux, il se doit d'accomplir sa tâche non pas d'une façon quelconque, mais bien. Toutefois, il ne peut accomplir de façon bien sa tâche qu'à une seule condition, à savoir qu'il doit mettre en œuvre la vertu ; c'est cela qu'Aristote veut souligner quand il note que : « *le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu* »⁵². La vertu apparaît ici comme le surcroît qui vient perfectionner un sujet pour lui permettre de bien accomplir sa tâche, par exemple le respect des lois en vigueur dans la Cité. Enfin, pour que l'âme soit en parfait accord avec la vertu, il faut que celle-ci se déploie dans « une vie achevée », c'est-à-dire une vie qui dispose d'assez de temps. Le bonheur suppose la durée. Il n'est ni la satiété (satisfaction de tous nos penchants), ni la félicité (une joie permanente), ni la béatitude (une joie éternelle). Ainsi,

*Être heureux, ce n'est pas être toujours joyeux (qui peut l'être ?), ni l'être jamais : c'est pouvoir l'être, sans qu'on ait besoin pour cela que rien de décisif n'advienne ou ne change [...] Le bonheur appartient au temps : c'est un état de la vie quotidienne. Etat subjectif, relatif, dont on peut pour cela contester jusqu'à l'existence.*⁵³

En effet, le bonheur apparaît comme étant un acte parfait qui représente l'accomplissement d'une certaine vertu. Et dans le cas où il y a plusieurs vertus, l'acte doit se pencher sur la vertu la plus excellente et la plus parfaite, qui est la *sophia* (et à la limite la *phronesis*), le fruit par excellence de l'âme rationnelle.

*Si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardée comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit.*⁵⁴

La *sophia* apparaît donc comme la matrice du bonheur. Elle est la vertu sans laquelle une Cité ne saurait avoir sa raison d'être. Aristote invite à la formation des vraies Cités ou des vrais

⁵² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1098a

⁵³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Quadrige, 2013, p. 133.

⁵⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1177a 11-18.

Etats, capables de placer les rapports entre les citoyens au-delà des échanges quotidiens ou capables d'établir des relations qui surpassent les alliances en cas de guerre⁵⁵.

III. Les Conditions d'une Cité ou d'un Etat digne de ce nom

Aristote se montre plus réaliste quand il reconnaît que dans les faits ce n'est toujours pas la vertu qui est considérée comme le premier soin des Etats. En effet, si *en droit* la finalité véritable de la Cité est évidente et si elle ne fait l'objet d'aucun doute, dans *les faits*, elle semble parfois introuvable. Aristote est conscient qu'il y a des moments critiques dans la vie des Cités ; moments durant lesquels les Cités tombent en décadence ou sont ruinées. Il sait aussi que ce genre de situation est rendue possible par la mise en place d'une constitution déviée, qui rend hypothétique toute tentative de réalisation de la finalité véritable de la *polis*. Pour éviter donc ce type de situation, Aristote martèle qu'une Cité ou un Etat mérite d'être appelé comme tel s'il a pour finalité véritable le bien-vivre ou le bonheur de ses citoyens. Toute politique consiste dès lors à mettre en œuvre les moyens adéquats en vue de cela. Il faut pour cela la mise en place d'une constitution droite, seule capable de réaliser l'avantage commun. L'Etat n'a pas pour vocation d'instaurer une société marchande, où ce que les hommes mettent en commun, ce sont leurs intérêts privés. Aristote met en garde contre un éventuel conflit d'intérêts où pour sauver ses intérêts, chacun est contraint de modérer ses prétentions, de sacrifier ce qui, dans son intérêt, est incompatible avec celui des autres. Une telle vision conduirait selon Aristote dans une conception désenchantée de l'homme et de la Cité dans laquelle il vit. Ici, le moteur de la conduite humaine serait l'amour de soi et non une autoréalisation de l'exigence morale.

Un Etat digne de ce nom doit par conséquent parier sur le perfectionnement moral de ses citoyens. C'est ce que cela signifie quand Aristote dit qu'il faut aller au-delà des échanges quotidiens ou de l'alliance en cas de guerre. Seul un intérêt civil commun peut unir des hommes que leurs intérêts privés opposent. C'est en effet ce que Thomas More explique à ses « utopiens » :

Le seul moyen d'organiser le bonheur public c'est l'application du principe de l'égalité. L'égalité est impossible dans un État où la possession est solitaire et absolue ; car chacun s'y autorise de divers titres et droits pour attirer à soi autant qu'il peut, et la richesse nationale (...) finit par tomber en la possession d'un petit nombre d'individus qui ne laissent aux autres qu'indigence et misère. (...) Le but des institutions sociales en Utopie est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour (...) cultiver

⁵⁵ Dans ce cas, on se demande si l'OTAN a sa raison d'être.

*librement son esprit. (...) Les Utopiens ont la guerre en abomination, comme une chose brutalement animale. (...) Ce n'est pas pour cela qu'ils ne s'exercent pas (...) à la discipline militaire mais ils ne font la guerre que (...) pour défendre leurs frontières, ou pour repousser une invasion ennemie sur les terres de leurs alliés, ou pour délivrer (...) du joug d'un tyran un peuple opprimé par le despotisme.*⁵⁶

La tyrannie apparaît bel et bien dans ce texte de Thomas More, et cela nous permet de tirer les conséquences de la position d'Aristote. En effet, lorsqu'il parle d'un « État qui mérite vraiment ce titre et qui n'est pas un Etat seulement de nom », il ne s'agit ni de la tyrannie, ni de l'oligarchie, ni même de la démocratie. Ces formes d'associations politiques recèlent des constitutions « déviées », celles qui visent l'avantage particulier des seuls gouvernants. Les constitutions « droites », capables de viser le bien commun sont selon Aristote dans la Monarchie, l'Aristocratie, ou dans le régime constitutionnel⁵⁷.

La vie de la Cité doit reposer sur l'exercice de la vertu, car être heureux c'est vivre conformément à sa nature d'homme raisonnable. Aristote montre que tout ce qui ne relève pas de la réalité intime de la raison ne doit pas être placé comme fin au sein d'une Cité. Tout État qui fonde sa vie sur les intérêts artificiels ne mérite pas d'être appelé comme tel. Dès lors, l'impérieux devoir qui s'impose à un État c'est l'éducation à la vertu, car sa solidité et pérennité dépendent de la qualité morale de ses citoyens. La vertu est la part divine qui existe en l'homme et si tant est vrai que l'homme a une nature divine, ayant été créé par Dieu, alors il doit vivre en homme vertueux.

1. La justice conditions d'un Etat digne de ce nom

En effet, si la question primordiale d'Aristote est celle de savoir qui exerce le pouvoir au sein de l'Etat que celle relative à l'intérêt de qui, il est exercé, il reste tout de même que l'analyse aristotélicienne donne quelques indications dignes d'intérêt et édifiant sur l'implication du peuple dans la gestion des affaires publiques. Selon Aristote, la valeur d'un gouvernement ne réside pas dans le nombre de personnes qui gouvernent mieux, elle ne réside pas dans le type de système auquel il appartient, mais le critère d'appréciation le plus envisageable c'est le bien de la communauté toute entière. Il écrit en ce sens : « *toutes les constitutions qui ont en vue l'intérêt général sont pures, parce qu'elles pratiquent*

⁵⁶ Thomas, More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (traduction de Marie DELOURT), Paris, Flammarion, 1987, p. 200.

⁵⁷ cf. *Pol.*, III, 7, 1279a 27-30.

rigoureusement la justice. Toutes celles qui n'ont en vue l'intérêt personnel des gouvernants, viciées dans leurs bases, ne sont que la corruption des bonnes constitutions. »⁵⁸

C'est parce qu'il est à la fois gouvernant et gouverné, le citoyen doit savoir commander en obéissant la loi. Cette dernière oriente le magistrat digne de commandement ; qualité forte diverse qu'exige le commandement et l'obéissance, bien que le bon citoyen doive savoir également obéir et commander. »⁵⁹ Cournarie commente bien les propos d'Ariste en ces termes que : « *Mais les lois ne sont justes, ou la justice ne consiste dans la légalité que quand la loi est établie non pas pour quelques-uns mais pour le bien de toute la cité. Au contraire quand elles sont mal établies ou faites à la hâte, la justice ne put être instituée. »⁶⁰ Mais lorsque la justice est bien instituée, autrement dit, « *ordonnées au bien de tous. »⁶¹ Pour réaliser et maintenir le bien vivre-ensemble, elle constitue la vertu finale ou complète de la justice, « *L'individu qui respecte la loi est celui qui se montre équitable »⁶² Mais lorsque la justice est bien instituée, autrement dit, « *ordonnées au bien de tous. »⁶³ Pour réaliser et maintenir le bien vivre-ensemble, elle constitue la vertu finale ou complète de la justice, « *L'individu qui respecte la loi est celui qui se montre équitable »⁶⁴*****

C'est ce qu'Aristote nous démontre dans ces propos dans l'*Ethique à Nicomaque* :

En effet, si les personnes ne sont pas égales, elles ne peuvent obtenir des parts égales. Et c'est de là que viennent les disputes et les plaintes, soit que des parts inégales se trouvent en possession des parts égales lors des distributions. De plus, la considération du mérite donne à le voir. Ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde reconnait, refléter un certain mérite. »⁶⁵

La politique d'Aristote a été négligée par les modernes, mais au regard des différentes situations qui prévalent dans notre monde d'aujourd'hui, il convient de penser qu'elle a inspiré notre auteur dans sa vision philosophique.

⁵⁸ Aristote, *La politique*, trad., J. Barthelemy – Saint Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Lagrange, 1874, Livre III, chap V, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁰ Laurent Cournarie, « *Aristote : Ethique à Nicomaque, commentaire du livre V* », Revue numérique philopsis, 2007, p. 14.

⁶¹ *Idem*

⁶² Aristote, *œuvre complète, Ethique à Nicomaque*, V, 1129a36-37, p. 2074.

⁶³ *Idem*

⁶⁴ *Idem*

⁶⁵ *Ibid.*, V, 1131a27-30, p. 2079.

CHAPITRE II : LE LIBERALISME DE MONTESQUIEU OU LA RECHERCHE DU BON SYSTEME POLITIQUE

Le libéralisme apparaît en Europe dans un contexte difficile marqué par le règne de l'absolutisme monarchique. Encore appelé « *Ancien régime* », l'absolutisme monarchique est un type de gouvernement dans lequel l'autorité est détenue par le roi. C'est la monarchie qui domine l'organisation politique et sociale des Etats de l'Europe occidentale et centrale aux XVII^e et XVIII^e siècles. Ici le monarque monopolise les trois pouvoirs constitutifs de l'Etat, à savoir : le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Il est animé par une profonde soif d'absolutiser son pouvoir et de le diviniser. Ainsi, il s'autoproclame le représentant de Dieu sur terre, il est le roi de droit divin. C'est donc dans un tel contexte que survient le libéralisme, entendu comme un mouvement de revendication des droits et des libertés des citoyens contre la tyrannie de la monarchie. Dès lors, le libéralisme se pose en s'opposant à la monarchie, tombeau des libertés humaines.

Hérité du siècle des Lumières ⁶⁶, ses pionniers, notamment Locke, Descartes, Diderot, Voltaire... ont principalement marqué la pensée libérale à travers des principes généraux tels : les droits naturels, l'égalité entre les hommes, la nécessité d'améliorer la société... C'est dire combien le souci des penseurs des Lumières a eu une sérieuse incidence sur le libéralisme en général et celui de Montesquieu en particulier. Mais en quoi consiste le libéralisme de Montesquieu ? Quelles sont ses grandes articulations ?

I. Le contexte d'émergence du libéralisme

Le XVIII^e siècle est un siècle encore dominé par l'absolutisme royal de l' « *Ancien régime* ». Ce dernier est une organisation politique dont le but est la consolidation du pouvoir aux dépens des libertés des citoyens. C'est dans ce contexte qu'apparaît un courant de pensée ayant pour objectif la défense des libertés des individus contre les abus d'autorité : le libéralisme. Il prend naissance dans un contexte trouble caractérisé par l'hégémonie du monarque.

Jusqu'au XVIII^e siècle, la monarchie royale était encore le mode d'organisation politique dominant en Europe notamment ; elle a comme trait saillant, l'absolutisme qui se comprend

⁶⁶ Siècle de grand essor scientifique et d'épanouissement de la raison critique en Europe.

comme l'affirmation d'une souveraineté monarchique absolue, sans limite et sans contrôle, ne reconnaissant aux sujets que le seul droit d'obéir. De ce fait, elle constitue une menace permanente pour le plein épanouissement des citoyens. Cette forme d'organisation politique présente comme spécificité, l'omnipotence du monarque et l'illimitation du pouvoir royal.

Dans le cas d'espèce, l'omnipotence s'entend, comme une puissance absolue, suprême et sans limitation. Dans ce sillage, le pouvoir du monarque n'a de limite que sa seule volonté. C'est ce à quoi ressemblait la monarchie absolue jusqu'au XVIII^e siècle. Cette monarchie absolue que les philosophes des Lumières appelleront plus tard « *Ancien régime* », est personnifiée en France par le roi, chef du royaume et monarque absolu de droit divin⁶⁷. Dans ce régime, le souverain est tout et l'individu rien. Le philosophe Hobbes dans son œuvre intitulé *Léviathan*, faisant l'apologie de l'Ancien Etat, symbole de la tyrannie monarchique, justifie l'austérité du pouvoir du monarque par la nécessité de paix et de sécurité. Il pense que la nature humaine est instinctivement belliqueuse, car elle entretient trois causes principales de conflits, à savoir la compétition, la défiance et la gloire. Ainsi, pour mettre fin à la guerre de « *tous contre chacun* » qui régnait à l'état de nature, il estime la nécessité du « *Léviathan* » supérieur et extérieur à ses sujets par le trait de son irresponsabilité. Il n'aura aucune obligation morale, ni politique vis-à-vis de ses sujets, puisque n'ayant pas pris part au contrat social, il est extérieur à ce pacte et par conséquent, ne saurait être lié à ses ordonnances. De même, ce contrat passé entre les membres du peuple, est un pacte de soumission absolue au prince, et non une convention, encore moins une convention limitée. De ce fait, le peuple doit être entièrement soumis au monarque qui est le maître absolu. Pour Hobbes, cette soumission à un pouvoir autoritaire « *est peu de chose en comparaison des misères et des calamités horribles qui sont le lot d'une guerre civile, ou de la condition dissolue qui est celle des humains sans maître, sans la sujétion des lois, sans puissance coercitive pour enchaîner leurs mains capables de rapine (vol, pillage) et de vengeance.* »⁶⁸ Ainsi, selon Hobbes, le pouvoir autoritaire est un moindre mal par rapport à l'insécurité ambiante et permanente de l'état de nature.

Par ailleurs, un autre signe de l'omnipotence monarchique se révèle au niveau de l'individualisation du pouvoir. Le pouvoir est détenu par un seul homme, à savoir le monarque. Il s'illustre comme le détenteur exclusif du pouvoir suprême. Cette concentration de tous les pouvoirs entre les mains du seul monarque s'explique par l'idée que le pouvoir s'amointrit

⁶⁷ Jacques Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française* 15^e éd., Paris, J. De Gigord, 1946, p. 489.

⁶⁸ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Folio essais, 2000, p. 303.

lorsqu'il est partagé. D'où l'importance de cette précision qu'apporte Richelieu : « *un seul pilote au timon de l'Etat. Rien n'est plus dangereux que diverses autorités égales en l'administration des affaires.* »⁶⁹

En outre Louis XIV renchérit en précisant dans ses *Mémoires* que même les points de vue des conseillers du prince sont subsidiaires, car seule la volonté du monarque a une valeur. Ainsi, pense-t-il le roi peut avoir des conseillers, toutefois il ne reçoit d'eux que des avis et même lorsqu'ils sont bons, le mérite revient au roi puisqu'il a su les suivre⁷⁰. Cette individualité du roi concourt naturellement au renforcement du pouvoir royal.

La suprématie royale découle naturellement du renforcement exagéré du pouvoir princier. Son pouvoir, illimité s'explique par le fait qu'il est extérieur aux lois qu'il a lui-même établies. Cela dit, le monarque n'est pas tenu de respecter ses propres lois qui ne sont faites que pour ses seuls sujets. Il n'est soumis à aucune obligation, à aucun devoir. Le prince n'obéit qu'à ses propres caprices. Ce qui lui confère le droit de vie ou de mort sur ses sujets. De ce fait, l'unique règle constante ici, c'est la crainte du monarque.

De même, le prince vise non pas la protection de ses sujets comme a voulu nous faire croire Hobbes, mais plutôt le renforcement de l'Etat, la protection et l'affermissement de sa propre puissance. Par ailleurs, la concentration des pouvoirs est inéluctable du moment où le monarque règne sans contrôle. Dès lors, le tyran a la main mise sur tous les pouvoirs, à savoir : l'exécutif, le judiciaire et le législatif. Elle dénote la phobie pouvoiriste du monarchique. Il est le détenteur unique de la souveraineté qui s'exprime, dans le pouvoir législatif, par sa faculté de « *donner et de casser la loi* »⁷¹. La concentration des pouvoirs dans la monarchie traduit l'idée qu'elle se fait du gouvernement de corps. L'*Ancien régime* considère le gouvernement de corps comme un péril, car il pourrait connaître une insuffisance de coordination et de ce fait un déficit de contrôle du pouvoir par le monarque. Par conséquent, toute collégialité, toute multiplicité des gouvernants ou des conseillers, est à proscrire.

L'omnipotence du monarque n'est de nature qu'à nuire au libre épanouissement des citoyens, qu'à les effacer en face d'un monarque qui est seul digne de respect. Les tribulations

⁶⁹ Richelieu., *Testament Politique*, cité par Prelot et Lescuyer in *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1980, p. 302.

⁷⁰ Louis XIV., *Suppléments de Mémoires de 1666*, cité par Prelot et Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Dallos, 1980, p. 310.

⁷¹ Jean Bodin, *République*, cité par Prelot et Lescuyer, p. 284.

du peuple dans l'absolutisme monarchique se manifestent à plusieurs niveaux : sa dépendance absolue vis-à-vis du roi, son absence de propriété.

L'un des traits principaux de l'avilissement du peuple s'illustre par sa dépendance absolue vis-à-vis du monarque. Le citoyen se voit ici réduit au rang de simple sujet qui ne possède que des devoirs. D'ailleurs, le terme sujet est très révélateur. Il désigne un être dépendant, soumis, inférieur et obligé. C'est pour cela qu'il n'a que des devoirs et que l'unique droit dont il dispose se réduit à l'obéissance au monarque. C'est dans l'optique de justifier la soumission du peuple au roi que le théoricien de l'absolutisme théocratique, Bossuet, fait l'apologie du régime principal, régime qui tient le peuple soumis à un roi à l'instar d'une famille à un père, chef de cette famille⁷².

Un autre trait manifeste de l'avilissement du peuple par l'absolutisme monarchique c'est la confiscation des libertés. Le peuple est dénué de la liberté d'expression. Il y a volonté manifeste de bâillonnement qui se sanctionne des incarcérations, parfois par des exécutions sommaires. Les victimes sont accusées de crime de lèse-majesté, c'est-à-dire d'un attentat contre la personne du souverain, contre son pouvoir. Dans ce contexte, toute critique contre l'Etat, c'est-à-dire le roi, est interdite et sévèrement réprimandée. Cette punition peut alors aller jusqu'à la peine capitale. En outre, le problème de la liberté ne se limite pas au bâillonnement, il s'étend à la prohibition des réunions et des manifestations. Louis XIV dans ses Mémoires l'exprime en ces termes : « le peuple est insatiable dans ses réclamations, plus vous le caresser plus il vous méprise. »⁷³

Au regard de ce qui précède, l'absolutisme royal constitue le bourreau des libertés humaines puisque l'arbitraire est la règle, les hommes sont réduits en sujets primitifs, c'est-à-dire en des individus soumis, subordonnés, voire en des valets. Dans ce contexte, l'homme est réduit au rang d'animal parce qu'il n'est pas maître de lui-même, il dépend absolument de la volonté de sa majesté, le roi. C'est dans ce contexte socio-politique que poindra le libéralisme et plus particulièrement le libéralisme de Montesquieu, symbole de la modernité politique.

En résumé, le contexte socio-politique dans lequel émerge le libéralisme est foncièrement liberticide à cause du despotisme⁷⁴ qui était encore en vogue au XVIII^e siècle. C'est donc en réaction contre cet environnement néfaste (pour les libertés individuelles) des

⁷² Jacques Calvet, *op. cit.*, p. 297.

⁷³ Louis XIV., *Suppléments de Mémoires de 1666*, cité par Prelot et Lescuyer, p. 310.

⁷⁴ Pouvoir totalitaire et arbitraire.

régimes monarchiques que le concept de liberté deviendra son *leitmotiv*. Ainsi, tout pouvoir quel qu'il soit, doit être limité par les libertés individuelles des citoyens. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre le libéralisme de Montesquieu et son combat acharné contre un tel régime.

A la question de savoir comment lutter contre un tel régime monstrueux et liberticide, et l'éviter à l'avenir, Montesquieu entreprend d'abord d'élucider les formes des gouvernements afin de déterminer celles qui ont la liberté pour objet.

II. Les formes de gouvernements

Montesquieu dans le cadre du processus de modernisation de la politique, c'est-à-dire de la recherche d'un ordre nouveau, recherche le moyen d'éviter le despotisme. Ainsi, l'auteur de *De l'Esprit des Lois* envisage d'établir la normalisation du politique en passant par la recherche du meilleur gouvernement. Pour ce faire, il introduit deux concepts nouveaux, notamment la nature et le principe du gouvernement qu'il prend la peine de distinguer nettement.

La nature du gouvernement, c'est ce qui fait qu'un gouvernement soit ce qu'il est, c'est la structure particulière qui définit le mode de détention et d'exercice du pouvoir. Le principe du gouvernement quant à lui, c'est ce qui fait agir le gouvernement.

La nature du gouvernement sera à la source des lois politiques, c'est-à-dire celles qui règlent l'organisation gouvernementale ; son principe quant à lui, sera à l'origine des lois civiles et sociales. En outre, la nature du gouvernement ne peut pas entrer en contradiction avec son principe parce qu'ils sont deux concepts bien hiérarchisés. Par ailleurs, il vise à travers la classification des types de gouvernement, à découvrir la forme de gouvernement la plus capable d'éviter le pouvoir absolu et de garantir les libertés. Il distingue ainsi :

- **Le régime républicain**

La république étymologiquement parlant, vient du latin « *res publica* » qui signifie la chose publique, c'est-à-dire l'Etat.⁷⁵ Ce concept, depuis l'antiquité, se trouvait déjà chez Platon et constituait d'ailleurs le titre de son ouvrage principal de philosophie politique. La république est le premier régime étudié par Montesquieu. Il apporte une touche particulière dans la définition de ce concept, car il réunit sur l'échiquier république, démocratie et aristocratie.

⁷⁵ Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Nathan, 1997, p. 332.

Ainsi, la république se définit comme étant un type de gouvernement « où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance »⁷⁶. A partir de là, ce qui distingue ces deux formes de gouvernement, c'est leur nature, c'est-à-dire le nombre des gouvernants. Dans les républiques démocratiques, le peuple entier a la souveraine puissance tandis que dans celles aristocratiques, une petite partie du peuple détient le timon de l'Etat.

Ainsi, de par la nature du gouvernement républicain, le peuple est à certains égards monarque, c'est-à-dire qu'il élit et juge ses magistrats, et à d'autres, il est sujet, c'est-à-dire que ses magistrats décident. Dans cette logique, Montesquieu jette son dévolu sur le système de gouvernement représentatif, aux dépens de sa forme originelle pratiquée par les Grecs. Il le précise en ces termes : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres »⁷⁷.

Ainsi, le peuple aura pour tâche le choix de ses représentants qui ont nécessairement une bonne intelligence des affaires comparativement au peuple dont l'essence est la passion, l'instinct, etc.

De par leur principe, il existe également une distinction entre la république démocratique et celle aristocratique. Ainsi, si le principe de la république démocratique c'est la vertu, c'est-à-dire l'amour des lois, de l'égalité et de la patrie. Dans la république aristocratique, c'est toujours la vertu mais au sens de modération, surtout dans l'usage de l'inégalité entre la noblesse et le peuple. Au demeurant, si la vertu arrivait à disparaître dans la république démocratique, « l'intérêt des particuliers prendra le dessus sur l'intérêt général »⁷⁸. Par conséquent, il y a nécessité des lois républicaines qui doivent maintenir l'égalité et préserver la pureté des mœurs. D'où la place importante que Montesquieu, tout comme Rousseau, accorde à l'éducation dans l'économie de ce régime, puisque c'est grâce à elle qu'une conversion de « *l'homme privé* » en « *homme public* » est possible. Puisque dans la république démocratique, toute chose est un bien public, car ce n'est que l'intérêt général qui est pris en considération. Le problème de la démocratie, surtout dans sa forme originelle ou Grecque, c'est qu'elle n'est applicable qu'à de petits Etats. Rousseau, l'un des fervents défenseurs de ce régime, affirme

⁷⁶ Montesquieu., *De l'Esprit des Lois*, t.1, Paris, Garnier /Flammarion, 1979, p. 131.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 133.

qu'il est le « *gouvernement des dieux* », en raison de son inapplicabilité dans les Etats modernes plus spacieux et davantage peuplés. Dans une lettre selon Rousseau :

Le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie, [est le suivant] : comment trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. » Cette phrase de Rousseau, extrait d'une lettre au Marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, fait écho à l'affirmation de Platon : « Dans [la cité] où la loi est le maître des dirigeants, et où les dirigeants sont les esclaves de la loi, c'est le salut que je vois arriver, et avec lui tous les biens que les dieux accordent aux cités » (Lois, IV, 715d).⁷⁹

Nous savons que la loi est une entente entre les humains. Dans un Etat la loi apparaît comme une règle unique pour harmoniser les citoyens et leurs biens. Parce que la loi s'oppose à l'arbitraire.

- **Le régime monarchique**

C'est un régime dans lequel un seul, le roi, gouverne par des lois fixes et établies (nature) et que conditionne l'honneur (principe), non au sens moral, mais au sens que Thomas Hobbes donne dans le *Léviathan*, c'est-à-dire la reconnaissance de la supériorité du monarque.

Par nature, une seule gouverne : le roi contrairement au régime républicain où le pouvoir est détenu par plusieurs individus. En outre, il n'y a qu'un pas entre la monarchie et le despotisme : l'existence des lois dans la monarchie. D'où l'importance des corps intermédiaires à qui revient la modération des lois. Au demeurant, la noblesse détient la palme d'or parmi eux, puisqu'elle est le pouvoir intermédiaire le plus naturel ; mais le plus convenable, c'est le clergé ; et le troisième corps est celui des magistrats. C'est particulièrement la noblesse qui constitue l'ange gardien de la monarchie, car si elle est évincée, on aura « bientôt un Etat populaire, ou bien un Etat despotique. »⁸⁰

Le principe de la monarchie, c'est l'honneur. Car c'est « l'honneur, selon Montesquieu, qui fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers. »⁸¹ En un mot, il peut conduire au but du gouvernement monarchique comme fait la vertu dans la démocratie.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 855.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁸¹ *Ibid.*, p. 149.

- **Le régime despotique**

Le despotisme est le type de gouvernement que Montesquieu déteste le plus.

Par nature, le despotisme est le régime politique dans lequel, un seul, à savoir le monarque, gouverne par sa seule volonté et ses caprices, c'est-à-dire sans des lois fixes. Paresseux et ignorant, le despote peut, dans certains cas, confier le gouvernement à un ministre, qui, en tout état de cause, fait sa volonté.

Le principe du despotisme est la crainte, contrairement à celui de la monarchie qui est l'honneur. Ce qui fait la différence entre les deux régimes, c'est qu'ici, le monarque ou le despote gouverne sans lois, tandis que dans la monarchie, le despote gouverne selon des lois fixement établies. La crainte y est permanente, parce que le tyran est tenu de sévir en toutes circonstances, en raison de l'inexistence des lois fixes. Toutefois, le despotisme reste un véritable danger pour la monarchie, « *puisque'il suffit que le souverain évince la noblesse sous la pression du peuple pour qu'on y arrive* »⁸².

En somme, le meilleur gouvernement, c'est le gouvernement modéré qui peut être républicain ou monarchique, c'est-à-dire tout gouvernement qui a pour fin la liberté et dans lequel l'on n'abuse pas du pouvoir. Par contre, le pire gouvernement, c'est le gouvernement despotique dans la mesure où il n'est gouverné que par la volonté d'un seul individu. Toutefois Montesquieu prévient que, même les gouvernements modérés peuvent devenir despotiques si leurs principes sont corrompus.

Après avoir étudié la nature et le principe de chaque régime, Montesquieu entreprend ensuite d'élucider celui de la loi et de la liberté.

III. Loi et liberté comme fondement du libéralisme politique de Montesquieu

L'intérêt de l'homme pour la liberté justifie l'importance de plus en plus grandissante que ce dernier accorde à ce concept. L'homme étant toujours en captivité dans les murailles du pouvoir, a fait de la lutte pour sa libération, son cheval de bataille. C'est dans ce sens que Montesquieu, comme bien d'autres auteurs libéraux et humanistes, fait de ce concept l'un des

⁸² *Ibid.*, p. 149.

points essentiels de son ouvrage. Il sera d'abord question de déterminer la nature de la loi et de la liberté, et ensuite d'indiquer les institutions censées les protéger.

1. La conception de la loi chez Montesquieu

Le libéralisme a toujours fait des concepts de liberté et de loi, les principes de bases de l'Etat de droit, d'un Etat démocratique et de l'épanouissement de l'individu.

La notion de loi est l'un des termes majeurs du libéralisme de Montesquieu. L'auteur lui a donné un sens assez original. Pour lui, « *les lois sont les rapports nécessaires qui découlent de la nature des choses* »⁸³. De ce fait, il affirme que tous les êtres ont leurs lois : Dieu a ses lois, le monde physique a les siennes, le monde intelligent aussi. Ainsi, Montesquieu se démarque de la conception ancienne des lois. Auparavant, toutes les lois étaient tirées de la religion ou plus précisément de Dieu. Dans ce sens, l'auteur entend laïciser les lois civiles. Par ailleurs, il distingue, chez l'homme, les lois primitives et les lois positives. A ce niveau, l'auteur fait recours à l'état de nature pour s'attaquer particulièrement à la philosophie de Hobbes.

Pour Montesquieu, l'état de nature n'est pas un état de guerre de « *tous contre chacun* » comme l'a estimé Hobbes. Pour lui, l'état de guerre n'apparaît qu'avec la société politique du moment où en société, dit-il, les hommes « *perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité qui était entre eux cesse* »⁸⁴. C'est ce qui justifie la nécessité des lois civiles. Ceci nous permet de clarifier la loi positive qui est une loi régissant les relations entre les hommes dans la société ; dans ce cas on parlera de droit civil. Elle peut aussi être les relations entre les citoyens et l'Etat ; ici, on parlera de droit politique. Elle peut régenter également les relations entre les Etats ; on parlera de droit de gens. Au demeurant, « *la loi, en général est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre* »⁸⁵. C'est dire que, dans un Etat démocratique, c'est la loi qui gouverne en réalité et non les hommes. C'est dans ce sens que Touchard déclare : « *liberté à la loi et sujétion à la loi, tel est le principe cardinal en dehors il ne peut y avoir de démocratie* »⁸⁶. Ainsi, c'est le respect de la loi qui permet d'éviter l'arbitraire.

La loi en général est définie chez Montesquieu comme « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, y compris la

⁸³ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁸⁶ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, t.1, Paris, PUF, 1959, p. 31.

divinité. »⁸⁷ De cette définition de la loi, ressort surnoisement deux types de lois bien distinctes que Montesquieu reconnaît lui-même. Il s'agit : de la loi de nature et de la loi positive. Mais qu'en est-il exactement de chacune d'elle ?

- **Le concept de loi de nature chez Montesquieu**

Essentiellement régie et établie par Dieu, elle couvre tous les êtres. C'est pourquoi Montesquieu dit que « *tous les êtres ont leurs lois* » et en ce sens ceux qui pensent que le monde serait « *soumis à une fatalité* » se trompent royalement, car il existe une raison primitive. C'est cette raison primitive qui fait que les animaux par l'attrait du plaisir et par le sentiment conservent leur être particulier et leur espèce. Si la loi naturelle se caractérise chez les animaux par l'attrait du plaisir et par le sentiment, c'est-à-dire l'instinct de reproduction et de reconnaissance de leur espèce, or, chez l'homme, elle se caractérise non par la connaissance, mais par « *la faculté de connaître* ». Cette faculté de connaissance exprimée en lui le pousse vers son créateur. N'ayant pas de connaissance, il peut vraiment raisonner au sens intellectuel du terme et « il est clair que ses premières idées ne seraient point d'idées spéculatives : il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse, sa timidité serait extrême... ; tous les fait trembler, tous les fait fuir »⁸⁸.

Dans cette condition de vie, l'homme n'a pas encore atteint sa maturité et mène une vie « *sauvage* ». Son état s'apparente à l'état théologique comtien. Contrairement à Hobbes, cet état au lieu de l'entraîner vers la bataille, vers la guerre l'entraînerait plutôt à la recherche de la paix, et Montesquieu affirme : « *la paix serait la première loi naturelle* ». ⁸⁹

Sentant sa faiblesse, l'homme chercherait d'abord la paix ; à celle-ci, il joindra le besoin de se nourrir (deuxième loi naturelle), de se marier (troisième loi naturelle). La quatrième loi vient du désir par l'homme à vivre en société et qui consiste en l'élaboration des lois positives, puisque la guerre naît avec la société. C'est la raison pour laquelle il affirme : « *Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence.* »⁹⁰

⁸⁷ Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, p. 129.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 126.

Cet état de guerre ou d'exercice du « *jus naturalis* » ne pouvait perdurer sans porter préjudice à cette même société qui l'exerce. D'où l'importance de réglementer la vie et trouver des lois positives. Pourquoi le terme loi positive ? Comment se trouve-t-elle définie chez Montesquieu ?

2. Le concept de loi positive chez Montesquieu

La loi positive tire son origine dans la loi cosmique d'où elle prend son essence. Cette loi cosmique ou loi de nature dont participe tous les êtres confère à l'homme une certaine connaissance, sans toutefois faire de lui un sujet connaissant ; (puisque'il est à ce niveau en état sauvage) de ce fait la loi à laquelle il obéit ne lui permet pas de concevoir une vie sociale, car il est réduit uniquement à la satisfaction de ses trois besoins fondamentaux que sont :

La recherche de la paix, « dans cet état, chacun se sent inférieur... on ne cherche donc point à s'attaquer et la paix serait la première loi naturelle. »⁹¹

Le besoin de se nourrir « *ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nourrir* »⁹² et enfin le besoin sexuel. Ces besoins vont engendrer un problème vital, car pour qu'ils ne créent pas une sorte de jungle, il faut donc se discipliner en créant des lois qui puissent permettre à tout un chacun de mieux satisfaire ses besoins, non en fonction d'un droit naturel, mais selon la raison : cette démarche aboutit au besoin de la société ou de vivre en société, selon des normes bien définies par la raison. C'est pourquoi définissant les lois positives, Montesquieu l'énonce comme « *la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre* »⁹³.

Le concept de la loi positive ne s'aurait s'apparenter à une « *volonté générale* » comme chez Rousseau, qui est une déclaration de la volonté collective qui anime « *le moi commun* » mais s'entend comme les principes qui régissent le sort de chaque Etat, qu'il soit républicain, monarchique ou despotique, la loi positive se trouve définie en sa nature et en son principe. La nature est ce qui le fait tel, et l'autre ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. Dans sa conception, la loi positive devient

⁹¹ *Ibid.*, p. 126.

⁹² *Ibid.*, p. 126.

⁹³ *Ibid.*, p. 126.

chez l'homme, une règle voulue, instituée pour assurer la sécurité et la liberté. « *Elle est alors une spécialisation de la loi dans sa signification la plus étendue* »⁹⁴ précisera Jacqueline Russ.

Cette spécification de la loi positive portera la réflexion à considérer cette dernière comme la condition de possibilité et de validité de toute liberté politique. C'est ce que Montesquieu s'évertue à montrer dans son chef d'œuvre *De l'Esprit des Lois*.

En somme, la loi, loin d'être un instrument de domination, devient un cadre dans lequel chaque individu manifeste sa liberté. C'est dire que, liberté et loi sont intimement liées et que sans la loi, on ne peut parler de liberté, mais plutôt de droit. C'est dans ce sens que Rousseau estime que « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite* »⁹⁵ est liberté. D'où la nécessité de savoir ce qu'est la liberté chez Montesquieu.

3. La conception de la liberté chez Montesquieu

La place centrale qu'occupe la liberté dans la vie de tout être raisonnable, en tant que « *certificat d'humanité* » d'après Rousseau, constitue l'un des besoins essentiels pour un véritable épanouissement, voire pour un éventuel bonheur de l'homme et fait de ce dernier l'un des sujets les plus captivants dans l'histoire de l'humanité. « *Homme, tu possèdes par nature une volonté qui ne connaît ni obstacles ni contraintes (...)* »⁹⁶. C'est en ces termes que Épictète (50-130) rend explicite la dimension naturelle de la liberté humaine. Thème de réflexion de la philosophie, de la religion, la liberté est sans aucun doute, un concept polysémique et nébuleux. C'est ce qui explique cette affirmation de l'historien romain Alu-Gelle selon laquelle tout le monde en parle, personne ne sait en quoi elle consiste. La difficulté de définir ce concept de liberté est également mise en exergue par Spinoza. Pour celui-ci, la question de la liberté est comme un labyrinthe où notre raison s'égaré bien souvent. Montesquieu à son tour va s'engager à éclaircir ce terme rocailleux dans son acception philosophique et politique, tout en les distinguant minutieusement.

Le concept de liberté au sens philosophique

Au sens philosophique du terme, la liberté tend à se définir comme libre-arbitre, indétermination de la volonté humaine. C'est ainsi que Descartes, dans *Les Méditations*, définit la liberté comme la possibilité d'agir sans qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Cela

⁹⁴ Jacqueline Russ, *Philosophie : les auteurs les œuvres, la vie et la pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeurs*, Paris, Bordas, 1996, p. 187.

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, PUF, 1995, p. 181.

⁹⁶ Épictète., « *Entretiens* », les stoiciens, Paris, Gallimard, 1962, p. 849.

dit, Descartes conçoit la liberté comme indépendance du sujet agissant. Il ramène cette question de liberté dans un rapport à la connaissance et à la volonté.

Penser librement à cet effet n'est pas penser sans règles ni motifs, mais d'après ses propres lumières, sa propre raison sans toutefois subir des contraintes extérieures. Descartes affirme dans cette optique que : « *Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serai jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrai faire : et ainsi je serai entièrement libre sans jamais être indifférent.* »⁹⁷

Pour Descartes, la liberté consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, pour suivre ou fuir les choses que l'entendement propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne (cf. Méditation IV). Ainsi l'acte libre c'est l'acte le plus réfléchi, le plus profondément motivé, celui dont nous avons posé tous les motifs, en somme le contraire de l'acte indifférent.

De même, Spinoza, l'auteur de l'*Ethique*, aborde cette question dans la même optique que Descartes. Pour lui, l'idée de liberté s'exprime comme un acte de volonté sans contrainte. C'est la raison pour laquelle il affirme en ces termes : « Un homme libre, c'est un homme qui vit sous le seul commandement de la raison (...) désire ce qui est bon directement, c'est-à-dire, désire agir, vivre, conserver son être suivant le principe de la recherche de l'utile propre. »⁹⁸

Montesquieu pense également, comme ces philosophes, que la liberté au sens philosophique, met en relief l'indétermination de la volonté. C'est ainsi qu'il la définit en ces termes : « *La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté (...) ou du moins dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté* »⁹⁹. Toutefois, le baron de la Brède s'insurge contre cette conception philosophique de la liberté qui, d'après lui, fait abstraction des lois. La liberté n'est pas l'absence des lois précise-t-il. C'est ainsi qu'il précise que la liberté dont il est question dans son œuvre, n'est pas philosophique, mais politique.

Le concept de liberté au sens politique

Tout en évitant une fuite en avant philosophique, Montesquieu cherche à définir la liberté dans son rapport avec la loi. C'est ce qu'il appelle liberté politique. Ici, le problème n'est pas

⁹⁷ René Descartes, cité par Huisman D. et Vergez A., *Histoire des philosophes illustrés par les textes*, Paris, Nathan, 2010, p. 298.

⁹⁸ Baruc Spinoza, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 285.

⁹⁹ Montesquieu, p. 328.

d'être libre contre les lois, mais sous les lois. En effet, pour que cette liberté ne soit pas partielle, il va la définir dans son rapport avec la constitution, et dans son rapport avec le citoyen. C'est ce qui justifie cette déclaration de l'auteur : « *je distingue les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, d'avec celles qui forment dans son rapport avec le citoyen.* »¹⁰⁰ Donc pour l'auteur, on ne peut discourir sur la liberté politique qu'en considérant les droits politiques et civils car, il ne sert à rien d'être protégé contre l'Etat et être à la merci des injustices de ses concitoyens. Pour se sentir en sécurité, le citoyen doit à la fois être protégé contre l'arbitraire de l'Etat et des particuliers. D'où cette double définition de la liberté politique. Dans son rapport avec la constitution, la liberté politique est soumission à la loi, elle est différente de l'indépendance, qui consiste à agir en faisant fi de la loi c'est-à-dire, faire anarchiquement ce que l'on veut comme ce qui semble être le cas dans les démocraties. Selon Montesquieu, « *la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent* »¹⁰¹. En un mot, l'homme est politiquement libre lorsqu'il peut exercer sa volonté dans le champ circonscrit par la loi. C'est dans cette même optique que le philosophe anglais Locke, bien avant Montesquieu, avait jeté les bases de la liberté déterminée par la loi. Voltaire, après lui, très connu pour ses idées libérales, très admiratif des idées politiques de Locke, lui emboîte le pas, en liant la liberté et la loi. Pour lui, « *la liberté consiste pour l'homme à ne dépendre que des lois* »¹⁰². Emmanuel Kant ne perd pas de vue cette logique car pour lui, « *la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la déterminent. (...) la volonté est libre quand elle obéit à ses propres lois.* »¹⁰³ C'est dans cette même optique que s'inscrit M. Kamto lorsqu'il déclare : « *La nécessité de sauvegarder la société commande que la jouissance de la liberté se fasse dans le respect de la loi établit par les citoyens* »¹⁰⁴.

En somme, la liberté semble avoir une relation intrinsèque avec la loi qu'on s'est prescrite. Dès lors, étant la proie du despotisme, Montesquieu estime nécessaire de la protéger.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 292.

¹⁰² Voltaire., *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1975, p. 102.

¹⁰³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Bordas, 1988, p. 85.

¹⁰⁴ Maurice Kamto, *L'urgence de la pensée. Réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993, p. 40.

IV. Moyens de protection des libertés

Montesquieu pense que pour que l'homme soit à l'abri de l'arbitraire du despotisme, il faut prévoir des mécanismes de protection de ses droits et libertés. C'est ainsi qu'il procède par la théorie de la séparation des pouvoirs.

La théorie de la séparation des pouvoirs

Après avoir recensé les obstacles capables de nuire à la liberté politique, il s'agit maintenant de la protéger contre les dérives despotiques et tyranniques. Pour la garantir, Montesquieu met sur pied des institutions politiques qui auront cette liberté pour objet. Toutefois, la liberté politique n'est possible qu'à condition qu'il y ait distribution des forces, c'est-à-dire qu'il y ait déconcentration des pouvoirs, et qu'il y ait existence de corps intermédiaires subordonnés, destinés à diffuser les lois dans tout le corps social.

Ici, Montesquieu se sert de la théorie de Locke pour fonder la sienne. Il se démarque de la théorie du philosophe anglais en y introduisant le pouvoir exécutif, ce qui peut s'expliquer par son statut de magistrat. Il distingue également trois pouvoirs qu'il appelle puissance. En effet, il octroie à chacun de ces pouvoirs une attribution précise :

La puissance législative : Elle a comme tâche principale l'élaboration des lois ;

La puissance exécutive : Elle a pour fonction l'exécution des lois construites par le législatif ;

La puissance fédérative ou judiciaire : Elle a la mission d'exécuter les résolutions publiques.

La réunion de ces pouvoirs entre les mêmes mains d'un seul individu, constitue une menace pour la liberté politique. Montesquieu précise cela en ces termes : « Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exercer les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. »¹⁰⁵

Ainsi, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire, pour la simple raison que le juge serait législateur, précise Montesquieu. De même en cas de concentration du pouvoir

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 295.

exécutif et judiciaire dans le même corps, la liberté est également en voie de disparition, dans la mesure où le même monarque pourrait « *fabriquer des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.* »¹⁰⁶ En effet, la modération des pouvoirs, à travers leur distribution, est une condition nécessaire mais non-suffisante pour la garantie des libertés. Des corps intermédiaires sont aussi indispensables pour renforcer cette protection.

L'importance des corps intermédiaires dans l'Etat

Nous nous rappelons que Montesquieu estime que la liberté politique ne peut exister que dans un gouvernement modéré. Et un gouvernement modéré est celui qui comprend tous les corps sociaux et qui est régi par des lois. Ainsi, un peuple libre, ce n'est pas celui qui a un type de gouvernement particulier, puisque tout pouvoir, par essence, tend à l'abus, mais celui qui comme nous l'avons dit, jouit de la forme de gouvernement établie par la loi. Toutefois, l'auteur pense que le type de gouvernement le plus propice à la liberté, c'est la monarchie parce qu'elle est le régime des distinctions, des séparations et des équilibres.

En revanche, la monarchie modérée est celle dans laquelle les pouvoirs seront partagés entre le monarque, la noblesse et le peuple. Il est nécessaire de rappeler que Montesquieu annule le pouvoir judiciaire, car il estime qu'ayant pour rôle, l'application pure et simple du droit, il est nul. Le juge étant « *la bouche qui prononce les pouvoirs* »¹⁰⁷. C'est dire qu'il ne reste plus que deux puissances à partager. Toutefois, le partage sera conditionné par des critères ; le peuple étant inapte à discerner des affaires, il est d'office exclu du législatif. En outre, une nette distinction doit exister entre le peuple et les nobles, sans quoi, « *la liberté commune serait leur esclave (des nobles), et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre ; parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'Etat.* »¹⁰⁸

Ainsi, la force de l'Etat doit être distribuée dans l'harmonie et la modération, dans la collaboration dynamique et non dans la séparation impuissante. C'est dans cette optique que Montesquieu affirme que : « *Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction. Mais comme on parle de mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller de concert.* »¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 295.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 302.

En somme, la liberté politique n'est possible que si et seulement si les pouvoirs sont modérés à la fois sur le plan vertical, par la séparation des pouvoirs au sens distinctif, et sur le plan horizontal, par l'existence des corps intermédiaires chargés de modérer et de faire diffuser les lois dans tout le corps social. C'est dire que la modération des régimes politiques ne doit pas se limiter à la séparation des pouvoirs, mais doit s'étendre à la présence des corps intermédiaires qui jouent un rôle majeur dans l'humanisation des lois.

**DEUXIEME PARTIE : LUCIEN AYISSI ET LA THEORIE DE
LA GOUVERNANCE**

La gouvernance est une notion vaste qui couvre tous les aspects de la conduite des affaires privés, publiques, y compris les politiques économiques et le cadre réglementaires. Elle désigne les règles, les processus et les comportements qui influent sur l'exercice des pouvoirs, particulièrement du point de l'ouverture, de la participation, de la responsabilité, de l'efficacité et de la cohérence. En dépit de son caractère large et ouvert, la gouvernance est un élément clé des politiques et des réformes en faveur de la réduction de la pauvreté, de la démocratisation et de la sécurité mondiale. La principale visée de cette partie est d'examiner en surface et en profondeur l'approche ayissienne de cette notion associée à celle de la corruption. Autrement dit, il s'agit de se pencher sur l'analyse faite autour de la vision de notre auteur de ces deux concepts dont le deuxième, c'est-à-dire la corruption, serait l'aboutissement de l'opposé du premier, c'est-à-dire la mal gouvernance. Conformément à la structure du travail, cette partie, comme les autres, aura en effet deux chapitres, c'est-à-dire, selon l'ordre, le chapitre troisième et le chapitre quatrième. Dans le troisième chapitre, il sera question de présenter la gouvernance entant que notion au fondement des conduites des affaires de l'Etat. Quant au quatrième chapitre, il prendra en charge la corruption comme émanant de la mal gouvernance.

CHAPITRE III : LA GOUVERNANCE : DU SENS GENERAL AU SENS AYISSIEN

Notion aujourd'hui très usuelle, la gouvernance est utilisée dans divers domaines dont il convient ici d'éclairer le sens, de comprendre ses fondements et son évolution sémantique. Définir le concept de gouvernance, revient à déterminer le sens et la téléologie de ce mot. Un concept aussi chargé de significations et les termes qui lui sont apparentés est une entreprise prétentieuse, car la difficulté réside avant tout dans le choix des sens de ce vocable. Quels sens retenir et lesquels ne pas retenir tout en faisant en sorte qu'une définition de la gouvernance sur laquelle l'on aurait voulu obtenir des précisions ne soit évoquée. L'envie de fournir un nombre élevé de renseignements s'impose ici afin d'éviter toute soif d'éclairage sur la question ainsi que les reproches de ne pas avoir trouvé une définition de la gouvernance sur laquelle nous aurions voulu obtenir des précisions.

I. Le sens et quelques différents aspects de la gouvernance

La signification du mot gouvernance demeure malgré tout très variable, mal éclaircie en général, ce qui donne parfois l'impression d'un caractère inachevé de la notion. Il n'empêche que la gouvernance existe. C'est un concept élaboré par les spécialistes des politiques publiques qui associent des acteurs privés et des acteurs publics aux processus de décision et de la gouvernance. Cela exclut le recours à la délibération ouverte typique du gouvernement représentatif. La gouvernance tend à découpler les affaires politiques des arènes traditionnelles de légitimation et du débat public. La première caractéristique de la gouvernance est positionnelle. Elle se conçoit dans ce sens comme un mode de gestion d'affaires complexes, dans lequel les acteurs principaux se déploient sur le même plan, à l'horizontale sinon à égalité. Cela à l'inverse de ce qui se produit dans le gouvernement, où ces acteurs se superposent à la verticale, dans une position de subordination vis à vis des représentants de l'État qui occupent le sommet de l'influence et de la légitimité. La deuxième caractéristique est que la bonne gouvernance commande de gérer les affaires publiques comme si leur traitement ne devait pas différer sensiblement de celui des affaires privées. En simplifiant notre propos, elle vise dans l'absolu à abolir la distinction public/privé, pour ne plus réserver à l'État, aux groupes d'États ou aux organisations qui commencent à en tenir lieu le rôle d'agents régulateurs. La caractéristique est que l'agent régulateur public se trouve justifié par la croyance que, dans tous les domaines, les sociétés ou les relations entre les pays se trouvent régies par des mécanismes

d'auto-ajustement apparentés à ceux du marché sur le plan économique. Les structures politiques dans leur ensemble s'effondrent avec leurs titulaires, chose qui engendre des crises politiques à la tête des Etats. Mais, la gouvernance repose aussi sur une négociation permanente qui consacre le recul des canaux traditionnels du pouvoir. En effet, nous soulignerons que la caractéristique, est ensuite selon la logique de la gouvernance, les décisions ne sont plus le produit d'un débat et d'une délibération.

Orienter dans le sens d'une expression de l'intérêt général et d'une action au service de celui-ci, ou du bien commun, la démocratie ne peut selon cette acception être sectorielle. En effet, l'intérêt particulier d'un secteur de la société risque fort de contredire l'intérêt de l'ensemble de la communauté politique et heurter le bien commun. Alors, le dernier sens est que la gouvernance est un mode de gestion qui tend à se codifier au regard de normes ou de « codes de conduite »¹¹⁰ négociés plutôt que de lois votées en vertu du principe majoritaire. En effet, en dépit de cet éclairage apporté, l'on pourrait aussi ajouter que la gouvernance associe des acteurs privés non élus et des acteurs publics, aux procédures de prise de décision, processus qui exclut le recours à la délibération ouverte typique du gouvernement représentatif, avec des acteurs et agences associés à ce processus.

Dans cette hypothèse, la gouvernance démocratique ne pourrait-elle pas devenir la principale forme de gouvernement légitime de l'avenir ? En vertu d'une procédure circulaire, la démocratie ne peut aujourd'hui se trouver homologuée en lieu que si elle satisfait le préalable d'une déclaration d'intentions de bonne gouvernance, avec l'État de droit et l'humanisme des droits de l'homme à proclamer sans trêve, sinon à appliquer de façon réellement équitable. A partir du moment où une quelconque démocratie nationale, régionale, internationale, globale, locale, urbaine s'approprient le vocable de bonne gouvernance, cette gouvernance devient ipso facto démocratique.

Cela consiste à s'interroger sur les conditions de l'exercice du pouvoir. Ceci repose sur le terme « gouverner » qui évoque l'aptitude des groupes à être gouvernés mais aussi les techniques de gouvernement à mettre en œuvre pour y parvenir. Comment gouverner des groupes, dans lesquels les règles républicaines du jeu tendent à être de plus en plus strictes et respectées ? La notion de gouvernance, permet aussi une prise de vue globale sur le

¹¹⁰ Guy Hermet, Ali Kazancigil, et Jean François Prud'homme, *La gouvernance. Un concept et ses applications*. Paris, Editions, Karthala, 2005, p. 10.

gouvernement des sociétés, en mettant au centre de l'analyse la notion de pouvoir. A partir du moment où les décisions du pouvoir royal ont été exposées au jugement critique d'un public éclairé, dès l'instant où la démocratisation a abouti à placer dans la collectivité des citoyens, le foyer, la source, la garantie de la légitimité du pouvoir la souveraineté nationale, et à complexifier la structure du pouvoir (séparation des pouvoirs), le problème de la crise de la démocratie se trouve réactivé. L'obéissance au pouvoir, la croyance en sa légitimité sont indissociables d'une action plus diffuse de socialisation débouchant sur l'acceptation de l'ordre social, l'intériorisation des contraintes collectives, la soumission à l'autorité. Dans le même temps, les attentes des gouvernés vis-à-vis des gouvernants se sont renforcées, au nom d'une conception plus exigeante de la démocratie, rendant plus difficile la prise des décisions. Cette mobilisation pluraliste de la société, tend à fragiliser la position de gouvernants, désormais exposés au regard vigilants et volontiers critiques du public.

Selon la Banque mondiale, la gouvernance comporte des traditions et des institutions par lesquelles l'autorité dans un pays est exercée. Cela inclut le processus par lequel les gouvernements sont choisis, contrôlés et remplacés, la capacité du gouvernement à élaborer et à appliquer d'une façon efficace des politiques saines et le respect des citoyens et de l'État pour les institutions régissant les interactions économiques et sociales entre eux.

En outre, pour le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), la gouvernance est l'exercice d'une autorité publique, économique et administrative dans la gestion des affaires d'un pays à tous les niveaux. Elle repose sur les mécanismes, processus et institutions complexes par le biais desquels les citoyens et les parties prenantes articulent leurs intérêts, aplanissent leurs différences et exercent leurs obligations et leurs droits reconnus par la loi. La gouvernance englobe, mais aussi transcende le gouvernement ; elle s'applique à tous les acteurs concernés, y compris le secteur privé et les organisations de la société civile.

D'après l'Organisation de Coopération et de Développement Economique, la gouvernance est l'exercice de l'autorité politique, économique et administrative dans le cadre de la gestion des affaires d'un pays à tous les niveaux. La gouvernance est une notion objective qui comprend les mécanismes, les processus, les relations et les institutions complexes au moyen desquels les citoyens et les groupes articulent leurs intérêts, exercent leurs droits et assument leurs obligations et auxquels ils s'adressent afin de régler leurs différends.

Pour la Commission Européenne, la gouvernance désigne les règles, les processus et les comportements qui influent sur l'exercice des pouvoirs au niveau européen, particulièrement du point de vue de l'ouverture, de la participation, de la responsabilité, de l'efficacité et de la cohérence. En dépit de son caractère large et ouvert, la gouvernance est un élément clé des politiques et des réformes en faveur de la réduction de la pauvreté, de la démocratisation et de la sécurité mondiale.

Quant au Fonds Monétaire International, la gouvernance est une notion vaste qui couvre tous les aspects de la conduite des affaires publiques, y compris les politiques économiques et le cadre réglementaire.

Ainsi l'art de gouverner implique une finalité qui lui est extérieure et qui le constitue comme pratique, et comme savoir, celui d'un agencement des rapports en vue d'un accroissement de la puissance de l'Etat. La problématique de la Gouvernamentalité se construit sur un décentrement majeur. Ce qui est premier n'est plus l'institution, l'Etat, mais la conduite en tant que pratique dont elle fait l'objet est repérable dans des réalités institutionnelles diverses. En conclusion, nous pourrions retenir que la gouvernance a de multiples niveaux. Elle fait intervenir un ensemble d'institutions et d'acteurs qui n'appartiennent pas tous à la sphère gouvernementale. Elle traduit surtout une interdépendance entre les pouvoirs des institutions, pouvoirs qui s'associent à l'action collective, par des acteurs autonomes. C'est la manière de concevoir et d'exercer l'autorité à la tête d'une entreprise, d'une organisation, d'un Etat. La gouvernance s'apprécie non seulement en tenant compte du degré d'organisation et d'efficacité, mais aussi et surtout d'après des critères tel que la transparence.¹¹¹ Surtout, le sens que l'on pourrait retenir est que la gouvernance nous enseigne qu'il est possible d'agir sans s'en remettre à l'autorité de l'Etat. Chose qui souligne la perte de centralité de l'Etat dans la mise en œuvre des politiques publiques. Comme le souligne Patrick le Galès :

*On retrouve dans la gouvernance les idées de conduite, de pilotage, de direction, mais sans le primat accordé à l'Etat souverain. Poser la question de la gouvernance revient à réexaminer les interactions entre société civile, Etat, marché et les recompositions entre ces différentes sphères dont les frontières se brouillent.*¹¹²

¹¹¹ Journal Officiel de la République Française, (JORF) n°0094 du 22 avril 2009 page 6949., janvier 2020
www.documentation@ena.fr

¹¹² Guy Hermet, Ali Kazancigil et Jean François Prud'homme. *La gouvernance. Un concept et ses applications*, p.88.

Les origines diverses du concept de gouvernance lui confèrent une polysémie qui rend difficile son application universelle. Cette polysémie se complique d'autant plus que le terme est souvent utilisé comme un mot « valise ». Au cours des dernières années, il est fréquemment venu de substituer dans la science politique au terme anglais de *Governability*. Si l'on s'en tient au concept de gouvernance retracé par Guy Hermet, ce sont ceux qui ont à voir avec une fonction d'intermédiation entre l'Etat et la société qui présente le plus d'intérêt pour mener à bien une réflexion sur leur rapport aux partis politiques. En ce sens, la définition de la gouvernance à laquelle nous allons nous référer nous rapproche de celle de Richard Balme qui se réfère à celle-ci comme à un mode de mobilisation des intérêts. A cette « *définition minimale*. »¹¹³ Nous ajouterions cependant quelques-unes des caractéristiques retenues par Stoker pour cerner le processus : la gouvernance met en jeu un ensemble d'institutions et d'acteurs qui proviennent à la fois d'acteurs du gouvernement et de la société. Cette mise en réseau tend à s'effacer les frontières et les responsabilités entre les secteurs publics et privés dans la quête de situations aux problèmes économiques et sociaux. D'autre part, la mise en réseau suppose un degré élevé d'interdépendance entre les participants comme dans les situations qui présentent un problème d'actions collectives. Elle suppose aussi la formation de réseaux qui tendent à être autogouvernés à la manière des régimes en relation internationale.

II. La Gouvernance comme gestion politique

Robert Joumard, reprenant Huynh-Quan-Suu, dans son archéologie conceptuelle, écrit : la « gouvernance » provient du verbe grec « *kubernân* », qui signifie « piloter un navire ou un char ». Ce terme utilisé par Platon, pour la première fois sous forme métaphorique pour désigner le fait de gouverner les hommes.¹¹⁴ Il a engendré le verbe latin « *gubernare* » pour montrer les mêmes significations, en suite dérivé en « *gubernantia* », faisant naître plusieurs langues. Ainsi en français, ce mot est synonyme de « gouvernement » jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Dans les années 1980, il désignait par « gouvernance » en anglais pour dire l'action ou la manière de gouverner.¹¹⁵ Pour Joumard, la notion de la gouvernance était pour la première fois, dans le domaine privé comme « *un standard de comportement des dirigeants ou des membres de conseil d'administration leur permettant de se prémunir contre une mise en cause de leurs*

¹¹³ Guy Hermet, Ali Kazancigil et Jean François Prud'homme. *La gouvernance. Un concept et ses applications.*, p. 98.

¹¹⁴ Platon, *République*, Livre II, p. 90.

¹¹⁵ Robert Joumard, *Le concept de gouvernance*, Institut National de Recherche sur les Transports et leur Sécurité (INSETS), Rapport N° LTE 0910, novembre 2009, p.12.

responsabilités par les actionnaires »¹¹⁶ Ce concept de gouvernance est un néologisme et s'employait pour désigner les services administratifs d'une entreprise ou d'une région. C'est ainsi, que dans le monde anglo-saxon, l'on pouvait distinguer la gouvernance publique de la gouvernance des entreprises.¹¹⁷ Gouvernance est un concept polysémique. Gouverner signifie également, diriger une embarcation, tenir un gouvernail. Il faut noter que le mot gouvernance a une liaison étroite avec le mot gouvernement. Alors, le gouvernement est une autorité qui exerce le pouvoir politique et qui est déléguée par le souverain (personne, peuple ou nation) au pouvoir exécutif.¹¹⁸ Jacqueline Russ également suit la même logique. Elle conçoit le gouvernement comme la manière de diriger un navire. C'est l'exercice du pouvoir politique dans un Etat. C'est un ensemble d'organes ou d'organismes par lequel est exercée dans un Etat, l'autorité (pouvoir législatif, judiciaire et exécutif). C'est également un pouvoir exécutif, corps chargé de l'administration de l'Etat et des exécutions des lois.¹¹⁹

Dans ce cadre, la gouvernance vise d'abord à améliorer la gestion des administrations plutôt que de proposer un nouveau mode de gestion démocratique. La gouvernance porte non seulement sur le bon fonctionnement de l'institution mais aussi sur la qualité de l'action de ces institutions dans l'espace social. Elle fait l'objet d'une réflexion spécifique sur la manière de mieux associer les acteurs au processus de décision. Elle se charge en outre de poser les critères du bon fonctionnement de la société. Elle s'est étendue dans toutes les sphères. C'est pourquoi, aujourd'hui, on parle de : « gouvernance publique », de « gouvernance d'entreprise », de « gouvernance environnementale », de « gouvernance territoriale », de « gouvernance urbaine », de « gouvernance mondiale » etc.¹²⁰ En réalité, ce terme de gouvernance, et plus précisément de la « bonne gouvernance », est une imposition des pays riches, revêtus en institutions de *Bretton Woods* (Banque Mondiale et Fond Monétaire International (FMI)), aux pays pauvres, comme critères permettant de bénéficier des aides internationales pour le développement.

Alors, la gouvernance est un concept parfois controversé, car sa définition est entretenue de manière diverse et quelque fois contradictoire. Néanmoins, malgré la pluralité de ses usages, la gouvernance semble recouvrir des thèmes proches du « bien gouverner ». Ainsi, la plupart de ceux qui, dans le secteur public ou privé, emploie ce terme, il désigne avant tout un

¹¹⁶ *Idem*

¹¹⁷ Darine Bakkour, *Etude et synthèse : un essai de définition du concept de gouvernance*, Montpellier, LAMETA ; UMR, ES 2013-05, p.5.

¹¹⁸ Gerard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris Nathan, 1997, P. 168.

¹¹⁹ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 119.

¹²⁰ Darine Bakkour, *Etude et synthèse : un essai de définition du concept de gouvernance*, p. 3.

mouvement de « décentrement », de réflexion de la prise des décisions et d'évaluations avec une multiplication des lieux et acteurs impliqués dans la décision ou la construction d'un projet. Pour ce faire, gouvernance renvoie à la mise en place de nouveaux modes de pilotage ou de régulation plus souple et éthique, fondé sur un partenariat ouvert et éclairé entre différents acteurs et parties prenantes, tant aux échelles locales que globales et Nord-Sud. De ce qui précède, l'on peut distinguer deux grands types de gouvernance : la gouvernance d'entreprise pour le secteur privé et la gouvernance politique pour la pensée politique et administrative. Cette dernière dans notre mémoire, fera l'objet de notre analyse.

Concernant la gouvernance politique, on la qualifie de gouvernance mondiale ou globale ; gouvernance territoriale ou locale en fonction des échelles de gouvernance approchées. Elle couvre essentiellement : la gestion publique ou collective ou collaborative des biens communs. Puis la gouvernance d'institutions publiques telles que : l'Organisation des Nations Unies (ONU), l'Union Européenne (UE), l'Union Africaine (UA), les Etats, les Collectivités locales et l'Organisation de Coopération et de Développement Economique (OCDE), subjugent à la moralisation des échanges, le respect des droits des citoyens, de l'environnement et des ressources naturelles.

Il semble plausible que c'est le deuxième sens qui nous intéresse, c'est-à-dire la gouvernance en tant que gouvernance politique qui retiendra notre intérêt, parce qu'elle traite du bien commun dans un règne des fins où chacun mérite la dignité et ne saurait être substitué en moyen pour atteindre une fin égoïste. C'est justement pourquoi la gouvernance mérite de recevoir une bonne dose de moralité pour qu'elle soit bonne comme telle. Au regard de ce qui précède, la gouvernance politique rejoint nos aspirations les plus profondes, étant donné qu'elle s'appuie sur le « bien commun », concerne tout citoyen quelle que soit son appartenance linguistico-tribale ou religieuse. Pour cela, il apparaît clairement que la gouvernance, la bonne gouvernance est un véritable défi dans la gestion du pouvoir et des affaires de la cité. Comme le montre Spinoza dans le *Traité politique* :

*Un Etat dont le salut dépend de la loyauté de quelques personnes, dont les affaires, pour être bien dirigées, exigent que ceux qui les mènent veuillent agir loyalement, n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse subsister il faudra ordonner les choses de telle sorte que ceux qui administrent l'Etat qu'ils soient guidés par la raison, ou mus par une affection, ne puisse être menés à agir d'une façon déloyale ou contraire à l'intérêt général.*¹²¹

¹²¹ Spinoza, *Traité politique*, Paris, G-F Flammarion, 1966, pp. 13-14.

Spinoza place les normes de l'Etat au-dessus de toute considération. Ce dernier nous montre comment les agents de l'Etat doivent se comporter pour le salut de l'Etat. Les lois doivent être respectées dans son étendu. Contre autoritarisme, Spinoza se soucie du salut de l'Etat, en respectant les principes de la démocratie.

Pour certains, c'est plutôt au XIII^e siècle que le terme gouvernance était utilisé dans la langue française pour désigner l'art de gouverner. Le concept gouvernance, dans les années 1980 devient le mot usuel de la Banque Mondiale et en suite, le Fonds Monétaire International et par le Programme des Nations Unies pour le Développement. Ces agences de coopération donnent le sens : « *qui lui assignent la fonction de réduire la souveraineté de l'Etat au profit d'un marché sur les intérêts économiques duquel il doit se contenter de veiller en bon gendarme.* »¹²²

La conception technique, politique et ou idéologique :

*Le concept de gouvernance a pour référence un style de pouvoir ou d'administration de la cité. C'est pourquoi la gouvernance renvoie d'une part à une méthode de gouverner, et d'autre part à une finalité politique. C'est par rapport à cette double référence méthodologique et téléologique qu'il est par exemple possible de parler de gouvernance dans la cybernétique de Platon.*¹²³

D'où la nécessité de mettre à la hauteur des réalisations des grandes nations et des organisations internationales. La bonne gouvernance ne saurait se faire sans une bonne dose de moralité, d'éthique dans les relations interpersonnelles, le respect et la dignité de la personne humaine ; mais aussi considérer le bien commun, le bien de tous et de chacun qui déboucherait sur la corrélation entre la gouvernance et moralité. Cultiver le bon gendarme¹²⁴ dans la gouvernance. Ce qui fait dire à Jean-Michel Ducomte que : « *La politique est un art du langage autant qu'une aptitude à produire des idées ou une technique de l'administration des hommes et des choses.* »¹²⁵ Depuis le regard a changé. Dans un monde globalisé, l'horizon confortable que représentait l'Etat-Nation a perdu de sa netteté. Désormais, gouverner, c'est savoir, c'est connaître.

¹²² Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 13.

¹²³ *Idem*

¹²⁴ Concept de l'auteur, qui désigne la programmation étique dans l'âme le sens républicain.

¹²⁵ Jean-Michel Ducomte, *Conseils philosophiques aux hommes politiques et à ceux qui les élisent*, Milan, « Les Essentiels Milan », 2003, p. 23.

La gouvernance renvoie à la participation des acteurs : les gouvernants et gouvernés dans les procédures collectives de régulation ou d'élaboration des politiques. Le recours au concept et à l'exigence de la gouvernance est motivé par de nombreux facteurs, avancent plusieurs raisons explicatives au regain d'intérêt que connaît la notion de gouvernance durant les années 1980 et 1990. Il s'agit, entre autres, des crises financières des États ; du changement idéologique de la politique vers la sphère marchande comme espace de régulation ; de la globalisation avec le développement d'institutions transnationales et la montée en puissance d'acteurs non étatiques ; des critiques envers l'État et ses échecs dans la gestion des problèmes collectifs ; de l'émergence d'une nouvelle gestion de l'action publique ; du changement social et les complexités croissantes ; de l'importance grandissante accordée aux modes de régulation à l'échelon régional et international. La fin de la guerre froide et le bouleversement du cadre dans lequel étaient gérées les relations économiques internationales, les succès mitigés de la mondialisation ainsi que la forte critique émanant de la société civile à l'encontre des institutions internationales et de l'organisation des décisions collectives dans les enceintes intergouvernementales sont aussi des déterminants facteurs politiques, économiques et sociétaux à considérer. Et dans cet engouement, soulignent ces auteurs, l'on cherche à créer un État qui n'aurait plus le monopole de l'expertise, ni des ressources économiques et institutionnelles nécessaires pour gouverner.

III. Lucien Ayissi face à la gouvernance politique

La gouvernance met en avant des nouvelles techniques de gouvernement qui remplacent le contrôle par la coordination. Pour avoir une idée sur la conception de la « gouvernance » dans la *Corruption et gouvernance* de Lucien Ayissi, il est nécessaire de faire l'historique du concept gouvernance dans son fondement historique. Selon l'auteur de la *Corruption et gouvernance* :

La gouvernance est un nouveau concept politique qui renvoie à la manière dont un Etat est administré ou gouverné. Parler de la gouvernance d'un Etat, c'est déterminer la valeur de la gestion de la chose publique par le politique. La gouvernance est bonne quand l'Etat est rationnellement administré en vue du bien commun. Elle est mauvaise lorsqu'il y sévit la corruption, ou, ce qui revient au même, lorsque le bien public est requalifié en fonction des préférences appétitives de celui qui le privatise. C'est le cas, chaque fois que les appétits particuliers exercent sur la psychologie politique des citoyens une pression aliénante par rapport à leur sens de l'Etat. C'est aussi le cas

*lorsque la gouvernance est trop médiocre pour pouvoir articuler les préférences particulières des citoyens autour d'un idéal politique commun.*¹²⁶

Dans cette perspective, le concept de gouvernance est un mot synonyme de gestion. Il s'agit d'administrer ou gouverner un Etat. Alors, c'est la manière de gérer les affaires de l'Etat.

*Les débats sur la gouvernance mettent toujours en perspective l'éthique qui doit sous-tendre l'administration ou la gestion du politique. S'ils aboutissent à une démonstration diabolisante, c'est surtout pour affirmer la nécessité de fonder la gouvernance sur l'éthique républicaine qui peut limiter les effets pervers du pouvoir en destinant à la protection du bien commun et au respect de la chose publique.*¹²⁷

Toutefois, qu'il s'agisse de son acception technique, politique ou idéologique, le concept de la gouvernance a pour référence un style de pouvoir ou d'administration de la cité. « *C'est pourquoi la gouvernance renvoie d'une part à une méthode de gouverner, d'autre part à une finalité politique.* »¹²⁸

La philosophie de la gouvernance se focalise sur la qualité de l'exercice du pouvoir politique et sur le bien de la communauté. En effet, dans cette ligne Ayissi nous laisse comprendre l'intérêt qu'il accorde au bien de la communauté. En ce sens :

*L'intérêt théorique de cette philosophie est centré non seulement sur le mode de civilisation des préférences appétitives des individus par les gouvernants, mais aussi sur la nature des solutions qu'ils portent au problème de l'aspiration de l'homme au bien-être et au bonheur ou à l'amélioration de l'expression de son humanité et de sa citoyenneté.*¹²⁹

Dans ce sens, Dimitri Uzunidis, dans son ouvrage intitulé *Gouvernance*, montre que :

*La gouvernance est un terme à la mode, décline à toutes les échelles (de l'entreprise, des territoires, mondial, démocratique). Elle désigne les règles, processus et comportements qui influencent l'exercice des pouvoirs et affecte l'intégration, la responsabilité et la cohérence d'une organisation et des parties prenantes.*¹³⁰

¹²⁶ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 153.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁸ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, p. 13.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁰ Dimitri Uzunidis, *Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 120.

Il nous montre que le mot gouvernance s'emploie dans plusieurs domaines. Ainsi, son application à une norme qui peut donner des bonnes directives à suivre dans un domaine donné où elle s'applique. Elle nous laisse entendre à l'idée de bien faire ou bien gérer les affaires.

*La gouvernance s'inscrit donc généralement dans une approche politique de type cybernétique suivant le souci de bien commander ou de bien piloter le navire politique, en exerçant sur la dynamique institutionnelle de l'Etat un contrôle approprié aux aspirations populaires. C'est pourquoi il importe, par exemple, de rendre compte aux citoyens des décisions administratives, afin qu'ils s'assurent de leur conformité par rapport aux objectifs politiques poursuivis par l'Etat.*¹³¹

En toute transparence, la gouvernance laisse entendre les aspirations au partage du contrôle de la Cité. La politique est comme celle qui a la charge de pilotage ou du contrôle de navire-Etat. Elle a non seulement le partage du contrôle de la cité, mais à travers l'importance qu'elle accorde au parlement et à la société civile. La gouvernance vise aussi la souveraineté populaire par l'appropriation du politique par le *demos*. Dans cette perspective, nous sommes en quelque sorte enquête sans relâche des meilleurs systèmes de gestion des hommes et des ressources,

*Dans ce cas, la gouvernance apparaît comme l'ensemble des conditions de possibilité d'un meilleur exercice du pouvoir. Il s'agit principalement de savoir comment gouverner aux mieux les hommes et les biens ou comment rationaliser la politique de manière à la soustraire à la passion corruptrice des appétits particuliers. Ainsi conçue, la gouvernance a une fonction pédagogique puisque'elle consiste à discipliner l'agir individuel et à corriger l'éthos public pour leur donner un sens véritablement citoyen.*¹³²

Gouverner un Etat, c'est veiller au bien-être des citoyens et aux biens de la communauté. La gouvernance a un rôle d'éducation pédagogique. C'est la rationalité politique de l'Etat de droit,

*C'est la dimension éthique qui n'apparaît pas évidemment comme téléologie suprême de la logique qui sous-tend la rationalité politique de l'Etat de droit. Ce qui est éthiquement envisagé, c'est moins le respect formel des normes régulatrices que la promotion de la justice sociale et la protection que ces normes assurent à la dignité des personnes et des peuples à travers la sauvegarde de droit de l'homme.*¹³³

¹³¹ L., Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, p. 23.

¹³² *Idem*.

¹³³ Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, p. 29.

La rationalité politique de l'Etat de droit, comme son nom l'indique, est le respect de la justice comme un bon système de gouvernance. A travers la normativité politique, l'Etat de droit norme ce qui est « *a-normal* »¹³⁴, une politique de bonne qualité pour le vivre ensemble.

*En ce début du XXIe siècle, les sociétés africaines sont secouées par une crise des fondements. Elle met en cause tous les secteurs de la vie. Les structures économiques, les institutions politiques tels que les Etats et les partis politiques, la cellule fondamentale de la société qui est la famille, les valeurs et les normes socio-culturelles s'effondrent. La crise qui les traverse les met en cause et au défi de rendre compte de leur raison d'être aujourd'hui.*¹³⁵

Il faut le rappeler, comme nous avons évoqué plus haut, la gouvernance est la manière de gérer les affaires publiques de l'Etat. C'est l'art de conduire avec adresse les organisations publiques et privés, vers une bonne destination. Depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours, plusieurs formes des gouvernements ont marqué l'histoire de l'humanité et sont basées sur le respect des lois, de bien diriger la société.

Nous pouvons dénombrer entre autres : l'Aristocratie, du grec *aristokrasia*, le gouvernement le plus puissant, des meilleurs. C'est un régime politique dans lequel le pouvoir appartient à une minorité, qui s'estime comme la meilleure.¹³⁶ La République, est un gouvernement dans lequel la multitude exerce le pouvoir pour le bien de tous. La Monarchie, du grec *monarchia*, qui veut dire commandement d'un seul. C'est un régime politique dans lequel l'autorité est exercée par un seul individu, en général dans le cadre légal ou constitutionnel. C'est une forme de gouvernement où le pouvoir de l'Etat est exercé par le monarque ou un roi héréditaire.¹³⁷ La Démocratie, est un gouvernement populaire, c'est une forme de gouvernement dans laquelle la souveraineté revient au peuple. Ce sont tous les citoyens qui exercent le pouvoir.

Pour l'essentiel, il faut dire que la gouvernance renvoie à l'idée de bien gérer les affaires de la cité. La gouvernance est synonyme de gérer ou administrer. Cette gestion doit être dans l'intérêt général du groupe, association ou de l'Etat. Une gouvernance est politiquement problématique lorsqu'elle est en rupture par rapport à l'exigence de bien gouverner suivant le principe de la justice sociale et du respect du bien public dans la perspective d'assurer à l'homme la bonne expression de son humanité et de sa citoyenneté dans l'histoire.¹³⁸ Alors, si

¹³⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁵ Lucien Ayissi, *corruption et gouvernance*, p. 2.

¹³⁶ Jacqueline Russ, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Bordas, 2004, p. 25.

¹³⁷ *Ibid.*, p181.

¹³⁸ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, pp. 107-108.

les différents penseurs ne s'accordent pas sur le mode de gouvernement qui contribue au bien-être du peuple, quelle peut être, à la lumière de *Corruption et gouvernance* de Lucien Ayissi, la cause de la mal gouvernance ?

CHAPITRE IV : LA CORRUPTION COMME PRINCIPALE CAUSE DE LA MAL GOUVERNANCE

Corrompre vient du latin *corrumpere* qui signifie rendre mauvais ; dénaturer quelqu'un¹³⁹, ou encore dépraver, pervertir quelqu'un.¹⁴⁰ Le verbe corrompre nous achemine tout droit à son nom qui est la « corruption ». Ainsi ; « *corruptio* » signifie action de corrompre quelqu'un en le soudoyant pour qu'il agisse contre son devoir.¹⁴¹ La corruption est un phénomène qui détruit l'Etat. Dans la *Corruption et pauvreté*, l'auteur, Lucien Ayissi, souligne en définissant la corruption en ces termes : « *Nous y avons défini la corruption comme un jeu cynique auquel on ne s'adonne qu'après avoir perdu le sens de l'homme, du bien public, de l'Etat et même du monde.* »¹⁴² Aucune société n'est exempte de corruption, même si les différences sont notables d'un pays à l'autre en ce qui concerne le niveau d'acceptation de ce phénomène. Selon Nathanael Noel Owono : « La corruption peut être comprise comme le fait de changer l'état premier ou naturel d'une chose en la dégradant pour satisfaire un désir égoïste. En ce sens, la corruption est le travestissement de la norme, l'altération de ce qui doit être ou doit se faire. »¹⁴³ Chaque pays s'est doté d'une législation anticorruption. La façon dont chaque pays crée de commission pour lutter contre la corruption montre clairement qu'aucun pays n'est épargné par ce phénomène.

I. La corruption : un « jeu cynique » dans un Etat

La corruption est un jeu cynique auquel le corrompeur et le corrompu, deux acteurs incontournables, se livrent : Lucien Ayissi montre que :

*La corruption rappelons-le, est un jeu d'intérêts qui implique plusieurs sujets ou groupe de sujets. Elle établit, en marge des conventions en vigueur, une relation entre un sujet passif et un sujet actif. Le sujet actif est celui qui initie le jeu de la corruption après en avoir conçu les règles et les modalités pratiques. Le sujet passif est celui qui est contraint de jouer avec l'autre en marge du droit et de la morale. En contraignant un sujet à prendre part au jeu irrégulier de la corruption, le sujet actif viole sa conscience en déterminant sa volonté. Une telle détermination est déjà en soi une corruption.*¹⁴⁴

¹³⁹ *Petit Larousse illustré en couleurs*, Paris, 2008, p. 253.

¹⁴⁰ *Idem*

¹⁴¹ *Idem*

¹⁴² Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 7.

¹⁴³ Nathanael N., Owono Zambo, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 95.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 36-37.

La distinction entre la corruption active et la corruption passive : la personne qui soudoie, elle commet un acte de corruption active et de la personne soudoyée qu'elle commet un acte de corruption passive. La corruption est un jeu qui se fait entre deux parties. On fait souvent la distinction entre la demande et l'offre. D'une part, nous avons une partie qui demande ou donne et d'autre part, une qui accepte ou reçoit l'avantage indu. Le corrupteur peut être une personne physique ou une personne morale non gouvernementale ou non publique. Alors si,

*Les termes corrupteur et corrompu, qui désignent ceux qui prennent respectivement part au jeu de la corruption en tant que sujets actifs et sujets passifs, peuvent faire illusion. Ils donnent apparemment l'impression que le corrupteur se rapporte nécessairement au corrompu comme l'agent au patient ou à la cause à l'effet. Mais dans les faits, le corrupteur n'est pas toujours celui qui initie le jeu de la corruption.*¹⁴⁵

Le jeu de la corruption est un jeu cynique. Le corrupteur et le corrompu jouent un jeu secret qui n'est pas facile à déceler. Ce jeu peut être initié par le corrupteur tout comme le corrompu. La corruption selon l'auteur :

*C'est un jeu dont la fin est la résolution d'un problème particulier en marge de la norme en vigueur. Un tel calcul, même lorsque ses modalités théoriques et pratiques sont conçues par un seul, son effectuation exige la participation de plusieurs personnes ou de plusieurs groupes de personnes : le corrupteur et le corrompu. Ce calcul à l'effectuation duquel prennent part plusieurs individus, exige donc un réseau, un partenariat sans lequel le service attendu au terme du calcul ne peut avoir lieu.*¹⁴⁶

Dès lors, nous comprenons que la corruption implique un groupe ou un réseau de groupes. Cette pratique peut prendre les formes que nous rencontrons souvent sous des appellations tel que : le Peau-de-vin : c'est la remise à un fonctionnaire ou un agent public d'un avantage indu. Un montant donné, un pourcentage du montant d'un contrat ou toute autre faveur en nature afin que celui-ci agisse ou s'abstienne d'agir dans l'exercice de ses fonctions officielles. Dans ce sens, Jean Cartier-Bresson écrit :

*Les interrogations sur la corruption et la crise de la gestion des affaires publiques, appelé actuellement crise de la gouvernance, sont ainsi intimement liées. Elles émergent en période de doute ou d'instabilité politique ou économique, dans les pays en développement ou développés, dans les régimes démocratiques ou autoritaires.*¹⁴⁷

Le terme est utilisé pour décrire le gain obtenu en échange d'un service spécial ; le détournement de fonds : c'est une autre forme de corruption, il s'agit d'un vol de ressources publiques ou privés par une personne dépositaire de l'autorité. Contrairement aux autres formes de corruption, le détournement de fonds mobilise une seule partie. Des détenteurs des pouvoirs

¹⁴⁵ *Ibid.*, 37.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

peuvent se livrer au détournement de fonds en utilisant systématiquement leurs fonctions politiques pour acquérir, garantir et étendre leurs intérêts privés ; le Favoritisme ou népotisme : c'est un processus qui aboutit à une répartition biaisée des ressources publiques en attribuant des emplois ou des avantages à des amis ou des parents, en dehors de toute considération des qualifications. Cela peut constituer une forme de corruption lorsqu'il y a abus des pouvoirs à des fins de gain personnel. Le népotisme est une forme de favoritisme dont bénéficient les parents ou les membres de la famille. Le népotisme et le favoritisme ont des conséquences pour le système démocratique, lorsque les postes et les emplois sont confiés à des personnes par ailleurs n'ont qualifiées, cela peut entraîner le dysfonctionnement systématique, outre que cela sape la confiance dans l'équité et des règlementations. Dans une gouvernance corrompue, comme le souligne l'auteur de la *Corruption et gouvernance* :

Très souvent, les promotions sont, dans le cadre d'une gouvernance défectueuse, consécutive au parrainage, au népotisme, au favoritisme ou au clientélisme, lors qu'elles ne sont pas tout simplement considérées comme des valeurs marchandes ne devant revenir, en fin compte, qu'aux plus enchérisseurs.¹⁴⁸

Le népotisme et le favoritisme touchent tous les niveaux d'influences et des pouvoirs, du haut en bas de l'échelle. Prenons l'exemple des directeurs d'établissements, qui ont la latitude pour recruter les enseignants, ils recrutent non au mérite, mais en fonction étroit qu'ils entretiennent avec la famille ou le candidat. Un fonctionnaire pourrait également obtenir un avantage indu en faisant un don illégal à un parti politique, ou en embauchant quelqu'un (ou en facilitant son embauche) au motif que cette personne est un membre de sa famille. Cet acte de favoritisme laisse une autre appellation au sein de la communauté qui est connue sous le vocable « pouvoir intervenir », ce qui veut dire en cas d'opportunité ou de tort en justice, l'influence de tel fonctionnaire « peut intervenir ». Le trafic d'influence caractérise l'échange d'avantages indus entre un fonctionnaire ou agent public (une personne chargée d'une mission publique tel qu'un juge) et un citoyen. Le premier pourrait ainsi promettre d'user son influence réelle ou supposée au bénéfice d'une tierce personne en charge d'une somme d'argent ou d'autre faveur.

Pour mieux avoir une connaissance sur la corruption, il est très important que nous ayons quelques terminologies usuelles et il est nécessaire de classer ces termes fréquemment utilisés pour dénoncer la corruption.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 81.

Nous avons quelques terminologies classées dans le tableau ci-dessous :

Corruption par demande	Corruption par l'offre
Corruption active	Corruption passive
Corruption dans le secteur privé	Corruption dans le secteur public
Corruption au niveau local ou régional	Corruption au niveau central
Corruption situationnelle	Corruption systématique
Petite corruption	Grande corruption
Corruption administrative	Corruption de l'Etat/politique

La corruption active est le fait de proposer, d'offrir ou de donner, directement ou indirectement, tout avantage indu, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre, afin qu'il accomplisse ou s'abstienne d'accomplir un acte dans l'exercice de ses fonctions ; alors que la corruption passive est le fait de solliciter ou de recevoir, tout avantage indu, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre, ou d'en accepter l'offre ou la promesse afin d'accomplir ou de s'abstenir d'accomplir un acte dans l'exercice de ses fonctions .

Les notions de « grande et petite » corruption sont importantes et fréquemment utilisées, et la petite corruption est appelée aussi la corruption administrative. La grande corruption se produit au niveau politique, de la formulation des politiques, les types des transactions qui attirent la grande corruption sont habituellement à grande échelle. L'expression « corruption politique » couvre toute corruption dans le processus politique, par exemple : l'achat des voix pendant les élections. La grande corruption peut être culminée dans la cooptation. Cette expression de la Banque mondiale décrit des textes dans lesquels de groupe d'intérêts puissants du monde des affaires sont à mesure d'obtenir l'adoption de textes législatifs ou réglementaires favorables, en contre partie du transfert de faveur matérielles significatives (pot-de-vin, prise de participation dans les capitaux d'entreprises, contrôle informel) octroyés à des policiers ou législateurs. Cette grande pratique de la corruption dans une gouvernance est décrite par Lucien Ayissi en des termes suivants :

Ce qui lui donne la possibilité de spéculer en fonction de cette double dynamique : lorsqu'il a compris les lois économiques qui régissent les mouvements des capitaux, ou après avoir identifié les secteurs économiques les plus intéressants, le système mafieux exploite ses complicités politiques pour faire nommer ses agents dans les secteurs qu'il veut contrôler absolument. Historiquement, la mafia italienne faisait

*élire des députés libéraux pour avoir des solides appuis politiques dans les institutions de l'Etat italien.*¹⁴⁹

Les institutions qui peuvent être visées sont l'exécutif, le législatif, le judiciaire et les agents de régulation. La prédation peut être le fait d'entreprises privés, de groupe d'intérêt, de clan d'oligarques ou d'organisation criminelle.

La petite corruption, dite aussi corruption administrative ou bureaucratique, se produit dans les relations entre les fonctionnaires ou agents publics et des citoyens. La corruption est dite « petite » par sa position à la « grande » corruption pour indiquer l'échelle du phénomène. N'oublions pas cependant que la petite corruption peut peser lourde pour les gens qui sont victimes, car les versements informels qu'elle entraîne peuvent représenter une part non négligeable du budget du foyer de la personne qui doit les effectuer. La petite corruption est fréquente dans des nombreux pays. Par exemple, en matière de fourniture de services publics, le fait pour un patient de ne pouvoir être consulté que s'il rémunère l'infirmière ou le médecin pour un service dont la gratuité est prévue par la loi constitue un acte corrompu. Tel est aussi le cas des professeurs qui font des faveurs à certains élèves par leur lien étroit avec l'enseignant, des conducteurs qui payent main à main aux policiers.

La corruption comme phénomène d'échange occulte et d'influence réciproque entre les sphères politiques, administratives et économiques, se présente facilement comme un bouc émissaire agrégeant toutes les formes des déceptions. Dans la situation contraire, se développe dans des larges fractions de la société le sentiment que la corruption a augmenté, entraînant une demande de moralisation, de justice ou d'amélioration de la crédibilité des engagements des autorités publiques et de leurs performances. La lutte contre la corruption entre ainsi dans le programme incontournable des hommes politiques voulant reformer les institutions, ou qui sont en quête d'une réglementation. Dans son jeu, comme l'indique l'auteur :

*Un tel calcul, même lorsque ses modalités théoriques et pratiques sont conçues par un seul, son effectuation exige la participation de plusieurs personnes ou de plusieurs groupes de personnes : le corrupteur et le corrompu. Ce calcul à l'effectuation duquel prennent part plusieurs individus, exige donc un réseau, un partenariat sans lequel le service attendu au terme du calcul ne peut avoir lieu.*¹⁵⁰

Dans sa discrétion, la corruption a sa logique qui consiste à être en marge des normes. Chacun vise son intérêt particulier au lieu de tous. Un pareil jeu nécessite des personnes qui respectent le jeu. Dans cette prédation, les acteurs jouent le jeu de souris, (à l'absence de chat).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵⁰ *Idem*

*C'est un calcul dont la fin est la résolution d'un problème personnel en marge de la norme en vigueur. La règle qui fonde le jeu est irrégulière parce qu'elle n'est pas officiellement reconnue. Voilà pourquoi cette règle est toujours en contradiction avec la norme en vigueur.*¹⁵¹

Le corrupteur et le corrompu font preuve du cynisme dans leur jeu. Comme dans la *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, Ayissi montre que, « Comme « forme de vie », le jeu de langage de la rationalité prédatrice se rapporte à celui de rationalité politique de l'Etat de droit sur le mode du conflit parce que les différentes logiques auxquelles correspondent ces deux rationalités ne s'accordent pas du tout. »¹⁵² Il nous montre le rapport de conflit dans le jeu entre la rationalité prédatrice et la rationalité de l'Etat de droit. L'état de droit est une condition de possibilité pour une gouvernance saine et pour mieux lutter contre la corruption.

Sur le plan psychologique, elle est caractérisée par les plaisirs d'instincts. Le corrompu et le corrupteur utilisent la violence pour satisfaire leurs plaisirs. Cette volonté, nous dit l'auteur : « *La corruption naît d'une volonté séditeuse par rapport à l'autorité de la raison, au point de rechercher irrationnellement des plaisirs ou des avantages en donnant libre cours à des désirs tyranniques.* »¹⁵³ Dans cette logique, il nous montre la corruption dans la recherche des plaisirs égoïstes. De ce fait, l'âme d'un corrupteur et d'un corrompu est gouvernée par la partie bestiale. Du coup, cela va laisser la raison en retraite. Dans ce monde capitaliste où l'avoir est devenu synonyme de l'être, nous constatons une perte de valeur de la mentalité altruiste au profit de mentalité de jouissance appétitive particulière. Dès lors, c'est la recherche de gloire et du bonheur. En poursuivant cette réflexion, il ajoute que :

*La recherche des plaisirs correspondant à la partie appétitive et irascible de l'âme motive respectivement, sur le plan politique, les gouvernements tyranniques et timocratique. Animés politiquement par les amis de l'argent, de l'or, des honneurs et de la gloire, les gouvernements tyrannique et timocratique sont prédisposés à la corruption.*¹⁵⁴

Cela veut dire que, cette mentalité est la révolte de la volonté contre l'autorité d'une raison normative. Cette révolte de la volonté contre la raison est motivée par les désirs appétitifs. Pratiquer la corruption, c'est soumettre la société à sa propre volonté individuelle.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.28

¹⁵² Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, p. 11.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

Dans un Etat, les lois, les normes publiques qui régissent l'Etat de droit ont pour objectif de policer ou civiliser le cours des références particulières naturellement partiales. Mais si à preuve de contraire cela peut générer la perversité de l'Etat, il sera la proie de tous les oiseaux des mauvais augures. Ces prédateurs considèrent l'Etat comme la charogne où les vautours se gavent. Les penchants des prédateurs entrent en contradiction avec la norme de l'Etat.

*En cultivant notre passion naturelle de vivre au moyen d'une normativité publique destinée à lui donner le contenu politique que le pouvoir transgressif de la rationalité prédatrice ne peut lui jamais assurer, l'Etat de droit entre inévitablement en conflit avec l'expression anarchique des préférences appétitives dont la référence est l'intérêt particulier qui visent tous ceux qui se rapportent à la société ou à l'Etat que sur le mode prédateur.*¹⁵⁵

Dans ce cas, il est nécessaire que le politique rationalise l'Etat. L'Etat est pris en tenaille par les citoyens pervers qui sont des ennemis de la République.

*La corruption, pensons-nous est le mode prédateur par excellence, car c'est celui sur lequel ceux qui soumettent les biens de l'Etat au principe de subtilisation ou de manducation, collaborent à l'anéantissement politique de son être. En tant que telle, la corruption est ontologiquement destructrice de l'Etat, car l'être de la corruption est de dissoudre celui de l'Etat dans les catégories gastronomiques des prédateurs sociaux.*¹⁵⁶

En fait, comme nous l'avons montré, la corruption est un mode d'accaparement des biens publics dans l'intérêt personnel. C'est le moi qui domine dans cette prédation,

*C'est aussi pour cette raison que la rationalité prédatrice prospère là où la crise de l'Etat de droit est constatable, puisqu'elle ne se déploie que dans les gouvernances dont la médiocrité est telle que l'Etat s'aborde politiquement en faisant par exemple preuve de laxisme ou de connivence par rapport aux actes dont la transgressivité met pourtant son être en péril.*¹⁵⁷

Les acteurs de la corruption, le corrupteur et le corrompu se comportent dans les Etats comme Karl Marx et Friedrich Engels, montrent dans *L'Idéologie allemande*, « *Le bourgeois se comporte envers les règlements de son régime comme le juif envers la loi ; il les transgresse, chaque fois que faire se peut, dans chaque cas particulier, mais il veut que tous les autres s'y conforment.* »¹⁵⁸ Cela montre que la corruption fait son chemin dans les pays en crise de droit.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁸ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, précédé de Karl Marx, *Thèse sur Feuerbach*, Introduction de Jacques Milchau, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, sous la responsabilité de Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1982, p. 163.

Le lien que les gouvernants nouent avec les prédateurs ou les groupes de prédateurs crée ce qu'on appelle manque de confiance envers les institutions de l'Etat. Dans ce sens, la corruption :

*Pervertit l'humanité et la citoyenneté des individus, vicie leur perception de l'Etat et entrave la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique, dans la mesure où les divers prédateurs sociaux font de l'Etat une proie dont ils s'approprient la substance politique et économique.*¹⁵⁹

Il est clair, dans un Etat qui est pris en otage par les prédateurs sociaux, le sens de la citoyenneté n'y est pas. Le sentiment du patriotisme se voit en recule. Cela entrave au vivre-ensemble juste et pacifique. Et nous met dans ce que l'auteur qualifie de *nihilisme politique*.

II. Nihilisme politique et échec de la gouvernance

Le mot nihilisme étymologiquement vient du latin *nihil* qui veut dire rien. Une doctrine niant qu'il existe un quelconque absolu, et pouvant amener à dénier tout fondement aux valeurs morales, tout sens à l'existence.¹⁶⁰ Désignant rien. Le nihilisme politique est le rien politique chez notre auteur. Il précise en ces termes :

*Par nihilisme politique, nous ne désignons pas la critique anarchiste de l'Etat, tel qu'elle se fonde sur la prédation politique à la sanction de laquelle cette institution soumet les libertés individuelles. C'est cette conception qui se vérifie déjà dans le nihilisme russe. Promu par des penseurs antitsaristes comme Ivan Tourgueniev, Lavrov, Kropotkine, Dimitri Pissarev, Nicolaï Dobrolioubov, Dostoïevski, Netchaïv, Nicolaï Tchernychevsky, etc., ce nihilisme portait sur la critique des absolus théologico-métaphysiques et éthico-politiques ; il faisait table rase des dieux et des maîtres dont la présence était considérée comme dissolvante des libertés individuelles. Son instrumentalisation consistait en un terrorisme politique qui aboutit à l'assassinat du tsar Alexandre II, le 13 mars 1881.*¹⁶¹

C'est en fait, la destruction est le dérèglement des institutions étatiques par les *res manducans*. Ainsi, il est le fait que l'État est vidé de ses objectifs, vide de la protection des droits de l'homme, vide de la justice, vide de la paix, vide de ses missions régaliennes, vide de son autorité. Dans ce nihilisme, « *Il ne s'agit pas non plus tout à fait du nihilisme de Nietzsche.* »¹⁶² Dans une critique de Leo Strauss dans *Nihilisme et politique*, repris par l'auteur :

La critique nietzschéenne du pouvoir corrupteur de la politique, de la raison, de la religion et de la morale, s'inscrit dans le procès philosophique d'une décadence instituée par le nihilisme allemand dont le national-socialisme est, selon Leo Strauss,

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁰ *Le Petit Larousse illustré en couleurs*, 2008, p. 689.

¹⁶¹ Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, p. 104.

¹⁶² *Ibid.*, p. 105.

« la forme la plus célèbre – sa forme la plus bornée, la plus dépourvue de lumières et la plus honteuse. »¹⁶³

La cause profonde de ce vide réside dans la « rage boulimique » des *rogue citizens* qui ont fait de l'État un rien politique en le suçant.

Le rien politique est la conséquence nous dit l'auteur de la manifeste pauvreté qui frappe et affecte certains voyous sociaux, la cupidité des prédateurs sociaux, et la permissivité ou l'impunité de l'Etat. Pour Sylvain Musinde Sangwa, « la corruption est essentiellement un problème de gouvernance, un constat d'échec des institutions et la marque d'un manque de capacité de gérer la société au moyen de systèmes équilibrés de freins et de contrepoids sociaux, politique et économique. »¹⁶⁴ Il nous montre clairement que la corruption est due d'abord à l'échec de la gouvernance. Quand les institutions qui sont sensés normaliser la société sont violées par ceux qui ont la charge d'appliquer celle-ci, l'aboutissement c'est la corruption.

Comme on le dit, « le poisson pourrit par la tête », et on ne peut s'attaquer à la corruption ordinaire, qui a lieu au cœur de la société si on ne jugule pas comme cela se doit la corruption qui prospère au niveau de ceux qui dirigent la société, hommes politiques, députés, ministres et gouvernements. « Dans une société où une oligarchie de truands jouit excessivement des ressources de l'Etat avec une arrogance jupitérienne, les citoyens pauvres se convainquent qu'ils ont été appauvris ou qu'on les a dépossédés de leur substance humaine. »¹⁶⁵ Or, ceux-ci vis-à-vis de la légitimité effective de leur pouvoir ne reçoivent pas leur sanction de la souveraineté exprimée du peuple mais à l'extérieur de celle-ci et souvent contrairement aux intérêts de celui-ci :

*L'impunité à la faveur de laquelle se développe la rationalité prédatrice est consécutive au phénomène politique soit de l'éclipse, soit de la crise de l'Etat de droit par rapport à l'impératif de soumettre les divers appétits des citoyens à la sanction régulatrice des artifices normatifs. L'impunité dénonce la gouvernance de l'Etat comme étant politiquement pathologique. L'Etat qui est ainsi pathologiquement affecté par la manducation prédatrice dérive dans une anarchie politiquement autodestructrice.*¹⁶⁶

De ce qui précède, cette optique, la complicité ou le laxisme duquel le politique peut faire preuve par rapport aux pressions prédatrices que les individus exercent sur la gouvernance, nous

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹⁶⁴ Sylvain Musinde Sangwa, *Dictionnaire de la corruption*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 111.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 103-104.

paraissent comme la transgression de la promesse qui sont aussi blâmables que toutes les autres formes de trahison et de rupture de conviction.

Le déficit de bonne gouvernance liés aux complicités institutionnelles que sont les vides juridiques, la porosité d'une législation complaisante et inefficace soit parce qu'il ne s'applique pas universellement, tant le principe de l'isonomie est tout à fait inexistant, soit parce que la corruptibilité de ceux qui sont chargés de dire le droit n'assure plus le crédit de celui-ci auprès des justiciables.¹⁶⁷

La société ne peut se dissoudre lorsque les institutions politiques ne sont pas appliquées, autrement dit, lorsque le laxisme de ce dernier par rapport à l'existence des règles générales de la justice et de l'équité qui fait la base de l'impunité.

La crise de l'Etat de droit qui est la manifestation symptomatique de la rationalité prédatrice est ce qui conduit à la vidation de l'Etat par les prédateurs sociaux. En effet, l'Etat se rend vide parce qu'il y a crise de l'Etat de droit. Ces deux éléments vont ainsi ensemble et s'impliquent mutuellement car le dynamitage politique est la conséquence ou du moins le résultat de la crise de l'Etat de droit qui est la manifestation et le résultat de la rationalité prédatrice qui, elle-même est la cause profonde du nihilisme politique.

Pour nous, le nihilisme des prédateurs sociaux peut s'expliquer par le vide politique qui caractérise désormais l'Etat postmoderne : devenu le vigile d'un Marché qui lui impose les dures nécessités de sa dynamique économique, au point qu'il n'arrive plus à aider les citoyens à faire face aux divers impératifs historiques, l'Etat n'est intéressant lorsqu'on peut en faire un consommable. Le nihilisme politique des prédateurs sociaux peut aussi s'interpréter comme la conséquence de cette crise d'identité et de souveraineté qui affecte l'Etat en tant qu'institution et qui suscite, chez les citoyens, un sentiment de profonde désaffection politique consistant à ne plus croire en rien. C'est ce sentiment qui entretient en eux la désolante conviction que l'Etat n'est plus rien, sinon un simple consommable que les rogue citizens peuvent soumettre à la loi gastronomique de leurs préférences appétitives. Ainsi, malade de ses non-sens politiques, l'Etat devient une proie facile pour les prédateurs sociaux.¹⁶⁸

Ainsi, ce nihilisme politique dont il s'agit est une négation des normes de la société. Ce nihilisme affaiblit l'éthique publique de l'Etat. C'est le règne des acteurs de la prédation sociale. Dans un autre sens, il exprime la mort de l'Etat par les prédateurs sociaux. De cette façon,

Le nihilisme politique peut aussi s'interpréter comme le pessimisme à l'égard de la politique et du politique. Ce pessimisme peut être dû à la crise de sens d'un Etat qui perd sa signification politique pour devenir un consommable que les prédateurs et les asticots sociaux destinent au contentement de leurs appétits particuliers. Assimilée à

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 113.

*des mises en scènes malicieuses astucieusement construites par des acteurs dépourvus de toute crédibilité populaire, parce qu'ils affectionnent la démagogie et s'occupent à manipuler idéologiquement les masses à des fins de conquête ou de conservation de pouvoir, la politique est considérablement dévaluée, tant elle ruine les valeurs à la promotion desquelles elle devrait pourtant œuvrer.*¹⁶⁹

La crise de l'Etat de droit causée par les *rogue citizens* qui ont affecté pathologiquement l'Etat en créant des vides, est la cause du nihilisme politique. Les citoyens désespèrent du politique qu'ils assimilent au chef des prédateurs sociaux et dont la maxime de l'agir pourrait se formuler ainsi qu'il suit : *Manduco ergo sum* : « Je mange dont, je suis ». ¹⁷⁰ C'est dans un Etat vidé de ses normes républicaines. Le nihilisme s'installe dans un Etat en raison de crise de ses valeurs.

III. La crise de l'État de droit

Tout d'abord, il faut distinguer *État de droit* et *état de droit* et tenir compte de la majuscule qui indique que l'État est considéré comme une institution et non comme une situation, comme le précise l'Académie française. L'État de droit est la garantie de la démocratie et des droits de l'Homme. L'État est lui-même considéré comme une personne morale : ses décisions sont ainsi soumises au respect du principe de légalité, à l'instar des autres personnes juridiques. Ce principe permet d'encadrer l'action de la puissance publique en la soumettant au principe de légalité, qui suppose au premier chef, le respect des principes constitutionnels. L'État de droit suppose l'existence de juridictions indépendantes, compétentes pour trancher les conflits entre les différentes personnes juridiques en appliquant à la fois le principe de légalité, qui découle de l'existence de la hiérarchie des normes, et le principe d'égalité, qui s'oppose à tout traitement différencié des personnes juridiques. Revenons à la question qu'est-ce que la crise de l'État de droit ?

La crise de l'État de droit, c'est-à-dire le fait que l'État de droit devienne problématique, se traduit par la non application des lois et des institutions de référence par les agents de l'État. Par la connivence, le laxisme, des prévarications de tout genre, la manducation et la subtilisation de la chose publique par les prédateurs sociaux. La crise de l'État de droit constitue une thématique majeure de notre époque. Dans sa fonction, l'État donne légitimité à l'exercice de la force et protège les citoyens et leurs biens. Or, les symptômes de crise de l'État de droit sont anomie et cynisme politique. En revanche, le diagnostic est clair : bouleversements des attentes,

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷⁰ *Idem*

accroissement des fonctions étatiques, épuisement des ressources économiques, exaspération de l'individualisme, renforcement des tensions entre les groupes sociaux, rejets des mécanismes producteurs de consciences, la menace de vivre-ensemble juste et pacifique, etc.

À l'en croire, la crise de l'Etat de droit, est consécutive soit à la non instrumentalisation des normes publiques de référence, soit à l'exercice intermittent de celles-ci. Elle est propice à la construction d'un ordre moral dominé par la rationalité prédatrice, « *La mafia est symptomatique de crise institutionnelle de l'Etat, notamment lorsque l'injustice prend le dessus sur la justice parce que la corruption y est si développée qu'elle rompt les barrières entre permis et le défendu, le légal et l'illégal, l'écart et la norme.* »¹⁷¹ Cette crise s'exprime par ce rongement et ce videment ou vidisme de l'Etat par les nihilistes sociaux qui consiste en la vidation politique, économique et institutionnelle de l'Etat, ce dernier devient une proie. Notre auteur affirme davantage :

*La tendance à la transformation du service public en échange marchand et au détournement de l'intérêt public dans le projet de privatisation de l'Etat, tel qu'il s'observe à travers le phénomène de la subtilisation des biens publics, permet de comprendre la nature des préférences de la rationalité prédatrice. De telles préférences relèvent d'un ethos dont le mode d'expression est essentiellement transgressif.*¹⁷²

De la sorte, l'Etat de droit est en crise lorsque la rationalité prédatrice est en inflation. L'auteur précise sa démarche comme suit : « *la crise de l'Etat de droit qui est consécutive soit à la non-instrumentalisation des normes publiques de référence, soit à l'exercice intermittent de celle-ci, est propice à la construction d'un ordre moral dominé par la rationalité prédatrice.* »¹⁷³ Le rien politique est la conséquence nous dit l'auteur de la manifeste pauvreté qui frappe et affecte certains voyous sociaux, la cupidité des prédateurs sociaux, et la permissivité ou l'impunité de l'Etat. Dans ce rien politique :

Ce qui nous intéresse surtout c'est de voir comment l'Etat s'autodétruit politiquement lorsqu'il est en rupture de référence avec le droit ou quand le politique n'assume pas son devoir d'instrumentaliser les normes publiques de référence dans le sens de la civilisation de l'expression des références appétitives des individus ou de leur groupe d'appartenance. C'est faute d'exercer constamment les normes publiques de la référence pour donner un sens citoyen et un contenu publicain aux références particulières des individus que sa gouvernance est permissive, au point qu'elle suscite et développe le désespoir et le pessimisme politiques chez les citoyens, tant la

¹⁷¹ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 58.

¹⁷² *Ibid.*, p. 16.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 88.

*rationalité prédatrice qui domine alors les institutions de l'Etat fait le lit du nihilisme politique.*¹⁷⁴

Nous sommes sans savoir que la pauvreté est l'une des sources qui cause le développement de la corruption dans nos sociétés. En ceci qu'il est difficile pour le pauvre d'être honnête. Le discours sur l'Etat de droit n'est pas la propriété exclusive des juristes. En effet, la crise postulée, systémique par nature, a diverses expressions : l'incapacité de la normativité institutionnelle à rendre concrète la démocratie, la remise en cause de la fondation unitaire de l'Etat par la justice sélective. De ces faits, nous montre l'auteur : « *Une gouvernance folle est celle dont l'irrationalité expose l'Etat à l'autodestruction politique. Une telle gouvernance ouvre politiquement la parenthèse de l'état de nature de Thomas Hobbes, dans la mesure où elle ferme inconsiderablement celle de l'Etat de droit.* »¹⁷⁵ Dans cette logique, il est clair chez Hobbes que, hors de la société civile, ce n'est qu'un continuel brigandage et l'on est exposé à la violence de tous ceux qui voudront nous ôter les biens et la vie. Mais alors, dans un Etat cette puissance n'appartient qu'à un seul. De plus, les hommes ne retirent pas d'agrément de la vie en compagnie là où il n'existe pas de pouvoir capable de les tenir tous en respect. *Dans l'état de nature, les hommes n'ont aucun motif de respecter les pactes, qui sont pourtant la garantie de la paix*¹⁷⁶. Pour Spinoza comme Hobbes, dans l'état de nature chacun n'est pas limité par un droit quelconque. Dans ce fait, il mentionne que :

*Dans l'état de nature il n'y a point de péché, ou bien, si quelqu'un pêche, c'est envers lui-même et non envers autrui : personne en effet n'est tenu de complaire à un autre par droit de nature à moins qu'il ne lui veuille, et aucune chose n'est bonne ou mauvaise pour lui, sinon ce qu'en vertu de sa propre complexion il décide qui est un bien ou un mal.*¹⁷⁷

Il veut nous dire, le consentement à la loi, en revanche, est une volonté constante de faire ce qui suivant la loi est bien, et doit être fait en suivant un décret commun. « Le péché ne peut se concevoir que dans un Etat, c'est-à-dire s'il a été décidé en vertu du droit de commander qui appartient à la communauté quelle chose est bonne, quelle mauvaise et si nul n'a le droit de faire quoi que ce soit sinon en vertu d'un décret ou d'un consentement commun. »¹⁷⁸

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁵ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la corruption*, p. 40.

¹⁷⁶ Emile Bréhier (1876-1952), *Histoire de la philosophie*, Tom II, La philosophie moderne, Un document produit en version numérique par Pierre Palant, dans le cadre de la collection, Les classiques des sciences sociales, Paris, 2005, p. 111.

¹⁷⁷ Spinoza, *Traité politique*, p. 22.

¹⁷⁸ *Idem*

*Par droit de nature, donc, j'entends les lois mêmes ou règles de nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Par suite le droit naturel de la nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce qui fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance.*¹⁷⁹

Dans cet Etat, comme les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans la condition qui se nomme guerre, cette guerre est guerre de chacun contre chacun. Dans un exemple selon l'auteur : « *Au XIX^e siècle, Etat des Bourbons en Sicile n'avait plus ce pouvoir transcendant et protecteur qui est constitutif de l'essence même de l'Etat. Voilà pourquoi des hordes de bandits voulurent prendre la société en otage en y semant la terreur.* »¹⁸⁰ Si comme chacun veut exercer, une guerre de tous contre tous, qui est contraire à la conservation de tous comme de chacun.¹⁸¹ En conséquence, dans ce vide naît une méfiance de chacun à l'égard de chacun. Il n'existe pour nul citoyen aucun moyen de se garantir raisonnablement. Il s'agit, d'un Etat où, « *Les gouvernances permissives sont celles qui, faute de pédagogie citoyenne, sont en rupture de principe par rapport à la rationalité politique de l'Etat de droit. L'une des conséquences de cette rupture, c'est l'affaiblissement de l'autorité de l'Etat.* »¹⁸² Aussi, l'Etat de droit vise-t-il la réalisation du contrat social. En ce sens, la crise du droit se prolonge en une crise de société. En l'absence des normes républicaines nous assistons à toutes sortes des crises. La corruption à la mafia s'installe paisiblement dans l'Etat. L'auteur nous renchérit que :

*La mafia est asymptotique de la crise institutionnelle de l'Etat, notamment lorsque l'injustice prend le dessus sur la justice parce que la corruption y est développée qu'elle rompt les barrières entre le permis et le défendu, le légal et l'illégal, l'écart et la norme. La mafia révèle également une crie d'ordre axiologique dans la mesure où elle assure la victoire de l'instinct sur la raison, celle du vice sur la vertu. La victoire des instincts trahit le défaut d'autorité d'une raison incapable de discipliner la volonté et de la contraindre à se mettre sous son code. Ce défaut de l'autorité de la raison sur les instincts est l'expression de la crise de l'humanité : si l'homme n'est plus suffisamment raisonnable pour pouvoir préférer la vertu au vice, son humanité n'est plus assurée.*¹⁸³

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁰ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 60.

¹⁸¹ Emile Bréhier (1876-1952), *Histoire de la philosophie*, p. 110.

¹⁸² Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, p. 95.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 58.

Cette crise d'humanité est remarquable par la détermination de la gouvernance par les préférences appétitives d'une mauvaise politique absolument motivée par le désir d'accumuler à tout prix.¹⁸⁴ En revanche, l'Etat est vidé de sa substance,

Lorsque la corruption des pouvoirs publics est si endémique qu'elle affecte la justice, les forces de l'ordre et toute la gouvernance, l'Etat apparait comme un système mafieux. Il règne la spéculation de l'argent sale, les rackets et la spoliation des droits individuels. Un Etat aussi institutionnellement charançonné, motive le développement de toutes sortes de délinquance et de criminalité. Un tel Etat est complice de sa propre déliquescence. Ne pouvant plus démontrer l'industrie de la corruption qu'il a su lui-même construire en son sein, il assiste, de façon impuissante, à son anéantissement. Les citoyens qui n'ont plus confiance à l'autorité d'un tel Etat, exigent que leurs droits naturels leur soient rétrocédés, car ils ne se reconnaissent plus dans la volonté politique d'un tel souverain.¹⁸⁵

La soumission de l'Etat au droit organise le vivre-ensemble indispensable pour faire société. En effet, l'Etat de droit ne se resserre pas à l'existence d'institutions. Les lois et les institutions, comme seuls outils de mesure de la démocratie. Ils créent un Etat de droit abstrait, susceptible de réconcilier le Peuple avec le Droit. Faute des normes républicaines à respecter, l'Etat perd son sens régalien de protecteur de personne et de bien. Cette crise de droit se développe qu'

À la faveur de cette permissivité, on assiste alors au phénomène de l'amplification de la tendance à la prédation qui prive l'Etat de la possibilité de constituer un véritable fonds politique susceptible d'être investi dans le sens de la protection des droits de l'homme et de la réalisation de l'aspiration des citoyens au bien-être et au bonheur.¹⁸⁶

Au demeurant, l'antique théorie de la séparation des pouvoirs, récitée dans les discours officiels, ne s'inscrit dans le temps long qu'à travers la rationalisation de l'interdépendance fonctionnelle des pouvoirs, caractéristique du fonctionnement des démocraties modernes. Cet idéal ne pourrait naturellement prospérer que si le serment d'allégeance des acteurs institutionnels (juges, parlementaires, autorités investies de l'ordre public, police, gendarmerie, armée, dépositaires provisoires de l'autorité politique etc.) est désincarné. Incarné, il se transforme en féodalité. La construction chimérique du pouvoir, cristallisé par une autorité légitime, est un prérequis de l'État surtout lorsqu'il promeut un paradigme unitaire. L'éparpillement du pouvoir dans des lobbies (politique, économique, colonialiste, confrérique, régionaliste, ethnique etc.), le renoncement de l'autorité légitime à incarner une autorité

¹⁸⁴ *Idem*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁶ Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, p. 92.

univoque, la toute-puissance du spirituel sur le temporel et la crise du Droit sur l'autel des compromissions de chapelles, questionnent la subsistance même d'un État. Toutefois, dans un Etat où la gouvernance est pourrie, le comportement déviant est accru. Comme nous le remarquons dans ce sens :

*Le développement des comportements transgressifs des individus par rapport à la normativité en vigueur, remarquable à travers la facilité avec laquelle ils néantissent l'Etat pour donner libre cours à leurs appétits particuliers, est la preuve de la démission du politique. Le prédateur social ne peut facilement néantiser l'Etat, au point de lui imposer la nécessité de ses préférences appétitives que si l'Etat de droit est déjà lui-même un rien politique.*¹⁸⁷

Les contestations populaires récurrentes et multiformes, sont des manifestations de la crise de l'Etat de droit. La consolidation de l'Etat de droit suppose, à l'évidence, une justice plus indépendante. De ce fait, la transformation de l'État de justice en État politique donne libre cours à certaines pratiques : la docilité des juges, le suivisme alimentaire, l'entrisme et le clientélisme politique, le culte du chef etc. Or, l'État de droit ne s'accommode pas de la création de catégories de justiciables. La domestication de la justice renforce la perspective marxiste d'un droit instrument de domination d'une classe sur une autre et valide le constat d'un État de droit purement déclaratoire. Le principe même d'une démocratie libérale tient dans l'impartialité de ce tiers investi d'une charge sacerdotale et vertueuse. Ni juges du gouvernement, ni droit de l'État, l'État de droit exige la soumission totale de l'État au droit. La gouvernance politique, dans l'absolu, sanctuarise les symbolismes du pouvoir. Le raffermissement des représentations sociales légitimes est un attribut de la fonction de diriger. La parole et le serment participent de ces valeurs transcendantes qui résonnent en contemplation de la hiérarchie des normes.

IV. Pauvreté et corruption : quelle liaison ?

La pauvreté est l'une des causes de la corruption qui se traduit par la mal gouvernance. La cause de la mauvaise gouvernance est due à la pauvreté, à son tour par la corruption.

La corruptibilité des consciences pendant les campagnes électorales, affirme Lucien Ayissi, trahit un défaut : très peu souvent intellectualisé, le peuple, notamment celui des pays pauvres, est facilement déterminable. La détermination idéologique dont il est l'objet explique la vulnérabilité du peuple peu éclairé. Dans un contexte socio-politique où le peuple est à la merci des manipulateurs, est par exemple facile de vicier le jeu politique en le racialisant ou en l'ethnicisant, surtout quand le contexte socio-

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 97.

*politique est multiracial ou multiethnique. L'ethnisation ou la racialisation du jeu politique est une corruption des consciences. La fonction du discours politique raciste ou ethniste est de toucher la dimension affective et non logique de son auditoire cible.*¹⁸⁸

A cet égard, la pauvreté prédispose le citoyen à la corruption, non par volonté mais quelquefois le pauvre est obligé de se laisser dans la corruption, parce qu'il n'a pas le choix. Il est clair de comprendre le phénomène de la corruption aux pays pauvres non seulement chez les citoyens, mais aussi chez les élites. La mainmise absolue du grand capital sur les économies des Etats pauvres, selon l'auteur :

*La manipulation des régimes politiques de ces pays que le grand capital fait et défait dans le temps, n'est donc pas motivée par la volonté de les ajuster au niveau du droit ou de la raison. Cette manipulation est la corruption de la souveraineté des Etats à des fins d'accroissement du grand capital. Les relations internationales sont, à cet égard, corrompues par l'appétit des monopoles de pays dont les trusts, les combinats et autres communautés d'intérêts, exercent sur des Etats pauvres, d'énormes contraintes.*¹⁸⁹

À travers cette analyse, le système international exerce une corruption sans vergogne sur les pays pauvres : « rapport au peuple, ils se croient tout permis tant que leur pouvoir a la protection et la bénédiction des Lobbies financiers internationaux. »¹⁹⁰ Nous sommes sans savoir que la pauvreté est l'une des causes de développement de la corruption dans certaines sociétés ou Etats. En ceci qu'il est difficile pour le pauvre d'être honnête. Cette logique voudrait que, parce que nous sommes pauvres, on s'approprie de la chose commune. Voilà pourquoi l'auteur de *Corruption et gouvernance* affirme :

*C'est aussi et surtout l'homme chez qui chaque levée du soleil inaugure de nouvelles épreuves existentielles qui ajoutent à la pénibilité d'une vie déjà lourdement très chargée, non pas de promesses de bonheur, mais de multiples problèmes qu'il est assuré de ne pas pouvoir résoudre, tant sa quotidienneté est un calvaire si constant qu'il lui arrive de douter réellement de son appartenance au genre humain. »*¹⁹¹

Nous pouvons dire que, la pauvreté désigne dans une société donnée le fait d'être dans une situation d'infériorité matérielle par rapport aux individus les plus favorisés, cela est remarquable et se traduit surtout par des difficultés à subvenir à ses besoins et à ceux de ses proches, mais aussi par une stigmatisation de la part des personnes plus riches. A cet effet, Il

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁹¹ Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, pp. 35-36.

n'existe cependant pas de définition complètement consensuelle et universelle de la pauvreté. La satisfaction des besoins de base est jugée comme indispensable à la vie décente d'un être humain ; avec les progrès techniques et l'amélioration des conditions de vie dans les pays développés, une définition basée sur des seuils de pauvreté relatifs au revenu médian a vu le jour sans lien avec la satisfaction de ces besoins. « *Le pauvre, c'est, par exemple, celui qui, a-t-on coutume de dire, vit avec moins d'un dollar U.S. par jour.* »¹⁹² Le terme « pauvreté », relatif à celui de richesse, fait ainsi davantage référence aux situations d'inégalités économiques et politiques entre individus et entre sociétés. La pauvreté est une cause majeure de souffrance, et l'égalité entre les êtres humains est au centre de diverses conceptions morales, philosophiques et religieuses. Il existe différents types de pauvreté certes, c'est la pauvreté d'un groupe qui fait la différence entre d'un groupe riche dans un Etat. Cela fait dire à l'auteur de *Corruption et pauvreté* que :

*La pauvreté relève d'une situation qui est d'autant plus complexe qu'elle dépend de la nature de notre rapport au monde, du système politique et économique en vigueur dans une société et des difficultés que les individus éprouvent à s'ajuster aux contraintes que leur impose ce système.*¹⁹³

Le pauvre se voit abandonné dans la société, il n'aura pas le courage de suivre sa raison. Dans un Etat où le riche continue à s'enrichir et le pauvre continue à s'appauvrir, le pauvre n'aura pas le choix que de se soumettre aux acteurs de la corruption pour sa survie. Si ce n'est par égard pour la vie des individus et des groupes de personnes parce que des conflits entre les pauvres et les riches ont jalonné l'histoire du monde, et peuvent donc menacer les pouvoirs existants.

En tout état de cause, La corruption est :

*Comme conséquence nécessaire de la pauvreté, la corruption serait une stratégie vitale de sécurisation des vies auxquelles les conditions de pauvreté n'offrent aucune garantie de longévité et de bonne moralité dans le temps et dans l'espace. Dans ce cas, la corruption serait exclusivement le fait des pauvres.*¹⁹⁴

Les citoyens voient cette pratique comme le compromis à leurs problèmes. Or, cette pratique perverse institutionnalisée dans la gouvernance par les gouvernants rend de plus en

¹⁹² *Ibid.*, p. 33.

¹⁹³ Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 41.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 17.

plus la population, la société et l'Etat pauvre. Il s'agit non seulement de la pauvreté matérielle, mais aussi de la pauvreté morale.

Elle est caractéristique non seulement des individus, mais aussi des peuples et des Etats. Cette pauvreté révèle toute la dangerosité qui la définit lorsqu'on laisse la gestion politique et économique de l'Etat à la discrétion des hommes d'une culture éthique très pauvre et donc, d'une humanité fort douteuse.¹⁹⁵

Les effets de cette pratique sont paralysants. En présence de ce mal systématique, il devient impossible d'établir et de conserver des règles républicaines du jeu de l'Etat acceptables au niveau de la gouvernance étatique. D'ailleurs, c'est l'une des principales raisons pour lesquelles certains Etats, développés comme sous-développés demeurent dans cette situation. Ce qui fait dire le philosophe camerounais que : « *Lorsque la majorité des citoyens doit mener une vie conjecturale fondée en permanence sur le Si et le Peut-être, elle définit par croire que la corruption que pratique l'élite de la société est la solution de son problème.* »¹⁹⁶ C'est dire que dans tous les cas, c'est dans la capacité de ne pas laisser impunie les délits et les crimes de corruption et la distinction ici entre crimes et délits est d'ordre moral ; ce qui veut dire que c'est moins le montant des sommes en jeu dans les actes criminels que le pouvoir dont disposent les corrompus ou corrupteurs dans la société en tant que leurs actes est un abus de ce pouvoir qui détermine la nature criminelle ou délictuelle de ceux-ci. De ce fait, le problème avec certains pays sous-développés, c'est que la source de la corruption réside dans l'impunité. Or, la problématique de l'impunité n'est pas seulement morale ou quelque chose touchant à la mentalité, mais elle est historique, politique et géopolitique. Elle découle de la représentation, de l'effectivité, de l'activité et de la légitimité de l'Etat.

Pour conclure, rappelons qu'il était question dans cette partie qui constitue le cœur de notre travail de présenter la théorie ayissienne de la gouvernance. Cette démarche a exigé que l'on analyse d'une part la question même de la gouvernance et d'autre part, la problématique de la corruption. Ainsi, la gouvernance s'appuie sur un style de pouvoir ou d'administration de la Cité. Elle est dotée également d'une double référence méthodologique et téléologique dans la mesure où elle renvoie d'un côté à une méthode de gouverner, et de l'autre côté à une finalité politique. La gouvernance s'inscrit ainsi dans une approche politique de type cybernétique dont le souci est d'exercer sur la dynamique institutionnelle de l'Etat un contrôle approprié aux aspirations populaires. Mais une fois que les institutions qui sont censées normaliser le peuple

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 134.

sont violées par ceux qui ont la charge d'appliquer celles-ci, l'aboutissement c'est la corruption. Celle-ci est le mode prédateur par excellence dans la mesure où c'est à partir de là que ceux qui soumettent les biens de l'Etat au principe de manducation collaborent à l'anéantissement politique de son être. On retiendra que la corruption est ontologiquement destructrice de l'Etat, car l'être de la corruption est de dissoudre celui de l'Etat dans les « *catégories gastronomiques des prédateurs sociaux* »¹⁹⁷. Quelles solutions propose notre auteur et quelle est la pertinence de son apport ? Voici les questions auxquelles va tenter de répondre la dernière partie de notre travail.

¹⁹⁷ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 6.

**TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE LA PENSEE
POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI DANS LE CONTEXTE
AFRICAIN**

Plus de cinquante ans après les indépendances des pays africains, la situation sociale et politique dans les pays africains, ne fait que se dégrader. Nous observons et apprenons que tels pays est sous-développé, parce que n'ayant pas les possibilités de subvenir aux besoins, ne serait-ce que primaires de la population ; tel autre est en guerre, car le dirigeant a confisqué le pouvoir. En effet, ces différentes situations sont toutes dues à la mauvaise gestion des ressources matérielles et humaines de l'Etat. Certains régimes calqués sur le modèle traditionnel de royaume et de chefferie suscitent peur et frustration chez les populations, eu égard à des tueries orchestrées, des arrestations arbitraires, l'indifférence devant la mémoire des pères fondateurs des indépendances. Comme le souligne le philosophe Oumarou Mazadou, l'Afrique est « En retard par rapport à toutes les autres parties du monde, du point de vue de l'économie et de l'industrie, ... »¹⁹⁸ A côté de tout cela, il se pose avec beaucoup d'acuité le problème de la démocratie et du développement du continent africain. La population reste en marge des affaires de l'Etat, peine à subvenir à ses besoins et aussi réprimée par le pouvoir. Cette mal gouvernance politique aura pour conséquences les conflits tribaux, sociopolitiques et socio-économiques et même religieux. Il est donc question dans cette partie de scruter les perspectives que notre auteur, Lucien Ayissi envisage en termes de résolutions au problème politique africain et de voir si ces propositions sont pertinentes en surface et en profondeur.

¹⁹⁸ Oumarou Mazadou, *Modernité politique, modernité scientifique. Interrogations épistémologiques et axiologiques*, Yaoundé, Afrédit, 2017, p. 12.

CHAPITRE V : LES PERSPECTIVES AYISSIENNES POUR UNE BONNE GOUVERNANCE

La politique la meilleure, affirme Lucien Ayissi, est celle qui considère la pauvreté et la corruption comme faisant partie des principaux ennemis publics à vaincre absolument. »¹⁹⁹ Mais alors, la question qu'il convient de se poser à ce niveau est celle de savoir quelles sont les stratégies à mettre en œuvre pour vaincre ces « ennemis » ? En d'autres termes, quels sont, sur le plan théorique et pratiques les outils qu'il faut mobiliser pour combattre la corruption et la mal gouvernance à l'effet de restaurer la bonne gouvernance ? C'est à ces interrogations que tente de répondre ce chapitre qui est l'avant-dernier de ce travail.

I. La bonne gouvernance

La bonne gouvernance renvoie à un ensemble de valeurs, d'orientations et d'institutions qui permettent d'atteindre des objectifs politiques, sociaux, économiques et culturels, grâce notamment à l'interaction entre le gouvernement, le secteur privé et la société civile. De ce fait, la gouvernance constitue un mécanisme essentiel de lutte contre la pauvreté. La gouvernance, la paix et la stabilité sociale sont des questions interdépendantes et indissociables. La paix et la stabilité sociale sont impossibles sans la bonne gouvernance. Inversement, on ne peut instaurer ou institutionnaliser la bonne gouvernance sans la paix et la stabilité sociale. La gouvernance renvoie à la participation des acteurs : les gouvernants et gouvernés dans les procédures collectives de régulation ou d'élaboration de politiques. L'idée de la gouvernance est référée à l'art du politique, l'art de bien piloter l'Etat :

*Cet art est comparable à celui de la timonerie qui consiste précisément à marrer convenablement un vaisseau à bon port, en dépit de l'agitation de la mer et l'adversité du temps qu'il fait. Cela n'est possible que si le « pilote » ou le « capitaine » du navire, le kubernètikè, sait gouverner. C'est le cas lorsqu'il a l'expertise approprié à la réalisation de cette tâche et les vertus morales caractéristiques de tout bon « pilote ».*²⁰⁰

L'art de bien gouverner nécessite certaines qualités intellectuelles et morales pour le bon « pilote ». Il est question de rendre la gestion de la cité plus convenable dans l'intérêt des citoyens. Aristote avant l'auteur de la *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, avait

¹⁹⁹Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 150.

²⁰⁰ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, p. 14.

précisé ce que c'est que la bonne gouvernance en ces termes : Mais il apparait de toute impossibilité que l'Etat, quand il est aux mains non pas des meilleurs mais des pires, soit bien gouverné, et pareillement, quand il n'est pas bien gouverné, qu'il soit aux mains des meilleurs. Or un bon gouvernement ne consiste pas dans le fait de posséder des bonnes lois auxquelles on n'obéit pas. Aussi doit-on donner à la notion de « bon gouvernement » un double sens : *c'est d'une part l'obéissance aux lois en vigueur de l'autre, l'excellence des lois en vigueur observées par les citoyens.*²⁰¹ L'inspiration platonicienne de cette philosophie de la gouvernance est évidente. Aristote, n'est pas comme son maître, un théoricien des idées ; mais il a hérité de Platon que le gouvernant doit posséder la science du souverain Bien. Chez le maître comme chez le disciple, nous retrouvons le même critère de bonne gouvernance : tous les deux tiennent que le pilote de l'Etat doit se prescrire pour maxime régulatrice de surmonter l'obstacle moral du *pathos*, de n'obéir qu'au *logos*. Platon répond à Glaucon dans la *République* que la gouvernance politique convient uniquement à « *Ceux qui sont riches, non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage.* »²⁰² Dans ce sillage, nous retiendrons que la bonne gouvernance est une combinaison dont les ressources (économiques, humaines, matérielles, financières...) disponibles dans une collectivité (étatique ou privé) sont gérées ou utilisées par les pouvoirs publics aux services de son développement. Autrement dit, au profil non pas d'un individu ou un groupe d'individu, mais bien en faveur de l'intérêt général de tous les membres de la collectivité. Cela suggère qu'il soit reconnu à ces derniers les possibilités ou les pouvoirs d'exprimer librement leurs opinions par rapport à la façon dont cette gestion est assurée et le cas échéant, la modifier en vue de leur bien-être.

Selon l'auteur de la *Corruption et gouvernance* :

*La notion de bonne gouvernance, du moins telle que les institutions de Bretton Woods en font idéologiquement la propagande dans la mondialisation néolibérale, au point de l'assimiler à une véritable panacée politique et une recette économique magique, apparait d'abord comme une nouvelle technologie politique et managériale instrumentalisable soit dans la mobilisation du pouvoir vers des projets producteurs de sens, soit dans la rationalisation des organisations en vue de les rendre performantes. Comme idéologie de consécration politique de la mondialisation néolibérale, la bonne gouvernance est considérée comme ce dont la stricte application est censée les dysfonctionnements politiques, les déséquilibres économiques et les crises éthiques des Etats en panne de résolution des problèmes de développement, de cohésion sociale et de pauvreté.*²⁰³

²⁰¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, pp. 21-22.

²⁰² *Ibid.*, IV. 8. 1294, p. 291.

²⁰³ *Ibid.*, p. 21.

Suivant la fonction médicale ou thérapeutique que ces idéologues assignent politiquement et économiquement à la bonne gouvernance, celle-ci est imposée aux Etats comme harmonisation de l'ordre politique légitime au monde.

Comme son nom l'indique, la bonne gouvernance renvoie à une méthodologie technico-politique et technico-économique, qui relève d'une rationalité politique régie par six principes majeurs selon Lucien Ayissi :

- *Le principe de l'obligation de rendre compte aux citoyens de la conformité des décisions administratives aux objectifs convenus ;*
- *Le principe de la transparence en vertu duquel les décisions des administrations publiques doivent être soumises à l'examen de la société civile ou du parlement ;*
- *Le principe de l'efficacité suivant lequel les administrations publiques doivent assurer aux citoyens des services de bonne qualité ;*
- *Le principe de la réceptivité en vertu duquel les autorités publiques doivent faire preuve de la flexibilité dans la gestion rationnelle des ressources humaines, en tant, par exemple, compte des attentes de la société civile dans la définition et la réalisation des intérêts général ;*
- *Le principe de la prospective qui veut que les autorités publiques soient capables d'anticiper les problèmes éventuels sur la base des données démographiques, économiques ou politiques observées et bien analysées ;*
- *Le principe de la primauté du droit selon lequel les autorités publiques doivent veiller à l'application des normes publiques en vigueur suivant les exigences l'isonomie et de la transparence.²⁰⁴*

Nous allons nous attarder sur deux principes pour mieux appréhender ce que l'auteur veut nous faire comprendre.

1. La responsabilité comme dimension éthique de la gouvernance

Il s'agira des principes de responsabilité et de transparence. En quoi la responsabilité des gouvernants serait une condition nécessaire pour l'amélioration du bien-être des citoyens et de la qualité de la gouvernance ? Nous pouvons parler des deux responsabilités à savoir la responsabilité naturelle et la responsabilité contractuelle.

Alors, la première forme de responsabilité est celle qui est naturelle dont l'archétype est la responsabilité parentale. En effet, les parents sont entièrement responsables de leurs enfants jusqu'à la puberté et peut être même au-delà, car c'est l'avenir de leur progéniture qu'ils forgent dans l'enfance. Cette responsabilité est absolue et apparaît automatiquement sans que personne n'ait à la justifier. Sans ce rapport, selon Hans Jonas : « *l'archétype de toute responsabilité est*

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 21-22.

celle de l'homme envers l'homme. Ce primat de la parenté sujet objet dans la relation de responsabilité est inscrit irrévocablement dans la nature des choses. »²⁰⁵ En d'autres termes, la responsabilité parentale est innée. Car, elle permet aux parents de garantir la survie d'un nourrisson sans même qu'il le demande. Elle est donc inconditionnelle et irrévocable car elle n'attend rien en retour.

La seconde forme de la responsabilité, est appelée contractuelle en ce sens qu'elle découle d'un libre choix. Elle suppose donc une attente, un consentement. Par conséquent à la différence de la première, la seconde forme de la responsabilité n'a pas besoin d'être interpellée, car elle se présente d'elle-même pour protéger le bien commun. Ainsi, la responsabilité de l'homme d'Etat est un exemple à partir du moment où le chef d'Etat décide de prendre le pouvoir, sa responsabilité devant les citoyens est engagée. Il est responsable de la protection de ses citoyens, de leur survie et de leurs environnements. Tant qu'il est au pouvoir, il est responsable de ses propres choix pour le présent et pour l'avenir de ses citoyens car, il possède le savoir et le pouvoir qui lui permettent de bien agir et d'assurer les conséquences de ses actes. Sans ce rapport, Hans Jonas soutient que :

*L'homme d'Etat quoi qu'il en soit du caractère instaurateur de son action, n'est jamais le créateur premier, mais toujours lui-même une création de la communauté dont prend les affaires en mains. Il n'a donc pas d'obligation à l'égard de ce qu'il l'a fait – les anciens qui ont permis à la collectivité d'arriver à l'époque présente, la communauté d'héritiers qui forment les contemporains qui sont ses mandataires immédiats, et la continuation de l'héritage vers un avenir indéterminé.*²⁰⁶

Jonas soutient l'idée selon laquelle, à la différence de la responsabilité parentale, la responsabilité de l'homme d'Etat n'est pas absolue car ce n'est pas le géniteur de ses citoyens, seulement un mandataire chargé de bien veiller au bien-être économique et social de la population. Cependant, malgré leur différence, la responsabilité de l'homme d'Etat est très proche de celle des parents. Par conséquent, *« ni la charge parentale, ni celle du gouvernement ne peuvent se permettre de prendre des vacances car, la vie de l'objet se poursuit sans s'interrompre et elle réengendre ses conquêtes d'un instant à l'autre. »*²⁰⁷ Ce qu'on peut retenir de cette approche de Hans Jonas, c'est que la responsabilité existe en chacun d'entre

²⁰⁵ Hans Jonas, *Le principe de responsabilité*, Trad., J., Greisch, Coll « Champs », Paris, Flammarion, 1990, p. 193.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 207.

²⁰⁷ *Idem*

nous car nous la ressentons, mais elle n'est pas toujours en éveil car il faut apprendre à l'exercer. Sous ce rapport, Hans n'est loin de penseur comme Aristote, lorsqu'il soutient que :

(...) toutes les dispositions naturelles, nous le recevons à l'état de puissance, et ensuite nous produisons les actes. Cela est évident pour le sens : ce n'est à force de voir ou d'entendre que nous avons acquis les sensations auditives et visuelles ; au contraire : c'est parce que nous les avons que nous nous en sommes servis, ce n'est pas parce que nous en avons fait usage que nous les avons. Nous acquérons au contraire les vertus que par exercice, et il en est de même des autres arts.²⁰⁸

Le principe de responsabilité serait donc une disposition naturelle qui permettrait la vertu de la responsabilité. Ce principe est inné, c'est-à-dire présent en chacun de nous, mais il est éveillé par la pratique de la responsabilité et devenir des meilleurs responsables.

Mais si la responsabilité est en chacun de nous, pourquoi avons-nous besoin d'inciter les hommes politiques à agir pour le bien de la communauté ?

Pourtant même si le sentiment de responsabilité est inné en l'homme et est à la base de nos actions responsables, il n'est pas pour engendrer une action responsable. Il faut aussi deux choses essentielles à l'évaluation d'un acte responsable. Ces deux éléments, sont comme suit : le savoir et le pouvoir, sans ces deux, l'homme ne s'aurait être responsable devant autrui, mais il est plutôt sous la responsabilité de ceux qui savent et peuvent. En quoi consiste donc ce savoir et ce pouvoir ? Généralement, on définit la sagesse comme la parfaite connaissance de toute chose. Elle implique donc une certaine mesure et modération dans l'action. Le sage politique est donc celui qui agit avec rectitude, c'est-à-dire avec rigueur intellectuelle. Dans *L'Éthique à Nicomaque*, Aristote définit la sagesse comme « science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. »²⁰⁹ Dès lors, l'homme politique doit être une personne de ressource pour agir de manière responsable. Etant donné qu'il détient le pouvoir pour diriger l'Etat, il doit aussi disposer des connaissances, dans le domaine politique, pour bien diriger. Ainsi, on voit dans cette perspective que, c'est la sagesse qui permet à l'homme politique d'agir avec justesse et, de mesurer les impacts de ses actions. L'homme politique est donc le mieux placé pour agir dans l'intérêt de la communauté, il est celui qui sait ce que d'autres ne savent pas et détient le pouvoir que d'autres n'ont pas. Ainsi, cette vertu intellectuelle se mesure à travers le fait que l'homme politique doit avant tout, comprendre la finalité qui s'attache à l'action politique, le sens de l'engagement politique pour mieux prendre en charge les

²⁰⁸ Aristote, *Morale et politique*, Textes choisis, Coll « sup », Paris, PUF, 1970, p. 71.

²⁰⁹ Aristote, *éthique à Nicomaque*, p. 291.

préoccupations de la société. Il faut penser le pouvoir avant de l'exercer, pour mieux l'exercer. Cela veut dire que, si vous attendez d'être au pouvoir pour chercher à le penser, et à l'exercer, non seulement vous le pensez mal, mais aussi vous l'exercer mal. Dans la *République*, Platon répond à Glaucon que la gouvernance politique convient uniquement à « *ceux qui sont riches non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage.* »²¹⁰ Autrement dit, l'homme d'Etat doit posséder la science du souverain Bien. C'est-à-dire, la connaissance du bien suprême de l'homme qui est le bonheur. La sagesse est donc une vertu qui confère à l'homme politique la mesure et la prudence dans l'action, car c'est elle seule qui permet de ne pas satisfaire qu'une seule catégorie de la population et, ainsi d'éviter la séduction et toutes autres formes participantes de l'instabilité du pouvoir.

Dès lors, pouvons-nous évaluer la responsabilité des gouvernants dans leur gestion des biens publics ? Par responsabilité, il faut entendre la capacité des gouvernants à répondre de leurs actes, de la confiance que le peuple place en leur personne. Autrement dit, c'est le pouvoir d'écoute du gouvernement, sa volonté de prendre en compte les besoins et les aspirations des citoyens et d'y répondre en conséquence. La responsabilité est l'essence même des rapports entre gouvernants et gouvernés dans la mesure où le gouvernement répond d'autant mieux aux besoins et aux attentes du peuple que son niveau de responsabilité est élevé. Les efforts pour accroître cette responsabilité gouvernementale sont fondés sur la recherche de la transparence ainsi que sur d'autres facteurs tels que la parole donnée aux citoyens, le dialogue social et les processus démocratiques. L'évaluation de niveau de responsabilité a pour objectif de remédier aux insuffisances des actions du gouvernement telles que le manque d'efficacité et d'équité dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques de développement, aussi de lutter contre la corruption. Les efforts consentis dans ces domaines, quand ils sont exécutés avec succès, se traduisent par une amélioration de la gouvernance. Dans leur ouvrage intitulé, *Pour une meilleure gouvernance un nouveau cadre et d'action*, David de Ferrenti, Justin Jancinto, Antony, J. Ody et Graeme Ramshaw défissent la responsabilité comme une :

*Prise en compte par le gouvernement des aspirations des citoyens concernant les services que doit offrir le secteur public. Elle peut inclure la manière dont le gouvernement répond aux efforts des citoyens pour obtenir par la persuasion, exigence ou la force, un changement dans son comportement.*²¹¹

²¹⁰ Platon, *La République*, Gallimard, 1993, Livre VII, 521, p. 279.

²¹¹ David de Ferrenti, Justin Jancinto, Antony, J. Ody et Graeme Ramshaw, *Pour une meilleure gouvernance : un nouveau cadre d'analyse et d'action*, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2014, p. 09.

Un gouvernement responsable est donc, celui qui est capable de prendre en charge les besoins de ses citoyens et de créer un cadre de vie favorable à l'épanouissement des citoyens.

Les politiques et les pratiques de contrôle et de gestion des dépenses publiques sont donc une importance particulière. En effet ; elles permettent de déterminer, dans quelle mesure les gouvernements répondent aux véritables besoins de ses citoyens. Cela concerne aussi bien évidemment l'établissement du budget du plus haut niveau que l'utilisation par chaque ministère des crédits qui lui sont alloués avec l'approbation de l'exécutif et du parlement. De comprendre les procédures d'attributions des fonds dont bénéficie une entité gouvernementale permet d'évaluer les divers aspects de la responsabilité. Ainsi :

Les termes d'amélioration de la responsabilité sont entre autres la couverture de l'action gouvernementale par les médias, avec la publication d'enquêtes par des journalistes d'investigations et des commissaires au compte indépendants et l'accroissement du contrôle parlementaire.²¹²

Ces dispositions, lorsqu'elles sont correctement mises en œuvre, peuvent produire des résultats efficaces. Mais la responsabilité n'est pas le seul principe de bonne gouvernance ; la transparence en est aussi un autre.

2. La transparence de la gestion des affaires comme moyen de l'amélioration de la gouvernance

Depuis quelques années, la transparence politique est évoquée de manière récurrente dans le discours politique. Elle s'impose comme une vertu cardinale et nous exigeons comme le moyen de déjouer les crimes et les abus de pouvoir. Cependant, si la transparence dans la gestion du pouvoir a retenu l'attention des juristes, son application dans le domaine politique pose d'énormes problèmes. C'est pour cette raison, qu'on se pose la question suivante : la transparence politique est-elle un mythe ou l'essence de notre monde ?

Comment le monde des médias, celui des affaires et celui de droit célèbrent désormais le règne de la transparence ? Inconnue du vocabulaire des juristes il y a encore quelques années, on aurait la peine aujourd'hui à dresser la liste complète des textes qui, à tous les niveaux la proclament et parfois l'organisent. Mais que signifie au juste cette notion que certains élèvent

²¹² *Ibid.*, p. 09.

au rang de droit fondamental ou de principe général, tant dis que que d'autres la condamnent comme une illusion ou comme une idéologie pernicieuse.

Le droit classique ne connaît pas la transparence, mais bien un concept voisin : la *publicité*. Celui-ci désigne les formalités par lesquelles, le droit contraint à faire connaître ou à donner accès à une information. Depuis longtemps, l'origine de la publicité se perd dans les profondeurs de l'ancien droit et affecte tous les domaines de la vie sociale. Elle revoit souvent pour but d'obliger ceux qui en fait l'objet à se montrer pour ce qu'ils étaient vraiment, afin que les honnêtes gens et les agents du pouvoir puissent lire leurs péchés sur les marques des leurs corps ou la couleur de leur habit.

La modernité confère à la publicité une autre dimension en lui assignant un nouvel objet. Les lumières retournent en effet, la publicité contre le pouvoir lui-même et ses organes pour en éclairer les arcanes et déjouer l'obsession du secret. La publicité devient ainsi, avec la liberté de presse qui garantit la libre circulation des informations, un élément essentiel des dispositifs de contrôle démocratique. Qu'est-ce qu'alors la transparence ? Il s'agit seulement de rajeunir le terme un peu vieux jeu de publicité, rendu au plus ambiguë par son usage commercial. Ou il faut voir au contraire dans la transparence une idée nouvelle impliquant un régime et des obligations radicalement différentes ? Pour s'en faire une idée, le mieux est sans doute de procéder du connu vers l'inconnu et de tenter de repérer au départ de certains champs où elle se déploie, si en quoi la transparence manifeste un approfondissement, un déplacement ou au contraire une subversion de principe de publicité, tel que nous le connaissons en droit.

Toutefois, par son caractère diffus, en tant qu'elle s'applique non seulement aux actes et décisions, mais de manière généralement quelconque à tous les documents, la transparence se distingue de la publicité qui visait à faire connaître, par le moyen d'une formalité particulière, un acte spécifique à un moment bien précis. De ce fait, l'extension de la transparence peut nous conduire paradoxalement à la dilution de la publicité.

Par ailleurs, la responsabilité implique aussi la transparence dans la gestion des ressources publiques. Elle est un principe juridique qui se manifeste par la création des nouveaux droits des citoyens. En effet, par transparence, on peut entendre le fait de mettre à la disposition du public une information rapide, abondante, exhaustive, cohérente et fiable concernant l'action gouvernementale. »²¹³ La transparence permet donc aux gouvernants de justifier leurs actions

²¹³ *Idem*

et de mettre les citoyens au parfum des affaires publiques, mais aussi elle permet de lutter contre la corruption. Les mesures courantes d'amélioration de la bonne gouvernance sont : la publication des budgets, les audits, les décisions publiques des actions de l'exécutif, la participation des citoyens aux débats publics, etc. par conséquent, la transparence politique n'est pas seulement une valeur, elle dénote aussi un fait, celui de la fluidité de l'information. Elle est un principe essentiel de la démocratie car elle permet aux citoyens d'exercer leur souveraineté, de contrôler l'action du gouvernement et de mesurer le degré de confiance qu'ils accordent à ses dirigeants.

La transparence est donc un moyen qui permet d'améliorer la gouvernance. Un certain niveau de transparence est une condition nécessaire à l'exercice de la responsabilité, car ceux qui cherchent à contrôler la responsabilité du gouvernement doivent être en mesure de suivre l'action réelle de ce gouvernement. La transparence contribue également à la bonne gouvernance et constitue un obstacle à la corruption. Car, dit-on, à la lumière du soleil est le meilleur des désinfectants.

Cependant, on constate que dans de nombreux pays en développement, le manque de transparence est un obstacle principal à la responsabilité et à la bonne gouvernance. En effet, leurs dirigeants politiques cherchent à renforcer leur empire sur les entités gouvernementales qui assurent le mécanisme de contrôle et à réduire ainsi la transparence. Par conséquent, l'Etat a tendance à ne pas se plier aux exigences en matière d'accès à l'information, de consultation et diffusion de l'information. Les organes de contrôle souffrent d'un manque d'indépendance, des moyens financiers et techniques, et de pouvoir juridique, pour remplir efficacement leur mission. En conséquence, il risque de devoir se contenter des informations qui leurs sont accessibles tout en s'attachant d'élargir à un moyen et long terme, l'accès aux données susceptibles de les éclairer sur les méthodes et les actions du gouvernement. Les efforts visant à améliorer le fonctionnement de mécanisme de transparence se focalisent fréquemment sur le contrôle de l'action gouvernementale.

Les médias sont aussi responsables, car ils participent à ce qu'on peut appeler la « désinformation » ou la banalisation de l'information, selon les termes de Neil Postman, théoricien américain de l'information. En effet, ce dernier soutient que :

La télévision modifie le sens « être informé » en créant un type d'information qu'il serait plus correct d'appeler la « désinformation ». Cela signifie une information

*déplacée, une information qui donne impression de savoir quelque chose mais qui, en fait, vous éloigne de véritable connaissance.*²¹⁴

En d'autres termes, les médias actuels ne s'investissent plus correctement dans l'information. Car, ils ont tendance à déplacer l'information vers la personnalité et le comportement de celui qui exerce le pouvoir politique, plutôt que sur la manière de l'exercer. En effet, nul n'est sans savoir aujourd'hui, le bilan ou le programme d'une personnalité politique comme souvent moins que son mode de vie, ses déclarations de revenus ou ses bilans de santé. S'accroît ainsi la difficulté de tracer et de garder la frontière de la vie privée de ces personnalités que l'on nomme publiques.

Certes, dans les grandes démocraties modernes, cet idéal de transparence est difficile à réaliser. Mais il n'en demeure pas moins vrai, qu'elle reste principe de bonne gouvernance et une valeur démocratique. Et ce principe se manifeste à travers la publicité. En effet, il s'agit d'une part, de la publicité des lois, qui doivent pouvoir être connues de tous, afin de garantir l'isonomie. C'est-à-dire l'égalité de tous les citoyens dans leur rapport à la loi ; car si les lois étaient secrètes, elles ne seraient que des décrets arbitraires susceptibles de mettre en torts les citoyens sans qu'ils en aient été prévenus. Il s'agit en d'autres termes, de la publicité des débats dans les assemblées publiques, parlementaires, cours de justice, publicité qui fait que les décisions et les motifs des décisions doivent s'accorder avec l'intérêt général et non pas à satisfaire ses intérêts particuliers. A cela, s'ajoute l'action instances régulatrices qui veillent au bon fonctionnement des administrations d'Etat et qui publient régulièrement leurs rapports, par exemple, le conseil d'Etat, la cours des comptes. Le principe de publicité est donc l'exigence de transparence dans tout ce qui concerne la chose publique. C'est pourquoi, Kant proposait de formuler ainsi le principe : « *Toutes les actions relatives au droit d'autrui et dont la maxime est incompatible avec la publicité sont injustes.* »²¹⁵ Car, dans l'ordre politique et juridique, une action qui pour réussir, devrait rester secrète serait dans son principe même contraire à l'intérêt général. On comprend donc que, cette exigence de transparence soit généralement tenue pour exigence de vérité et de justice.

Le principe de « transparence » a été formalisé dans le cadre de la nouvelle gestion publique à partir des années 1970, en « occident ». *Pour Foucault, le concept correspond à une vision libérale de la société, dans l'idéal correspond à l'instauration d'un système*

²¹⁴ Neil Postman, *Se distraire à en mourir*, Paris, Flammarion, 1986, p. 156.

²¹⁵ Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Appendice II, AK. VIII, p. 381.

*disciplinaire, avec une visibilité totale sur le comportement des individus.*²¹⁶ En effet, une transparence absolue revient à imposer un contrôle constant, pour aboutir à une dissolution de l'être, soit le propre des régimes totalitaires. D'un autre côté, une absence totale de contrôle citoyen sur l'institution étatique correspond également à un régime totalitaire.

La transparence qualifie une pratique guidée par la volonté d'accessibilité à l'information, sur la connaissance des décisions et de leur motivation.

*La transparence vise donc la transmission d'un certain nombre d'informations objectives, destinées aux différents acteurs, pour les aider à mieux se déterminer. Cette notion est donc liée à celles d'autonomisation et de participation des populations et à la redevabilité. Dans ce contexte, son but est finalement d'instaurer la confiance en les institutions étatiques.*²¹⁷

Alors, « *Les soucis d'esthétiser le politique a, chez Platon, une finalité éthique, car « l'art de policer l'Etat » est subordonné à la réalisation du bien des citoyens et de la cité tout entière.* »²¹⁸ En effet, « l'art de policer l'Etat » relève d'une préoccupation esthétique. La bonne gouvernance n'a guère fait objet d'une définition précise dans le contexte de l'administration de la fonction publique, si bien que d'aucun y voient une certaine confusion. Lucien Ayissi estime que « *La gouvernance est bonne quand l'Etat est rationnellement administré en vue du bien commun.* »²¹⁹ Dans cette perspective, nous comprenons que la bonne gouvernance nous renvoie à la bonne gestion des affaires publiques. Gouverner bien signifie gérer dans l'intérêt de la communauté, lorsqu'il dit : « *La bonne qualité de la gouvernance est nécessairement aliénée lorsque le politique destine le pouvoir au contentement de ses appétits particuliers et transforme la chose publique en possession personnelle.* »²²⁰ Cette affirmation signifie que quand un politique met en avant ses intérêts particuliers, il ne sert pas la communauté, mais plutôt lui-même.

Néanmoins, il convient d'y avoir une définition « englobant » ou très large de la bonne gouvernance. Ainsi, l'Institut de la Banque Mondiale, définit la bonne gouvernance, comme les traditions et les institutions par lesquelles l'autorité est exercée dans un pays pour le bien commun. La Banque Mondiale traduit ici la gouvernance comme « *la manière par laquelle le pouvoir économique est exercé dans la gestion des ressources économiques et sociales d'un*

²¹⁶ Guillaume Nicaise, *La « bonne gouvernance » au Rwanda et Burundi*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 101.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

²¹⁹ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 153.

²²⁰ *Ibid.*, p. 154.

pays au service du développement. »²²¹ En outre, la bonne gouvernance peut être considérée comme le système de valeurs, de politiques et d'institutions auquel une société organise la prise des décisions collectives et les actions liées aux affaires politiques, économiques, socioculturelles et environnementales à travers l'interaction de l'Etat, de la société civile et du secteur privé. Elle comprend des processus et des intérêts, discutent leurs différences et exercent leurs droits et obligations légales. L'expression « bonne gouvernance » s'est imposée pour désigner un mode de gouvernance caractérisé par le respect des droits humains, l'ouverture politique, la participation, la tolérance, la capacité administrative, l'efficacité et l'établissement de partenariats afin d'assurer une prise de décision basée, d'une part, sur la prise en considération du point de vue des pauvres. Tassou André dans *La gouvernance locale en Afrique subsaharienne* affirme :

*Le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) révèle que la bonne gouvernance et le développement vont de pair. C'est en ce termes qu'il essaie de décrire « La bonne gouvernance » est, entre autres, participative, transparente et responsable. Elle est également efficace et équitable, et favorise l'Etat de droit. La bonne gouvernance s'assure que les propriétés politiques, sociales et économiques sont basées sur un large consensus au sein de la société et que les voix des plus pauvres et des plus vulnérables sont entendues dans la prise de décisions sur l'affectation des ressources pour le développement.*²²²

Le concept de décentralisation, est lié à celui de subsidiarité, qui veut qu'une fonction soit confiée au plus bas du niveau du gouvernement capable de les assurer. En conséquence, la bonne gouvernance désigne le mode d'organisation et demeure l'une des notions clés de l'univers des entreprises et des organisations de la société humaine.

II. Éthique républicaine

La gouvernance est bonne lorsque l'esprit est préparé pour le respect des normes de la république. La citoyenneté : le terme citoyen vient du latin *civis*, celui qui a droit de cité, un citoyen. La citoyenneté est l'état ou la qualité d'un citoyen. *Elle permet à un individu d'être reconnu comme membre d'une société, d'une cité dans l'Antiquité, ou d'un Etat aujourd'hui et de participer à la vie politique.* »²²³

L'éthique républicaine vise à conformer les consciences des citoyens à respecter les normes de l'Etat. Selon l'affirmation du philosophe : « *Dénoncer la corruption est un impératif*

²²¹ Internet, www.un.org, consulté le 1^{er} mai 2019.

²²² André Tassou, *La gouvernance locale en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 47.

²²³ Buisson F., *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1887, p. 1911.

éthique à assumer. Exhorter chaque citoyen à obéir à la loi morale dont la personne est porteuse, afin qu'il actualise pleinement sa dimension éthique est une bonne chose. »²²⁴ Il faut dénoncer dans l'objectif d'atténuer la pratique de la corruption dans les Etats, qui est considéré aujourd'hui comme le grand problème de la gouvernance de notre temps. Ainsi, Lucien Ayissi considère que :

*Face au déploiement insolent de la corruption en dépit de l'existence des lois, des comités d'éthique et des pools anti-corruption, il est exigible d'instituer dans la conscience individuelle un bon gendarme qui pourra veiller que la volonté ne faillisse pas moralement, même là où il y a les vides juridiques et autres complicités institutionnelles. L'institution de ce bon gendarme incorruptible dans la conscience nécessite le recours à la pédagogie impérieuse du il faut et du on doit.*²²⁵

Ce qui signifie d'après cette affirmation que, le bon gendarme est instauré à travers la pédagogie qui prédispose l'esprit à la prise de conscience. Le bon gendarme permettra à l'individu d'être un bon citoyen. Il poursuit en disant :

*La principale fonction pratique du gendarme de la conscience est de réprimer les désirs tyranniques qui gouvernent la psychologie du corrompu. La nécessité d'instituer un bon gendarme dans chaque conscience individuelle s'explique par la possibilité qu'il discipline plus efficacement la volonté que les lois civiles, très souvent considérées comme les artifices ingénieux d'une société répressive, à l'autel de laquelle elle n'entend souvent pas sacrifier son autonomie.*²²⁶

Le gendarme en ce sens bien entendu comme le vigile de la conscience, luttera contre les instincts bestiaux. Le gendarme de la conscience, a besoin d'une pédagogie qui peut semer en l'homme le sens du devoir et de l'intérêt général. Ce qui lui fait dire :

*La gouvernance ne peut être protégée contre la corruption que si les agents de l'Etat s'accoutument à adopter des attitudes éthiques, en respectant scrupuleusement la personne de l'autre dans le traitement des procédures administratives. Pour cela, il convient que l'Etat ait à sa tête un homme de bien qui gouverne effectivement les institutions à la manière d'un véritable pédagogue pratique. Parce que l'ethos de l'individu risque de reproduire les mœurs sociales ou politiques en vigueur, il est exigible que la politique soit éthique.*²²⁷

²²⁴ Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 168.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 170-171.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 171-172.

²²⁷ *Ibid.*, p. 188.

Dans cette conception, nous comprenons en ce sens que, le bon dirigeant doit avoir un bon sens. Gérer la cité pour le bien de toute la communauté, comme le dirigeant platonicien dans la *République*, sera effective par la science du bien qui lui permet de bien gouverner.

*C'est lorsque l'Etat est géré suivant les principes de la bonne gouvernance qu'il est facile d'instaurer le bon gendarme dans l'esprit des citoyens. C'est ce gendarme qui rappellera à ceux-ci qu'ils doivent agir de telle sorte qu'ils traitent toujours l'humanité, aussi bien dans leur personne que dans la personne de tout autre, en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. Le souverain ne sera alors pour eux que la représentation politique de ce bon gendarme intérieur.*²²⁸

Nous comprenons dès lors que, le bon gendarme s'applique dans une gouvernance bonne. Dans un autre sens, dans un régime anarchique ou tyrannique, il ne sera pas propice pour que les citoyens reçoivent l'instauration du bon gendarme. Il est clair que, seule la démocratie peut favoriser l'instauration du bon gendarme dans l'esprit des citoyens.

1. La pédagogie citoyenne : l'éducation à la citoyenneté

Dans la Grèce Antique, contrairement aux métèques ou aux esclaves, les citoyens participaient aux débats dans l'Agora et aux décisions (lois, guerre, justice, administration) et pouvaient posséder la terre. La citoyenneté peut être le statut juridique qui permet à un individu de devenir citoyen. La citoyenneté donne l'accès à l'ensemble des droits politiques tout en créant des devoirs permettant de participer à la vie civique d'une société ou d'une communauté politique par opposition au fait d'être un simple résident. Alors, Léon trouve que : « *La citoyenneté est de ce point de vue devenue, une interpellation à la promotion des valeurs qui soutiennent le sens d'engagement des hommes dans la gestion de la cité.* »²²⁹

Quant à l'éducation, selon le grand dictionnaire de la philosophie, ce terme vient du latin « *educare*, « nourrir », « avoir soin de ». Action qui vise à faire de l'enfant un homme accompli.²³⁰ Pour qu'il ait une bonne conduite de l'Etat, l'auteur de la *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, propose la pédagogie surtout la pédagogie pratique : « *la pédagogie pratique dont la fin est la programmation éthique des âmes, est définie par un ensemble des principes dont l'application est finalisée sur l'humanisation de l'individu, de la gouvernance,*

²²⁸ *Ibid.*, pp. 188-189.

²²⁹ Léon Matangila Musadila, *Éducation à la citoyenneté : Fondement du bien vivre-ensemble dans une cité*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 18.

²³⁰ *Grand dictionnaire de la philosophie*, p. 320.

de la société et de l'Etat. »²³¹ Dans cette perspective, l'objectif de la pédagogie pratique est la conduite de l'âme vers le bien. Comme dans l'Antiquité, la question de l'éducation (*paideia*) est au cœur de la pensée antique et objet constant de débat car elle engage le type d'homme qu'on cherche à promouvoir.²³² Il s'agit ici de l'éthique, elle est une interrogation permanente portant sur le mode de gestion de notre liberté dans l'intersubjectivité ou dans l'inter communauté. Ce qui fait dire à Léon Matangila M., que :

*Comme on peut le constater, notre pays a grandement besoin des citoyens responsable, solidaires, insérés dans la société, capable d'esprit critique et de jugement. L'apprentissage des valeurs morales, des devoirs civiques, de l'engagement citoyen pour la défense des droits de la personne devient indispensable. Il s'agit dès lors de l'urgence de former des sujets de droit et de devoir des citoyens.*²³³

C'est à travers l'éducation à la citoyenneté que nous aurons des citoyens exemplaires. Elle est aussi l'évaluation du sens de notre agir dans la perspective d'une harmonie à restaurer, d'un ordre humain à protéger ou à parfaire. Ce qui est très important par rapport à l'éthique, c'est la préoccupation liée au progrès humain. Ce qui fait dire :

*L'inquiétude éthique que le pédagogue pratique doit cultiver et entretenir dans les âmes à conduire vers le bien a pour fin de conformer l'agir des individus à l'humain, par-delà l'économiquement, le politiquement ou le juridiquement acceptables. Il s'agit pour le pédagogue pratique de rechercher et de cultiver l'humain dans les consciences, en exerçant sur le magistère psychologique que appétits ont sur la moralité individuelle et collective un déterminisme éthique.*²³⁴

Cela veut dire, la pédagogie est au centre de la préoccupation à la formation citoyenne. Alors, le rôle d'un pédagogue pratique doit être de donner un bon sens de l'humain. Cela revient aussi à inculquer aux enfants et aux adultes que le vol ou la tricherie pour devenir riche est un mauvais acte. L'avoir non mérité ne rend pas un homme digne, mais il y a que l'acquisition d'un avoir mérité peut rendre l'homme digne. Dans cette éducation pédagogique Léon en ajoute dans le même sens que :

L'éducation à la citoyenneté favorise l'engagement de tous et de chacun pour la paix et le développement, en prouvant l'intérêt commun. Elle forme des esprits au jugement et à l'ascèse critique indispensables pour un engagement citoyen et l'essor d'une

²³¹ *Ibid.*, p. 173.

²³² *Ibid.*, p. 320.

²³³ Léon Matangila Musadila, *Éducation à la citoyenneté*, p. 11.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 174-175.

*nation où se vivent des valeurs de fraternité et de solidarité, une nation soucieuse du sort de tous et de chacun de ses membres.*²³⁵

Ainsi, il est nécessaire de montrer le bien fait du service rendu. Le service doit être également défini aux enfants et aux adultes comme une noble servitude qui émancipe l'individu de sa précarité initiale pour l'intégrer dans une vaste dynamique rationnelle où il peut donner la preuve de son humanité en se mettant au service d'autres hommes.²³⁶ Cela prouve que,

*La pédagogie citoyenne renvoie à l'éducation à la citoyenneté. C'est par la civilisation constante de la partialité des références sympathiques habituellement centrées sur l'individu, la famille, son groupe ethnique, sa religion ou sa secte d'appartenance que s'opère cette éducation à la citoyenneté.*²³⁷

2. L'éducation au respect de la norme publique et au bien commun

Education à la citoyenneté est une initiation au bien-vivre dans une cité donnée (Etat, pays ou nation), dans le respect des droits et des devoirs de chacun et de tous, ainsi que des règles de la vie commune. Cette initiation veille au sens du bien commun et de l'intérêt de tous, pour la paix, la prospérité et le développement de la cité. Selon Léon :

L'organisation d'un tel enseignement poursuit plusieurs objectifs. Comme objectifs généraux, l'éducation à la citoyenneté comme toutes les disciplines scientifiques aide à :

- *Faire passer l'homme de l'état d'animalité à celui d'humanité ;*
- *Apprendre à la personne futur cadre et élite de demain, des droits et des devoirs de chacun et de tous pour une vie harmonieuse dans la Res Publica ;*
- *Rappeler le rôle social pour un citoyen*
- *Faire comprendre le statut juridique d'un citoyen ;*
- *Faire prendre conscience au fait que la citoyenneté est la manifestation d'une identité commune ;*
- *Amener les citoyens à saisir qu'une initiation aux valeurs morales et citoyennes peut contribuer à résoudre les incompréhensions sociales ;*
- *Peut créer des conditions pour la fondation d'un Etat de droit et d'un pays réellement démocratique ;*
- *Initier aux valeurs civiques et au sens du bien commun ;*
- *Former au bien vivre-ensemble dans l'harmonie, la paix et dans le respect des personnes, des biens et des lois de la République ;*
- *Forger les esprits à valoriser l'interculturalité et les diversités culturelles dans le respect des différences ;*
- *Rappeler notre identité collective comme citoyen.*²³⁸

²³⁵ *Ibid.*, pp. 11-12

²³⁶ *Idem*

²³⁷ Lucien Ayissi, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté*, p. 77.

²³⁸ L., M., Musadila, *Éducation à la citoyenneté*, p. 12.

C'est l'apprentissage des exigences et de règles de la vie de chaque membre d'un Etat dans le respect des différences, car la pluralité ou la diversité culturelle est constitutive du vivre-ensemble.

*La pédagogie citoyenne vise l'instauration d'une éthique républicaine seule à même de protéger la citoyenneté et l'humanité de l'individu contre les assauts néfastes de la zoopsychologie dont l'économisme et le pragmatisme sont nécessairement assortis. En dotant chaque individu d'un véritable comportement citoyen, la pédagogie citoyenne peut aider, grâce à l'éthique républicaine qui est sa finalité politique, à la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique.*²³⁹

L'éthique républicaine va contre le principe d'accaparement de la chose publique. Elle permet de lutter contre l'accaparement de la chose publique. L'intérêt général est au centre de sa préoccupation de telle sorte que chaque citoyen est tenu de respecter le bien commun. Aussi il faut dire, dans cette perspective, la relation entre le citoyen et l'avoir doit faire la préoccupation de la pédagogie citoyenne. En ces termes, il nous laisse entendre dans la *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit* que : « *Rationaliser la gouvernance, c'est corriger, au moyen d'une pédagogie citoyenne, les mœurs des individus ou des communautés.* »²⁴⁰ C'est donc l'exercice constant des normes publiques de référence à des fins de civilisation des références appétitives des individus qui crée en eux une disposition acquise à la vertu. Ce qui fait dire Nathanaël Noël Owono Zambo, dans son ouvrage *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire* que :

*C'est l'intelligensia qui doit éclairer les dirigeants et le peuple. Lorsque que les hommes de pennées se taisent, font dans la langue de bois ou n'ont plus rien à dire, la confusion est à craindre. C'est pourquoi l'élite doit constamment se mobiliser pleinement, pour des causes humanistes à savoir, la formation intégrale de l'homme, la liberté, la justice, la paix et le bien-être des populations.*²⁴¹

Pour lui, il faut un engagement patriotique des intellectuels pour le vivre-ensemble juste et pacifique. En outre, « *Si la pédagogie citoyenne consiste en l'exercice constant des normes publiques de référence dans le but de moraliser la vie publique, elle ne participe pas des logiques de répression que construisent et instrumentalisent les pouvoirs totalitaires.* »²⁴² C'est en améliorant la qualité de l'expression de l'humanité et de la citoyenneté des individus dans le vivre-ensemble que la pédagogie citoyenne contribue à la promotion de l'éthique

²³⁹ Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 12.

²⁴⁰ Lucien Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, p. 199.

²⁴¹ Nathanaël N., Owono Zambo, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 49.

²⁴² *Ibid.*, p. 78.

républicaine. »²⁴³ Ce qui montre que, la pédagogie citoyenne a également pour fonction de motiver les citoyens à se sentir honorés d'être au service de l'homme, de la société, de l'Etat et du monde.

En plus, il faut ajouter à l'éthique citoyenne : l'éthique républicaine. Cette dernière, à travers la pédagogie citoyenne peut aider à la pathologie de la gouvernance dominée par la prédation, gabegie, népotisme, clientélisme, etc. Dans cette logique, il est clair quand l'auteur de la *Corruption et pauvreté* déclare :

*L'éthique républicaine que doit assurer la pédagogie citoyenne à travers les institutions scolaires, religieuses et même les ONG, consiste à promouvoir la vertu, à élever la fonction publique du service à prêter ou à solliciter au rang de noble servitude à assumer et à dissiper le mythe d'une dignité humaine exclusivement fondée sur l'avoir et le pouvoir.*²⁴⁴

A travers l'éducation, la formation des citoyens aux bonnes mœurs pour qu'ils aient, le sens de l'intérêt public est assuré. Cette tâche que se donne la pédagogie citoyenne, celle de former les citoyens à avoir le sens de l'intérêt public, de l'homme et du monde participe au vivre-ensemble pacifique et juste. On peut encore lire ce texte de notre auteur :

*Puisque la lutte contre la corruption et la pauvreté ne peut être suffisamment efficace que si elle est menée globalement, il importe d'étendre l'action de la pédagogie citoyenne à l'ensemble du « village planétaire », afin que soit humanisée la mondialisation que l'économisme ravageur et le pragmatisme sans âme soumettent à la logique darwinienne de l'impérialisme marchand et du « nummothéisme ». Eduquer chaque citoyen du monde à l'éthique républicaine, seul gage d'un vivre-ensemble juste et pacifique, c'est collaborer à la sécurisation du « village planétaire » contre les dangers de la corruption et les affres de la pauvreté matérielle et morale. Cela revient à contribuer à la réduction du fort coefficient de vénalité et du taux de pauvreté morale qui affecte négativement la gouvernance des Etats et la dynamique d'un monde qui pose de plus en plus des problèmes de sens.*²⁴⁵

L'éthique républicaine sera efficace à travers l'éducation et le respect des lois. Dans ce sens, il faut aussi le dire que, le respect de la loi reste un acte républicain et louable. *L'éthique républicaine à laquelle se subordonne la pédagogie citoyenne est fondée sur la nécessité de faire converger les préférences particulières vers l'intérêt général.* »²⁴⁶ Dès lors, il s'agit de sortir la personne d'une appartenance familiale, villageoise, clanique, tribale, ethnique ou

²⁴³ *Idem*

²⁴⁴ Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 142.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 144-145.

²⁴⁶ *Idem*

régionale, pour envisager son appartenance à un Etat donné. Ce qu'il faut comprendre dans ce sens, c'est qu'il est question de former l'homme dans tout son être et de lui apprendre les exigences de vie civique. « *L'éthique républicaine résulte précisément des logiques destinées au développement politique d'une perception qui évite de s'enfermer dans le prisme d'une particularité d'essence personnelle, familiale, ethnique ou idéologique.* »²⁴⁷ Cela veut dire que, l'éthique républicaine tout comme l'éducation à la citoyenneté vise la finalité qui est de donner un sens au bien commun. Dans le même ordre d'idée, Léon voit que :

*L'éducation à la citoyenneté envisage une formation à un ensemble de comportements, des pratiques, des attitudes, des connaissances et des mentalités qui aide à opérer le passage du statut du frère et ami à celui de citoyen (compatriote), c'est-à-dire, de membre d'une même cité donnée (Etat, nation, République, ...), avec des droits et des devoirs égaux pour tous et pour chacun.*²⁴⁸

Il faut dire que, la citoyenneté est de ce point de vue, une interpellation à la promotion des normes de la République ou des valeurs qui soutiennent le sens d'engagement des hommes dans la gestion de la cité. En ce sens, Owono Zambo pense qu' : « *À ce titre, l'éducation civique et la culture de l'éthique républicaine sont irremplaçables.* »²⁴⁹ Cela veut dire que, le système éducatif doit connaître une réforme, de former les futurs citoyens dans le sens patriotique. La philosophie de la gouvernance est donc assortie d'une éthique prospective qui s'adosse conceptuellement sur une réflexion relative à la conception et à la définition des conditions de possibilité d'un vivre-ensemble pouvant protéger l'humanité et la citoyenneté de l'homme contre la corruption de sa dignité anthropologique par la pauvreté.

²⁴⁷ *Idem*

²⁴⁸ Léon M., Musadila, *Éducation à la citoyenneté*, p. 19.

²⁴⁹ Owono Zambo N., Noel, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*, p. 106.

CHAPITRE VI : LA BONNE GOUVERNANCE EN AFRIQUE, UNE UTOPIE ?

Notre conviction de base est que l’Afrique peut connaître une bonne gouvernance. Mais comment peut-elle la consolider à travers l’environnement politique actuel ? Parler d’examen de l’environnement politique de l’Afrique voudrait dire que son contexte actuel n’est pas du tout rassurant, que son atmosphère est sombre voire liberticide. Le malaise de l’Afrique est grand et indissimulable. Le problème de la liberté des citoyens et de la gestion des pouvoirs mieux de la gouvernance se posent avec acuité. Non seulement ils freinent l’épanouissement de l’homme mais aussi n’entre pas en droite ligne dans le processus de la démocratie et entraînent de nombreux désastres à l’instar des guerres civiles, des coups d’Etat... La tâche qui nous incombe ici sera de jeter un regard critique sur le plan politique, dans l’optique de dépister, outre ce que notre auteur a analysés, les obstacles qui freinent l’évolution du continent et la réalisation d’une démocratie digne de ce nom.

I. Les autres facteurs liés à la mal gouvernance en Afrique

Dans ce point, nous voulons, loin de remettre en question la position de notre auteur, montré que certains aspects de l’analyse de la question de la gouvernance ont été marginalisés par l’auteur en question.

1. Sur le plan constitutionnel

Pour nous, deux raisons majeures expliquent le retard qu’accuse le continent africain sur le plan politique : la fragilisation des mécanismes traditionnels de défense et de protection des droits et des libertés fondamentales des citoyens, et la dictature en vigueur. D’où cette double interrogation, comment sont faites nos constitutions et par qui ? Comment s’exerce le pouvoir en Afrique ?

1.1. La fragilisation des contre-pouvoirs

La nouvelle donne politique actuelle, notamment le libéralisme, fait de l’individu le vecteur principal du progrès, raison pour laquelle il doit jouir d’une grande autonomie. De ce fait, les droits et les libertés des individus doivent être protégés et défendus contre les emportements de l’exécutif par un double contre-pouvoir, à savoir : le législatif et le judiciaire.

Toutefois, en Afrique, et certainement dans d'autres pays de la planète, ces organes sont dépouillés de leurs véritables armes défensives.

1.1.2. Le parlement

Dans toutes les constitutions de type libéral et démocratique, le parlement jouit d'une puissance indéniable, car « il constitue le principal contre-poids à l'égard du pouvoir exécutif. »²⁵⁰ En effet, c'est lui qui « assure les libertés individuelles des citoyens par la limitation de la souveraineté étatique »²⁵¹. C'est dans cette logique qu'en plus de sa fonction essentielle de légiférer, « le parlement a également pour mission de contrôler l'exécutif toujours enclin à l'abus des lois »²⁵². Cette mission de contrôle de l'action gouvernementale par le parlement est synonyme de dynamisme démocratique, puisque son « efficience est signe de liberté tant individuelle que politique »²⁵³, c'est dire que la puissance de l'institution parlementaire est un gage pour l'éclosion et le respect des valeurs fondamentales de l'homme telles que, la vie, les libertés individuelles, la justice, en un mot les droits de l'homme.

Paradoxalement, en Afrique, les parlements n'ont pas les mains libres pour remplir ces nobles fonctions du fait de la tutelle sans cesse pesante de l'exécutif. Ainsi, ce dernier exerce une hégémonie rebutante sur le parlement grâce à plusieurs mécanismes qui contribuent à les transformer en de « simples chambres d'enregistrement »²⁵⁴.

Ces techniques de tétanisation des parlements en Afrique sont nombreuses, mais nous n'en mettrons en exergue que quelques-unes.

1.2. L'une de ces techniques, c'est le partage de la fonction législative.

En réalité dans la plupart de nos Etats indépendants, l'initiative des lois appartient à la fois au parlement et au président de la république, chef de l'Etat. Tel est le cas dans les pays au régime présidentiel ou semi-présidentiel comme le Cameroun, qui stipule à l'article 25 de sa loi fondamentale que : « l'initiative des lois appartient concurremment au président de la république et aux membres du parlement. »²⁵⁵

²⁵⁰ Claude Palazzoli, *Les régions italiennes, contribution à l'étude de la décentralisation politique*, Paris, LGDJ, 1966, p. 147.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 148.

²⁵² *Ibid.*, p. 148.

²⁵³ Momó B., « le parlement camerounais », *chronique juridique*, n°023-024, Yaoundé, Lex. Lala, 1996, p. 25.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁵⁵ Article 25 de la constitution camerounaise du 18 janvier 1996.

Par contre dans certaines démocraties de type libérale comme en Angleterre, l'initiative des lois est le domaine réservé du parlement, dans la mesure où le principe de la séparation des pouvoirs est assuré.

A ce sujet, Montesquieu pense que l'on court droit à la tyrannie lorsque l'exécutif et le législatif travaillent de mèche, car estime-t-il, « *il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse les lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.* »²⁵⁶ Si l'auteur parle des lois tyranniques ici pour signifier le caractère injuste, autoritaire et arbitraires de ces lois, c'est parce qu'elles dérivent d'une même volonté.

Ainsi, la participation de l'exécutif à l'élaboration des lois conduit aux privations des libertés. De même, le partage de la fonction législative se fait dans une sorte de concurrence où l'exécutif domine sur le législatif et conduit à sa neutralisation. De telles habitudes sont propres à conduire aux abus de pouvoir, car seuls les intérêts de la minorité gouvernante pourraient compter, et ceux de l'ensemble de la nation sont lésés. Dans ce cas de figure, Montesquieu pense que : « (...) *c'est une expérience éternelle, que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites.* »²⁵⁷ C'est dire que la liberté politique ne peut se trouver que dans des gouvernements où l'on n'abuse pas du pouvoir. D'où la nécessité d'investir à nouveau le parlement en Afrique, de ses fonctions originelles : celles d'édicter les lois et de les garantir contre toute incursion de l'exécutif et le contrôle de l'action gouvernementale.

Un autre moyen d'affaiblissement du parlement mis en œuvre par l'exécutif, c'est le gouvernement par ordonnance. Selon Owona J., « *Les ordonnances sont des textes pris par le Président de la République lorsque le parlement se dessaisit de ses compétences dans le domaine de la loi pour laisser le président y légiférer.* »²⁵⁸

L'ordonnance consiste donc pour le chef de l'exécutif à demander et à obtenir des législateurs l'habilitation d'exercer, pendant un temps déterminé et sur des objets précisés d'avance, la fonction législative, « *Dans cette situation, les députés transfèrent momentanément leur compétence d'édiction des lois à l'exécutif et particulièrement au Président de la République. C'est surtout dans des circonstances exceptionnelles, à l'instar de l'après coup d'Etat, de la guerre civile, que cette pratique s'étend dans la durée et devient la règle* »²⁵⁹.

²⁵⁶ Montesquieu., *op. cit.*, p. 294.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 293.

²⁵⁸ Joseph Owona, *Droit constitutionnel et régimes politiques africains*, Paris, Berger-Levrault, 1985, p. 43.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

L'exécutif remplace le législatif et légifère à sa place ; le plus souvent, le législatif est dissolu dans l'exécutif. Ainsi, en circonstance exceptionnelle, l'exécutif s'attribue à la fois la fonction exécutive et la fonction législative. Ce qui donne libre cours à l'exécutif de durcir davantage le pouvoir et d'empiéter sur les droits et les libertés des citoyens. Dans le cas d'espèce Kamdem J.-C. précise que : « *le sort des libertés est laissé entre ses mains* (le Président de la République). *Si un tel système ne peut être qualifié de dictatorial, il en comporte quelques virtualités.* »²⁶⁰

Ainsi, s'il faut imaginer combien la plupart des régimes politiques en Afrique ont pour souci principal, la conservation du pouvoir par tous les moyens y compris la violence, l'on ne peut que légitimement s'inquiéter pour l'avenir des droits et des libertés des citoyens, qui sont, à coup sûr, des armes redoutables qu'il s'agit de confisquer, de monopoliser, de réprimer même avec la dernière énergie. Par ailleurs, un autre organe censé protéger les citoyens contre les emportements du pouvoir, c'est l'organe juridictionnel.

2. L'organe juridictionnel

Dans les régimes de séparation de pouvoir, la justice est une entité à part, c'est-à-dire autonome, indépendante. Pourtant, « *les constitutions des pays africains en ont fait d'elle une simple autorité sans aucune garantie* »²⁶¹. C'est ainsi que, tout comme dans le domaine législatif, « *l'exécutif s'introduit insidieusement dans le domaine juridictionnel, dans l'intention de le fragiliser, afin d'agir en toute impunité dans ses nombreuses violations des droits et des libertés des citoyens il s'agit pour l'exécutif, ainsi que son administration, de se sécuriser contre d'éventuelles poursuites des citoyens faces à leurs nombreuses violations de la loi. De la sorte, ils bénéficient d'une impunité sacrée* »²⁶².

Pour affaiblir l'organe juridictionnel, le pouvoir use de deux astuces.

La plus répandue de ces astuces, c'est la « *dépendance hiérarchique* » du pouvoir judiciaire. Les pays africains ont adopté des constitutions de type libéral. Toutefois, ils ont pris le soin de vider celles-ci de leur essence dans l'option d'y introduire la volonté de domination du chef de l'Etat. C'est ainsi que dans certaines constitutions en Afrique notamment au Cameroun, on ne parle pas de pouvoir juridictionnel, mais plutôt de l'autorité juridictionnelle.

²⁶⁰ Jean Claude Kamdem, « Mise en œuvre des mécanismes constitutionnels de protection des droits de l'homme en Afrique : le cas du Cameroun », *Droits de l'homme en Afrique centrale*, p. 142.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

²⁶² *Ibid.*, p. 143.

Ce jeu de mot, loin d'être fortuit, a une grande signification. D'après Kamdem J.-C., « *ceci a pour effet d'enlever à l'organe chargé de dire le droit, l'essentiel de son autorité et de le secondariser en le rattachant le plus souvent au pouvoir exécutif.* »²⁶³ Et à Akika de renchérir :

*La quelle autorité n'est nullement garantie de manière impersonnelle dans les faits puisqu'elle n'est rien d'autre en réalité qu'une haute administration placée sous le pouvoir direct du chef de l'exécutif, Président de la République et président du conseil supérieur de la magistrature.*²⁶⁴

Cela témoigne du souci de l'exécutif de tout contrôler et de ne rien laisser lui échapper. De même, c'est la résultante de la crainte qui assaille le pouvoir de voir se faire réprimander par la justice, devant ses violations de la loi. Pourtant, le pouvoir judiciaire est très important pour accomplir la lourde tâche de la défense de l'équilibre, d'assurer la permanence de l'Etat de droit, de restaurer une justice égalitaire fondée sur des valeurs telle la liberté, le respect des droits fondamentaux de l'homme.

En outre, « *le pouvoir judiciaire est soumis à l'autorité du Président de la République, qui est constitutionnellement reconnu comme le garant de l'indépendance de la magistrature* »²⁶⁵. Cette soumission est un fait dans la mesure où c'est le président de la république qui nomme les magistrats et les démet de leur fonction. Dans cette logique la constitution du Cameroun du 18 janvier 1996 précise en son article 37 que : « *Le Président de la République est le garant de l'indépendance du pouvoir judiciaire. Il nomme les magistrats. Il est assisté dans cette mission par le conseil supérieur de la magistrature qui lui donne son avis sur les propositions de nomination et sur les sanctions disciplinaires concernant les magistrats du siège.* »²⁶⁶

Par ailleurs, la main mise sur le judiciaire pourtant institution idoine pour la défense et la protection des citoyens contre les emportements du pouvoir, traduit clairement l'hégémonie de l'exécutif qui agit délibérément en dehors de tout contrôle, car tout porte à croire qu'un laissé faire est délivré au souverain qui logiquement agit en toute impunité. Car du moment où les magistrats n'ont pas de moyen de limiter les pouvoirs de l'exécutif, l'inamovibilité²⁶⁷ des magistrats n'est ni instituée ni assurée. De même, l'immunité des juges n'est que purement

²⁶³ Jean Claude Kamdem, *op. cit.*, p. 143.

²⁶⁴ Akika E., *Changer le Cameroun. Pourquoi pas ?*, Paris, ESF, 1990, p. 15.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁶ Article 37, alinéa 3 de la constitution du 18 janvier 1996 de la République du Cameroun.

²⁶⁷ La prérogative en vertu de laquelle les magistrats ne peuvent être privés ou suspendus de leurs fonctions, sans la mise en œuvre de procédures protectrices exorbitantes de droit commun disciplinaire.

formelle, ce qui les rend vulnérables face aux pressions de l'élite gouvernante. Puisque tout juge soucieux d'avancer dans sa carrière ne peut que se soumettre aux injonctions du gouvernement, car sa nomination, son avancement, sa révocation dépend du pouvoir exécutif. C'est ce que décrit Holo en ces termes : « *Le juge non-professionnel désireux de se faire reconduire dans sa tâche, n'aura-t-il pas tendance à se montrer compréhensif sinon très attentif aux intérêts et opinions de l'administration ?* »²⁶⁸ Kamdem ajoute après ce dernier que : « *Le contenu des sanctions ou des peines ne dépend plus de l'appréciation souveraine, compte tenu des faits objectivement constatés ou de sa profonde conviction, mais de la volonté du chef de l'Etat. L'issue de tout procès devient incertaine...* »²⁶⁹ De ce fait, la justice dépend de la volonté de l'exécutif, et manque d'objectivité et d'impartialité. La conséquence logique de cette dépendance, c'est la croissance excessive de l'autorité du chef de l'Etat qui devient juge et partie.

En Afrique la séparation des pouvoirs n'est visible que sur le papier car, dans les faits, l'exécutif exerce une suprématie manifeste sur le législatif et le judiciaire et, de ce fait, agit sans contrôle des autres pouvoirs.

2.1. La véritable nature des Etats africains

Le discours politique, dans tous les pays africains, met en exergue le souci des décideurs de réaliser des nations démocratiques, c'est-à-dire des nations dans lesquelles le peuple détient la souveraineté ; des Etats de droit, c'est-à-dire des Etats respectueux des droits et des libertés des citoyens. Ce discours, plein de bonnes intentions, ferait, à coup sûr, sortir l'Afrique de l'ornière dans laquelle elle niche. Toutefois, la question que l'on peut se poser est de savoir si cette intention se traduit effectivement dans les faits. Sinon quel est le vrai visage des Etats du continent africain ?

2.2. Le règne de l'arbitraire

Les organes de contrôle du pouvoir exécutif étant substantiellement phagocytés, anéantis, le gouvernement a dorénavant les mains libres pour exercer son pouvoir à l'abri de toute impunité, du moment où sa seule volonté devient la règle. Pourtant, dans la tradition du

²⁶⁸ Holo T., « Contribution à l'étude des chambres administratives : cas du Bénin », *Les cours suprêmes en Afrique. La jurisprudence administrative*, Paris, Economica, 1988, p. 13.

²⁶⁹ Jean Claude Kamdem, *op. cit.*, p. 144.

libéralisme démocratique, il ne saurait exister de constitution qui ne reconnaisse la séparation effective des pouvoirs. C'est dans cette logique que chacun des Etats africains reconnaît dans sa constitution, le régime de séparation des pouvoirs. Mais, ce qui fait problème en Afrique, c'est que la majorité des Etats a pris soin de le vider de sa substance originelle. Pourtant, ce qui inquiète, c'est la duplicité de ces Etats qui, bien que reconnaissant l'existence des contre-pouvoirs sur le papier, l'ignorent dans la réalité. C'est cette duplicité de ces Etats que nous essayerons de mettre en exergue.

Ce que nous essayons de faire comprendre ici, c'est que les régimes politiques africains constituent des cas atypiques d'organisation politique, dans la mesure où, bien que constitués des constitutions démocratiques censées mieux régir la vie publique, définir la forme de gouvernement, sont transcendées par des lois particulières issues d'un seul homme, à savoir le chef de l'Etat, Président de la République. En effet, dans ces régimes a priori démocratiques, il y a prééminence des décrets, des ordonnances issues du pouvoir personnel du chef de l'Etat, sur les lois constitutionnelles. Cela est de nature à réduire massivement les libertés individuelles qui sont dans ce cas de figure à la merci d'un homme. Akika l'exprime en ces termes : « *C'est ainsi que les expressions ' dans le respect de l'intérêt supérieur de l'Etat', 'pour cause d'utilité publique', ' sous réserve des prescriptions légales relatives à l'ordre public', 'dans les conditions fixées par la loi' (...), jalonnent et ponctuent presque toutes les concessions faites à la liberté individuelle.* »²⁷⁰

L'auteur critique le fait que les libertés individuelles garanties par la constitution soient altérées, violées par la volonté d'un individu, fut-il chef de l'Etat. En effet, il existe un gouffre infranchissable entre ce que prévoit la constitution et ce qui se fait dans la réalité. De ce fait, les textes constitutionnels proclament toujours les libertés humaines avant que le pouvoir étatique ne dresse « *autour de ce principe toutes sortes de barrages pratiquement infranchissables, et une garde si rapprochée que le mouvement devient impossible* »²⁷¹

Dans le cas d'espèce, l'arbitraire du pouvoir frise la tyrannie, la dictature du moment où le peuple n'est plus le maître, voire l'auteur des lois auxquelles il se soumet.

2.3. La confiscation des pouvoirs

Parmi de nombreux freins politiques en Afrique, la confiscation des pouvoirs occupe une place de choix. Elle découle également de la concentration abusive du pouvoir entre les mains

²⁷⁰ Etienne Akika, *op. cit.*, P. 31.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 31.

du chef de l'exécutif qui règne en monarque, car c'est lui qui fait les lois par le truchement de ses suiveurs²⁷² et les applique en même temps. Il peut tripoter autant que possible la constitution et les élections dans l'optique de s'éterniser au pouvoir. Par voie de conséquence, dans la majorité des pays du continent, à l'exception de quelques-uns comme l'Afrique du Sud, le Nigeria, le Sénégal, le Ghana, le Bénin qui ont effectué depuis peu de temps une avancée démocratique incontestable, c'est la leçon de Machiavel dans son ouvrage *Le Prince* qui est respectée, à savoir la « *conservation du pouvoir* » par le prince par tous les moyens, y compris la violence. C'est dans ce sens que Kamto affirme : « *les dirigeants africains veulent s'éterniser au pouvoir quel que soit les moyens et les conditions* »²⁷³.

Ainsi, l'alternance politique n'est pas commune en Afrique, c'est plutôt la conservation, la monopolisation du pouvoir par un seul individu qui est la norme politique par excellence. On en veut pour preuve, la palme d'or de longévité détenue par les chefs d'Etats de certains pays comme le Tchad, le Togo, le Gabon, l'Angola, le Zimbabwe, l'Egypte, le Cameroun, la Guinée Equatoriale pour ne citer que ceux-ci, qui varient entre 22 et 40 ans. Pour perdurer au pouvoir, ces chefs d'Etats ont affûté des stratégies efficaces comme la modification constitutionnelle le manque d'élection (la République Démocratique du Congo depuis 22 ans), et les manipulations électorales qui sont de nature à accroître leur pouvoir au détriment de l'autonomie du peuple.

Toutefois, l'expérience montre que les constitutions africaines sont manipulées par les gouvernants qui s'évertuent à les tailler sur mesure dans l'optique de garantir leurs propres intérêts aux dépens de l'intérêt général. C'est dans ce sens que les constitutions sont sans cesse amendées pour permettre au chef de l'exécutif de s'éterniser au pouvoir. C'est dans cette optique que Mveng voit dans les systèmes politiques africains, des instruments de domination dont leur objet est la privatisation des instruments de la souveraineté et du développement. Il le dit en ces termes : « L'Etat africain, dès sa naissance est un instrument de domination, d'oppression du peuple, (...) cet instrument est d'autant plus efficace qu'il est un appareil de paupérisation dont les mécanismes reposent sur deux principes : la privatisation des instruments de la souveraineté et le tissage d'un système de subsistance fondé sur la dépendance absolue. »²⁷⁴

²⁷² Les députés.

²⁷³ Maurice Kamto., *op. cit.*, p. 59.

²⁷⁴ Engerlbert Mveng, « Paupérisation et développement », *Revue africaine des sciences sociales*, n°001, Paris, Terroirs 1992, p. 119.

Par ailleurs, dans l'optique d'illusionner le peuple qu'il est le véritable détenteur de la souveraineté, des mascarades d'élections sont organisées.

Les élections sont considérées, dans les systèmes démocratiques, comme « un moyen approprié non seulement pour légitimer le pouvoir, mais également pour permettre au peuple de participer à la gestion des affaires publiques »²⁷⁵. Raison pour laquelle toutes les dispositions sont souvent mises en œuvre pour garantir leur transparence et leur crédibilité. En revanche, dans les pays du Sud, particulièrement dans les pays africains, les choses sont différentes. Les moyens sont plutôt mis en œuvre par les gouvernants pour détourner les suffrages du peuple souverain mettant ainsi en branle le principal principe de la démocratie, selon lequel c'est le peuple qui est le véritable détenteur de la souveraineté. Cette manipulation des élections s'explique en partie du fait que la quasi-totalité des parlements a l'allure d'un second pouvoir dont la vocation exclusive est de soutenir le pouvoir exécutif au lieu de l'équilibrer. Résultat, des lois électorales sont taillées sur mesure par l'exécutif dans l'optique de se ménager un très long avenir à la tête du pouvoir, car comme le dit l'adage, « *qui paie les violons choisit la musique* ».

Ainsi, le terme d'alternance politique devient un piètre mot, bref un terme qui n'existe pas dans le jargon des dirigeants africains. Parlant de l'alternance, Tedga donne en ces termes quelques-unes de ses vertus à propos de l'Afrique : « En changeant de mauvais chefs, il ne s'agira pas uniquement de respecter les règles de fonctionnement des Etats africains qui disent tous être 'de droit', mais ce sera aussi la façon de conscientiser et de redynamiser un continent alangué par la corruption, la concussion, les assassinats de toutes sortes, la confiscation de pouvoir, bref : l'incapacité et l'incurie de ses dirigeants... »²⁷⁶.

Au dire de ce dernier, l'alternance politique permettra de nettoyer le continent des chefs d'Etats inaptes à conduire la destinée des pays africains, mais qui s'accrochent désespérément au pouvoir.

Au regard de ce qui précède, sur le plan constitutionnel, l'Etat en Afrique a tendance à se réduire à la minorité gouvernante, puisqu'elle administre généralement en marge de l'opinion publique, car elle n'a presque plus besoin du consentement du peuple pour perdurer au pouvoir parce qu'ayant des techniques efficaces de confiscation du pouvoir telles que la manipulation de la constitution et du suffrage universel.

²⁷⁵ Mbome F., *Régimes politiques africains*, Yaoundé, éd. Bala, 1990, p. 29.

²⁷⁶ Tedga P.J., *Ouverture démocratique en Afrique Noire ?* Paris, Harmattan, 1991, p. 11.

3. Sur le plan socio-politique

Sur ce plan, le peuple souffre d'une corrosion de ses droits et libertés consécutives à la radicalisation du pouvoir politique. L'austérité de l'Etat fait obstacle aux droits et libertés des citoyens. Cette austérité crée de nombreuses frustrations qui aboutissent à la recherche de toutes les voies et moyens, en vue de reconquérir leurs droits et libertés par le truchement de la conquête du pouvoir. Il sera question ici de mettre en exergue les freins socio-politiques aux libertés publiques consécutifs aux modes peu orthodoxes d'exercice du pouvoir par nos dirigeants, ainsi que la multiplication des voies anticonstitutionnelles de conquête du pouvoir.

3.1. Les obstacles aux libertés publiques

« *La liberté est un droit naturel de l'homme qui constitue le pilier principal du libéralisme.* »²⁷⁷ Dans toute société, elle doit être la base de toute relation humaine. Popper montre que le reniement des principes du libéralisme dans une société humaine conduit tout droit vers la catastrophe²⁷⁸. De ce fait, elle ne doit pas être octroyée, mais reconnue et respectée, autant que le droit à la vie.²⁷⁹ Pourtant, la liberté reste encore un idéal dans les sociétés africaines, où l'individu est à la merci de l'Etat du fait de l'étiollement des organes de protection et de contrôle des libertés. Bien que la constitution reconnaisse des « *droits inaliénables et sacrés* », calqués sur le modèle de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, et la charte des Nations-unies, les citoyens africains rêvent tout simplement de la liberté. Dans le contexte africain, la société est confrontée aux problèmes de la participation à la gestion des affaires publiques et de la liberté d'expression.

3.2. La participation aux affaires publiques

Dans les démocraties de type libéral, le peuple occupe une place importante, car il est le détenteur légitime de la souveraineté qu'il exerce dans le choix de ses représentants, qui sont le Président de la République et les députés. En Afrique le problème majeur se situe au niveau de la liberté de participation. Les gouvernés n'ont pas la possibilité de participer librement à la gestion des affaires publiques à cause du contrôle strict de la sphère politique par les dirigeants étatiques réfractaires aux contradictions.

²⁷⁷ Albertin P., *Le droit de dissolution et les systèmes constitutionnels français*, Paris, PUF, 1977, p. 266.

²⁷⁸ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979, p. 189.

²⁷⁹ Akika E., *op. cit.*, P. 44.

Bien que les textes constitutionnels reconnaissent la participation des gouvernés dans la gestion des affaires publiques, l'expérience est tout autre, car le vote étant le moyen classique de cette participation, il n'est pas si égal et secret comme le stipule les différentes constitutions des pays africains.

3.3. La censure de la presse

La liberté de la presse, qu'elle soit écrite ou parlée, est la plus traquée dans nos différents pays. De l'Afrique du Nord (Algérie, Egypte, Libye, Maroc, Tunisie) jusqu'en Afrique subsaharienne, des garde-fous ont été mis sur pied pour empêcher la presse de jouer parfaitement son rôle dans la société. Cela s'explique par la loi du silence pour aboutir à une société unanimiste qu'imposent les régimes politiques africains, en proie au totalitarisme, et de ce fait réfractaire à toute idée de liberté. Dans cet ordre d'idée la presse réputée être le quatrième pouvoir, le meilleur garant des libertés publiques et d'éveil des consciences sur la gestion de la cité, n'est que la cible adéquate à abattre. Mais on ne saurait souligner son importance qu'en rappelant ces propos de Sauvy : « Être libre aujourd'hui, c'est être informé. Sans information, pas de participation, encore moins d'adhésion authentique aux objectifs nationaux pas de mobilisation et pas de représentation efficace. »²⁸⁰ Et Tudesq de renchérir, « l'amélioration de la société ne peut plus s'effectuer sans la liberté même incomplète des médias qui permettent seuls d'exprimer les plaintes, des besoins, les aspirations des populations, leurs espérances et leurs illusions, et ce qui apparaît illusion aujourd'hui peut devenir réalité demain »²⁸¹.

Elle est traquée et muselée par l'Etat dans des sociétés constitutionnellement démocratiques, qui la considère comme un véritable obstacle, voire un danger dans l'exercice de ses fonctions de gouvernance. C'est pour s'insurger contre un tel climat des libertés, que Mono Ndjana déclare : « *Le démocratisme de l'heure est un leurre.* »²⁸² Ainsi l'Etat développe des techniques ayant pour finalité d'empêcher la presse de le contrôler. Parmi ces techniques destinées à ruiner la liberté de la presse les censures sont prépondérantes. Elles ont pour finalité, la réduction des médias au silence et se caractérisent par l'interdiction de paraître, des tracasseries policières, les menaces de procès en diffamation, et autres harcèlements. Akika

²⁸⁰ André Sauvy, *Bien être et population*, Monaco, Paul bory, 1968, p. 124.

²⁸¹ Tudesq A.-J., « Les médias en Afrique subsaharienne : l'espoir et l'illusion », *Etude des médias*, Paris, Economica, 1997, p. 188.

²⁸² Hubert Mono Ndjana, « Le démocratisme de l'heure est un leurre », *génération*, n° 23, Paris, Economica, 1995.

éclaircit la situation de la presse en Afrique en général et particulièrement au Cameroun, la liberté de la presse se résume au « *cite-moi ou tais-toi !* »²⁸³

D'après ce qui précède, les Etats africains sont marquée par l'enclenchement d'un processus étatique de tarissement des libertés individuelles consécutif à la privation des instruments classiques de la souveraineté. Par voie de conséquence, l'on assiste à une résurgence des moyens anticonstitutionnels de la conquête du pouvoir politique.

4. La multiplication des moyens anticonstitutionnels de conquête du pouvoir

Le quadrillage de la sphère politique par un seul individu, la concentration entre ses mains de toute la légitimité constitutionnelle et des forces institutionnelles, met ce dernier à l'abri de toute peur de sanction populaire, car il peut user des pressions pour obtenir l'approbation spontanée de tout le corps électoral. En conséquence, la souveraineté change de main, car elle passe du peuple à l'Etat. L'on peut qualifier de totalitaire un tel régime qui, s'accapare les libertés du peuple. Dès lors, le blocage de la sphère politique et des libertés individuelles conduit à la multiplicité des moyens illégaux de conquête du pouvoir, à l'instar des coups d'Etats, des guerres civiles, des désobéissances civiles...

4.1. Les coups d'Etats

On parle de coup d'Etat lorsqu'on conquiert le pouvoir non pas de manière démocratique, mais par des moyens anticonstitutionnels. Ce mécanisme de conquête anticonstitutionnelle du pouvoir, source d'instabilités sociales et institutionnelles, s'est enraciné sur le sol du continent. Pour Leroy, « le coup d'Etat s'analyse en un changement de gouvernement opéré, hors des procédures constitutionnelles en vigueur, par une action entreprise au sein même de l'Etat au niveau de ses dirigeants ou de ses agents. Cette action (...) est soudaine et sollicite généralement la force »²⁸⁴. Pour Pabanel, « c'est une pratique volontaire et consciente de l'armée ou d'une partie de celle-ci pour s'emparer des institutions étatiques et occuper le pouvoir d'Etat »²⁸⁵

Généralement les coups d'Etat sont utilisés par les militaires pour conquérir le pouvoir. Ils sont devenus pourrait-on dire le principal mode d'alternative politique en Afrique. Ainsi, «

²⁸³ Etienne Akika, *op. cit.*, P. 48.

²⁸⁴ Pierre Leroy, « Le coup d'Etat », *Dictionnaire constitutionnel*, dir. DUHAMEL O. et MENY Y., Paris, PUF, 1992, p. 240.

²⁸⁵ Jean-Paul Pabanel, *Les coups d'Etat militaires en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 5.

depuis 1952, année du premier coup d'Etat perpétré en Egypte par Nasser contre le roi Farouk, jusqu'en 1990 le continent africain a connu au moins 267 coups d'Etat ou tentatives de coups d'Etat. »²⁸⁶ C'est dire qu'en Afrique, les coups d'Etat sont généralement considérés comme une alternative presque unique au problème d'alternance politique, de monopole systématique de la scène politique par le gouvernement et de privation des libertés. De ce fait, ses causes sont ce qui manque le moins. Elles sont liées aux luttes idéologiques de la guerre froide, à la démocratisation improvisée, à l'affaiblissement du pouvoir étatique, le parti pris de l'armée, et la confiscation du pouvoir politique et des libertés des citoyens par un seul individu.

Toutefois, bien qu'étant un problème réel, dans la mesure où le meilleur allié du progrès c'est plutôt la démocratie, les coups d'Etat sont soutenus en Afrique. C'est ainsi qu'il est estimé qu'étant donné l'impossibilité de changer démocratiquement le pouvoir politique, il n'existe pas d'autres moyens que la force pour débarrasser un peuple meurtri d'un régime liberticide. De ce fait, les coups d'Etat sont vernis d'intentions philanthropiques. C'est dans ce sillage qu'Ayissi A., pense que bannir les coups d'Etat en Afrique est une illusion, parce qu'ils sont inévitables au vu du mode de gouvernement en vigueur dans la plupart des pays du continent²⁸⁷. De ce fait, il estime que c'est la déliquescence des Etats qui doit être combattue, puisqu'il est évident que sous certaines conditions, et étant donné certaines circonstances, que l'on pourrait qualifier d'exceptionnelles, l'œuvre de coup d'Etat peut très bien représenter la vertu et le courage politique suprêmes. Pour s'en convaincre, ce dernier estime que, l'histoire en général, et celle de l'Afrique en particulier, montre qu'il existe dans la vie de certaines sociétés, des moments tragiques de rupture douloureuse de l'ordre établi que l'on pourrait bien qualifier de coup d'Etat salutaire. C'est dire qu'il existe des coups d'Etat salvateurs. Ce sont ceux que Kouassi Yao appelle des « *coups d'Etat pro-démocratique* ». Dans cette logique, des exemples peuvent être tirés de l'histoire de l'Afrique : c'est le cas du coup d'Etat malien orchestré par le général Toumani Touré au Mali en 1991. Cette argumentation sur la défense des « *coups d'Etat pro-démocratique* » vise à favoriser ce que Mbembe A. appelle des « formes civilisées de gouvernement »²⁸⁸ et ces questions de Popper portant sur le principe et les formalités de fonctionnement de l'Etat : « Y a-t-il des formes de gouvernement qui, pour des raisons morales, sont répréhensibles ? (...) y a-t-il des formes de gouvernement qui nous permettent de nous défaire (sans violence) d'un gouvernement mauvais, ou seulement incompetent, qui cause du

²⁸⁶ Wang. « Arms Transfers and Coup d'Etat: A study on Sub-Saharan Africa », *Journal of Peace Research*, n° 6, vol. 35, 1998, p. 669.

²⁸⁷ Lucien Ayissi, « l'avènement des coups d'Etat en Afrique », *Dictionnaire constitutionnel*, p. 369.

²⁸⁸ Achille Mbembe, « Une économie de prédation », *Foi et développement*, n°241, Paris, Cahier, 1996, p. 154.

tort au pays ? »²⁸⁹ Il ressort de cette interrogation de Popper que, pour des raisons d'éthique, certains changements institutionnels, même par des moyens anticonstitutionnels, sont tolérables.

En tout état de cause, quel que soit le degré de vertu d'un coup d'Etat, quelle que soit son intention de libérer le peuple des griffes des dictateurs, il est lui-même un outil de répression et de violation des droits et des libertés si l'on en juge par l'ampleur d'effusion de sang, des massacres des populations civiles innocentes, des pillages, des viols, des exécutions sommaires, etc. L'on est ainsi en face d'un cercle vicieux qui nous installe au cœur d'une violence sans fin.

4.2. Les guerres civiles

« La guerre civile peut s'entendre comme un conflit opposant entre eux les citoyens d'un même pays ou généralement le gouvernement et une partie des gouvernés »²⁹⁰. Ce procédé, à l'instar des coups d'Etat, est généralement considéré par ses inspirateurs comme la solution appropriée à la mauvaise gouvernance de leur pays, génératrice des privations des libertés individuelles, de la spoliation des citoyens par l'Etat. Dans cette optique, les guerres civiles se justifient par le désir de restaurer la démocratie, c'est-à-dire de rendre le pouvoir politique suprême à son détenteur légitime, à savoir le peuple, de créer des conditions de vie favorables à son bonheur qui passe par l'assurance des libertés individuelles et un minimum de biens matériels ou tout simplement de la réalisation de ce que Rawls nomme dans sa *theory of justice*, « *la justice distributive* ». Ainsi, la lutte contre l'autoritarisme des gouvernements africains, la mauvaise santé des économies et l'absence de démocratie, causes des conditions humaines déplorable et constituent des alibis certains aux instigateurs des guerres civiles. Souare constate également comme cause du foisonnement des guerres civiles sur le continent, la prise en otage des ressources économiques nationales par des « *cercles politico-mafieux proche du pouvoir* »²⁹¹, et la faillite sécuritaire due à l'appropriation des forces de l'ordre, censées assurer la sécurité de tous les citoyens et de leurs biens, au service des seuls dirigeants en vue d'assumer leur longévité au pouvoir. En outre, il note la boulimie du pouvoir de certains individus, accompagnée de leurs ambitions personnelles démesurées. Par conséquent, c'est fort de toutes ces raisons, et particulièrement, de l'autoritarisme politique qu'il y a floraison des foyers de

²⁸⁹ Karl Popper, *La leçon du siècle*, Paris, Seuil, 1992, p. 105.

²⁹⁰ Jean-Paul Pabanel., *op. cit.*, p. 18.

²⁹¹ Ives Souare., *Guerres civiles et coups d'Etat en Afrique de l'Ouest : comprendre les causes et identifier des solutions possibles*, Paris, Harmattan, 2007, p. 55.

guerre civile, en République démocratique du Congo, en Côte d'Ivoire, en Erythrée, en Somalie, au Tchad, en Sierra Leone, au Liberia, au Burundi...

Cependant, bien qu'éthiquement compréhensible dans ses intentions de restaurer la démocratie, la guerre civile a son revers de la médaille, car elle contribue aussi à l'hécatombe des droits et des libertés humaines. Elles favorisent la prolifération des réfugiés vivant dans des conditions quasi-inhumaines et victimes de toutes sortes d'excès de la part des guerriers. C'est ce qu'exprime Ngue Toriaria en ces termes : « Le maquis est lui-même un outil de répression et de violation si l'on en juge par les traitements infligés régulièrement aux populations taxées de collaboration avec l'ennemi : pillage, impôts parallèles, prises d'otages, viols, exécutions, etc. Ainsi se dessinent et se redessinent des scénarios qui alimentent des tendances à la violation des droits. »²⁹²

A partir de là, peut-on encore justifier légitimement les guerres civiles qui ne profitent généralement qu'à ses meneurs ?

En fin de compte, aux vues de ce qui précède, un constat amer se dégage. Une telle atmosphère est en parfait déphasage avec la démocratie où le peuple est le maître légitime de la souveraineté et participe librement à la gestion des affaires publiques. Autoritarisme, confiscation du pouvoir, instabilité politique, contestation du pouvoir par des minorités armées, tentative des coups d'Etat caractérisent la vie des Etats africains. Les Etats africains sont en mal de démocratie, à cause de l'extrême puissance du pouvoir étatique qui écrase tous les mécanismes de protection des libertés individuelles et publiques. Ainsi, constitutionnellement, l'équilibre des pouvoirs caractéristique des Etats démocratiques n'est qu'un trompe-œil, dans la mesure où les pouvoirs juridictionnels et parlementaires sont subjugués par l'exécutif. L'exécutif, grâce à de nombreuses techniques, arrache les véritables pouvoirs au parlement en édictant les lois par voie de décret, d'ordonnance, etc. Le judiciaire est placé sous la suprême direction du chef de l'exécutif.

Dans le cas d'espèce, la constitution se dessaisit de la gestion des droits et des libertés qu'elle proclame au profit de lois particulières et même le plus souvent au profit d'un seul homme, qui fut-il président de la république, devrait être aussi soumis à la constitution. Ainsi, cet arbitraire, cette hégémonie d'un seul crée des frustrations ; d'où la génération de la violence,

²⁹² Robert Ngue Toriaria, « Paradoxes des droits de l'homme », *Droit de l'homme en Afrique centrale*, p. 72.

consécutives aux coups d'Etats et des guerres civiles, considérée comme une solution exclusive à l'alternance politique et aux quêtes des droits et des libertés.

C'est donc cet ensemble de facteurs, conjugués avec l'analyse de notre auteur, qui montrent qu'il y a urgence de densifier la réflexion sur la question de la gouvernance en Afrique. Face à ces pratiques peu élogieuses, Montesquieu s'inscrit en faux et semble nous proposer une solution adéquate grâce à sa séparation systématique des pouvoirs. Mais qu'apporte-t-il réellement de nouveau pour une redynamisation de la démocratie en Afrique ? Sa théorie ne trouve-t-elle pas aussi des limites ?

II. Lucien Ayissi, le pédagogue du bien commun

La vie publique actuelle et ce depuis la moitié du XX^e siècle est réglée sur un système où les droits priment sur les devoirs au plan politique. Le monde moderne est constitué d'individus liés volontairement par un contrat relativement originel qui leur reconnaît d'abord des droits avant la formulation des obligations. Les droits se hissent ainsi au-dessus des devoirs plutôt que d'être au même niveau. La nette distinction entre le domaine de la propriété privée et celui de la propriété commune occupe une place de choix dans la préoccupation de tout un chacun. Il n'y a plus un naturel d'appartenance et de dette morale qui anime les uns et les autres. Dans une certaine mesure, le droit n'a théoriquement plus besoin de s'inspirer des coutumes et des *ethos* réellement en vigueur, il ne tient plus compte de la finalisation naturelle de la volonté à un *bien commun*. Il est à noter que nos sociétés contemporaines privilégient une approche contractualiste des relations humaines et se révèlent en principe relatives à l'expression de l'intérêt général. Les relations entre individus sont motivées par des raisons si divergentes qu'il n'est pas envisageable de définir un juste distributif et *a fortiori* un *bien commun*. En d'autres termes, il n'y a pas de paix ni d'échanges justes hors ceux précisés dans les contrats. Il figure ici une incapacité des uns et des autres à se distancier de soi-même, autant une inaptitude non moins évidente à entrer en relation avec des inconnus sur le mode du jeu : « la politique dégénère ainsi en une lutte, non pour le changement de la société, mais pour la réalisation de soi. »²⁹³

Selon Aristote, les Cités se constituent autour d'un certain bien, supérieur au bien privé. « C'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de

²⁹³ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme : ma vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Champs essais, 2006 (1979), p. 59.

sauvegarder la cité car le bien est assurément aimable, même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités²⁹⁴ ». D'après Papaux, le bien commun est la cause finale d'une communauté politique. Le véritable bien commun d'une cité finalise - ou tend à le faire- les biens individuels selon une hiérarchie des fins, laquelle ne s'entend nullement comme limitation des biens individuels, mais plutôt comme orientation, exhaussement des biens individuels par et dans le bien commun selon la nature *politique* de l'homme, condition de l'exercice parfait de son humanité. Autrement dit, le bien commun est un quasi-synonyme de bonheur, félicité, bien-vivre ensemble ou cause finale. Celui-ci apparaît comme un bien s'élevant au-delà des individualités et des biens personnels et constituant le but ultime de la politique.

La fin de la Politique, dit Aristote, sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité [bonum civitatis], de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités²⁹⁵.

Ceci montre en toute clairvoyance que tout bien désiré par la volonté a toujours un rapport à un bien commun et que l'existence de celui-ci permet la réalisation de tout bien personnel. La politique est ainsi bien science architectonique des sciences pratiques, mais elle est science morale. Cela ne supprime absolument pas l'existence d'un bien particulier, cela souligne que tout bien particulier a un rapport à un bien commun auquel il participe. Il appartient à la politique – mais aussi à l'économique dans la gestion familiale par exemple – de permettre que ce rapport effectivement existe dans l'agir, que le bien particulier s'ajuste, pour se réaliser, à un bien commun. Cela ne met pas en péril l'existence de la personne individuelle, mais cela lui permet de disposer ses actes avec et pour d'autres personnes, de les ajuster à la réalité effective de ces personnes et de participer avec elles et pour elles à des activités communes, des œuvres communes.

En effet, c'est cela même l'essence de la liberté. Selon Jean-Jacques Rousseau, la liberté ne consiste pas à faire mes caprices ou ce qui me plaît mais à réaliser mon bien véritable. Le sujet n'est pas libre s'il est tyrannisé et dépendant par rapport à ses passions. En d'autres termes, seule la raison morale peut m'éclairer sur la nature de ce bien. Le sujet est libre s'il fait ce qu'il veut, à savoir son bien. Je suis libre si je suis capable « de consulter ma raison avant d'écouter

²⁹⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1094b, 8-10.

²⁹⁵ *Ibid.*, I,1, 1094, b 6-10

mes penchants ». Ce qui est vrai sur le plan de l'action individuelle l'est de la même manière sur le plan collectif et donc sur le plan politique. Rousseau rejoint ainsi Aristote dans la mesure où il ne distingue pas le bien personnel et le bien de la Cité. Rousseau, rappelons-le, considère que l'homme ne devient véritablement homme, c'est-à-dire ne développe toutes les potentialités de son espèce, qu'au sein de la société. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme mais la société mal gouvernée. De ce fait, en servant le bien de la Cité, il sert par le même mouvement son propre bien.

Comment servir son bien et le bien de la Cité ? Rousseau est convaincu que lorsque des hommes sont réunis en vue de délibérer sur un problème collectif à résoudre, si chacun utilise sa raison et oublie ses passions, ses désirs immédiats et illusoire, ils parviendront à une solution raisonnable et unanime. C'est ce que devraient faire les citoyens, un citoyen étant un membre de la société qui participe directement aux délibérations et aux votes aboutissant à la formation de la loi et donc des fins que se fixe la Cité.

Cette décision unanime parce que raisonnable incarne ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». Elle est « générale » car elle est commune à tous les citoyens qui, au-delà de leurs différences individuelles, possèdent la même raison, faculté humaine qui, par essence, est source d'universalité. Ces décisions collectives et unanimes définissent par essence la démocratie idéale. Il s'agit bien d'une démocratie puisque ce sont les membres de la Cité qui, en tant que citoyens, sont souverains.

Pour nous, l'éducation à la citoyenneté est la *condition* d'un bien commun hiérarchiquement supérieur à la croissance économique. Ce postulat soulève des interrogations. Premièrement, tout indique que nos sociétés modernes ont perdu le sens du bien commun, mais il demeure peut-être présent dans les activités économiques. Celles-ci aident à redistribuer l'emploi, les logements, la santé, l'éducation, les aides sociales, les connaissances et assurent dans maintes situations un environnement sain. Elles représentent la condition de biens communs particuliers dans les économies développées du Nord *et* du Sud. Cela étant, le rapport entre le bien commun et l'économie de marché ne s'impose pas comme un débat majeur. Les opposants au néolibéralisme ne reconnaissent pas l'économie comme condition du bien commun car ils se réservent l'usage de ce terme pour une économie solidaire ; les néolibéraux rechignent à l'utiliser puisqu'il appartient à leur opposition. Davantage qu'une condition, nous considérons la croissance économique comme la *pratique organisatrice* des biens communs des sociétés capitalistes ; elle a une dimension relationnelle en étant à la fois une fin partagée

et un moyen. Laval ne nous contredirait pas. Selon lui, le néolibéralisme est un *constructivisme* parce que cette idéologie pense les biens privés comme des modes construits de la concurrence.

D'une certaine manière, la théorie des communs est parfaitement contemporaine du néolibéralisme qui pense, accompagne et favorise la création des objets marchands et la construction des marchés par le développement des droits de propriété, des formes de contrats, des modes construits de la concurrence. Elle permet d'envisager, à son tour, mais dans une voie opposée, un constructivisme théorique et invite à une politique de construction des communs²⁹⁶.

Autrement dit, la constitution des marchés et la complémentarité public-privé dénotent une réelle collaboration pour édicter des règles dont la teneur oscille entre un laisser-faire relatif et des réglementations plus restrictives. Il s'agit de créer un cadre favorisant, par la compétition, la production de quantités invraisemblables de connaissances, d'innovations technologiques et de richesses. La croissance économique s'ordonne au couple puissance-libération des sociétés individualistes, elle constitue une pratique organisatrice en vue du bien commun, elle représente la condition du bien commun des sociétés capitalistes. Il s'agit de montrer qu'il n'est pas en effet envisageable de combattre sérieusement les excès de cette pratique organisatrice depuis les valeurs et principes de ces sociétés car elle leur est intimement liée. L'économie des sociétés capitalistes serait la cause d'une catastrophe écologique globale et à venir. Il conviendra d'identifier l'opposition entre un monde où la croissance économique est le contexte prééminent et immédiat de la plupart des actions morales et un monde où la pratique du bien commun serait le contexte structurant.

La pratique de l'éducation à la citoyenneté pourrait renouveler la pratique organisatrice du bien commun en redonnant à ce dernier la dimension politique que l'économie lui a fait perdre. Il ne s'agit pas d'exclure la croissance économique au profit du seul respect des principes éthiques, mais de hiérarchiser leurs relations.

²⁹⁶ Christian Laval, « La nouvelle économie politique des communs : apports et limites », *Journal du Mauss*, 9 mars 2011.

CONCLUSION GENERALE

Il était question dans ce travail de voir comment la théorie ayissienne de la gouvernance peut efficacement contribuer à la redynamisation de la démocratie des pays africains. Ce questionnement traduit le malaise orchestré par les régimes politiques en Afrique notamment le despotisme, inhérent à la concentration abusive des pouvoirs, la mal-gouvernance avec au centre la corruption, cause du sous-développement et de nombreuses autres tares sociales.

Pour apporter un essai de solution à notre préoccupation, nous avons reparti notre travail en trois parties. La première partie avait pour but de déterminer le fondement théorique de la pensée politique de Lucien Ayissi. Il s'agissait précisément de justifier le fait que les analyses de notre auteur de base s'inscrivent dans un cadre théorique bien défini et bien ancré dans l'histoire de la pensée philosophique. Pour y parvenir, nous avons d'une part examiné le panorama de la pensée politique dans la Grèce antique en nous appuyant principalement sur les travaux d'Aristote. D'autre part, nous avons fait une incursion dans la période contemporaine en scrutant de près la vision politique de Montesquieu. Il en ressort qu'aussi bien chez les penseurs antiques que contemporains, le souci de combattre les mauvaises gestions politiques et de trouver des stratégies et des principes conduisant à une gestion optimale des Cités étaient au centre de préoccupation de beaucoup d'entre eux. C'est à partir de là que l'on pouvait circonscrire le cadre théorique de la pensée de Lucien Ayissi.

Le deuxième moment de notre réflexion quant à lui avait pour objectif d'examiner en surface et en profondeur l'approche ayissienne de la notion de gouvernance associée à celle de la corruption. Il était en effet question de mettre en vedette l'analyse faite autour de la vision de notre auteur de ces deux concepts dont le deuxième, c'est-à-dire la corruption, serait l'aboutissement de l'opposé du premier, c'est-à-dire la mal gouvernance. On aura retenu que la gouvernance renvoie à l'idée de bien gérer les affaires de la cité. Elle est synonyme de gérer ou administrer. Cette gestion doit être dans l'intérêt général du groupe, association ou de l'Etat. La gouvernance devient politiquement hypothétique du moment où elle est en rupture par rapport à l'exigence de bien gouverner suivant le principe de la justice sociale et du respect du bien public dans l'optique de garantir à l'homme la bonne expression de son humanité et de sa citoyenneté dans le temps et dans l'espace. On retiendra également que la corruption est ontologiquement destructrice de l'Etat, car l'être de la corruption est de dissoudre celui de l'Etat dans les « catégories gastronomiques des prédateurs sociaux ».

A la troisième partie, il s'est agi de scruter les perspectives que notre auteur, Lucien Ayissi, envisage en termes de résolutions au problème politique africain et de voir si ces

propositions étaient pertinentes en surface et en profondeur. Nous aurons constaté que notre auteur, après avoir jugé certaines stratégies impropres, montre que la solution du problème de la corruption passe par la pédagogie citoyenne dont la fin est la culture de l'éthique républicaine. Car, en tout état de cause, c'est le déficit de « l'éthique de la chose publique » qui explique la dérive de la gouvernance dans la corruption et la disparition du service public dans les marchés souterrains. Mais nous n'avons pas omis le fait que si la corruption constitue l'enjeu de la mal gouvernance, il n'en demeure pas moins que les facteurs historiques soient également comme le terreau de la fragilité de la gouvernance dans le continent africain.

Les résultats de cette recherche révèlent dans leur ensemble qu'en Afrique, l'exécutif semble le seul pouvoir actif, qui par ricochet, monopolise la gestion de la vie publique. Ainsi, le chef de l'exécutif « cumule tous les pouvoirs, il règle la vie politique de tout un pays. Il y a subordination objective du législatif et du judiciaire à l'exécutif ». En plus, grâce à des techniques comme l'initiative des lois, la pratique des ordonnances, la corruption des législateurs, l'exécutif supplante le législatif dans sa fonction de légiférer. Ce qui peut justifier d'avantage une telle implication de l'exécutif dans le judiciaire, c'est sa fébrilité. C'est la raison pour laquelle Rousseau pense que « la corruption du législateur ne peut conduire qu'à la dégénérescence de la nation »²⁹⁷, puisqu'il est le cœur de la société entière. L'hégémonie de l'exécutif a pour corollaire, la fondation d'une force publique qui règne à l'abri de tout contrôle et de toute règle extérieure. Dans le cas d'espèce le chemin de la monarchisation de la République est ouvert en Afrique, fondement de la restriction abusive des libertés.

Nous estimons donc que la liberté est insignifiante lorsque tous les pouvoirs constitutifs de l'Etat sont liés. Par conséquent, pour éviter la mal gouvernance et, de ce fait, faire assurer la bonne gouvernance, il faut que les pouvoirs étatiques soient décentralisés et que chacun d'eux soit limité, puis contrôlé par une force qui lui fasse équilibre. Ainsi, pour que le gouvernement soit modéré, il est nécessaire que les forces publiques soient indépendantes ; cependant, elles doivent se contrôler mutuellement au point de parvenir à une inaction, car tout pouvoir est fondamentalement despotique, c'est-à-dire arbitraire et absolu.

Nous ne saurons conclure ce travail sans évoquer la valeur de la « paix ». L'Afrique doit se doter des hommes capables d'orienter ce continent vers des solutions aux problèmes africains de l'heure. L'élite africaine en général et les dirigeants africains en particulier, ont donc besoin

²⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau ., *op. cit.*, p. 189.

de changer de cap dans leur manière de penser et d'exercer le pouvoir ; ceci en cultivant la vertu républicaine de la paix. La condition essentielle pour une paix durable sur le continent africain passe par la construction d'Etats forts au plan des institutions, en mesure d'assurer la justice sociale et de reconnaître l'apport des acteurs non étatiques, des structures et des leaders traditionnels²⁹⁸. Des mesures concrètes sur cette voie pourraient être : la généralisation de la fonction de Médiateur de la République, la création d'institutions étatiques en charge de la cohésion sociale et de la paix (ministère ou secrétariat d'Etat), la reconnaissance dans la loi fondamentale (Constitution) du rôle de la société civile et des structures traditionnelles, la participation des forces armées aux actions de dialogue, de désarmement et de réconciliation. Il convient de souligner à ce niveau que la période post-conflit est souvent marquée par l'effondrement en tout ou en partie du système judiciaire et par l'absence de volonté des Etats du fait de l'implication de leurs propres agents dans la commission des crimes attentatoires à l'humanité²⁹⁹. M. Koffi Annan, ex-Secrétaire général des Nations relevait dans son rapport au Conseil de sécurité en 2004

Qu'il ressort clairement de notre expérience de ces dernières années qu'il n'est possible de consolider la paix dans la période qui suit immédiatement le conflit et de la préserver durablement, que si la population est assurée d'obtenir réparation à travers un système légitime de règlement des différends et d'administration équitable de la justice³⁰⁰.

Pour l'essentiel, la philosophie africaine de la gouvernance présuppose la mise en application du concept de culture de la paix. Ceci nécessite une approche endogène, holistique et transdisciplinaire, associant tous les acteurs, au niveau intergouvernemental, gouvernemental, communautaire, du secteur privé et de la société civile, autour de solutions appropriées et spécifiques à chaque situation locale, nationale et régionale, sans céder au mimétisme et à la simple reproduction de modèles venus d'ailleurs³⁰¹.

²⁹⁸ Les acteurs traditionnels (leaders communautaires et spirituels, communicateurs traditionnels, artisans, forgerons, ...) en Afrique sont confrontés aujourd'hui à une crise d'autorité et de légitimité face aux mutations profondes de la société et aux tensions avec le pouvoir central de l'Etat. Ils sont pourtant détenteurs de valeurs, de connaissances et de pratiques ancestrales en mesure d'assurer la cohésion sociale et la paix sur le long terme. Il faudra continuer d'explorer les formes et les modalités de participation et d'association de ces acteurs traditionnels à la construction de l'Etat et des identités nationales et régionales.

²⁹⁹ Timothée Fomegang, *L'Afrique et le droit international pénal*, A. Pedone, 2015, p. 69.

³⁰⁰ Voir Rapport S/2004/616 du Secrétaire général des Nations Unies sur le rétablissement de l'Etat de droit et l'administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit du 24 août 2004.

³⁰¹ Cf. Rapport du Forum international de réflexion « Culture de la paix en Afrique de l'Ouest : un impératif de développement économique et une exigence de cohésion sociale », Abidjan, Côte d'Ivoire, 4 et 5 juin 2012.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Lucien Ayissi

- *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- *Gouvernance camerounaise et lutte contre la corruption. Interpellations éthiques et propositions politiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- *Rationalité prédatrice et crise de l'Etat de droit*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Abwa, Daniel, Ayissi, Lucien, Tsala Tsala, Célestin Christian, *Regards croisés sur les cinquantenaires du Cameroun indépendant et réuni*, Paris, Edition L'Harmattan, collection « Problématiques Africaines », 2012.
- *Penser les représentations* (sld), Paris, Editions L'Harmattan, collection « éthique, Politique et Science », 2014.
- *Hume et la question du sujet de la connaissance*, Paris, Editions L'Harmattan, collection « éthique, Politique et Science », 2015.
- *Le positivisme de David Hume*, Paris, Editions L'Harmattan, collection « éthique, Politique et Science », 2017.
- *Méditations philosophiques d'un confiné sur coronavirus suivies de Dix méditations supplémentaires*, Paris, Editions L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », 2021.
- *Philosopher aujourd'hui, c'est philosopher autrement*, Paris, Editions L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », 2021 ?
- *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcién TOWA*, (ed.), Paris, Editions Dianoïa, collection « Maât Special Issues », 2021.
- *La Prière de Yakob* (roman), Paris, Editions L'Harmattan, collection « Littérature et savoirs », 2010.

2. Ouvrages généraux

ABOUNA, P., *Le pouvoir de l'ethnie, introduction à l'ethnocratie*, Paris, L'Harmattan, 2011.

AKIKA, E., *Changer le Cameroun. Pourquoi pas ?*, Paris, ESF, 1990.

ALBERTINIE, P., *Le droit de dissolution et les systèmes constitutionnels français*, Paris, PUF, 1977.

ALFREDO G-M., préface et notes Alfredo-Gomez-Miller, Paris, Edition Librairie Générale François, 1992.

AMIN, S. et VANSY, J., *L'ethnie à l'assaut des nations : Yougoslavie, Ethiopie*, Paris, L'Harmattan, 1992.

ARENDT, H., *Qu'est-ce que la politique ?*, Traduction Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Éditions Les Échos du Maquis, Paris, 1953.

- *Ethique à Nicomaque*, Librairie générale française, Paris, 1992
- *Les politiques*, GF-Flammarion, Paris, 1990.
- *Les Politiques*, Trad, Pierre Pellegrin, Paris, Gonthier, 1971.
- *Morale et politique*, Textes choisis, Coll « sup », Paris, PUF, 1970

BAKKOUR, D., *Etude et synthèse : un essai de définition du concept de gouvernance*, Montpellier, LAMETA ; UMR, ES 2013.

BANOCK, M., *Le processus de démocratisation en Afrique. Le cas camerounais*, Paris, L'Harmattan, 1992.

BAYART, J.-F., *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Quadrige/PUF, 1984.

BREHIER, E., (1876-1952), *Histoire de la philosophie*, Tom II, La philosophie moderne, Un document produit en version numérique par Pierre Palpant, dans le cadre de la collection, Les classiques des sciences sociales, Paris, 2005.

CALVET, J., *Manuel illustré d'histoire de la littérature française* 15^e éd., Paris, J. De Gigord, 1946.

CARTIER-BRESSON, J., *Economie politique de la corruption et de la gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2009.

DALOZ, J-P. et QUANTIN, P., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997.

Déclaration universelle des droits de l'Homme, 1948.

DUCOMTE, J.-M., *Conseils philosophiques aux hommes politiques et à ceux qui les élisent*, Milan, « Les Essentiels Milan », 2003.

EBOUSSI BOULAGA F., *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

- *La démocratie à l'épreuve du tribalisme*, Yaoundé, Editions du Terroirs, 1997.

ÉPICTÈTE., « *Entretiens* », les stoïciens, Paris, Gallimard, 1962.

FARES, Z., *Afrique et Démocratie. Espoir et Illusions*, Paris, L'Harmattan, 1992.

FERRENTI, D. de, JANCINTO, J., Antony, J. Ody et Graeme Ramshaw, *Pour une meilleure gouvernance : un nouveau cadre d'analyse et d'action*, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2014.

GAUTHIER, R-A., *La morale d'Aristote*, P.U.F, Paris, 1958.

GHASSAN, S., (dir), *Démocratie sans démocrates*, Paris, Gallimard, 1994.

GURVITCH, G., *L'idée du droit social*, Paris, Recueil Sirey, 1932.

HERMET, G., KAZANCIGIL, A., et PRUD'HOMME, J. F., *La gouvernance. Un concept et ses applications*. Paris, Editions, Karthala, 2005.

HOBBS T., *Le Citoyen ou les fondements de la politique* (1642), édition électronique.

- *Léviathan*, Paris, Folio essais, 2000.

HOLO, T., « Contribution à l'étude des chambres administratives : cas du Bénin », *Les cours suprêmes en Afrique. La jurisprudence administrative*, Paris, Economica, 1988.

HOUNTONDI, P., *Libertés*, Cotonou, Edition Renaissance, 1973.

JONAS H., *Le principe de responsabilité*, Trad., J., Greisch, Coll « Champs », Paris, Flammarion, 1990.

JOUVENEL, B., de, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette Collection Pluriel, 1972.

- *Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau*, in *Du contrat social (1772)*, Le Livre de poche, Paris, Collection Pluriel, 1978.

KAMDEM, J.-C., « Mise en œuvre des mécanismes constitutionnels de protection des droits de l'homme en Afrique : le cas du Cameroun », *Droits de l'homme en Afrique centrale*.

KAMTO, M., *L'urgence de la pensée. Réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993.

KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Bordas, 1988.

KELSEN, H., *La démocratie, sa nature, sa valeur (1920)*, traduction, réédition, Economica, Paris, 1988.

KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978.

LASCH, C., *La culture du narcissisme : ma vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Champs essais, 2006.

LAVAL, C., « La nouvelle économie politique des communs : apports et limites », *Journal du Mauss*, 9 mars 2011.

LENINE, *Sur l'Etat socialiste*, Moscou, Edition de l'Agence de Presse Novesti., 1978.

LEVINAS, E., *Ethique et infini*, Edition Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.

LINCOLN, A., *Discours de Gettysburg*, 19 novembre 1863.

MACHIAVEN, N., *Le Prince*, Traduction et notes par Marie Gaille-Nicodimov, Paris, Livre de poche, 2000.

MAPPA, S., *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'Etat en Afrique : L'illusion universaliste*, Paris, Karthala, 1998.

MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1960.

MARX, K. et **ENGELS, F.**, *Manifeste du Parti Communiste* (1848), Le Livre de poche, Paris, 1973.

- *L'Idéologie allemande*, précédé de Karl Marx, *Thèse sur Feuerbach*, Introduction de Jacques Milchau, Traduction de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, sous la responsabilité de Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1982.

MATANGILA MUSADILA, L., *Éducation à la citoyenneté : Fondement du bien vivre-ensemble dans une cité*, Paris, L'Harmattan, 2019.

MBOME, F., *Régimes politiques africains*, Yaoundé, éd. Bala, 1990.

MICHALON, T., *Quel Etat pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 1984.

MONO, N. H., *La mutation. Essai sur le changement politique au Cameroun*, Yaoundé, Editions du Carrefour, 1992.

MONTESQUIEU., *De l'Esprit des Lois*, t.1, Paris, Garnier /Flammarion, 1979.

MORE, T., *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (traduction de Marie DELOURT), Paris, Flammarion, 1987.

MORIN, E. et **NAÏR, S.**, *Une politique de civilisation*, Paris, Arléa, 1997.

MVOGO, D., *L'éducation aujourd'hui, quels enjeux*, Yaoundé, PUCAC, 2002.

NEIL, P., *Se distraire à en mourir*, Paris, Flammarion, 1986.

NICAISE, G., *La « bonne gouvernance » au Rwanda et Burundi*, Paris, L'Harmattan, 2021.

NJOH-MOUELLE, E., *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Editions Clé, 1998.

NKRUMAH, K. *Le consciencisme* (1964), Paris, Présence africaine, 1976.

- *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, Editions Clé, 2000.

NYERERE, J., *Socialisme, Démocratie et Unité africaine. La déclaration d'Arusha*, Paris, Présence africaine, 1970.

MAZADOU, Oumarou, *Modernité politique, modernité scientifique. Interrogations épistémologiques et axiologiques*, Yaoundé, Afrédit, 2017.

OWONA, J., *Droit constitutionnel et régimes politiques africains*, Paris, Berger-Levrault, 1985.

OWONO ZAMBO, N., Noël, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale. Prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, L'Harmattan, 2018.

PABANEL, J.-P., *Les coups d'Etat militaires en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984.

PACHET, P., *Platon, La République : du régime politique*, Paris, Folio, 1993.

PALAZZOLI, C., *Les régions italiennes, contribution à l'étude de la décentralisation politique*, Paris, LGDJ, 1966.

PLATON, *Gorgias*, Traduction, notices et notes Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

- *La République*, Gallimard, 1993.
- *Le Sophiste*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 2002.

POPPER, K., *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979.

- *La leçon du siècle*, Paris, Seuil, 1992.

PRELOT et LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1980.

QUANTIN, P., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Khartala, 1997.

ROUSSEAU, J.-J., *Projet de constitution pour la Corse*, Paris, Editions Plon, t. III, 1767.

- *Du contrat social*, Paris, Classique Larousse, 1985.

SAUVY A., *Bien-être et population*, Monaco, Paul bory, 1968.

SQUARE I., *Guerres civiles et coups d'Etat en Afrique de l'Ouest : comprendre les causes et identifier des solutions possibles*, Paris, Harmattan, 2007.

SPINOZA, B., *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

- *Traité politique*, Paris, G-F Flammarion, 1966.

- TASSOU, A.**, *La gouvernance locale en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- TEDGA P.J.**, *Ouverture démocratique en Afrique Noire ?* Paris, Harmattan, 1991.
- TOUCHARD, J.**, *Histoire des idées politiques*, t.1, Paris, PUF, 1959.
- TOWA, M.**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique*, Yaoundé, Editions Clé, 1971.
- TUDESQ A.-J.**, « Les médias en Afrique subsaharienne : l'espoir et l'illusion », *Etude des médias*, Paris, Economica, 1997.
- UZUNIDIS, D.**, *Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Voltaire.**, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1975.
- W'OLEKO, O-O.**, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherche d'herméneutique et de praxis africaines*, Presses Universitaires de Zaïre, 1986.
- WEIL, Éric** *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard Collection « Idées », 1821.
- *La philosophie politique*, Paris, J. Vrin Librairie philosophique, 1989.
- WILHELM, H- F.**, *La raison dans l'histoire*, Unions Générales d'Éditions, 1988.
- YAMEOGO, H.**, *Représenter l'Etat africain. Ses dimensions et ses prérogatives*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- YENGO, P.**, *Identité et démocratie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

3. Articles de Lucien Ayissi

- « Corruption et violence », in Cahier de L'UCAC, n°3, 1998 : Violences urbaines au sud du Sahara, pp. 75-85.
- « Le devoir du philosophe : une lecture des mœurs au programme », in Bulletin du Cercaphi, n°2, du 25 au 28 mai 1999, pp. 25-27.
- « La Paix dans la contradiction du Même et de l'Autre en Afrique », in *Dialogue & Réconciliation*. Revue scientifique du Service Œcuménique pour la Paix : Violence,

Etat et société en Afrique : les exigences d'une éthique de la non-violence, Volume, N°2 mai 2002, pp. 217-224.

- « Repenser la paix dans l'hyperviolence contemporaine », in *Ethiopiennes*. Revue négro-africaine de littérature et de la philosophie. N°71 : Littérature, philosophie, art et conflits. 2^e semestre, 2003, pp. 165-180.
- « Corruption et droits de l'homme », in *Revue Camerounaise de Sociologie et Anthropologie*, Volume 2, n°1, juin 2005, pp. 55-73.
- « La Promotion de la paix dans le pantagonisme », in *Ethiopiennes*. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 82, Dakar, 2009, pp. 171-193.
- « Les Problèmes de topologie et de sens que pose la chefferie traditionnelle dans la gouvernance camerounaise actuelle », in Robert Kpwang, *La Chefferie « traditionnelle » dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, Paris, Edition, L'Harmattan, 2011, pp. 457-471.
- « Exister au pluriel et dialoguer avec l'autre ; entre nécessité fatale et impératif éthique et politique », in Hubert Vincent et Léopold Mfouakouet, *Dialogue des cultures et passages des frontières*, Paris, Editions AUF-Archives contemporaine, collection « Actualités scientifiques », 2011, pp. 335-48.
- « La Corruption africaine dans la paradigmatologie dominante », in *Les Cahiers de l'IREA*, n° 2, 2016, pp. 63-86.
- « La philosophie et la question du vivre-ensemble », in *Kùlù*. Revue de Philosophie de l'Institut Supérieur de Philosophie Saint-Joseph MUKASA, édition Spéciale. Café Philosophique. Actes de Colloque, Yaoundé, mai 2020, pp. 97-107.
- « Reconstruction du lien social et éthique du vivre-ensemble en Afrique », publié le 14 décembre 2006, <http://ayiluc.vergblog/>.

4. Autres articles

GONIDEC, P.-F., « *Les fondamentaux du régime politique Ethiopien* », in *Afrique 2000*, N°25, 1996

JOUMARD, R., *Le concept de gouvernance, Institut National de Recherche sur les Transports et leur Sécurité (INSETS), Rapport N° LTE 0910, novembre 2009.*

Journal Officiel de la République Française, (JORF) n°0094 du 22 avril 2009 page 6949., janvier 2020

MBEMBE, A., « Une économie de prédation », *Foi et développement*, n°241, Paris, Cahier, 1996.

MOMO B., « le parlement camerounais », *chronique juridique*, n°023-024, Yaoundé, Lex. Lala, 1996.

MONO NDJANA, H., « Le démocratisme de l'heure est un leurre », *génération*, n° 23, Paris, Economica, 1995.

MVENG, E., « Paupérisation et développement », *Revue africaine des sciences sociales*, n°001, Paris, Terroirs 1992.

NGUEMA, I., « Violence et paix en Afrique », in Cahiers, Paris, Présence africaine, 191996.

Wang T.Y., « Arms Transfers and Coup d'Etat : A study on Sub-Saharan Africa », *Journal of Peace Research*, n° 6, vol. 35, 1998.

5. Dictionnaires

Buisson, F., *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1887.

DUROZOI, Gérard et ROUSSEL, André, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Nathan, 1997.

Grand dictionnaire de la philosophie.

MUSINDE SANGWA, S., *Dictionnaire de la corruption*, Paris, L'Harmattan, 2017.

RUSS, J., *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Bordas, 2004.

- *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

- *Philosophie : les auteurs les œuvres, la vie et la pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeurs*, Paris, Bordas, 1996.

LEROY, P., « Le coup d'Etat », *Dictionnaire constitutionnel*, dir. DUHAMEL O. et MENY Y., Paris, PUF, 1992.

Le Petit Larousse illustré en couleurs, 2008.

SPONVILLE, André Comte, *Dictionnaire philosophique*, Quadrige, Paris, 2013.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : FONDEMENTS THEORIQUES DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI	10
CHAPITRE I : LES FONDEMENTS DE LA CITE GRECQUE COMME BALISE DE LA BONNE GOUVERNANCE.....	12
I. Nature et « faux » fondements de la Cité	12
1. La Cité est un fait naturel	13
2. Le rejet des besoins extrinsèques et des intérêts privés comme fondements de la cité	14
II. Le Bonheur et la Vertu comme véritable fondement de la Cité	17
1. Le bonheur.....	17
2. La vertu, premier soin de l'Etat.....	25
III. Les Conditions d'une Cité ou d'un Etat digne de ce nom	27
CHAPITRE II : LE LIBERALISME DE MONTESQUIEU OU LA RECHERCHE DU BON SYSTEME POLITIQUE.....	30
I. Le contexte d'émergence du libéralisme	30
II. Les formes de gouvernements	34
III. Loi et liberté comme fondement du libéralisme politique de Montesquieu	37
1. La conception de la loi chez Montesquieu	38
2. Le concept de loi positive chez Montesquieu	40
3. La conception de la liberté chez Montesquieu	41
IV. Moyens de protection des libertés	44
DEUXIEME PARTIE : LUCIEN AYISSI ET LA THEORIE DE LA GOUVERNANCE	47
CHAPITRE III : LA GOUVERNANCE : DU SENS GENERAL AU SENS AYISSIEN.....	49
I. Le sens et quelques différents aspects de la gouvernance	49
II. La Gouvernance comme gestion politique	53
III. Lucien Ayissi face à la gouvernance politique.....	57
CHAPITRE IV : LA CORRUPTION COMME PRINCIPALE CAUSE DE LA MAL GOUVERNANCE.....	62
I. La corruption : un « jeu cynique » dans un Etat.....	62

II. Nihilisme politique et échec de la gouvernance	69
III. La crise de l'État de droit	72
IV. Pauvreté et corruption : quelle liaison ?	77
.....	82
TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE LA PENSEE POLITIQUE DE LUCIEN AYISSI DANS LE CONTEXTE AFRICAIN	82
CHAPITRE V : LES PERSPECTIVES AYISSIENNES POUR UNE BONNE GOUVERNANCE...	84
I. La bonne gouvernance	84
II. Éthique républicaine	95
1. La pédagogie citoyenne : l'éducation à la citoyenneté.....	97
CHAPITRE VI : LA BONNE GOUVERNANCE EN AFRIQUE, UNE UTOPIE ?.....	103
I. Les autres facteurs liés à la mal gouvernance en Afrique	103
1. Sur le plan constitutionnel.....	103
1.1. La fragilisation des contre-pouvoirs.....	103
2. L'organe juridictionnel.....	106
2.1. La véritable nature des Etats africains.....	108
2.2. Le règne de l'arbitraire	108
3. Sur le plan socio-politique.....	112
3.1. Les obstacles aux libertés publiques.....	112
3.2. La participation aux affaires publiques	112
3.3. La censure de la presse.....	113
4. La multiplication des moyens anticonstitutionnels de conquête du pouvoir.....	114
4.1. Les coups d'Etats.....	114
4.2. Les guerres civiles	116
II. Lucien Ayissi, le pédagogue du bien commun	118
CONCLUSION GENERALE	122
BIBLIOGRAPHIE	126
TABLE DES MATIERES.....	136