

UNIVERSITÉ DE YAOUNDE I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

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

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

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND SOCIAL SCIENCES

POST GRADUATE SCHOOL FOR THE SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**DÉMOCRATIE ET JUSTICE SOCIALE CHEZ
FRIEDRICH HAYEK. UNE LECTURE DU *DROIT*,
*LÉGISLATION ET LIBERTÉ***

Mémoire rédigé en vue de l'obtention du Diplôme de Master en Philosophie
Spécialité : Éthique et Philosophie Politique

Par

Eric Gaël CHUADE NGALE

Licencié en Philosophie

Matricule 22K735



Sous la direction du

Dr Philippe NGUEMETA

Chargé de Cours

MAI 2023

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE JUSTICE SOCIALE	14
CHAPITRE I : NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE DANS LES CITÉS ANTIQUES.....	16
CHAPITRE II : DE LA RÉFORME POLITIQUE ET SOCIALE PAR LES LUMIÈRES ET LES CONTEMPORAINS.....	36
DEUXIÈME PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHICO-POLITIQUES DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE JUSTICE SOCIALE CHEZ FRIEDRICH HAYEK	59
CHAPITRE III : LE NÉOLIBÉRALISME HAYÉKIEN ET LA QUESTION DÉMOCRATIQUE.....	61
CHAPITRE IV : THÉORIES DE LA JUSTICE ET POLITIQUES ÉCONOMIQUES.....	87
TROISIÈME PARTIE : LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE SOCIALE HAYÉKIENNE ET INTÉRÊT DE LA RÉFORME POLITIQUE EN AFRIQUE	107
CHAPITRE V : LES PROBLÈMES DE PERTINENCES DE LA DÉMOCRATIE ANTI-CONSTRUCTIVISTE DE FRIEDRICH HAYEK.....	109
CHAPITRE VI : L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DE LA DÉMOCRATIE, DE LA JUSTICE SOCIALE ET DE LA MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE.....	130
CONCLUSION GÉNÉRALE	154
BIBLIOGRAPHIE	161
TABLE DES MATIÈRES	176

À ma tendre grand-mère paternelle **NGEUGOUE Octavie**.

REMERCIEMENTS

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

Qu'il nous soit permis de remercier en premier lieu Monsieur Philippe NGUEMETA, Chargé de Cours au département de Philosophie de l'Université de Yaoundé 1 qui, au-delà de ses multiples occupations, a accepté de diriger ce travail. Son expertise, ses judicieux conseils et sa rigueur méthodologique nous ont été bénéfiques dans l'élaboration de ce travail académique, qui marque notre premier pas dans la recherche.

Nos remerciements vont également à l'endroit de l'équipe pédagogique du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé 1, pour la qualité des enseignements dispensés tout au long de notre formation.

Nous adressons toute notre gratitude aux Professeurs Roger MONDOUÉ, André Liboire TSALA MBANI, Jacques CHATUÉ et Joseph TEGUEZEM du Département de Philosophie, Psychologie et Sociologie de l'Université de Dschang, pour leurs multiples enseignements, qui nous ont accompagnés lors de la rédaction de ce mémoire.

À mes très chers parents Gabriel NGALE TCHOUALE et Madeleine DJEGOUÉ, pour leur amour, leur patience et leur soutien constant.

À mes frères Emmanuel CHOKOMAKOUA NGALE, Patrice Aimé DJONGOUE NGALE, Guy Alain MONGUE NGALE et Justin Ledoux MOUMENI NGALE, pour les encouragements et soutiens multiformes.

Aux Docteurs Elias Perrier NGUEULIEU et Leonel GUECHOUA Leonel, pour le soutien moral et matériel indéfectible.

À Maman Madeleine NGAMALEU, Monsieur Augustin EMALEU, Monsieur Jaurès CHATCHOUA POUGOUÉ, Madame Cynthia NAGUE, Madame Odette Carelle YADJUI, Madame Augustine DEUMENI, Adjudant Samuel ESSECK SOKO, Monsieur Valentin POUAGEU et Madame Florentine ADIDJA, pour leur générosité.

À mes amis Josué Patrick KOLLO, Brandone Parfait POUANSI NYAH, André NSIEFOU et Michaël TOUMANI KOULOUTCHA, pour leur sympathie.

À la famille WOUWE TCHUALEU, particulièrement Sa Majesté Jean de Dieu YOUMBI TCHUALEU, Maman Jeannette NGALAMO MBOUSSAH, Monsieur Maxime NGALAMO et Monsieur Michel NGALAMO, pour les soutiens remarquables.

RÉSUMÉ

Notre sujet de recherche est intitulé : « Démocratie et justice sociale chez Friedrich Hayek. Une lecture du *Droit, législation et liberté* ». Il s'inscrit dans un vaste mouvement et idéologie néolibérale introduite par Friedrich Hayek au XX^e siècle. C'est un travail de cent-soixante-dix-huit pages, reparté en trois parties. Plus précisément, il s'agit du problème de la redistribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale dans les États démocratiques. D'après Hayek, les deux guerres mondiales, le nazisme et le fascisme ont contribué à la destruction du tissu social. De même que l'interventionnisme, le socialisme et le conservatisme constituent un réel danger pour la justice sociale car, ces doctrines conduisent inéluctablement à la "tyrannie de la majorité", laissant libre cours aux "démocraties" et aux injustices dans le partage des honneurs et des richesses. Face à ce danger qui hypothèque la cohésion sociale dans nos États démocratiques, Hayek propose un modèle politique appelé "démarchie", lequel vise la stabilité économique et politique. Toutefois, en considérant la liberté comme une valeur absolue et la justice sociale comme un mirage, Hayek ne fait-il pas l'éloge de la doctrine néolibérale, qui est celle de la philosophie individualiste, permissiviste et antisocialiste, dans un univers où l'État est quasi insistant ? La "démarchie" conçue comme idéal politique par Hayek, peut-elle assurer efficacement la stabilité politique et économique de nos États actuels ? Comment penser l'arrimage entre la démocratie et la justice sociale, pour la juste répartition des biens et des honneurs dans nos États actuels marqués par le favoritisme, la corruption et les "démocraties" ? Le contexte politique et l'anthropologie d'un peuple ne sont-ils pas déterminants pour le gouverné efficacement ? Pour venir à bout de ces préoccupations majeures, une méthode historico-critique nous a permis de remonter dans l'Antiquité jusqu'à la période contemporaine, dans le but de cerner les pratiques démocratiques et juridiques, qui ont précédé notre auteur, de scruter ensuite leurs enjeux dans sa pensée, pour enfin de compte questionner leurs pertinences. Le cas de l'Afrique n'étant pas du reste, pour limiter les dégâts de la mondialisation néolibérale en Afrique et dans le souci d'apporter quelques solutions au malaise et à la crise endémique que traverse le processus démocratique africain, nous faisons appel à la citoyenneté responsable, gage de la paix et de l'équilibre social. Enfin, nous proposons une réforme politique, adossée sur le dialogue social et un consensus politique, à la lumière de l'espace public de la palabre.

Mots-clés : Démarchie, démocratie, démocratie, interventionnisme, justice sociale, tyrannie de la majorité.

ABSTRACT

Our research subject is entitled: “Democracy and social justice in Friedrich Hayek. A reading of Law, legislation and freedom”. It is part of a vast neoliberal movement and ideology introduced by Friedrich Hayek in the 20th century. It is a work of one hundred seventy eight pages, divided into three parts. More specifically, it is the question of the just redistribution of the fruits of social cooperation in democratic states. According to Hayek, the two world wars, Nazism and fascism contributed to the destruction of the social fabric. Just as interventionism, socialism and conservatism constitute a real danger for social justice because these doctrines inevitably lead to the "tyranny of the majority", giving free rein to "democracies" and injustices in the sharing of honors and riches. Faced with this danger which mortgages social cohesion in our democratic states, Hayek proposes a political model called "demarchy", which aims for economic and political stability. However, by considering freedom as an absolute value and social justice as a mirage, isn't Hayek praising the neoliberal doctrine, which is that of the individualist, permissive and anti-socialist philosophy, in a universe where the State is quasi insistent? Can the "demarchy" conceived as a political ideal by Hayek effectively ensure the political and economic stability of our current states? How can we think about the connection between democracy and social justice, for the fair distribution of goods and honors in our current states marked by favoritism, corruption and "democracies"? Are not the political context and the anthropology of a people decisive for the governed effectively? To overcome these major concerns, a historical-critical method has enabled us to go back in Antiquity to the contemporary period, with the aim of identifying the democratic and legal practices, which preceded our author, then to scrutinize their stakes in his thought, to finally question their relevance. The case of Africa not being the rest, to limit the damage of neoliberal globalization in Africa and in order to provide some solutions to the malaise and the endemic crisis that the African democratic process is going through, we appeal to responsible citizenship, a guarantee of peace and social balance. Finally, we propose political reform, based on social dialogue and political consensus, in the light of the public space of the palaver.

Keywords: Demarchy, democracy, democratorship, interventionism, social justice, tyranny of the majority.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« *La tyrannie n'est en effet que la monarchie tournée à l'utilité du monarque ; l'oligarchie, à l'utilité des riches ; la démocratie, à l'utilité des pauvres.* » Aristote, *La politique* (335), trad. Charles Million, Paris, Librairie Saint Arnaud, 1735, p. 223.

Notre sujet apparaît à une époque contemporaine bouleversée par les tensions sociales, les crises mondiales et les conflits de coexistence. Il s'agit d'une époque que Gilles Lipovetsky qualifie du vide¹. D'après ce penseur français, la période contemporaine traduit le chamboulement et la désacralisation des valeurs. Le vide s'observe désormais dans tous les domaines de la vie en communauté : vide éthique, juridique, politique, moral et épistémologique, accompagné d'une excroissance de l'indifférence, de l'égoïsme et du narcissisme social. Il est donc judicieux d'analyser et de comprendre les notions de démocratie et de justice sociale, au-delà de toutes les formes de mutations dont elles font l'objet, par la sollicitude et par la solidarité vis-à-vis de l'autre, malgré notre différence qui peut être d'ordre culturel, politique, religieux, de genre, idéologique et plus encore générationnel. Ce qui pourrait limiter les injustices de toute sorte, les tensions sociales et les conflits ethnico-politiques au monde.

Ainsi, la problématique de la démocratie et de la justice sociale retient bien plus encore notre attention à une époque contemporaine où la notion du vivre-ensemble harmonieux, la question du partage des biens, de la cohésion sociale et de la nature de la justice deviennent de plus en plus préoccupante. Depuis les Anciens grecs notamment Platon et Aristote, l'homme est considéré comme un "zoon logon echon", c'est-à-dire un animal politique et langagier. La condition langagière de l'homme lui permet naturellement de communiquer et de nouer des relations intersubjectives avec l'autre. Selon les Socratiques, l'homme est condamné à vivre dans une cité régie par les principes du vivre-ensemble et naturellement, il est appelé à communiquer avec ses semblables à travers le langage, qui se définit à juste titre comme un facteur de socialisation et d'humanisation. Aristote dira à cet effet que :

Le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi, le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille ou une cité.²

Le langage permet aux humains de transmettre des pensées et des opinions indépendantes de l'espace égocentrique, ethnocentrique et égotique de l'individu. Le "logos" d'Aristote qui se présente comme un facteur de socialisation et du vivre-ensemble, est porteur des valeurs humanisantes. La disposition de l'homme à communiquer et à cohabiter avec l'autre est la preuve que ces derniers vivent dans une société régie par les lois et des principes du vivre-ensemble. Ils doivent travailler ensemble et par conséquent, la distribution du fruit du labeur collectif doit-être juste et équitable : ce qu'Aristote appelle "justice distributive". Pour une société juste et prospère,

¹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 63-64.

² Aristote, *La Politique* (335), trad. De Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, 1253a.

le penseur grec estime qu'il est judicieux de tenir « *compte de la valeur propre des personnes. Tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte* »³. La "justice distributive" aristotélicienne vise à cet effet une régulation du partage des honneurs et des richesses, et implique une répartition en fonction de la valeur et du mérite de chaque individu. Autrement dit, elle présuppose un régulateur, un distributeur mieux, un arbitre dont l'impartialité et l'objectivité sont de mise ; d'où la nécessité d'une cité démocratique, caractérisée par la liberté des citoyens, leur participation effective à la gestion des affaires de la cité, ainsi que leur implication dans la prise des décisions.

Du grec ancien *demokratia*, de *demos* qui signifie peuple et de *kratos* qui renvoie à l'autorité, la démocratie de par son étymologie, se définit comme un « *état politique dans lequel la souveraineté appartient à la totalité des citoyens, sans distinction de naissance, de fortune ou de capacité* »⁴. La démocratie est vieille comme le monde. Elle fut pour la première fois expérimentée à Athènes et en Égypte pharaonique. Sa perspective téléologique était la recherche de la paix, de la stabilité sociale et du vivre-ensemble harmonieux dans les Cités Antiques. Dans la cité athénienne en occurrence, les citoyens libres, excepté femmes et esclaves, avaient la possibilité de s'exprimer librement sur la place publique (l'agora) mais également, avaient le droit de participer aux élections libres et transparentes. Dans l'Égypte pharaonique par contre, la Maât était le symbole de l'harmonie, de paix, de justice et d'équité. On le voit, la démocratie ancienne avait un triple enjeu : la liberté, la souveraineté du peuple, ainsi que la recherche permanente de l'harmonie sociale. Les Anciens grecs et les Pharaons d'Égypte sont à juste titre considérés comme les pionniers de la démocratie et de l'équilibre social.

Du latin *justicia* qui renvoie au droit, la justice d'après son étymologie latine désigne : le « *caractère de ce qui est conforme soit au droit positif et à la légalité, soit au droit naturel et à l'existence d'équité* »⁵. La justice est symbolisée par la balance. Le concept de justice depuis l'Antiquité jusqu'à la période contemporaine, renvoie au principe moral, c'est-à-dire le devoir de respecter ce qui est dû à chacun ; ensuite à la vertu, consistant dans le respect des droits des personnes et l'exigence de l'équité ; enfin, au pouvoir judiciaire, c'est-à-dire l'ensemble des institutions d'États chargées d'appliquer les lois et de faire respecter le droit positif. Selon Friedrich Hayek, la justice est une quête permanente car, elle est le fruit de la conduite humaine. « *A strictement parler, dit-il, seule la conduite humaine peut être appelée juste ou injuste.* »⁶

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (348), trad. J. Tricot, Les Éditions Échos du Maquis, 2014, 1131a-b.

⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), vol. 1, Paris, Quadrige, 1997, p. 215.

⁵ Noëlla Baraquin et al., *Dictionnaire de philosophie* (1995), Paris, Armand Colin/HER, 2000, p. 168.

⁶ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, trad. Raoul Audouin, Paris, PUF, 1982, p. 37.

Croire en une justice qui agirait librement, en âme et conscience sans l'apport de certaines personnes désignées en la matière, renvoie à ce que le penseur britannique appelle anthropomorphisme, qui est le fait d'attribuer les caractères humains aux choses.

La justice sociale désigne une construction morale et politique, qui vise les droits et conçoit la nécessité d'une solidarité collective entre des personnes d'une société donnée. Le *Dictionnaire des auteurs en Sciences Économiques et Sociales* fait reposer ce concept théoriquement sur deux principes : l'équité et l'égalité ; qui renvoient à l'égalité des chances parmi les hommes. La justice sociale nécessite de la part de l'État-providence la capacité de compenser certaines inégalités qui surgissent dans le fonctionnement de l'État et de veiller à ce que les composantes de celui-ci puissent se développer tant sur le plan économique que politique. L'enjeu étant d'assurer le bien-être de tous, sans discrimination. De ce fait, le rôle de l'État ne peut être conçu sans prendre en considération les couches sociales les plus marginalisées.

Au Moyen âge, le régime démocratique théorisé par les Anciens grecs, est démantelé par un système féodal, caractérisé par l'affaiblissement de l'État et la non application des principes démocratiques de base. Du latin *feudum* qui signifie fief, le féodalisme se définit comme un système politique où l'autorité centrale est non seulement affaiblie, voire inexistante ; mais pris en otage par un monarque, qui entretient un pouvoir monarchique sur ses sujets. Dans le système féodal, le pouvoir souverain est distribué dans une série de principautés et des fiefs, qui constituent les unités politiques de base. Au Moyen âge, la conception de justice est déterminée par les normes et prescriptions divines. On parlera d'une justice transcendante qui établit les relations entre l'homme et Dieu, l'Être suprême et détenteur du pouvoir divin.

La Modernité quant à elle est caractérisée par le désir pour l'homme de penser et d'agir librement. Les penseurs de la Modernité auront pour ambition de s'auto-libérer de l'emprise monarchique et ecclésiastique du Moyen âge qui était dogmatique, oppressive et autoritaire. Le siècle des Lumières constitue alors un tournant décisif dans l'histoire des Idées, symbolisée par l'auto-détermination et l'indépendance du sujet pensant, combattant ainsi l'irrationnel, l'arbitraire et la superstition des siècles précédents.

Kant ouvre les Lumières par la formule suivante : *sapere aude* : aies le courage de te servir de ton propre entendement. Les Lumières traduisent en effet l'accès de l'homme à la majorité. L'homme a grandi, il est autonome et peut se conduire lui-même. L'enjeu de la pensée kantienne est de conduire l'humanité dans l'intégrité, en mettant l'accent sur la liberté humaine. D'après Emmanuel Kant, « *les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement*

sans la conduite d'un autre »⁷. Kant caractérise le mouvement des Lumières comme l'émancipation de la personne humaine par la connaissance, mais également comme l'acquisition par l'homme de son autonomie intellectuelle, marquée par la rupture avec l'autorité des traditions, des religions et des superstitions. Les Lumières d'après Hubert Mono Ndjana, « désignent la philosophie qui éclaire. La nature de la lumière en effet est telle qu'elle dissipe les ténèbres pour montrer les choses dans leur vérité toute nue »⁸. Les ténèbres désignent les systèmes politiques, sociaux et religieux moyenâgeux qui, au-delà d'être dogmatiques et absolus, fondaient leur autorité sur un pouvoir monarchique et autocratique, accompagné par la suprématie du droit divin, et dont le penseur camerounais décrit en ses termes :

*Comme son nom l'indique, c'est la philosophie qui éclaire. La nature de la lumière en effet est telle qu'elle dissipe les ténèbres pour montrer les choses dans leur vérité toute nue [...]. Les ténèbres dont l'Occident cherchait à s'émanciper à l'aube du XVIII^e siècle ont nom : dogmatisme, cléricisme et autres autorités de droit divin. Le XVIII^e siècle est précisément dit siècle des Lumières en raison de l'effort rationnel qui s'est fait pour amener l'individu et la société à réfléchir pour rejeter ces tutelles abusives et établir une anthropologie enfin mieux consciente de la nature de l'homme et de la société.*⁹

L'idéologie des Lumières se traduit *in fine*, par le désir pour l'homme de penser et d'agir librement. Ceux-ci se basent sur l'observation d'un monde explicable par la raison, exigeant de l'homme l'établissement d'une connaissance rationnelle et organisée. Cette idéologie a aboutie en France, en 1789, à la formulation des droits de l'homme, qui trouve son explication dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Les Lumières renvoient également aux penseurs qui ont posé les jalons de la politique moderne. Ce faisant, Baruch Spinoza et John Locke sont non seulement les premiers à poser la théorie de la souveraineté de l'État, mais les premiers penseurs à apporter des coups sérieux à l'absolutisme hérité du Moyen-âge.

Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza formule son vœu le plus cher : celui de séparer la religion de l'État, afin de permettre aux États modernes d'être souverains. John Locke par contre, propose dans ses multiples travaux les bases des États démocratiques fondées sur le constitutionalisme, qui garantit les libertés individuelles et qui définit le pouvoir de l'État. Dans le *Traité du gouvernement civil*, il fait du contrat l'acte de naissance du pouvoir souverain, sans départir le peuple qui lui délègue sa confiance du droit de la reprendre dès lors que le bien commun pour lequel le pouvoir a été institué serait bafoué.

⁷ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1774), trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, 1999, p. 2.

⁸ Hubert Mono Ndjana, « Souveraineté populaire et monarchie dans la philosophie des Lumières », in *Zeén*, Revue du Club de Philosophie Kwame Nkrumah, n° 2 et 3, Avril-Septembre 1989, Yaoundé-Cameroun, p. 34.

⁹ *Ibidem*.

Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, se dresse à son tour contre tout pouvoir dictatorial et despotique au XVII^e siècle. Il propose par la suite sa vision politique et démocratique fondée sur la vertu et la séparation des pouvoirs. Pour un État démocratique, il faudrait au préalable une séparation des pouvoirs (pouvoir exécutif, législatif, judiciaire). Le bicaméralisme est selon Montesquieu, la condition *sine qua non* à la théorie de l'équilibre des pouvoirs. Ainsi, la théorie de la séparation des pouvoirs est possible lorsque le pouvoir arrête le pouvoir. Montesquieu fonde le principe de tout gouvernement moderne sur la vertu, en se référant à la démocratie antique :

Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître; [...]. Autrefois, le bien des particuliers faisait le trésor public; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une dépouille, et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens¹⁰.

La posture de Montesquieu est une mise en garde envers les monarques et les despotes, quant au risque de dictature et d'autocratie, pouvant conduire à des injustices ou à la déflagration sociale. Cependant, cette posture ne vise non plus la séparation rigide des pouvoirs ; mais leur complémentarité. Il s'agit d'une collaboration réciproque des pouvoirs, qui place le gouvernement sous le contrôle permanent du parlement et sous l'arbitrage du pouvoir judiciaire, pour des États modernes authentiquement démocratiques.

De plus, il y a lieu de mentionner que c'est à la Modernité que la notion de "justice distributive" a connu une autre appellation : celle de justice sociale. John Rawls est le tout premier penseur à aborder cette notion dans son ouvrage intitulé *Théorie de la justice*. Pour lui, la "justice distributive" est inséparable des idées d'égalité et d'inégalité, parce qu'elle est fondée particulièrement sur la proportionnalité dans la distribution non seulement des biens, mais aussi des honneurs ou des récompenses, en respectant chaque personne selon ce qu'elle est et ce qu'elle possède comme valeur. À ce sujet, Rawls est bien fondé à dire que : « *les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives et b) elles seront attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément à la juste égalité des chances.* »¹¹ L'enjeu de ce type de justice est la recherche de l'égalité en tenant compte de chaque personne, puisque la justice a pour priorité la recherche de l'égalité dans la distribution des biens et des honneurs.

¹⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1758), trad. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1995, p. 33.

¹¹ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 115.

Dans *Justice et démocratie*, Rawls propose l'idéal d'une société démocratique fondée sur les principes suivants : le pluralisme idéologique, religieux, philosophique et moral. Avec cet auteur, une société démocratique doit également prendre en considération les principes de la justice sociale tels que : l'égalité des citoyens devant la loi, l'équité dans le partage du fruit du labeur collectif et enfin, le respect du droit et des libertés de chaque personne. Mais pour y arriver, ce dernier propose son modèle politique appelé "consensus par recoupement", lequel permet de « *comprendre comment un régime constitutionnel, caractérisé par le fait du pluralisme, pourrait assurer, malgré des divisions profondes et grâce à la reconnaissance publique d'une conception politique raisonnable de la justice, la stabilité et l'unité sociale* »¹². Le but est de permettre aux citoyens de se mettre d'accord sur les principes démocratiques, malgré leurs différences. Les individus, avec des opinions conflictuelles, mais conciliables, peuvent désormais s'accorder sur les structures de base de la société, pour une justice équitable.

Cependant, les démocraties actuelles ne se préoccupent pas assez de la juste redistribution des fruits de la coopération sociale. La justice sociale ne semble plus être la chose au monde la mieux partagée, pour parler comme Descartes. Nous semblons vivre la fin d'une civilisation, qui marque les mouvements de contestation contre la démocratie et qui fait prospérer les "démocraties". Jean-Claude Kaufmann parlera plutôt de la « *fin de la démocratie* »¹³, pour évoquer une démocratie en crise et un régime politique qui est davantage fragile. La guerre est désormais ouverte entre les républicains et les démocrates, tandis que le peuple est méprisé, marginalisé et même oublié. En effet, la montée du populisme invite à repenser un nouveau paradigme politique. Plusieurs menaces pèsent et continuent de peser sur la démocratie libérale. Toutes choses qui rendent problématique la démocratie et la justice sociale dans nos États actuels. De plus, nous assistons de nos jours à la montée fulgurante des régimes totalitaires (Corée du Nord, Syrie, Cuba), et le mérite revient à John Rawls d'avoir été le premier penseur à proposer un modèle démocratique basé sur l'application de la justice. Le but est de faire en sorte que les démocraties actuelles s'accommodent à la justice sociale. Avec Rawls, démocratie et justice sont désormais au centre des préoccupations majeures de l'homme.

Friedrich Hayek, au-delà de l'influence reçue de la part des philosophes des siècles qui le précède, est l'un des penseurs majeurs du libéralisme au XXe siècle, à la fois économique et politique. Ce siècle s'ouvre catastrophiquement sur fond de tensions sociales, les crises économiques et des instabilités politiques à l'état endémique qui paralysent le monde : les deux

¹² John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), trad. Catherine Audard et al., Paris, Seuil, 1993, p. 248.

¹³ Jean-Claude Kaufmann, *La fin de la démocratie. Apogée et déclin d'une civilisation*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent, 2019, pp. 7-8.

Guerres mondiales, le nazisme et le fascisme sont des manifestations les plus horribles de cette déflagration sociale. C'est ainsi que l'humanité est confrontée à une incertitude généralisée, à un monde désuni, accompagné des inégalités économiques et sociales ambiantes : toutes choses qui influenceront sans réserve le jeune Hayek.

Philosophe, politologue, économiste et historien autrichien né le 8 mai 1899 à Vienne dans une famille d'intellectuels, Hayek meurt le 23 mars 1992 à Fribourg-en-Brisgau. Prix Nobel de Science économique en 1974, c'est à l'école, où il se montre d'abord un élève peu appliqué, que le jeune penseur Autrichien fait son apprentissage. Le jeune Hayek forge très tôt son esprit critique et se révèle aussi rapidement brillant, décrochant deux doctorats en Droit et en Sciences politiques. Comme son père, il s'intéresse d'abord à la biologie, mais la Première Guerre mondiale détourne son centre d'intérêt des sciences naturelles vers les sciences sociales, où il y accordera désormais beaucoup d'attention. Alors que Hayek se montre d'abord ouvert aux idées socialistes, les années 1920 vont bouleverser ses convictions idéologiques : le démembrement de l'empire austro-hongrois, la désorganisation sociale et l'hyperinflation qui ruinent la population mondiale, influencent ce jeune penseur. Vienne est secouée par de violents conflits, des grèves massives et des émeutes de la faim qui paralysent l'Autriche, menacé par le populisme, souvent antisémite, et par le socialisme révolutionnaire, radicalisé par les thèses marxistes.

Hayek critique de manière acerbe les autorités municipales de son pays et nourrit ensuite une forte rancœur contre le parti Social-démocrate britannique, resté inerte face aux multiples crises que traversaient l'humanité, en particulier la Crise économique de 1929. C'est à partir de ce moment que naît son antisocialisme, qui éclaire très tôt son individualisme. Tout comme Popper, Hayek estime que toute préoccupation à la justice sociale se fait de nos jours au détriment de la liberté et d'équité. Les pouvoirs publics devraient s'assigner pour fonction de faire respecter un État de droit, qui garantit les propriétés privées, les libertés individuelles, l'ordre du marché et la distribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale.

En 1931, craignant la montée du nazisme, du fascisme et du communisme, et refusant de rejoindre l'Autriche pris en otage par les nazis, Hayek voyage pour l'Angleterre et acquiert en 1938 la nationalité britannique. Le nazisme d'après son acolyte Karl Popper, « *a réussi à ébranler les valeurs de l'Occident, et que le monde actuel admet plus de violence et de manifestations incontrôlées de la force que n'en a toléré même la décennie qui a suivi la Première Guerre mondiale.* »¹⁴ La période contemporaine d'après Popper, est le siècle de la défaite, orchestrée par

¹⁴ Karl Raimund Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (1963), trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985, p. 517.

les nazis ou le Parti national-socialiste d'Adolphe Hitler. Hayek, après avoir pris conscience de cette déflagration sociale, sollicite la nationalité britannique et devient par la suite Professeur à la London School of Economics (LSE), où il forgea sa pensée libérale. Il déclare aussitôt ne pas être conservateur, parce qu'il considère le conservatisme comme une incapacité à s'adapter à l'évolution de la société et aux réalités humaines. Le conservatisme peine à offrir aux hommes un programme politique positif. Bien plus, les conservateurs prétendent imposer un ordre social idéal et abstrait aux individus, ce qui pourrait limiter les actions humaines et aliéner les libertés individuelles.

Dans *La route de la servitude* parue en 1944, Hayek soutient sans réserve que l'interventionnisme de l'État limite et aliène les libertés individuelles et pour cela, tend progressivement vers le totalitarisme, c'est-à-dire à la servitude des peuples. Pour cet auteur autrichien, aucune distribution équitable des ressources n'est possible dans un État interventionniste. En outre, le penseur autrichien conçoit la démocratie comme un moyen et non une fin en soi. Il s'agit d'un outil qui sert à préserver la paix intérieure et les libertés individuelles. Aussi, l'avantage que cet auteur accorde à la démocratie est qu'elle garantit la transition pacifique au sommet du pouvoir politique. La démocratie est donc « *quelque chose de précieux, et qui mérite qu'on lutte pour le conserver* »¹⁵, affirme Hayek. Le penseur autrichien estime de ce fait qu'il est judicieux que la démocratie soit encadrée par la "Rule of law" (Règle de loi) car, un gouvernement légitime doit respecter les principes fondamentaux du droit, pour le bien-être de ses citoyens. À cet effet, la démocratie doit se tenir en marge de la démagogie, de l'imposture, de la tyrannie ainsi que des atteintes graves aux droits et aux libertés individuelles.

En outre, *Droit, législation et liberté* est une trilogie, initialement publiée en 1973, 1976 et 1979. Il s'agit d'un ouvrage de philosophie sociale et non d'économie. Hayek y développe sa philosophie de la vie en société, approfondissant les thématiques qu'il avait déjà abordées dans *La Route de la servitude* (1944) et *La Constitution de la liberté* (1960). Pour cela, il s'agit du véritable aboutissement de sa pensée. Cet ouvrage présente deux visions de la société : l'une fondée sur « l'ordre fabriqué » que l'auteur rejette et l'autre sur « l'ordre spontané » qu'il défend. En se fondant sur une épistémologie de la limitation des connaissances humaines, Hayek explique que le niveau de complexité de nos sociétés n'a pas favorisé l'émergence des législateurs éclairés ; d'où la systématisation du concept de « catallaxie », qui est le produit des forces spontanées, c'est-à-dire l'échange libre entre les individus par le marché, seul moyen permettant de coordonner sans contrainte les actions des personnes qui ont des visions différentes dans la

¹⁵ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, trad. Raoul Audouin, Paris, PUF, 1983, p. 118.

société. C'est dans cet optique que Hayek se dresse contre la démocratie dogmatique qui tend à imposer la loi de la majorité telle qu'elle soit à une minorité : ce qui peut générer des conflits sociaux car, dit-il : « *partout où les institutions démocratiques ont cessé d'être contenues par la tradition de suprématie du droit, elles aient conduit non seulement à la « démocratie totalitaire » mais, au bout d'un temps, à une « dictature plébiscitaire.* »¹⁶ Il faudrait à cet effet rompre avec toute forme d'interventionnisme et de protectionnisme¹⁷, parce que ces formes de gouvernement conduisent inéluctablement à la servitude des peuples : ce qui fait de la distribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale une chimère.

Pour limiter les dérives possibles de la démocratie comme "tyrannie de la majorité" au nom de la justice sociale, Hayek propose son modèle politique appelé "démarchie". Il s'agit d'un modèle politique proche de la démocratie libérale qui, selon lui, permettra aux Assemblées représentatives de se faire violence et de rompre avec les élans dictatoriaux et arbitraires lors de l'élaboration des textes de loi. Au sujet de la justice sociale, il déclare non sans pertinence que cette notion telle qu'envisagée à la Modernité a perdu sa signification, à cause des injustices sociales, la corruption, la démagogie et l'arbitraire dans la distribution des ressources communes : ce qui met à mal la cohésion sociale et le vivre-ensemble harmonieux dans nos États. Pourtant, les défis de la justice depuis l'Antiquité étaient la consolidation de l'harmonie et de la paix sociale. Friedrich Hayek conçoit la justice sociale comme un abus de mot ; abus qui menace de détruire la notion de justice, qui en fait la sauvegarde de la liberté individuelle.

Le penseur britannique précise que la justice distributive est « *un phantasme qui a entraîné les hommes à abandonner nombre de valeurs qui ont, par le passé, inspiré de développement de la société* »¹⁸. La justice sociale, pilotée par l'État interventionniste est perçue par Friedrich Hayek comme un mirage voir, une illusion dans nos États sur fond de tensions politiques, économiques et socio-culturelles. Il remet en question la justice distributive, à une époque contemporaine marquée par le néo-capitalisme, les "démocraties", les crises mondiales et les injustices. Achille Mbembe ira dans le même sens, lorsqu'il estime que la période contemporaine connaît une combustion et un basculement vers les extrêmes. Tout ceci orchestrer par une séquestration des ressources de l'humanité par une caste de personne au pouvoir, qui a érigé l'anormal en règle universelle ; jouissant d'une richesse considérable et d'une influence prépondérante. « *La vie vers les extrêmes est en passe de devenir la norme, notre condition*

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ Friedrich Hayek, *Ennemi de la servitude* (1945), trad. Gérard Dréan, Québec, Bibliothèque et archives nationales, 2006, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

commune »¹⁹. Le brutalisme est le nom de cette combustion du monde, qui traduit l'apothéose d'une ploutocratie dévorante sans limite, et qui a renoncé à l'espoir d'un monde rassurant.

En 1978, Hayek effectue une visite d'un mois en Afrique du Sud. Dès son arrivée, il donnera de nombreuses conférences et des entrevues. Il exprime son opposition à des politiques gouvernementales en Afrique du Sud et condamne la crise politico-ethnique qui y sévissait, ainsi que l'ingérence de la communauté internationale dans les affaires intérieures de ce pays. L'auteur du *Droit, législation et liberté* remettra donc en question le régime d'apartheid qui sévissait en Afrique du Sud. Il s'agit d'un régime discriminatoire, qui a plongé ce pays dans un conflit ethnico-politique, à partir de la seconde moitié du XXe siècle. D'après Hayek, l'interventionnisme est socle d'injustice sociale ; cette injustice sociale, qui persistait en Afrique du Sud. En effet, ce pays était confronté à un État hyper-interventionnisme arbitraire, tandis que le droit des Noirs sud-africains était bafoué au profit des Blancs, qui constituaient une minorité décisionnelle dans ce pays. L'apartheid refusait alors à la majorité noire la liberté, l'accès équitable aux ressources communes, ainsi que le droit de propriété. Il s'agissait d'un socialisme radical et d'un coup d'État oligarchique, orchestré par la minorité blanche sud-africaine.

En effet, la fin du XXe siècle est marquée en Afrique par « *une culture de la violence qui se développera au fur et à mesure que la coercition et la militarisation de l'action politique se feront plus brutales (...) plus inquiétant encore : dans un contexte de véritable tyrannie, chacun devra trouver les moyens de sa subsistance.* »²⁰ L'Afrique contemporaine fait face à de nombreuses crises et des conflits ethnico-politiques. On le voit, « *les conflits interethniques marquent ainsi, aujourd'hui plus qu'hier, la vie quotidienne et politique des peuples.* »²¹, affirme Samuel Nana Sinkam. Ces conflits touchent les femmes, les personnes vulnérables et des couches sociales défavorisées.

Le génocide des Tutsis et de nombreux coups d'États enregistrés en Afrique post-coloniale, traduisent une démocratie africaine en pleine décadence. Cette situation aussi présentée, plonge l'Afrique dans une incertitude généralisée. De plus, l'Afrique, qui est avant tout un continent socialiste et communiste, fait face depuis de nombreuses décennies à la mondialisation néolibérale, qui ne cesse de phagocyter le vivre-ensemble harmonieux dans ce continent noir. Cette prédation à grande échelle que véhicule la mondialisation néolibérale en

¹⁹ Achille Mbembe, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020, p. 23.

²⁰ Samuel Nana-Sinkam, *Le Cameroun dans la globalisation. Conditions et prémisses pour un développement durable et équitable*, Yaoundé, CLE, 1999, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

Afrique, anéantis tout effort de construction, de développement durable et équitable dans ce continent noir, pris en otage par des multinationales ou des forces étrangères.

Dans nos États actuels, nous avons besoin d'une justice équitable. Il s'agit d'une justice qui reconnaît le mérite au plan individuel et collectif, et qui tient compte des valeurs à la fois éthico-morales et juridiques de l'humain, pour une paix durable et une coexistence paisible entre les hommes. Mais pour y arriver, nous avons non seulement besoin des hommes intègres, mais de bonnes structures juridiques et administratives. Afin d'accomplir pleinement leurs tâches, les politistes et les responsables de l'application des lois doivent veiller au strict respect des textes de loi, à la protection des biens et à la préservation de la vie et de la dignité humaine. Ils doivent également veiller au respect des droits fondamentaux de chaque citoyen, pour une société juste, démocratique et prospère. L'enjeu est de réfléchir sur la conduite peu orthodoxe des politiques publiques, qui amène souvent à s'interroger sur la nature de la justice sociale dans nos États.

Selon Friedrich Hayek, nos États, bien que conscients des défis actuels de la démocratie qui les interpellent, sont à la merci de la dictature plébiscite ou ce qu'il appelle "tyrannie de la majorité", laissant libre cours aux "démocraties", aux injustices et aux inégalités dans le partage des biens et des honneurs. L'épineux problème que soulève notre sujet, au-delà de la compénétration entre la démocratie et la justice sociale, est celui de la redistribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale dans les États démocratiques. Toutefois, en considérant la liberté comme une valeur absolue et la justice sociale comme un mirage, Hayek ne fait-il pas l'éloge de la doctrine néolibérale, qui est celle de la philosophie individualiste, permissiviste et antisocialiste, dans un univers où l'État est quasi insistant ? La "démarchie" conçue comme idéal politique par Hayek, peut-elle assurer efficacement la stabilité économique et politique de nos États actuels ? Comment penser l'arrimage entre la démocratie et la justice sociale, pour la juste répartition des biens et des honneurs dans nos États actuels marqués par le favoritisme, la corruption et les "démocraties" ? Le contexte politique et l'anthropologie d'un peuple ne sont-ils pas déterminants pour le gouverné efficacement ?

Pour démêler l'écheveau de ce questionnement, nous avons opté pour une méthode historico-critique. Elle est historique parce qu'elle nous permettra d'une part de réfléchir sur les grandes préoccupations liées à la démocratie et à la justice sociale avant Hayek, afin de scruter leur mise en branle, à travers les époques et les éléments qui ont contribué à leur émergence. D'autre part, notre méthode est critique parce qu'elle nous permet d'abord, de ressortir la conception de démocratie et de justice sociale chez notre auteur, avant de questionner en fin de compte, leur pertinence.

Pour mener à bien cette étude, il nous a semblé juste d'adopter un plan tripartite. Dans la première partie, il est question de faire une sorte d'archéologie de la pensée hayékienne, en faisant remonter en surface l'origine des notions de démocratie et de justice sociale. Pour cela, nous irons de l'Antiquité à la Contemporanéité, dans l'optique de présenter les catalyseurs de sa pensée politique dans *Droit, législation et liberté*. Dans la seconde partie, nous présenterons la conception hayékienne de la démocratie et de la justice sociale, leur essence et leur signification. Dans la troisième partie, nous questionnerons la pensée de notre auteur, ainsi que ses conséquences au plan politique, économique et social, en insistant sur le cas de l'Afrique.

La conception hayékienne de la liberté et la disqualification de la justice sociale par cet auteur ont suscité de nombreuses controverses et ont favorisé l'émergence du libéralisme. Il s'agit d'une philosophie qui est à la source de nombreuses inégalités dans le monde. Le cas de l'Afrique étant préoccupant, au regard de sa multitude ethnique et sa divergence politique, confrontée de nos jours à des crises socio-politiques sur fond de guerres et conflits identitaires. Face à la mondialisation néolibérale qui ne cesse de s'affirmer au monde, l'Afrique doit s'approprier de ses valeurs culturelles afin de limiter les dégâts de cette doctrine qui prône des pseudo-valeurs économiques, politiques et éthico-morales. Ainsi, pour apporter quelques solutions au malaise et à la crise endémique que traverse le processus démocratique africain, nous faisons appel à la citoyenneté responsable, gage de la paix et de l'équilibre social. Enfin, nous proposons une réforme politique, adossée sur le dialogue social et un consensus politique, à la lumière de l'espace public de la palabre.

PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE JUSTICE SOCIALE

« Mon idéal politique est l'idéal démocratique. Chacun doit être respecté dans sa personnalité et nul ne doit être idolâtré. » Albert Einstein, *Comment je vois le monde* (1934), trad. Colonel Cros, Paris, Ernest Flammarion, 1979, p. 10.

Dans cette première partie de notre travail essentiellement historique, il est question de réfléchir sur les grandes préoccupations liées à la démocratie et à la justice sociale avant Hayek. Tout d'abord, il est question d'évoquer les pratiques démocratiques et juridiques dans les Cités Antiques, précisément à Athènes, la Rome antique et l'Égypte Pharaonique. Il s'agit des premières cités, qui ont expérimentées pour la première fois au monde, la démocratie et la justice. Mais la démocratie antique comme on va le voir, connaîtra une crise sans précédent : ce qui amènera les Socratiques à réfléchir sur les fondements d'une société juste, démocratique et prospère. Ensuite, au Moyen-âge, où la société est contrôlée par les princes et la religion, qui ne tarderont pas à y instaurer un pouvoir monarchique, ecclésiastique et absolu. Ainsi naîtrons les théories modernes du XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècle, qui constituent un tournant décisif de l'émancipation de l'homme, à travers une réforme politique, apportée par les philosophes des Lumières tels que Spinoza, Jean-Jacques Rousseau, John Locke et Montesquieu. Après le siècle des Lumières, s'ensuivra le XX^e siècle qui est celui de l'expression démocratique par excellence, marquée par le rejet de l'arbitraire ou de l'autoritarisme politique. Les théories politiques contemporaines de Karl Popper, de John Rawls et de Jürgen Habermas retiendront principalement notre attention, au regard de leurs multiples travaux sur la démocratie et la justice, qui ont influencés la pensée politique de Friedrich Hayek dans *Droit, législation et liberté*.

CHAPITRE I : NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE DANS LES CITÉS ANTIQUES

Dans ce premier chapitre de notre travail, il est question de réfléchir sur les grandes préoccupations de la démocratie et de la justice sociale bien avant Hayek. D'abord à Athènes où se pratiquaient la démocratie et la justice, ensuite dans la Rome antique. Les Présocratiques tels que Platon et Aristote furent les premiers penseurs à théoriser une cité juste. L'égalité devant la loi et la valorisation de la notion de citoyenneté furent au centre des préoccupations des Anciens. La Rome antique se positionnera à son tour comme une cité de la justice et d'harmonie sociale.

I- DÉMOCRATIE ET JUSTICE DANS LA GRÈCE ET LA ROME ANTIQUE

La politique et la justice furent à la fois une invention grecque et romaine. Face aux problèmes et difficultés auxquelles étaient confrontés les deux Cités Antiques, il fallait trouver une solution adéquate, susceptible de répondre aux attentes des citoyens. Pour cela, la Grèce et la Rome Antique ont inscrit leur nom dans l'histoire de l'humanité comme les premières Cité-États à expérimenter le régime démocratique et ceci, dans le but de mettre un terme aux régimes monarchiques, oligarchiques et tyranniques, qui anesthésiaient la cohésion sociale et la liberté des citoyens. Dans la Grèce Antique, Athènes se positionne comme le berceau de la démocratie et des libertés individuelles. Malgré des moments de turpitudes et de fortes tensions sociales observées dans cette cité lors de la Guerre du Péloponnèse (431 avant Jésus-Christ), elle a su démontrer sa grandeur, en tant que cité de paix, de concorde et de l'harmonie sociale. La Rome Antique emboîtera le pas et adoptera à son tour le régime démocratique, fondé sur les principes du droit et les valeurs humanisantes.

1. Athènes : berceau de la démocratie et des libertés individuelles

De par son histoire et son influence dans le monde, Athènes est connu comme le berceau de la démocratie et des libertés individuelles. Après avoir connu au V^e siècle avant Jésus-Christ une monarchie et une oligarchie d'une part, ensuite une inégalité sociale, accompagnée d'une tyrannie d'autre part, cette Cité-État de la Grèce antique décida d'adopter le modèle politique le plus efficace qu'est la démocratie. Athènes se définit par son caractère éthique et civique ; se présentant comme une organisation politique et sociale au sein de laquelle une communauté d'individus, formée des citoyens, a pour la première fois donné au peuple, la possibilité de gouverner convenablement. La démocratie athénienne repose alors sur trois principes : le droit de tous les citoyens libres de prendre la parole sur la scène publique (agora). Ensuite, leur accès

aux fonctions publiques. Enfin, l'égalité de ceux-ci devant la loi. Mais chez certains penseurs athéniens comme Platon, le régime démocratique ne peut pas garantir l'harmonie ou le bien-être des citoyens. Ce dernier disqualifie le régime démocratique au profit de l'oligarchique, parce qu'il considère la démocratie comme le gouvernement du "grand nombre" ; c'est-à-dire un régime politique constitué en grande majorité des ignorants. La foule est irréfléchie et émotionnelle d'après Platon et par ailleurs, elle est incapable de faire la différence entre le Bien et le mal, le vrai du faux, le juste et l'injuste.

D'après Platon, remettre le pouvoir au peuple, c'est conduire les citoyens à la dérive. Le penseur grec estime que le pouvoir politique doit reposer entre les mains d'une minorité d'individus, qui auront pour tâche de conduire la cité au bonheur. La démocratie platonicienne s'affirme comme une démocratie élitiste, parce qu'elle ne permet pas à tous les citoyens de commander, de gouverner et de jouir proportionnellement des fruits de la coopération sociale. Pour Platon, la société est naturellement hiérarchisée : les artisans et les esclaves ne peuvent pas gouverner la cité ; tandis que les soldats sont appelés à garantir plutôt la sécurité de la cité. Ainsi, seul le philosophe-rois ou le roi-philosophe doit diriger la cité. Aristote estimera à son tour qu'il n'est pas possible d'élever au rang des citoyens tous les individus dont l'État en a besoin.

Dans la cité prospère d'Aristote, les artisans et les esclaves ne sont pas considérés comme des véritables citoyens, même s'ils partagent la même cité. Il y a là, une sorte de naturalisme politique qui ressort de la pensée aristotélicienne. Ce naturalisme politique est le propre de la philosophie antique et médiévale. Dès lors, Aristote est le tout premier athénien à définir le principe démocratique sur l'égalité parmi les citoyens, mais en excluant les artisans, les esclaves, les enfants et les femmes de la chose politique.

Aristote défend le régime démocratique et estime qu'il doit être fondé sur les principes juridiques et les vertus philosophiques. D'après ce penseur grec, « *la première espèce de démocratie est caractérisée par l'égalité, et cette égalité fondée sur la loi signifie que les pauvres n'auront pas des droits plus étendues que les riches, que ni les uns ni les autres ne seront souverains exclusivement, mais qu'ils le seront dans une proportion pareille* »²². Il s'agit d'une démocratie qui fait de la communauté des citoyens, des peuples égaux devant la loi et souverains lors de la prise des décisions dans la cité athénienne. La démocratie aristotélicienne est de type proportionnel, même si pour Aristote, les femmes et les esclaves n'ont pas les mêmes droits que jouissent d'autres citoyens libres. Aristote pense aussi qu'il vaut mieux être gouverné par la loi plutôt que par les citoyens car, les hommes qui gouvernent ont parfois tendance à user d'un

²² Aristote, *La politique* (335), tome 2, trad. J. Barthélémy-St-Hilaire, Paris, Dumont, 1937, p. 201.

pouvoir autoritaire sur les autres. Le penseur grec estime qu'une cité où les hommes gouvernent au mépris de la loi est vouée à l'échec et par ailleurs, n'est pas celle des hommes libres.

Vue sous cet angle, il convient de mentionner que dans la cité athénienne, les nobles et les citoyens libres (excepter esclaves, artisans, femmes et enfants), avaient la possibilité non seulement de voter et de participer librement à la gestion des affaires de la cité, mais également, avaient le droit de prendre part aux débats libres et constructifs sur la place publique appelée (agora), comme le démontre si bien Périclès dans l'Antiquité grecque, lorsqu'il prononce l'éloge de la démocratie :

Notre régime politique ne prend pas pour modèle les lois des autres : loin d'imiter autrui, nous sommes nous-même un exemple. Quant au nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, cela s'appelle une démocratie [...]. S'agissant des affaires privées, la loi assure l'égalité de tous. Cependant, en ce qui concerne les affaires publiques, si un citoyen se distingue en quelque domaine, il peut accéder aux responsabilités, moins en fonction de sa catégorie sociale qu'en raison de son mérite personnel. En outre, la pauvreté n'est pas un obstacle : si quelqu'un est capable de rendre service à la cité, il n'en est pas empêché par l'obscurité de sa condition sociale. Dans le domaine public, [...] nous obéissons aux magistrats et aux lois, surtout à celles qui protègent les victimes de l'injustice.²³

Être citoyen à Athènes signifie être un homme libre. La démocratie athénienne a ceci de particulier qu'elle était organisée en plusieurs institutions démocratiques. Parmi celles-ci, apparaissaient entre autres l'Écclésia, le Boulè et l'Élié. L'Écclésia est une Assemblée composée des citoyens, autorisés à participer aux votes populaires. Il s'agit de la principale assemblée démocratique, qui se réunissait trois à quatre fois par mois, dans le but de permettre aux citoyens libres de voter les lois à mains levée. Ceux-ci élisaient une partie des magistrats et jugeaient les hommes politiques de mauvaise foi. Au sortir de cette épreuve, chaque citoyen avait la possibilité de proposer une nouvelle loi commune.

Ensuite, le Boulè est le Conseil de cinq-cents magistrats. Il s'agit d'une chambre chargée d'examiner les propositions de lois, formulées par les citoyens sur la place publique (Agora). Les bouleutes sont tirés au sort sur les listes et renouvelés tous les ans. L'Héliée est enfin, un tribunal constitué de six-cents membres. C'est un tribunal chargé de juger les citoyens irresponsables et rendre ensuite la justice. Les membres qui le constituent sont tirés au sort. L'enjeu est de permettre aux citoyens de participer à la vie politique et à la gestion des affaires de la cité sans discrimination. D'après Moses Finley, « les penseurs politiques grecs cherchaient à définir un modèle idéal, un État où les conflits seraient transcendés de telle manière que tous puissent

²³ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (431), trad. Jacqueline de Romilly et Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 37.

accéder à la vie véritablement bonne »²⁴. Toutefois, la démocratie athénienne connaîtra des moments de turpitude et un bouleversement socio-politique de grande ampleur. À l'origine, seuls les hommes nés de père athénien et libres, avaient la possibilité de participer à la vie politique et à la gestion des affaires de la cité.

De plus, les femmes, les enfants et les esclaves étaient marginalisés et n'étaient pas considérés comme des citoyens à part entière. En outre, à l'Écclésia, le vote n'était pas secret. Les citoyens étaient sensibles aux grands orateurs (magistrats) qui avaient une maîtrise parfaite de la langue. Ces derniers, connus comme des Sophistes, ne tarderont pas à séduire le peuple athénien, afin de faire asseoir leur domination. On note enfin, une excroissance des riches qui constituent une minorité décisionnelle, sur les pauvres, qui représentent la grande majorité des citoyens. Ainsi, la démocratie athénienne reposait entre les mains des démagogues et des oligarques. Périclès qui, dans la cité athénienne, était considéré comme le père de la démocratie et par conséquent, membre de l'Écclésia, « *fit ainsi le premier pas dans le processus de corruption du gouvernement et de la société d'Athènes* »²⁵, affirme Finley. Platon nous l'avons vu, est le premier penseur grec à remettre en question le régime démocratique.

L'analyse platonicienne selon laquelle le régime démocratique est incapable de garantir le bien-être des citoyens et la cohésion sociale, est largement influencée par le procès de son Maître Socrate au tribunal d'Héliée, qui lui rappelle les heures sombres de ladite cité. Monique Canto-Sperber analyse froidement cela, lorsqu'elle soutient que : « *la démocratie était pour Socrate synonyme d'impuissance politique et de triomphe de la démagogie. Sa vie en porte le témoignage, comme le rappelle la défense qu'il opposa au tribunal démocratique qui le condamne à mort en 399* »²⁶. On le voit, la démocratie est certes née à Athènes, mais sa pratique était imparfaite. Ces manquements seront à l'origine de la Guerre du Péloponnèse, qui plongea la Grèce Antique dans un chaos généralisé.

2. La Guerre du Péloponnèse et ses conséquences à Athènes

L'histoire politique et sociale de l'humanité est marquée par des luttes pour la conquête du pouvoir et la liberté de faire valoir le droit des peuples. Athènes, nous l'avons vu, fut la première Cité-État de la Grèce Antique à expérimenter la démocratie ; malgré le fait que la mise en application de ce régime politique était problématique. Réputé par la mise en place effective des principes démocratiques et des libertés individuelles, Athènes n'était pas apprécié par ses

²⁴ Moses Finley, *L'invention de la politique* (1983), trad. Jeannie Carlier, Paris, Flammarion, 1985, p. 23.

²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²⁶ Monique Canto-Sperber, « Démocratie : la matrice antique », in *Constructif*, n° 61, 2022, p. 4.

voisins qui vivaient sous un régime monarchique, oligarchique et tyrannique. D'après les propos rapportés par Thucydide et Xénophon, la Guerre du Péloponnèse est un long conflit historique entre Sparte et Athènes durant la seconde moitié du V^e siècle avant Jésus-Christ. Cette guerre est causée par la crainte de l'hégémonie athénienne chez les alliés de Sparte.

Athènes vivait une stabilité politique, démocratique et sociale tandis que Sparte vivait sous un régime oligarchique et tyrannique. Sparte, se sentant menacé par le vent de la démocratie et des libertés qui souffraient du côté d'Athènes, lui déclara la guerre, annexant Attique, l'une de ses composantes. Il s'agit de l'une des plus grandes crises qu'a connue l'humanité. Cette guerre répandue dans la Grèce Antique, durera près de trois décennies et se solda par la victoire des spartiates, ainsi que l'effondrement de l'empire athénien.

L'enjeu pour Sparte était d'annexer Athènes, afin de lui imposer sa vision politique, emprunt à la tyrannie. Sparte et Athènes sont alors deux territoires de la Grèce Antique, qui avaient une vision politique diamétralement opposée. Le premier avait une armée forte, initiée à la guerre car, comme le démontre si bien Lycurgue²⁷ : dans la cité spartiate, les enfants étaient soumis à des formations militaires obligatoires avec pour seul objectif la défense de l'État. Le second par contre, vivait sous un régime démocratique, le premier dans l'histoire à systématiser la démocratie et par ricochet, n'était pas préparé à un envahissement ou à une guerre quelconque. Sparte, profitant de la faiblesse d'Athènes, lui déclara la guerre et naturellement, la cité spartiate qui s'était préparée à une telle confrontation, gagna la guerre sans grande résistance.

Au terme de cette guerre sanglante, la cité athénienne connaîtra un bouleversement sans précédent et sera prise en otage par les spartiates, qui l'administreront à travers le gouvernement des « Trente Tyrans ». Il s'agit d'un gouvernement oligarchique et tyrannique, composé de trente magistrats appelés tyrans, qui succèdent à la démocratie athénienne à la fin de la Guerre du Péloponnèse, pendant près d'un an. Ce gouvernement effectuera un coup d'état oligarchique à Athènes et n'hésitera pas à y instaurer un pouvoir corrompu, s'appuyant sur sa garde constituée de trois cent hommes appelés « porte fouets ». Le terrain était donc fertile pour que le chaos s'installe. Toutes choses qui permettront aux Sophistes de faire prospérer leur idéologie en y instaurant aisément le relativisme axiologique et normatif des valeurs, ainsi que la démagogie et l'injustice à grande échelle. Ce fut le cas de Gorgias qui, dans la cité athénienne, prétendait être un savant dans l'art de la rhétorique.

²⁷ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* (377), trad. Michel Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Les Sophistes d'après Platon, sont des adversaires sérieux dont les doctrines méritent d'être combattues car, ceux-ci sont des ennemis de la philosophie et de toutes réflexions rigoureuses. Sur le plan épistémologique et politique, ils promeuvent le relativisme, tandis qu'au plan éthique, ils prônent une pensée philosophique en marge de toute vertu intellectuelle à savoir : la vérité, le bien et la justice. Socrate l'avait si bien démontré lors de son procès au tribunal d'Héliée en 399 avant Jésus-Christ, lorsqu'il prononçait sa plaidoirie à l'audience :

Sachez donc que, si vous me condamner à mort, moi tel que je me présente, ce n'est pas à moi, mais à vous-mêmes, que vous ferez plus de tort [...]. Oh certes, mon adversaire peut vraisemblablement me faire mettre à mort, ou exiler, ou priver de mes droits civiques. Et il pensera sans doute, lui ou un autre, que ce sont là de grands malheurs. Ce n'est pas mon avis, et je tiens pour beaucoup plus grave ce qu'il fait en ce moment, en s'employant à faire mourir un homme injustement. Ainsi donc Athéniens, ce n'est pas ma cause, loin de là, que je plaide à présent, comme on pourrait le croire ; c'est la vôtre, car je crains qu'en prononçant ma condamnation vous ne méprisez le cadeau que vous a fait le dieu. Si vous me faites nourrir en effet, vous n'en trouverez pas facilement un autre comme moi : un homme [...] attaché par le dieu à la cité, comme si elle était un cheval de belle taille et de bonne race, mais alourdi par sa grandeur et qui aurait besoin d'un taon pour l'aiguillonner.²⁸

D'après la plaidoirie de Socrate, le tribunal d'Héliée est une instance arbitraire, pris en otage par les Sophistes, qui y ont installés la démagogie et le relativisme tout azimut. Socrate, le Père de la philosophie fut d'ailleurs l'un des principales victimes de cette injustice sociale. On comprend dès lors que dans une cité injuste, le juste est considéré comme injuste. Socrate est donc dans l'histoire de l'humanité considéré comme un prisonnier d'opinion, grâce à son multiple questionnement sur la vie politique et sociale de son temps. Sa condamnation à mort par le tribunal d'Héliée en 399 avant Jésus-Christ, en est une parfaite illustration. La mort de Socrate est une mise en garde contre toute tentative de remise en question quant à la gestion de la chose politique, qu'à la gestion des affaires de la cité.

Toutefois, les Socratiques, jaloux de leur liberté, soucieux du bonheur des citoyens dans la cité, et conscients de l'injustice et la démagogie qui se propageaient à grande échelle dans les Cités Antiques, proposeront une nouvelle cité éthiciisée et humanisante. Il s'agit d'une cité qui considère l'homme comme valeur suprême. Le travail des Socratiques sera de rétablir la paix et l'harmonie dans la cité. Platon est à cet effet le premier Socratique à mettre sur pied les bases d'une vie harmonieuse, fondées sur le bonheur collectif et le salut de l'homme. Son chef-d'œuvre *La République* est un dialogue, portant essentiellement sur la justice dans la cité. L'enjeu pour Platon, est de restaurer la démocratie et la justice dans les Cités Antiques. Le Socratique insiste

²⁸ ²⁸ Platon, *Apologie de Socrate* (390), trad. Claude Chrétien, Paris, Hatier, 1993, p. 66.

sur trois notions importantes à savoir : la démagogie, la tyrannie et l'injustice. Ce travail sera poursuivi par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*.

Le vaste projet d'Aristote est de redéfinir le sens de l'existence humaine. Une cité démocratique est celle-là, qui prend en compte les vertus humaines à savoir : le bien, l'éthique et la justice. L'éthique selon Aristote, est la postulation par l'humain des instruments axiologiques que sont : la justice, l'honnêteté, la tempérance, la vertu et le bien. Ces valeurs aussi présentées, entrent en osmose ou en symbiose avec le "souverain bien", communément appelé « bonheur ». Dans son *Éthique à Nicomaque*, il mentionne que : « *le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par ce qui se suffit à soi-même, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses 10 enfants, sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique.* »²⁹ "Le souverain bien" aristotélicien est le bien suprême auquel l'individu aspire comme une fin ultime, par rapport à laquelle les autres fins ne seraient que des moyens. Il s'agit aussi d'un Bien inaliénable et désintéressé, qui vise sa propre finalité.

Il ressort de ce passage que la pensée aristotélicienne a pour vocation la recherche du bonheur collectif dans une cité juste et équitable, mais en rapport à des lois universelles. L'éthique aristotélicienne, en recherchant le juste milieu chez les individus, permet à l'homme de fixer les bases éthiques de sa relation au monde concret, afin d'être en harmonie avec soi-même et avec son semblable. Selon le Père de l'éthique, la justice consiste à agir selon la loi et inversement, on considère ce qui est prescrit par la loi comme moralement juste. Les Anciens grecs sont investis d'une mission sotériologique : celle du salut de l'âme et de l'humanité. Cette mission à la fois scientifique et intellectuelle, sera poursuivie dans la Rome Antique.

3. L'essor démocratique dans la Rome Antique

Le régime politique romain est marqué au II^e siècle avant Jésus-Christ par une parfaite équilibre entre trois forces politiques majeurs à savoir : le Sénat, les Magistratures, au sommet desquelles se trouve le pouvoir consulaire et le peuple. Il s'agit de trois forces politiques importantes, qui gouvernaient l'État romain. Chacune d'entre elles possédait une part de pouvoir dans l'État et une sphère de compétence. Dans la Rome antique, « *le vote occupe en effet une place prépondérante dans l'exercice du Métier de citoyen* »³⁰. Le peuple romain était convoqué au moins sept fois par an pour des élections, qui pouvaient durer ensemble une quinzaine de jour. Ce vote, qu'il soit législatif ou électoral, marquait à cet effet une avancée démocratique dans la

²⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (348), 1097b.

³⁰ Claude Nicolet, *Les métiers du citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Seuil, 1976, p. 320.

République romaine, qui fait office des premières Cité-États antiques à adopter les principes d'une société juste, démocratique et équitable. Moses Finley est l'un des historiens et théoriciens moderne de la politique antique.

Dans *L'invention de la politique*, il fait une autopsie de la politique classique romaine dans son essence et dans son originalité. Dans ses analyses, il démontre que le "senatus consultum ultimum", encore appelé Sénat romain, était une décision qui ordonnait aux magistrats de prendre toutes les mesures défensives, nécessaires pour le salut, la prospérité et la sauvegarde de l'État, communément appelé *res publica*³¹, lorsqu'il était menacé. À en croire Finley :

Le senatus consultum ultimum : c'est une décision du Sénat romain par laquelle mission est ordonnée aux magistrats de prendre toutes les mesures défensives nécessaires pour le salut de l'État (res publica), déclaré en danger. Les éléments « subversifs » sont dès lors traités comme des ennemis de l'État, des hors-la-loi, et parfois officiellement déclarés tels ; bien entendu la protection de la loi leur est, à plus forte raison, retirée, et en particulier le droit à un procès en bonne et due forme.³²

De ce point de vue, le Sénat romain tout comme les organes d'un gouvernement démocratique, prétendait agir dans l'intérêt général des citoyens de la cité et non pas à l'avantage des riches ou des oligarques. Il y a également un esprit des lois dans la Rome Antique. Parmi les dispositions qui sont mises sur pied, la première stipule qu'aucun privilège, ni statut ne sera promulgué en faveur d'une classe sociale, au détriment d'une autre.

Ce fondement juridique et démocratique est le catalyseur d'un système pleinement développé du droit à l'époque antique. Cette époque classique est celle de liberté économique, à laquelle Rome a acquis sa prospérité et sa notoriété. La liberté réside dans les droits personnels et politiques du citoyen romain, droits qui lui sont garantis par la forme républicaine du gouvernement. Cette liberté est intimement liée au respect absolu des lois qui, seules, assurent le bon fonctionnement de la République romaine.

Il s'agit des lois bonnes et valables pour tous. Ayant pour modèle démocratique la cité athénienne, la démocratie romaine considère le peuple comme « *le seul maître des honneurs et des peines* »³³. Ceux-ci votaient les lois de la cité et élaient les magistrats, en fonction de leurs

³¹ La *res publica* dans les Cités Antiques et Modernes est entendue comme le patrimoine public ou la chose publique, appartenant à l'ensemble de la communauté ; et dont personne ne peut en faire sa propriété individuelle. Il s'agit d'un concept qui se réfère à un État ou une cité gouvernée par les lois et accompagnée d'un gouvernement légitime, qui garantit le bien-être et le bonheur de chaque citoyen, sans discrimination.

³² Moses Finley, *op.cit.*, pp. 24-25.

³³ Virginie Hollard, « Tirage au sort et élection dans la Rome antique. Ya-t-il eu une démocratie romaine ? », in *Participations*, Hors-Série, 2019, p. 118.

compétences ou de leurs mérites. Deux Assemblées du peuple permettaient alors aux citoyens d'exercer leur droit civil à savoir : le vote des comices tributes et des comices centuriates :

Les comices tributes permettaient d'élire les magistrats inférieurs de Rome (questeurs, édiles, magistratures sans imperium c'est-à-dire sans pouvoir de commandement militaire, civil et juridique et de voter la plupart des lois, les comices centuriates élisent les magistrats supérieurs (censeurs, préteurs, consuls, magistratures à imperium) et votent les lois ayant un contenu militaire (déclaration de guerres et conclusions de traités)³⁴.

L'organisation politique du peuple romain diffère selon qu'il est convoqué dans l'une ou l'autre de ces deux Assemblées. Le rôle des comices tributes était de rassembler le peuple groupé en tribus, en tenant compte de leur aire géographique et le lieu de naissance de chaque citoyen. Il existe en Rome, en 241 avant Jésus-Christ, trente-cinq tribus, quatre tribus urbaines et trente et une tribu rurale. Les comices centuriates de leur côté rassemblaient le peuple divisé en classes censitaires et en centuries ; qui répartissaient les citoyens en fonction de leur fortune et organisaient des élections libres et transparentes.

La devise de la République romaine est "Senatus populusque romanus" qui signifie : « le Sénat et le peuple romain ». Dans cette cité, la citoyenneté supposait à la fois les droits et les devoirs. Alors que dans nos démocraties actuelles, les droits sont plus valorisés que les devoirs. Toutefois, droits et devoirs n'étaient pas les mêmes pour tous. Ces principes étaient gradués naturellement, en tenant compte des critères censitaires, mais également des critères moraux ou des vertus individuelles. Le portrait négatif de chaque citoyen était régulièrement dressé, dans le but de rechercher le citoyen responsable, doté des vertus et des conduites sociales acceptables. Dans la Rome Antique, le pouvoir appartenait « *aux seuls hommes libres et majeurs dont la parole pouvait avoir une valeur performative* »³⁵. On le voit, la grandeur de la Rome Antique se traduisait par son sens très pragmatique de l'organisation sociale et du pouvoir politique. Ce travail sera poursuivi par les Anciens grecs (Platon et Aristote), les Pharaons d'Égypte et les Théologiens du Moyen-âge, selon des formes très variées.

II- LA VISÉE POLITIQUE ET SOCIALE CHEZ LES ANCIENS

Les Anciens sont dans le cadre de notre travail : les Pharaons d'Égypte, les Socratiques, et les Théologiens du Moyen âge. Il s'agit de trois vagues de penseurs qui ont inscrits leur nom dans l'histoire des Idées, grâce aux conceptions juridiques et politiques très danses. Chez les Pharaons d'Égypte, la Maât était de symbole de l'harmonie, de la paix, de la justice et d'équilibre

³⁴ *Ibid.*, p. 119.

³⁵ Clément Bur, *La citoyenneté dégradée. Une histoire de l'infamie à Rome*, (312 av. Jésus-Christ. -96 apr. Jésus-Christ), Rome, Édition École française de Rome, 2018, p. 497.

social. Elle était aussi perçue comme l'idéal démocratique et juridique auquel le peuple était appelé à se conformer. Pour les Socratiques, une cité démocratique doit prendre en considération la justice commutative, corrective et distributive, afin de parvenir à une paix durable entre les citoyens. Cependant, les Théologiens du Moyen âge fonderont leur conception juridique sur les lois divines, dans une cité gouvernée par Dieu, Être suprême et détenteur du pouvoir divin, mais également sur un monarque, qui exerçait un pouvoir absolu sur ses sujets.

1. La Maât égyptienne ou la déesse de l'harmonie, de justice et d'équité

Dans l'Afrique ancienne, l'Égypte pharaonique fut la première cité à expérimenter les principes démocratiques et juridiques, à travers la Maât. Divinité du panthéon égyptien, symbole de la paix, de la vérité et de la justice, la Maât dans la mythologie égyptienne ressemble à une femme, portant sur la tête une plume d'autruche. Elle est l'essence de la longévité de la civilisation égyptienne, et est présente dans plusieurs sphères de la vie en communauté (société, religieuse, cosmique, politique, sociale et personnelle) si bien que parler d'elle revient à faire le tour de la civilisation égyptienne. La Maât « *est dans la mythologie égyptienne, la déesse de l'harmonie cosmique, de la rectitude (ou de conduite morale), de l'ordre et de l'équilibre du monde, de l'équité, de la paix, de vérité et de justice* »³⁶. Fondement de la civilisation, de l'identité culturelle et ancestrale de l'Égypte noire, la Maât est la grande création des penseurs de l'Ancien Empire égyptien.

L'origine de ce mot provient au verbe "maâ" qui veut dire diriger. La Maât est le seul symbole qui offre un cadre idéologique et normatif à l'état pharaonique, tant au niveau de la justification de son existence, qu'à celui des règles qui régissent son bon fonctionnement. Elle est la base du ciment social de l'Égypte antique et se présente comme l'antichambre de l'injustice, du désordre social, de la corruption, de la violence, de la malveillance et du chaos social. Selon les citoyens de l'Égypte Antique, il existe deux formes de justice : une justice générale qui relève de l'ordre cosmique, garanti par le roi et la morale, et une justice particulière, qui se veut individuelle, relevant du juge, notamment pour le partage équitable des biens et des richesses.

D'après Cheik Anta Diop, la pensée africaine fut le catalyseur de la pensée occidentale. L'Égypte pharaonique, affirme le savant sénégalais, est le berceau de la science universelle et fut la métropole scientifique et académique de l'humanité, bien avant la Grèce Antique. C'est ainsi que d'éminents scientifiques et philosophes de la Grèce Antique, à l'instar de Thalès de Millet, Pythagore et Platon, s'abreuvèrent à la source épistémologique de ce pays. Les travaux de ce

³⁶ Disponible sur www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%A2t, page consultée le 16 octobre 2022 à 11h50.

savant sénégalais « *se déploient dans un vaste domaine interdisciplinaire où, à chaque tournant, l'Afrique apparaît à la fois comme un donné, une réalité de fait et une question, un enjeu historique et épistémologique* »³⁷, précise le Père Jean-Marc Ela. Il s'agit d'un choc de civilisations, qui vient remettre en question les thèses européocentriques, développées par les penseurs occidentaux, à l'instar d'Hegel, Lévy-Bruhl et Martin Heidegger. La pensée de Cheik Anta Diop fait de nos jours l'objet de nombreux débats au plan scientifique et culturel et même anthropologique ; l'Europe, réclamant la paternité scientifique de l'humanité.

À propos de ce débat racial alimenté par les européocentristes sus-cités, Jean-Marc Ela réitère qu'il ne s'agit plus de questionner l'existence d'une philosophie africaine, mais plutôt de restituer l'histoire de la pensée de l'humanité à l'Afrique car, pour lui, le problème de l'Afrique est tout autre : celui du « *démarrage particulièrement tardif des recherches de nature spécifiquement sociologique (...). Si les études d'anthropologie et surtout de géographie abondent, poursuit-il, la sociologie est la discipline la moins représentée parmi les sciences sociales prenant pour champ d'analyse des réalités africaines* »³⁸. Cette pensée du philosophe camerounais vient reconfortée l'idée selon laquelle l'histoire de l'Afrique n'est suffisamment pas relayée au reste du monde. L'Afrique est un continent en quête de son authenticité et de son développement à la fois mental et infrastructurel. Pour Senghor³⁹, la quête de l'identité africaine est une panacée pour son décollage effectif.

Il faut donc une interprétation réelle de son identité, condition *sine qua non* de l'existence concrète des négro-africains. Cette identité, qui avait été disqualifiée par des thèses racistes, appuyées par l'idéologie européocentriste : ce qui suscitera des réactions dans la communauté scientifique d'Afrique noire. C'est ainsi que plusieurs penseurs africains vont se donner pour tâche de restituer la paternité de l'histoire de l'humanité à l'Afrique. D'après Anselme Armand Amougou Afoubou, l'histoire du continent africain a été falsifiée par l'Occident. Cette histoire « *attribue miraculeusement la paternité de la philosophie à la Grèce antique* »⁴⁰ et pourtant, les études montrent que l'Égypte Antique a philosophé bien avant l'Occident.

En effet, l'enjeu de la Maât dans l'Égypte Antique, était de rendre la justice de façon équitable, en répartissant les biens entre le peuple, en tenant comptes des besoins et valeurs de

³⁷ Jean-Marc Ela, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 12.

³⁸ Jean-Marc Ela, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan, 1994, p. 7.

³⁹ Léopold Sédar Senghor, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1964, p. 74.

⁴⁰ Anselme Armand Amougou Afoubou, « Personnalité philosophique africaine et humanisme : Théocentrisme, anthropocentrisme ou anthropothéisme ? » in Oumarou Mazadou (dir.), dans *Philosophie africaine et modernité politique. Réflexions sur la crise et le développement*, préface de Nkolo Foé, Yaoundé, Monange, 2022, p. 81.

chaque individu. Le roi dans cette cité, était tenu à agir conformément aux principes et dispositions de la Maât. La Maât fut aussi le principe d'arbitrage et de l'harmonie sociale en Égypte pharaonique. Sa finalité n'était pas de sanctionner les personnes indisciplinées, mais de trouver plutôt un compromis, pour une coexistence paisible entre les Pharaons d'Égypte :

Ce qui importait, c'était qu'au terme du jugement, de la balance de la situation, l'intégration de ce qui était désintégré pût s'opérer – intégration qui, dans la plupart des domaines, prenait la forme de l'arbitrage plutôt que dans la sentence. Dès lors que la sentence tranche, elle contribue à la désintégration ; au lieu de trancher, il vaut mieux qu'elle relie, qu'elle reconstitue la solidarité perdue, et restaure les valeurs d'écoute mutuelle qu'elle implique⁴¹.

Il ressort de cet extrait que la Maât égyptienne fut pour l'Égypte pharaonique, le symbole de la tolérance, de la paix, du vivre-ensemble harmonieux et du rassemblement. D'après Marcien Towa, la Maât est, au plan physique, « *exactitude, mesure correcte. Sur le plan éthique, elle est vérité, justice et ordre (...), un ordre bon en soi mais sans cesse menacé par son contraire, le désordre, la démesure la violence* »⁴². Pour les Pharaons d'Égypte, aucune société ne peut-être pensée en marge des valeurs sus-citées.

Ces valeurs aussi présentées par Towa, constituent l'authenticité ontologique et anthropologique d'un peuple épris de paix, de la justice et du vivre-ensemble harmonieux. Il mentionne à cet effet : « *la Maât s'impose donc comme un devoir : pour le roi, devoir de maintenir ou de restaurer dans la vie sociale l'ordre, la justice le droit, pour le particulier, devoir de respecter la justice et l'honnêteté dans les rapports avec autrui ou comme effort de contrôle de ses propres passions pour acquérir la maîtrise de soi et la bonté* »⁴³. Le roi dans l'Égypte ancienne est le garant de la paix et de la stabilité sociale. Il doit se mettre en marge de tout acte arbitraire et corrompue, pouvant détruire les efforts de construction des valeurs axiologiques et normatives de l'identité culturelle d'Égypte noire.

La Maât est donc l'épicentre de la pensée égyptienne⁴⁴. Elle révèle un ordre du monde qui se situe au cœur de la compréhension de la civilisation d'Égypte tout entière, en même temps qu'elle constitue le fondement de la longévité de la civilisation égyptienne. C'est la raison pour laquelle Hubert Mono Ndjana la définit comme « *une entité symbolisant la norme universelle* :

⁴¹ Laurent De Sutter, *Après la loi*, Paris, PUF, 2018, p. 203.

⁴² Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 35.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Hubert Mono Ndjana, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 16.

l'équilibre établi par le Créateur, la justice qui permet d'agir selon le droit, l'ordre qui fait conformer les actes de chacun aux lois, la vérité, la droiture et la confiance »⁴⁵.

D'après le bioéthicien camerounais André Liboire Tsala Mbani, l'identité culturelle d'Égypte noire symbolise une éthique de vie, « *entendue comme la rationalité de la norme suprême de comportement, fruit d'un effort de construction axiologique* »⁴⁶. La Maât est donc le symbole qui déterminait l'organisation de la société égyptienne et la conduite individuelle. L'enjeu étant la recherche des valeurs cardinales d'une société égyptienne juste et prospère.

2. Les options traditionnelles de justice commutatives, corrective et distributive

Les pensées platonicienne et aristotélicienne de la justice apparaissent dans un contexte trouble de l'histoire de la Grèce Antique. Cette cité, qui était prise en otage par l'injustice, la démagogie et le relativisme, instaurés par les Sophistes. Ceux-ci sont connus comme des vendeurs d'illusions. Socrate est le premier penseur à remettre en question cette conception de justice instrumentalisée à Athènes. Dans *La République* de Platon, il ambitionne de conduire ses interlocuteurs vers l'essence ou la nature même de la justice, à travers des débats libres. L'enjeu du débat dans la philosophie est selon Socrate de parvenir à une vérité immuable, mais également de faire rayonner une justice qui rime avec le bonheur collectif.

Céphale est le premier interlocuteur de Socrate. Le Père de la philosophie l'invite à définir clairement le concept de justice. Ce dernier donne une première définition extensionnelle de la justice, en se référant aux actions justes de l'homme. Au moment où l'insuffisance de sa définition inappropriée se faisait ressentir, Polémarque prend le relais et cherche à son tour la définition exacte de la justice, en se référant au poète Simonide. Selon lui, ce qui est le principe commun de toutes les actions libres est sans doute de bonnes intentions et aussi des actions justes car, dit-il, la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit. Pour Thrasymaque, un Sophiste de renom connu à Athènes, la justice consiste pour chaque citoyen à se soumettre aux lois de sa cité car, « *chaque gouvernement établit les lois pour son propre avantage : la démocratie des lois démocratiques, la tyrannie des lois tyranniques et les autres de même.* »⁴⁷

Thrasymaque entend par là que chaque citoyen est esclave de la loi et par conséquent, chaque gouvernement de la cité établit des lois pour servir ses propres intérêts. Ce sont donc ces différentes mesures qu'on appelle « justice », et quiconque les transgresse, est puni pour injustice,

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ André Liboire Tsala Mbani, « Marcien Towa et l'éthicité du symbolisme négro-africain », in *Revue Ivoirienne des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, n° 23, décembre 2014, p. 30.

⁴⁷ Platon, *La République* (315), trad. Robert Baccou, Paris, Librairie Garnier Frères, 1938, 338d.

conformément aux lois de sa cité. Le juste consiste selon Thrasymaque à l'intérêt du plus fort, et le plus fort est celui qui a le pouvoir, c'est-à-dire le tyran dans la tyrannie, le petit nombre dans l'oligarchie, ou le peuple dans la démocratie. En clair, chez Thrasymaque, le droit naturel est l'instrument des puissants pour opprimer les plus faibles.

Mais la définition de la justice proposée par les trois citoyens d'Athènes ne fait pas du tout l'unanimité et par conséquent, ne fait pas ressortir toutes les difficultés liées à la complexité de ce concept. Les trois interlocuteurs de Socrate, ayant pris conscience de la légèreté de leur réponse, ne tarderont pas à inviter le Père de la philosophie au dialogue. C'est ainsi que Socrate définit à son tour la justice comme une vertu de l'âme. En d'autres termes, la justice doit être recherchée dans l'âme plutôt que dans l'action. Il affirme à juste titre que « *la justice est une vertu, et l'injustice un vice de l'âme.* »⁴⁸ L'enjeu pour Socrate est de montrer pourquoi il est profitable pour les humains d'être justes qu'injustes.

L'injustice conduit à la haine, à la perte, à la méchanceté et à la ruine de celui ou celle qui la commet. Socrate est conscient du fait que les communautés sont différentes et par conséquent, elles ont des conceptions différentes de la justice. Pour cela, « *la stratégie adoptée par Platon pour atteindre ce but est fondée sur l'idée que c'est dans la meilleure cité possible qu'on trouvera la justice authentique* »⁴⁹. Selon Platon, une cité idéale bonne, doit être fondée sur les lois qui régissent son bon fonctionnement, ainsi que la sécurité et la liberté des citoyens. De plus, pour connaître l'essence de la justice, il doit y avoir une symbiose entre une cité juste et des individus justes :

*Si nous parvenons à découvrir ce qu'est la justice, exigeons-nous que l'homme juste n'en diffère en rien, mais se conforme en toutes choses à l'idéal ? Ou nous suffira-t-il qu'il s'en approche aussi près que possible et qu'il y ait plus que les autres ? [...] Un modèle (paradeigma), dit-je, voilà donc ce que nous cherchions quand nous étions en quête de la nature de la justice idéale et que nous demandions ce que serait le caractère d'un homme parfaitement juste, à supposer qu'il existe, et quand nous faisons de même concernant l'injustice et l'homme complètement injuste.*⁵⁰

La République de Platon matérialise une cité juste et des individus idéalement justes. Le respect de la justice rime avec l'action des individus et le fonctionnement des lois de la cité. L'État est juste lorsque chaque citoyen fait ce qu'il lui est assigné comme tâche, tandis que l'homme est juste lorsque les parties inférieures de son âme sont liées à la partie supérieure. La justice est donc un devoir de justice, un principe de conformité à ce qu'il y a de meilleur. Pour

⁴⁸ *Ibid.*, 358c-d.

⁴⁹ Richard Stalley, « La justice dans les lois de Platon », in *Picard* : Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, n° 16, 2002, p. 229.

⁵⁰ Platon, *La République* (390), 472c.

cela, Socrate estime que « *les hommes justes sont plus sages, meilleurs et plus puissants dans l'action que les hommes injustes* »⁵¹. La justice est la santé de l'âme et l'injustice sa maladie. Être libre nécessite en fin de compte, une double exigence de la justice tant chez l'homme que dans la cité. La justice se définit également sur le plan individuel que collectif.

Aristote, dans le souci d'apporter un supplément d'âme à l'égoïsme et à l'indifférence de ses concitoyens d'Athènes qui s'étaient lancés au lendemain de la Guerre du Péloponnèse à une course effrénée et à l'accumulation du bien matériel, distingua à son tour trois types de justice dans la cité à savoir : (la justice commutative, correctrice et distributive) qui est conçue dans sa pensée comme des notions disjointes car, l'une peut être pensée sans l'autre.

En effet, le penseur grec ne donne pas une définition unifiée de la justice. En prenant pour mobile la définition traditionnelle, qui fonde le principe de toute justice sur l'égalité et l'équité, Aristote parvient à proposer de nouvelles conceptions de la justice. Avec l'avènement de la démocratie à Athènes, la justice s'était en effet rationalisée, « *le législateur formulant le nomos et le juge rétablissant l'équilibre symbolisée par la balance* »⁵². Pour les citoyens, la loi, la bonne représente la justice dans toute sa splendeur et, dans la mesure où dans la cité, la justice était une vertu par excellence, « *la sauvegarde de l'ordre et de l'harmonie.* »⁵³ Selon Aristote, la justice est la plus grande des vertus humaines. La justice commutative se fonde sur le principe de l'égalité. Elle renvoie à tout ce qui est conforme à la loi dans une cité, et est la plus parfaite des vertus car, elle consolide l'ordre et l'harmonie sociale :

*On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et enfin celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité. Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité.*⁵⁴

La justice aristotélicienne a pour référence celle de Platon qui invite les citoyens à se conformer aux lois de la cité. Il y a justice lorsque chaque citoyen se conforme aux tâches de la cité, non uniquement pour son propre accomplissement mais dans l'intérêt suprême de la communauté à laquelle il appartient. Personne n'a le droit d'être heureux tout seul ; le bonheur consiste pour chaque individu d'être heureux et à rendre heureux son entourage. La justice commutative règle les échanges entre les citoyens d'une même cité, selon le principe d'égalité arithmétique. Tous les citoyens sont en principe égaux et par conséquent, doivent être traités de

⁵¹ *Ibid.*, 352b.

⁵² Jocelyne Saint-Arnaud, « Les définitions aristotélicienne de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », in *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, 1984, pp. 157-158.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (348), 1229a-1229b.

façon égale devant la loi. L'homme juste est selon Aristote, celui-là qui observe la loi, tandis que l'homme injuste est celui qui la transgresse :

Celui qui viole la loi est un homme injuste, et celui qui l'observe un homme juste, il est évident que toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens, justes : en effet, les actions définies par la loi positive sont légales, et chacune d'elles est juste, disons-nous. Or les lois prononcent sur toutes sortes de choses, et elles ont en vue l'utilité commune, soit de tous les citoyens, soit des meilleurs, soit seulement des chefs désignés en raison de leur valeur ou de quelque autre critère analogue.⁵⁵

D'après Aristote, toute action contraire aux lois de la cité est considérée comme injuste, tandis que l'homme juste est celui qui fait ce que la loi autorise. Les hors-la-loi sont des ennemis de la cité. Ainsi, la disposition qui consiste à se conformer à la loi n'est pas une partie de la vertu, mais toute la vertu. La justice commutative aristotélicienne est le pilier de la paix, et de la stabilité sociale. Elle est similaire à la "justice corrective", qui répare les inégalités qui résultent de la violation des contrats ou de la violence entre les membres d'une cité. Brefs, la justice commutative ignore les différences entre les citoyens ou les individus dans une cité, et donne à chacun la même part. Cependant, la justice distributive est, comme on va le voir, une justice de mérite, qui donne à chacun selon son effort fourni.

Le principe de la justice distributive est l'équité. L'équité est justement un principe éthico-politique qui voudrait que chaque personne soit traitée selon son mérite ou selon l'effort consenti. Le mérite du produit du labeur à ceci de particulier qu'il encourage le travail et surtout, le travail bien fait. L'équité au plan éthique et politique, est une justice sans discrimination qui apparaît de façon spontanée. Dans l'histoire des Idées, cette célèbre conception introduite par Aristote, est connue selon la formule suivante : "à chacun selon son dû". La justice distributive tire son fondement dans la justice naturelle. Dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote présente l'équité comme la norme supérieure de la justice dans la cité, rendue possible par la mise en place effective des lois, qui doivent tenir en compte des cas spécifiques et ordinaires, et non de l'exception entre les individus : l'équité intervient donc « *dans la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique* »⁵⁶. Il n'y a point d'équité sans le mérite, et par mérite, découle la nécessité de jouir spontanément et exclusivement du fruit de son labeur. Le principe d'équité induit *de facto*, une discrimination positive entre les individus.

Comme le démontre si bien Jocelyne Saint-Arnaud, « *pour ce qui est de la justice distributive, le partage à effectuer doit être proportionnel au mérite ; il s'agit d'une égalité de*

⁵⁵ *Ibid.*, 1129b.

⁵⁶ *Ibid.*, 1130b.

rapport »⁵⁷. Le mérite d'Aristote est d'avoir proposé une théorie de la vertu qui considère l'homme comme un être composé d'un corps et d'une âme. Par ailleurs, l'âme est une propriété qui exerce une autorité ou un commandement naturel sur le corps. Par simple analogie, le penseur grec soutient la thèse selon laquelle il existe des êtres naturellement supérieurs aux autres. Certains sont faits pour commander et d'autres pour obéir. Mais ces êtres ne possèdent aucunement les mêmes qualités de l'âme. Écoutons-le plutôt :

*Bien que les parties de l'âme soient présentes en tous ces êtres, elles y sont cependant présentes d'une manière différente : l'esclave est totalement privé de la partie délibérative ; la femelle la possède mais démunie d'autorité ; quant à l'enfant, il la possède bien, mais elle n'est pas développée. Nous devons donc nécessairement supposer qu'il en est de même en ce qui concerne les vertus morales : tous doivent y avoir part, mais non de la même manière, chacun la possède seulement dans la mesure exigée pour remplir la tâche qui lui est personnellement assignée.*⁵⁸

La justice distributive aristotélicienne considère les humains comme naturellement hiérarchisés, en ce sens que ceux-ci ne possèdent pas le même degré de mérite. Ceux par conséquent qui possèdent le même mérite ou la même vertu à un même degré, auront un traitement égal, tandis que d'autres recevront un traitement différent, proportionnel à leur mérite ou à leur degré de vertu. Du point de vue de l'ensemble, le partage des honneurs et des biens introduit par la justice distributive aristotélicienne, n'est aucunement un partage égalitaire mais plutôt proportionnel au mérite. La justice distributive ne présume pas l'égalité des individus qui constituent la cité, mais leur degré de vertu. Le concept d'« égalité aux égaux » théorisé par Aristote, désigne les individus qui ont le même niveau de vertu et d'honneur.

3. Monarchie et suprématie du droit divin au Moyen âge

Le Moyen âge est une époque où en Occident, toutes les initiatives intellectuelles reposaient entre les mains de l'Église. Cette période s'étend de la fin du V^e siècle à la fin du XV^e siècle. Il n'existe pas en réalité de démocratie au Moyen âge, car cette période n'envisage pas la vie terrestre, en dehors de la volonté divine. Au Moyen âge, la matérialisation de l'ordre social et politique découle uniquement de la vision chrétienne d'un univers soumis à Dieu, Être suprême et détenteur du pouvoir divin. D'après Raymond Lulle, « *plus grande est l'espérance de l'homme en Dieu, plus signifiante est l'espérance qu'en Dieu il y a grandeur de bonté, éternité, pouvoir, sagesse, amour, perfection, miséricorde, justice et des autres vertus qui conviennent à Dieu.* »⁵⁹ Le sage est un homme vertueux, qui obéit à son Créateur, tandis qu'une cité prospère repose sur

⁵⁷ Jocelyne Saint-Arnaud, *op.cit.*, p. 165.

⁵⁸ Aristote, *La politique* (335), trad. J. Tricot, Paris, Vrin, I, 13, 1977, 1260a.

⁵⁹ Raymond Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages* (1274), traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 23.

les normes sus-citées, prescrites par la religion, pour une paix immuable et éternelle. Ces vertus sont des valeurs qui conduisent les humains au bonheur suprême. De ce fait, le droit divin renvoie à la justification d'un pouvoir non démocratique par le choix de Dieu. Il désigne également la loi divine de l'Église telle qu'elle se trouve consignée dans les Saintes Écritures, fondement immuable puisque sacré, à partir duquel se fonde la loi chrétienne. Le droit divin des rois exprime une certaine conception du pouvoir.

Le Moyen âge se caractérise au plan politique par l'influence considérable des Églises, précisément l'Église catholique sur tous les aspects de la vie en société. À cette époque, les questions doctrinales impactent couramment les décisions des dirigeants de la cité. Ces décisions furent à l'origine du droit romain de tradition orale, qui trouve son fondement dans les Saintes Écritures. De plus, c'est au Moyen âge que le système féodal fut implanté. Ce système naît à partir du morcellement du pouvoir royal en Occident. Le Moyen âge est donc caractérisé par la division, la limitation de l'autorité politique et le rejet de la notion de Cité-État. La monarchie féodale est à cet effet le système politique rependu au Moyen âge.

Ce système atteindra son apogée entre le XI^e et XIII^e siècle, et sera à l'origine des guerres de croisade entre les religions, ainsi que de nombreuses violences politiques et sociales. Dans la monarchie absolue, le monarque n'a aucun compte à rendre à personne. Il gouverne selon ses désirs et ses volontés, et est détenteur du pouvoir absolu et monarchique. Il a également le droit de vie et de mort sur ses sujets. Cette politique gouvernementale a conduit à l'instauration de la peine de mort, qui représentait la clef de voute des systèmes répressif moyenâgeux, jusqu'au XVIII^e siècle, entendu comme siècle des Lumières, qui traduit l'émancipation de la personne humaine, à travers la raison : faculté fédératrice puisque universelle.

Au plan juridique, on note la soumission de l'homme à une justice divine, qui trouve son fondement du tribunal divin. Il s'agit d'un tribunal dans lequel les hommes seront jugés au dernier jour de leur existence. Selon la croyance universellement répandue au Moyen âge, le seul qui jugera le monde c'est Dieu. Il s'agit d'un tribunal divin dans lequel les hommes seront tous appelés au dernier jour pour répondre de leur existence ceci, de façon individuelle. D'après les Chrétiens, toute créature divine sera jugée au dernier jour par Dieu, Être Suprême et détenteur du pouvoir absolu. Raymond Lulle réitère à propos que :

Pouvoir et justice s'accordent avec l'éternité; ainsi Dieu pourrait juger éternellement la créature [...]. Or, pour signifier que Dieu pourrait user de sa justice éternellement sans commencement sur la créature, si la créature pouvait être éternelle sans commencement, la sagesse, la volonté, la perfection et les autres vertus divines ont ordonné que la résurrection soit et que la justice ait le pouvoir de conserver le corps

*éternellement, même s'il est en proie aux tourments, et qu'il dure, afin que sur lui s'exerce la justice. Car le pouvoir et la justice de Dieu seront bien mieux démontrables, selon les conditions des arbres, par le fait même que la résurrection est démontrable.*⁶⁰

La justice de Dieu est un attribut divin. Un verdict rendu de façon individuelle par Dieu que l'on peut comprendre comme l'impartialité du Maître de l'Univers et théologiquement, comme sa Sainteté et sa Magnanimité. D'après la Bible, Dieu demande à ses créatures de rester saints comme lui. La justice de Dieu ne juge pas seulement les actes, mais aussi les cœurs ; c'est pourquoi elle est inséparable de la miséricorde et du pardon. Selon les chrétiens, aucune justice fut-elle des hommes, ne peut remplacer la justice divine. Personne ne doit prendre la place de Dieu en accusant, en condamnant, ou en gracieant autrui car, la justice divine touche les cœurs et œuvre dans le spirituel, dans le temps, l'espace et dans l'éternité. La foi est imminente dans la justice divine. Elle est miséricordieuse, en ce sens qu'elle appelle les hommes à la sainteté et à l'amour du prochain. Dès lors, *La Cité de Dieu* de Saint Augustin présente deux cités différentes à savoir : la cité terrestre qui est celle des hommes et la Cité céleste qui est le temple de Dieu. La cité des hommes est caractérisée par le mal, l'injustice, le mensonge et la haine tandis que la Cité céleste est celle du Bien, de la justice, de la vérité et d'amour. L'homme qui croit en Dieu et qui mène une vie en phase avec le Bien, ne craint pas d'être jugé au dernier jour, conformément à ses actes, ses paroles et ses intentions. Saint Augustin dira à propos que :

*La mort n'est pas un mal quand elle succède à une bonne vie ; elle ne peut être un mal que par l'évènement qui la suit [...]. Or les chrétiens savent que la mort du bon pauvre sous les langues des chiens qui lèchent ses plaies, est incomparablement meilleure que celle du riche expirant dans la pourpre et le lin [...]. Dure et cruelle aux yeux des hommes, cette mort de ses saints est précieuse devant le Seigneur. Tout le reste, en effet, soin des funérailles, choix de la sépulture, pompes de l'enterrement, tout cela consolation des vivants plutôt que soulagement des morts*⁶¹.

Selon les Chrétiens et les Théologiens, la justice divine est impartiale et parfaite, contrairement à la justice des hommes, qui peut être rendue consciemment ou inconsciemment de façon arbitraire. La justice divine renvoie donc au salut de l'homme. Le jugement dernier d'une part, démontre le caractère juste de Dieu, qui réserve un châtiment aux méchants ; tandis que le salut de l'homme révèle la volonté du Maître de l'Univers de sauver son peuple, à qui il a promis la prospérité et la vie éternelle. Pour cela, Saint Thomas d'Aquin s'appuiera sur la justice aristotélicienne pour construire sa propre conception de la justice, mais en y ajoutant la notion de religion. Il ambitionne à cet effet d'étudier la nature et les enjeux de la justice dans les douze articles de sa *Somme Théologique*. D'après Saint Thomas d'Aquin, le caractère vertueux de la

⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu* (413), trad. Louis Moreau, 3^{ème} Édition avec le texte latin, tome 1, Paris, Jacques Lecoffre et C^o Libraires, 1854, pp. 24-25.

justice consiste dans la volonté stable et permanente de rendre à chacun ce qui lui est dû⁶². Il classe dès lors la justice parmi les vertus cardinales. La référence de la justice comme vertu cardinale précède son analyse de la justice comme vertu éthique. Le Docteur angélique estime qu'il n'existe aucune justice sans vertus. Ces vertus, qui sont d'abord individuelles, ensuite collective, pour le salut, l'amour, la paix et l'harmonie entre les hommes.

Toutefois, l'ambition des philosophes des Lumières est de libérer l'homme de l'entreprise ecclésiastique et monarchique héritée au Moyen âge. Pour ceux-ci, le Moyen âge est le siècle du mysticisme, du totalitarisme et du dogmatisme. L'enjeu est de libérer l'humain de toute tutelle auquel il est soumis, afin de lui permettre de penser et d'agir librement, sans aucune contrainte : d'où la naissance des concepts de laïcité et du libéralisme politique.

⁶² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (1274), tome 1, trad. F. Lachat, Paris, Éditions Librairie De Louis Vivès, 1861, p. 28.

CHAPITRE II : DE LA RÉFORME POLITIQUE ET SOCIALE PAR LES LUMIÈRES ET LES CONTEMPORAINS

La réforme politique et sociale fut pour la première fois amorcée par les philosophes des Lumières. Cela va s'ensuivre avec les Contemporains. Notre objectif dans ce deuxième chapitre est de présenter d'une part, les grandes figures de la politique moderne que sont entre autres : Spinoza, John Locke et Montesquieu. Ensuite, quelques Contemporains qui ont approfondis cette entreprise philosophique à savoir : Karl Popper, John Rawls et Jürgen Habermas. Ce qui caractérise les temps contemporains dans le champ des Idées politiques, c'est l'apparition des théories constitutionnelles, qui fondent l'État socio-démocratique et libéral.

I- LES LUMIÈRES ET LE REJET DE L'ABSOLUTISME : PERSPECTIVE DE LA SOUVERAINETÉ DES ÉTATS MODERNES

Dans le souci de rompre avec l'absolutisme et le totalitarisme hérités du Moyen-âge, les philosophes des Lumières proposeront une réforme politique, fondée sur le constitutionalisme moderne. Cette vision sociale vise en premier lieu la liberté totale et l'émancipation de l'homme. Pour les Lumières tels qu'Emmanuel Kant, Baruch Spinoza, John Locke et Montesquieu, la pensée qui se pense elle-même, peut aider à sortir du dogmatisme et de l'absolutisme. Ces auteurs se positionnent à juste titre comme les pionniers du libéralisme politique. Ayant posé les bases de la pensée libérale, les Lumières estiment que les libertés individuelles sont des valeurs qui méritent d'être préservées en toute circonstance.

1. Spinoza et le concept de laïcité

La philosophie politique de Baruch Spinoza (1632-1677) dans son ensemble, est une philosophie de la béatitude, qui vise le salut de l'homme au sein de la société. Ayant pour modèle la pensée aristotélicienne, cette philosophie nous enseigne comment la « *pensée doit nous permettre de trouver le Souverain Bien.* »⁶³ Il s'agit du Bien suprême auquel l'être humain aspire, non pas comme un moyen, mais plutôt comme une fin en soi. Le "Souverain Bien" est donc une vertu éthique, morale et épistémologique, théorisée depuis l'Antiquité grecque par Aristote, et qui fixe les bases d'une cité fondée sur les vertus. D'après Spinoza, la philosophie doit mettre en

⁶³ Florence Hansen-Love et al., *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2020, p. 473.

exergue le "Souverain Bien", afin de chercher les meilleures conditions politiques et sociales, pour son plein accomplissement.

Dès lors, la laïcité de Spinoza intervient dans un contexte de l'histoire du XVII^e siècle, marqué par le radicalisme et l'absolutisme, hérités du Moyen-âge, et la corrélation entre le pouvoir étatique et religieux. Dans son ouvrage *L'éthique de la recherche en 7 points*, Jacques Chatué nous situe sur l'origine médiévale de la laïcité, mise en rapport avec la religion. Selon ce penseur Camerounais, le terme « "laïcité" est d'abord un mot d'église, introduit au Moyen âge européen, pour fixer deux statuts parmi les croyants dans leur rapport à Dieu. La laïcité se présente ensuite comme une clause de tolérance réciproque des religions dans un même État »⁶⁴. Cette définition induit en effet la tolérance des religions entre elles, ceci dans le strict respect des spécialités intrinsèques de chacune.

Ayant été influencé par ces facteurs, Spinoza se donnera pour tâche de rédiger le *Traité théologico-politique* pour trois raisons : d'abord, il s'agit de détruire les préjugés des théologiens, qui selon lui, empêchent les hommes à philosopher ou à penser librement. Ces préjugés justifient ce qu'il appelle "philosophie servante de la théologie". Désormais, l'homme doit penser et agir librement, afin de s'affirmer indépendamment de quelques principes monarchiques et religieux que ce soit. Ensuite, il veut se défendre de l'accusation d'athéisme, portée contre sa personne car, d'après les Chrétiens, Spinoza a remis en cause la fois rayonnante. Enfin, ce dernier voudrait établir la liberté de philosopher dans la cité, qui est restée depuis plusieurs décennies sous le joug de l'absolutisme.

Du grec ancien *laikos* qui appartient au peuple, la laïcité est en politique, « le principe selon lequel l'État n'exerce aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique. »⁶⁵ Vue sous cet angle, la laïcité raisonne comme le principe de séparation entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique. Mais il est à noter que cette notion ne se résume pas à la séparation institutionnelle. Elle se définit aussi comme une morale et un idéal de vie, se rattachant à la liberté de conscience. Autrement dit, la notion de laïcité renvoie à trois concepts que sont entre autres : la liberté, la libre pensée et la tolérance.

Dans le *Traité théologico-politique*, ouvrage publié anonymement en 1670 et aussitôt rejeté et censuré par les autorités religieuses juives et calvinistes, Spinoza plaide en faveur de la tolérance et prône l'indépendance des pouvoirs religieux et politiques. Pour ce penseur

⁶⁴ Jacques Chatué, *L'éthique de la recherche en 7 points. Approche déontologique et contextuelle*, préface de Jean-Emmanuel Pondi, Yaoundé, PUY, 2018, p. 124.

⁶⁵ Florence Hansen-Love et al., *op.cit.*, p. 283.

néerlandais, la liberté de penser, indépendamment de la religion doit être effective, pour que règnent la paix et la concorde dans les États. Désormais, l'État doit être le garant d'une loi universelle, fondée sur les règles éthiques, juridiques, ainsi que la charité. Spinoza écrit à juste titre que :

*La justice est une disposition constante de l'âme à attribuer à chacun ce qui lui revient d'après le droit civil; l'injustice par contre, consiste, sous une apparence de droit à enlever à quelqu'un ce qui appartient suivant l'interprétation véritable des lois. On appelle aussi la justice et l'injustice, Équité et iniquité, parce que les magistrats pour mettre fin aux litiges sont tenus de n'avoir aucun égard aux personnes, mais de les tenir toutes pour égales et de maintenir également le droit de chacun; de ne pas porter envie au riche ni mépris au pauvre.*⁶⁶

D'après Spinoza, la reconnaissance de la liberté de penser et de croire est précieuse, et doit être reconnue et encadrée par l'État. Il s'agit des valeurs intrinsèques, pouvant mettre fin aux conflits sociaux, religieux et politiques. Cette liberté ne vise non pas à nuire au pouvoir religieux ou à l'État, mais à rendre la société entièrement bonne. Pour cela, Spinoza estime que : « *si le juste partage des tâches est réalisé entre les autorités religieuses et politiques – la liberté de croire et d'opiner peut être accordée sans restriction aucune, sauf pour ce qui relève de l'incitation, à la haine et qui serait donc susceptible de nuire à l'État, comme condition de la paix civile* »⁶⁷. Si l'on veut éviter que les conflits confessionnels et philosophiques dégénèrent en affaires d'État, il faudrait d'une part, se rassurer que les affaires d'État ne soient pas traitées indépendamment des options religieuses et philosophiques. D'autres part, il faudrait que l'État n'ait pas besoin de la crainte religieuse pour les hommes ; c'est-à-dire, qu'il ne soit pas une théocratie (pouvoir politique subordonné à la religion), mais une République libre.

Chez Spinoza, la liberté de conscience est donc le corollaire de la laïcisation du droit et la condition de la paix intérieure dans une communauté. C'est ainsi que son *Traité politique* se présente comme une réflexion rigoureuse sur les fondements de l'État. La fin de la société civile se définit d'après lui par la paix et la sécurité. « *Après avoir défini le droit par la puissance, il examine le problème de la conservation de l'État pour chacun des trois régimes typiques : monarchie, aristocratie, démocratie* »⁶⁸. Chez Spinoza, la mission de l'État découle aussi de l'obligation d'organiser l'instruction et l'éducation nationale pour le bien-être de ses citoyens.

En effet, les principes d'une République démocratique prévoient le libre choix par chacun de ses « opinions spéculatives ». L'enseignement national doit être laïc, démocratique, gratuit, obligatoire et indépendante de l'État. « *L'État est donc souverain parce qu'il n'a à obéir qu'à*

⁶⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965, p. 269.

⁶⁷ Disponible sur [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza), page consultée le 24 octobre 2022 à 18h26.

⁶⁸ Florence Hansen-Love et al., *op.cit.*, p. 474.

lui-même et il est libre parce qu'il ne se soumet qu'à sa propre loi »⁶⁹. Autrement dit, plus un État est raisonnable, plus il est puissant. Et plus il est puissant, plus il est souverain. C'est en ce moment qu'on peut dire que l'État est en parfaite harmonie avec lui-même.

Etre en parfaite harmonie avec soi-même signifie pour l'État, être capable de saisir sa propre raison mieux, être capable de définir par lui-même tout ce qui concourt à son autonomie véritable. Spinoza déclare non sans pertinence qu'« *il faut que l'individu transfère à la société toute sa puissance qui lui appartient de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement, à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice* »⁷⁰. Cependant, si l'État détient un pouvoir de commandement, les citoyens de leur côté ont le devoir d'obéissance à l'égard de celui-ci. Alain Billecoq dira à propos que chez Spinoza, la liberté d'un État se manifeste sous une forme institutionnelle, c'est-à-dire, « *à travers des lois qui garantissent sa stabilité et sa pérennité* »⁷¹. La politique de ce penseur néerlandais se construit essentiellement sur les bases de l'édifice de la liberté. Ayant inauguré la critique de la collusion entre le politique et la religion, l'ambition de Spinoza est de montrer à quel point la religion peut devenir un instrument redoutable, au service du pouvoir politique. La laïcité proposée par ce penseur rime donc avec les notions de tolérance, de liberté de conscience et de philosopher.

2. John Locke et le constitutionalisme moderne

Philosophe des Lumières, John Locke se positionne comme un pionnier de la pensée libérale au XVII^e siècle. Il est également l'un des fondateurs d'État de droit. La philosophie politique de Locke se résume en une seule question : comment les hommes peuvent-ils vivre-ensemble dans la paix et dans la concorde ? Ayant vécu les désastres de la guerre civile en Angleterre, le penseur anglais mettra sur pied une nouvelle vision de la politique, fondée sur le constitutionalisme moderne.

Il s'attaque *a priori* à la position de Robert Filmer, l'un des défenseurs de la monarchie absolue, par la théorie du droit divin des rois. Locke rejette la monarchie absolue et propose son modèle politique, fondé sur la société civile, qui se diffère de l'état de nature de Hobbes. Tout comme chez Rousseau, la société civile de Locke résulte d'un contrat social, qui établit une loi commune, marquante à l'état de nature, mais qui n'a pas d'autre fin que d'assurer la sauvegarde

⁶⁹ Robert Misari, *Préface de Spinoza, Traité théologico-politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 22.

⁷⁰ Baruch Spinoza, *op.cit.*, p. 266.

⁷¹ Alain Billecoq, *Questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 192.

des droits naturels. Dans le libéralisme lockéen, l'État précède une convention, entendue comme consentement mutuel entre les hommes, vivants dans une même société :

Les gouvernements n'ont pu avoir d'autre origine que celle dont nous avons parlé, ni les sociétés politiques n'ont été fondées sur autre chose que sur le consentement du peuple. Cependant, comme l'ambition a rempli le monde de tant de désordres, et a excité tant de guerres, qui font une si grande partie de l'histoire, on n'a guère fait réflexion à ce consentement, et plusieurs ont pris la force des armes pour le consentement du peuple, et ont considéré les conquêtes comme la source et l'origine des gouvernements.

Il réitère :

Mais les conquêtes sont aussi éloignées d'être l'origine et le fondement des États, que la démolition d'une maison est éloignée d'être la vraie cause de la construction d'une autre en la même place. A la vérité, la destruction de la forme d'un État prépare souvent la voie à une nouvelle; mais il est toujours certain, que sans le consentement du peuple, on ne peut jamais ériger aucune nouvelle forme de gouvernement⁷².

Avec John Locke, le consentement mutuel entre les hommes n'est pas un artifice, puisqu'il a pour rôle non pas, comme chez Hobbes, de rompre totalement avec l'état social, mais de le garantir, en lui conférant une sanction légale. Le consentement mutuel suppose donc un droit de résistance à l'abus de l'autorité politique, lorsque celui-ci met en péril la liberté et la propriété dont elle est garante. Il s'agit d'un libéralisme politique qui a fortement influencé la Constitution américaine de 1787, et qui a inspiré la pensée libérale de Friedrich Hayek. Le constitutionalisme de Locke met en exergue trois pouvoirs différents qu'il convient de les énumérer : le pouvoir paternel, le pouvoir politique et le pouvoir despotique. Le pouvoir paternel chez Locke renvoie au pouvoir qu'exercent les parents sur les enfants. Il s'agit :

D'un pouvoir que les pères et les mères ont sur leurs enfants, pour les gouverner d'une manière qui soit utile et avantageuse à ces créatures raisonnables, à qui ils ont donné le jour, jusqu'à ce qu'elles aient acquis l'usage de la raison, et soient parvenues à un état d'intelligence, dans lequel elles puissent être supposées capables d'entendre et d'observer les lois.⁷³

D'après Locke, l'affection et la tendresse que Dieu a mise dans le cœur des parents, dans le but d'éduquer leurs progénitures, permet à ceux-ci d'exercer un pouvoir légitime sur ceux-ci. Comme le démontrait déjà Michel de Montaigne, la relation entre parents et enfants est basée sur l'autorité ; ce qui revient à dire que les parents ont une autorité naturelle sur leurs progénitures : « entre un père et ses enfants, il s'agit plutôt de respect (...) car les pensées secrètes des pères ne peuvent être communiquées aux enfants sous peine de favoriser une inconvenante intimité,

⁷² John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. David Maze, Québec, Chicoutimi, 2002, p. 104.

⁷³ *Ibid.*, p. 101.

pas plus que les avertissements et les remontrances »⁷⁴, affirme Michel de Montaigne. Cela démontre qu'il est impossible pour les enfants d'être amis avec leurs parents. Des parents aux enfants, c'est plutôt respects, soumissions et obéissances. Dans ce schéma relationnel entre parents et enfants, on observe une forme de communication, qui permet aux parents de formuler des avertissements et des corrections à l'endroit de leurs progénitures ; mais également de donner des conseils bienveillants ou des réprimandes.

Ensuite, nous notons le pouvoir politique chez Locke. Ce pouvoir trouve son fondement à l'état de nature, et que l'homme a vite fait de le remettre entre les mains de la société. Cette société à son tour, remet ce pouvoir politique à ses dirigeants sociaux, qui ont la lourde charge de gouverner avec efficacité. C'est donc « *avec cette assurance et cette condition, soit expresse ou tacite, que ce pouvoir sera employé pour le bien du corps politique, et pour la conservation de ce qui appartient en propre à ses membres* »⁷⁵. Ce pouvoir politique s'oppose radicalement à l'absolutisme, qui était effectif en France en 1600, et qui avait de la peine à s'implanter en Angleterre, à cause des écrits politiques de John Locke.

Enfin, nous avons le pouvoir despotique qui se présente comme « *pouvoir absolu et arbitraire qu'un homme a sur un autre, et dont il peut user pour lui ôter la vie dès qu'il lui plaira* »⁷⁶. D'après Locke, le despotisme est une forme de pouvoir qui n'a aucune base légale et légitime. Cela dit, le despotisme ne trouve son fondement ni de la nature, ni de la convention entre les hommes. Il s'agit plutôt d'un pouvoir qui relève de la volonté pour un individu d'anéantir tous ceux qui s'opposent à lui. Étienne de La Boétie dira à propos que la servitude des peuples est volontaire parce que ces derniers ont accepté volontairement de se soumettre à un tyran qui n'a ni la force ni les capacités de les anéantir⁷⁷. C'est dans cette optique qu'il propose à chaque peuple d'aller à la conquête de sa liberté, afin de se libérer du joug de la servitude.

Un despote est un maître tout puissant, qui se met au-dessus de la loi dans une cité ou dans un État. Le despotisme renvoie en effet, à l'auto-référentialité et à l'autosuffisance du sujet conscient de soi, qui considère l'autre comme un esclave, l'invitant à obéir absolument à ses caprices et à ses désirs. D'après les penseurs Camerounais André Liboire Tsala Mbani et Eugène Gabin Nguefack, le despotisme « *consiste à nier toutes formes de structures sociales en*

⁷⁴ Montaigne, *Essai* (1595), vol. 1, trad. Guy de Pernon, Paris, Ebooks libres, 2008, p. 270.

⁷⁵ John Locke, *op.cit.*, p. 102.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁷ Étienne de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire* (1577), Présentation par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 2015, Quatrième de couverture.

s'affirmant comme un être auto-engendré, autocrate et autosuffisant, sans foi ni loi. »⁷⁸ Toute chose qui est hostile à l'exercice démocratique. Le « Moi » stirnérien est l'exemple attique du despote. On peut donc comprendre que chez Locke, la monarchie est le pire régime politique parmi ceux sus-cités. La nature engendre le premier pouvoir (pouvoir parental), tandis que la société confère le second (pouvoir politique) aux hommes, dans l'espoir de gouverner convenablement.

Aussi, John Locke s'oppose radicalement à l'esclave et milite pour la liberté absolue des hommes au sein de la société. D'après cet adversaire de l'absolutisme et Père du libéralisme, il n'existe aucune guerre juste au sein des États. Cependant, l'esclavage n'est juste que lorsqu'un homme, du fait de ses actes, s'est exclu lui-même de l'humanité et a mérité la mort, mais que le maître préfère surseoir cela, pour faire usage de sa personne à son propre service. C'est ce que le philosophe anglais désigne comme la forme parfaite de l'esclavage. À ce niveau, la relation maître/esclave est celle du "conquérant légitime" à son captif. Avec ce penseur anglais, l'esclavage ne saurait être fondé sur le consentement de l'esclave mais sur le droit de le punir. Locke considère l'esclavage comme une forme d'assujettissement de l'homme ou de dépendance vis-à-vis de l'autre. Une pratique qui a atteint son paroxysme à la période moderne, grâce à la formation des classes des bourgeoisies et celle des prolétaires :

*La liberté naturelle de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit; mais de suivre seulement les lois de la nature [...]. Cette liberté par laquelle l'on n'est point assujetti à un pouvoir arbitraire et absolu est si nécessaire, et est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie.*⁷⁹

Il apparaît qu'avec Locke, la liberté est un droit inaliénable, inhérent et consubstantiel en l'homme. Mais, à la différence de Hayek pour qui la liberté est absence de coercition, c'est-à-dire le fait de ne pas dépendre de quelqu'un ou de quelque chose, Locke pense que la liberté doit être encadrée par la loi civique, qui trouve son fondement du droit naturel. Aucun organe de la vie en société ne doit intercéder l'homme. C'est ainsi que dans ses écrits sur la tolérance, il prône au même titre que Spinoza, une séparation rigide entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. D'après lui, la politique s'intéresse au monde concret ou au monde présent ; tandis que la religion s'intéresse au monde abstrait et à l'au-delà. Ainsi, les deux organes ont chacune, des missions aussi bien différentes.

⁷⁸ André Liboire Tsala Mbani et Eugène Gabin Nguéack, « Hypertrophie de l'ego et conflits intersubjectifs : à propos du « Moi » arrogant de Max Stirner », in *Nkà 'Lumière*, Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang, n° 14, 2nd semestre, 2015, p. 64.

⁷⁹ John Locke, *op.cit.*, pp. 30-31.

Locke pour conclure, plaide en faveur une tolérance religieuse, qui limite le radicalisme et les guerres interreligieuses, tandis que le pouvoir politique doit veiller à ce que les régimes politiques tels que la monarchie, la théocratie et l'oligarchie cessent au sein des sociétés modernes. Cette politique sociale a conduit au XVIII^e siècle à la *Seconde Révolution anglaise*, entre 1688 et 1689, qui limitera le pouvoir du monarque. Désormais en Angleterre, le monarque est tenu de désigner un Premier Ministre, qui est chargé de former un gouvernement légitime, capable de diriger efficacement, en travaillant en collaboration avec des Assemblées électives.

3. Montesquieu et la théorie de la séparation des pouvoirs

Montesquieu est un philosophe français qui a vécu entre 1689 et 1755. Inspirateur le plus lucide avec John Locke des principes d'organisation politique sur lesquels nos sociétés modernes s'appuient, il est le fondateur de la théorie de la séparation des pouvoirs. Il s'agit d'une théorie de la neutralité des pouvoirs, mise en exergue dans *De l'esprit des lois*. Cet ouvrage s'ouvre sur trois types de gouvernement à savoir : la république, la monarchie et le despotisme. Chaque type de gouvernement ainsi présenté, est défini en fonction de sa nature et repartit également le pouvoir dans l'État.

Selon Montesquieu, la démocratie et l'aristocratie sont des meilleurs formes de gouvernement, mais à une seule condition qu'elles soient fondées sur la vertu et la modestie car, seul le peuple demeure souverain dans un régime politique. « *Lorsque, dans la république, le peuple est corps à la souveraine puissance, c'est une démocratie.* »⁸⁰, affirme Montesquieu. Cet auteur français développe la théorie de la séparation des pouvoirs, dans le but de rompre avec l'arbitraire et les abus liés à l'exercice des pouvoirs. La théorie de la séparation des pouvoirs concerne trois fonctions gouvernementales (judiciaire, législatif et exécutif). Le penseur français distingue à ce titre, la fonction d'édiction des règles générales ou fonction législative ; ensuite la fonction d'exécution des règles ou fonction exécutive ; enfin, la fonction de règlement des litiges ou fonction juridictionnelle.

Ayant constaté que dans le régime despotique, les trois pouvoirs politiques sont souvent détenus par une seule personne, Montesquieu théorisa les principes d'un État dans lequel chaque pouvoir est exercé par un organe distinct, totalement indépendant ; à la fois par son mode de désignation et par son fonctionnement. Il mentionne à cet effet que : « *dans les États despotiques, chaque maison est un empire séparé. L'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée : elle se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à*

⁸⁰ Montesquieu, *op.cit.*, p. 26.

l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simple. »⁸¹ Le despotisme est selon Montesquieu, un mal absolu, tandis que la démocratie et l'aristocratie ont pour finalité de garantir la sécurité et la sûreté de l'État, condition *sine qua non* de toute liberté. Montesquieu valorise la monarchie, mais à condition qu'elle soit encadrée par la loi civile, qui définit le pouvoir du monarque et inspire l'amour de l'égalité et de la frugalité dans les démocraties. La théorie de la séparation de pouvoir telle que théorisée par Montesquieu est un contrat social auquel les hommes sont appelés à se soumettre pour la bonne marche de l'État.

Rousseau ira dans le même sens, lorsqu'il écrit qu'« *un peuple obéit mais ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes* »⁸². Selon ce penseur français, l'État de nature, la perfectibilité et la propriété privée sont à la source des inégalités dans le monde. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il distingue deux sortes d'inégalités dans la société : les inégalités naturelles théorisées par Hobbes et les inégalités politiques dont les sociétés modernes font faces. D'après Rousseau, les inégalités sociales et politiques naissent des « *guerres nationales, les batailles, les meurtres les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison* »⁸³. Ces différentes inégalités sont visibles, à travers le refus pour les uns d'appliquer les conventions sociales communément délibérées. Dès lors, les multiples inégalités, observées dans les États modernes ne tardent pas à les dénaturer mieux, faire répandre le sang humain.

Désormais, « *les plus honnêtes gens aspirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables ; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers.* »⁸⁴ C'est pourquoi dans *Du contrat social*, il propose une société dans lequel les hommes peuvent créer communément et délibérément les lois qui assureront l'égalité parmi eux. Cette pensée politique de Rousseau rime avec celle de Montesquieu, qui est une mise en garde contre la tyrannie et le despotisme, quant au risque d'autocratie, pouvant conduire au chaos social.

La théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu permet aussi de protéger et de garantir les droits des citoyens au sein des États. La séparation et le contrôle mutuel qu'exercent désormais les trois pouvoirs les uns envers les autres, permet de préserver les atteintes aux droits fondamentaux de l'individu. Dans la même lancée, cette théorie constitue un obstacle au despotisme moderne ou du moins, à la confiscation des pouvoirs par un seul individu. Désormais,

⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, vol. 3, Paris, Éditions Gallimard, 1989, p. 841.

⁸³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, p. 46.

⁸⁴ *Ibidem*.

personne n'a le droit de concentrer entre ses mains, la totalité des attributs de la souveraineté, à partir du moment où la nécessité d'un État prospère s'impose. Ayant observé l'institution représentative en Angleterre dont il va s'en inspirer plus tard pour défendre sa théorie, Montesquieu démontre qu'un État est libre lorsque le « pouvoir arête le pouvoir », c'est-à-dire lorsque la séparation et l'équilibre des pouvoirs sont effectives :

Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait de la paix ou de la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sureté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutrice de l'État.

Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire: car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pour-rait avoir la force d'un oppresseur.⁸⁵

Ce passage de Montesquieu est non moins illustratif car, il démontre en tout état de cause sa position et la pertinence de sa pensée politique. Ainsi, les trois instances politiques (exécutif, législatif et judiciaire) telles que définies par le philosophe français, doivent être naturellement séparées si bien que l'équilibre des puissances qui y est garanti.

À partir de cette analyse, Montesquieu se positionne comme l'un des pionniers de l'État de droit, c'est-à-dire un État fondé sur une constitution forte, garantissant à chaque citoyen la liberté, par le jeu de l'équilibre des pouvoirs, ainsi que le strict respect de la loi. Toutefois, la théorie de la séparation des pouvoirs de cet auteur ne vise pas une séparation rigide des pouvoirs, mais leur collaboration et leur complémentarité. Un État démocratique et prospère est celui dans lequel les trois types de pouvoir sont représentés et travaillent en parfaite collaboration ceci, dans le strict respect de la loi étatique. Contrairement à John Stuart Mill qui pense qu'aucune forme de gouvernement et aucune loi ne peut garantir la liberté de l'homme parce que « *la seule liberté digne de ce nom est de travailler à son propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous*

⁸⁵ Montesquieu, *op.cit.*, pp. 112-113.

ne cherchons pas à priver les autres de leurs efforts pour l'obtenir »⁸⁶, Montesquieu pense qu'un État soumis à l'égalité des lois et à la séparation des pouvoirs peut garantir la liberté des citoyens.

De l'esprit des lois est l'ouvrage qui a inspiré la constitution américaine de 1787, et par ailleurs, se présente comme un texte fondamental tant pour l'ensemble des sciences politiques que pour toutes les théories modernes de l'État constitutionnel. C'est d'ailleurs ce souci de la limitation de pouvoir et de la séparation des pouvoirs, qui marquera Hayek au XX^e siècle. Dans *Droit, législation et liberté* il débute par une réflexion rigoureuse sur la théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu qui, d'après lui, peine à être effective dans nos États actuels.

II- THÉORIES POLITIQUES CONTEMPORAINES

L'un des défis majeurs de la démocratie à la contemporanéité est d'assurer la stabilité des États et la promotion de la justice sociale. Les principales thématiques de la philosophie politique contemporaines portent sur la justice, le libéralisme, le pluralisme, la démocratie délibérative, le nationalisme, l'internationalisme, les droits collectifs et les libéraux communautariens. Le XX^e siècle est le siècle des idées philosophico-politiques majeures, axées sur les théories politiques libérales et sociales. Pour cela, il convient d'étudier la pensée de quelques figures majeures du libéralisme contemporain telles que Karl Popper, John Rawls et Jürgen Habermas ceci, en rapport avec la réflexion politique de Friedrich Hayek.

1. Karl Raimund Popper et la problématique de la démocratie

Né à Vienne en Autriche en 1902, Karl Popper au-delà de sa casquette d'épistémologue, est l'un des philosophes politistes les plus importants du libéralisme au XX^e siècle. Inspirateur le plus lucide de Friedrich Hayek, il entreprend dans *La société ouverte et ses ennemis*, ouvrage publié au début de la Seconde Guerre mondiale, de plaider en faveur d'une démocratie authentique, en rejetant toute forme de totalitarisme, observée dans les sociétés occidentales. Le penseur autrichien présentera deux visions de la société : la "société close" et la "société ouverte". Encore appelé société immuable, la "société close" est selon Popper, une société tribale, magique et totalitaire ; tandis que la "société ouverte" est celle dans laquelle les individus peuvent se mouvoir sans contrainte collective et par ailleurs, sont des êtres rationnellement libres. *La société ouverte et ses ennemis* de Popper « analyse les principes d'une reconstruction sociale démocratique »⁸⁷, authentique, rassurante et fiable.

⁸⁶ John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), trad. Laurence Longlet, Chicoutimi, Québec, 2002, p. 13.

⁸⁷ Karl Raimund Popper, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon* (1945), vol. 1, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979, p. 9.

Au sujet de l'historicisme, Popper reproche à Platon, Hegel et Marx d'avoir imposé un ordre social, obéissant à des lois, et qui détermine la condition humaine au sein d'une société close, parfaite et immuable. Il s'agit des pensée auto-construites, totalement rationnelles et automnes, qui aliènent les libertés individuelles. Pour Popper, les pensées platonicienne, hégélienne et marxiste relèvent de l'utopie et visent le bonheur du plus grand nombre dans la société. On est de plain-pied dans les positions perfectionnistes et déontologiques, qui relèvent d'après Popper d'un romantisme personnifié car :

*Vouloir le bonheur du peuple est, peut-être, le plus redoutable des idéaux politiques, car il aboutit fatalement à vouloir imposer aux autres une échelle de valeurs supérieures jugées nécessaires à ce bonheur. On verse ainsi dans l'utopie et le romantisme et, à vouloir créer le paradis terrestre, on se condamne inévitablement à l'enfer.*⁸⁸

En effet, l'idée d'une "société close" développée par Platon⁸⁹, Hegel⁹⁰ et Marx⁹¹, fait obstacle au progrès de l'humanité et par conséquent, soumet l'histoire de l'humanité à ce que Popper appelle "fatalité historique". Cette idée a permis à Platon de proposer une Cité idéale et abstraite, gouvernée par un être surnaturel, omniscient et omnipotent. La cité idéale platonicienne d'après Popper, réduit l'individu et la collectivité au néant. Elle met également en exergue les valeurs morales immuables et éternelles. Toute chose qui met à mal l'exercice démocratique et aliène les libertés individuelles.

Hegel par contre envisage une société close, totalitaire et absolue dans laquelle l'homme est le tout puissant. La fin de l'histoire chez cet auteur marque la fin de toute chose. Une fin de l'histoire idéologiquement radicalisée par une pensée finie, une union du savoir réel et l'idée d'une raison universelle et supra-subjective, qui sont en parfaite harmonie avec le sujet raisonnable. Le projet hégélien est d'aboutir à un système fermé et architectonique, qui conduit directement à un savoir absolu, c'est-à-dire à un savoir qui se suffit à lui-même et donc, un savoir encyclopédique, susceptible de donner à l'humain, toutes les connaissances possibles : ce qui conduit inéluctablement au totalitarisme épistémologique et politique.

⁸⁸ Karl Raimund Popper, *La société ouverte et ses ennemis. Hegel et Marx* (1945), vol. 2, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979, p. 160.

⁸⁹ L'idée de la cité idéale apparaît chez Platon dans son chef-d'œuvre intitulé *La République*. L'ancien grec formule cette notion pour décrire une cité parfaite, immuable, rationnelle et éternelle dans laquelle l'homme doit aller à sa quête perpétuelle et y demeurer ; dans l'optique de parvenir à une cité juste, parfaite et équitable.

⁹⁰ Le système totalitaire naît chez Hegel dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, ouvrage publié en 1817. Dans ce texte, l'auteur fait ressortir sa philosophie sous forme d'un système. Il s'agit d'un savoir auto-suffisant et immuable, auquel les hommes doivent s'y abreuver, afin d'aboutir à une connaissance complète.

⁹¹ Relatif au socialisme de Karl Marx, ayant conduit au socialisme révolutionnaire, radicalisé par des thèses marxistes à partir de la seconde moitié du XX^e siècle. L'idéologie socialiste est à l'origine de la démocratie radicale en Occident. Une telle démocratie qui, selon Popper, représente un réel danger pour la société. Le parti national-socialiste d'Adolphe Hitler en est une parfaite illustration.

Pour Marx, le socialisme est la seule doctrine, capable de garantir la paix, la cohésion et la stabilité sociale. La doctrine socialiste vise à faire prévaloir l'intérêt général sur les intérêts particuliers, au moyen d'une organisation sociale concertée, en opposition au libéralisme, qui permet aux individus d'être libres à l'intérieur de l'État. L'enjeu pour les libéraux est de réduire les inégalités qui surgissent dans la société. Popper estime que la doctrine socialiste est à l'origine du totalitarisme et du fascisme. Le marxisme d'après Popper, a conduit au socialisme radical et est à la source de nombreux maux dans le monde. Cette doctrine s'oppose à la démocratie libérale et suppose des contraintes au plan social et économique. Popper ayant fait ce constat, invite l'homme à rester maître de son destin.

L'historicisme selon ce penseur autrichien, conduit à la misère de l'histoire, tandis que la misère de l'histoire à son tour, constitue un frein pour la démocratie et les libertés individuelles. Pour Popper, « *la lutte contre la misère évitable devrait être un objectif reconnu de l'action publique, alors que l'accroissement du bonheur devrait être pour l'essentiel laissé à l'initiative privée* »⁹². Ceci dit, l'individu doit se débarrasser de toute contrainte collective susceptible d'aliéner ses libertés. Il estime que la démocratie est le socle de la paix sociale. Elle « *n'est certes pas le meilleur de tous les mondes politiques convenables, ou logiquement possibles, mais le meilleur de tous les mondes politiques dont nous connaissons historiquement l'existence* »⁹³. Cette démocratie doit garantir les libertés individuelles, socle de la paix et de l'équilibre social.

Ainsi, pour Popper, la question politique de Platon selon laquelle « *Qui doit régner ?* » est mal posée et par conséquent, mérite d'être recadrée. Selon lui, la question essentielle du libéralisme politique doit-être la suivante : « *Que pouvons-nous faire pour donner à nos institutions politiques une forme telle que des souverains médiocres ou incapables (...) ne puissent causer des dégâts que minimes ?* »⁹⁴. Popper dénonce de ce fait la tyrannisation de la politique contemporaine, qui laisse pantois. Il faudrait à cet effet déloger les dirigeants incompetents ou incapables au pouvoir. Mais pour le penseur autrichien, cela se fera sans violence ou sans effusion de sang. La tyrannie donne la possibilité à un autocrate de régner sans foi ni loi. Cela se traduit par toute forme de contraintes impérieuses. Dès lors, la « *société ouverte* » de Popper pose la liberté individuelle comme valeur suprême et inaliénable, en opposition à la « *société close* », qui aliène les libertés individuelles.

⁹² Karl Raimund Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (1963), p. 338.

⁹³ Karl Raimund Popper, *Toute vie est résolution de problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique* (1994), vol. 2, trad. Claude Duverney, Paris, Actes Sud, 1998, pp. 31-32.

⁹⁴ Karl Popper, *À la recherche d'un monde meilleur* (1984), trad. Jean-Luc Evard, Paris, Le Rocher, 2000, p. 90.

Dans *La société ouverte et ses ennemis*, comme nous l'avons vue, ce penseur autrichien se dresse contre toutes doctrines, systèmes politiques et pseudo-valeurs susceptibles de mettre en péril les droits et les libertés individuelles. C'est ouvrage est un plaidoyer en faveur de la démocratie libérale, qui s'oppose à la doctrine socialiste, au déterminisme et au totalitarisme. Dès lors, la « société ouverte » de Popper est celle qui garantit la paix, la justice et la prospérité. Elle assure également de façon pacifique la transition au sommet de l'État. Tout comme Hayek, Popper pense que la démocratie représentative est un échec à l'exercice du pouvoir car, dans ce mode de gouvernance, le peuple est écarté de la chose politique.

L'auteur de *Toute vie est résolution de problèmes* plaide également en faveur de la démocratie directe, qui permet au peuple d'exprimer librement son choix politique ou de choisir un dirigeant politique légitime, capable de conduire leur destin. Partout au monde où le peuple est écarté de la chose politique, le pouvoir s'est vite transformé en « tyrannie de la majorité ». Pour éviter cette omnipotence démocratique, nous avons non seulement besoin des dirigeants compétents et légitimes, mais également de meilleures institutions politiques.

D'après l'épistémologue camerounais Philippe Nguemeta, « *le progrès de la connaissance et des libertés humaines chez Popper considère que l'épreuve intersubjective garantit le statut épistémologique et lutte contre l'autoritarisme épistémologique* »⁹⁵. Il s'agit d'une épistémologie et d'une philosophie politique poppérienne optimiste et consensuelle, qui peut aider à résoudre les conflits sociaux. L'enjeu est d'éviter toute dérive totalitaire. La pensée de Popper découle donc d'un consensus intersubjectif, avec des enjeux politiques et sociaux importants tels que l'ouverture à l'autre et le dialogue critique, fondé sur la raison humaine.

Toutefois, le libéralisme politique de Popper, mentionne le penseur camerounais Anselme Armand Amougou Afoubou, « *ne cherche pas, comme l'auteur de la République, à créer une société politique parfaite ou paradisiaque, mais celle qui réduit les maux de l'humanité.* »⁹⁶ Par contre, le libéralisme de Popper se diffère de celui de Hayek, en ce sens qu'il n'exclut pas l'interventionnisme de l'État. D'après Popper, l'État doit garantir les libertés à tel point qu'aucun individu ne soit aliéné par un autre. Hayek par contre, conçoit la liberté comme absence de coercition, c'est-à-dire cette situation où l'homme ne dépend pas de quelqu'un ou de quelque chose. Qu'en est-il du libéralisme de John Rawls ?

⁹⁵ Philippe Nguemeta, « Leçons sur la testabilité intersubjective de Popper », dans *Sens et historicité. Analyse philosophique des dynamiques sociétales contemporaines*, sous la direction de Nathanaël Noel Owono Zambo, préface de Charles-Robert Dimi, France, Les Éditions Connaissances et Savoirs, 2022, p. 127.

⁹⁶ Anselme Armand Amougou Afoubou, « La théorie poppérienne de la démocratie. Quand gouverner, c'est pouvoir destituer », dans *Le rationalisme critique d'Essais et d'Erreurs autour de Karl Popper*, sous la direction d'Alice Salomé Ngah Ateba, préface de Roger Mondoué, Yaoundé, Monange, 2023, p. 294.

2. Théorie de la justice et constitution du politique chez John Rawls

Depuis la Réforme protestante des années 1520 en Suisse, la tolérance religieuse fut au centre des préoccupations sociales. Parler de la tolérance religieuse revient à poser un regard attentif sur la divergence culturelle, ancrée dans les valeurs profondes et ancestrales de chaque peuple. Du fait de leur diversité, les sociétés contemporaines sont essentiellement pluralistes. À cet effet, gagner le pari de la fédération et de la consolidation des cultures ainsi que celui des groupes divers et variés d'une société, reste le principal défi à relever de nos jours.

L'enjeu est de proposer une société juste et consensuelle, qui prend en compte les valeurs démocratiques et la diversité que constitue le peuple, afin d'aboutir à des sociétés d'intérêts communs, malgré les différends. Telle est la préoccupation majeure de John Rawls dans *Justice et démocratie*. D'après ce penseur américain, « *une société démocratique moderne est caractérisée par une pluralité de doctrines compréhensibles, religieuses, philosophiques et morales. Pas une seule de ces doctrines n'est adoptée par les citoyens dans leur ensemble.* »⁹⁷ Le libéralisme politique de Rawls valorise le pluralisme, qui caractérise la vie sociale et politique, sans toutefois rejeter les éléments culturels, démocratiques et religieux. Il prône également une laïcité, une tolérance des cultures et un consensus politique parmi les hommes. Cette vision renvoie à ce que Rawls appelle "consensus par recoupement".

Il s'agit d'une vision socio-politique, qui consiste à « *démontrer comment, malgré une pluralité de doctrines, la convergence sur une conception politique de la justice peut être obtenue et l'unité sociale maintenue en un équilibre à long terme, c'est-à-dire d'une génération à l'autre* »⁹⁸. Cette politique sociale ne se contente pas de résoudre les conflits, par le biais de l'augmentation rationnelle, mais elle vise à fonder un point moral public, en respectant une résistance du pluralisme. Avec Rawls, le pluralisme devient un facteur incontournable pour les démocraties contemporaines. Il est le produit de « *l'exercice de la raison dans les institutions libres* »⁹⁹. Toutefois, pour parvenir à un réel consensus, il propose un principe politique appelé le "modus vivendi", qui se présente comme un contexte où les principes de la démocratie libérale sont acceptés par tous. Le "modus vivendi" est donc un principe laïc, qui prône la tolérance religieuse. Un tel compromis entre les humains au sein de la société, peut aboutir efficacement à un consensus immuable parmi les hommes.

⁹⁷ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁹ Muriel Ruol, « De la neutralisation au recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle », in *Revue Philosophique de Louvain*, n° 1, février, 2000, p. 49.

Les succès de la tolérance et de la coopération contribuent à consolider la confiance des citoyens dans les institutions socio-politiques. C'est donc ce que Rawls nomme "consensus constitutionnel". De même que les hommes peuvent s'entendre sur les principes et règles d'une société marquée par le pluralisme. Selon Rawls, nous devons limiter les doctrines immorales et irrationnelles pour qu'elles ne fassent pas obstacle à la justice sociale. Ainsi, les vertus suprêmes telles que la tolérance, la modération et la justice doivent être le socle des coopérations sociales équitables, gages du respect mutuel :

Les vertus de la coopération politique qui rendent possible un régime constitutionnel sont ainsi des vertus supérieures. J'entends par là, par exemple, les vertus de tolérance, le fait d'être prêt à rejoindre les autres à mi-chemin, la vertu de modération et de sens de l'équité. Lorsque ces vertus [...] sont rependues dans la société et sous-tendent sa conception politique de la justice, elles constituent un bien public essentiel, une partie du capital politique de la société. Ainsi, les valeurs qui entrent en conflit avec la conception politique de la justice et les vertus qui la sous-tendent peuvent être normalement supplantées car elles entrent en conflit avec les conditions mêmes qui rendent possible une coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel¹⁰⁰.

La tolérance est cette disposition d'esprit qui permet à chacun d'exprimer ses pensées ou ses opinions, qui peuvent être contraires à celles de l'autre. André Lalande la définit comme le « *respect sympathique des croyances d'autrui, en tant qu'on les considère comme une condition à la vérité totale* »¹⁰¹. La tolérance est aussi une sorte d'éloge à la différence. Elle est aussi la capacité qu'ont les individus à vivre-ensemble et à se supporter mutuellement, au-delà de leurs différences. La modestie par contre sous-tend la retenue, le juste milieu et la tempérance. Elle est l'antichambre de l'exagération et recommande aux humains, une vie vertueuse. L'équité enfin, est le fait de traiter chaque individu selon le mérite, en tenant compte de la juste répartition des biens collectifs et des honneurs. L'enjeu est de proposer un système constitutionnel, qui œuvre au respect des droits et des libertés de bases des citoyens, en tant que personnes libres¹⁰².

Dans cette institution constitutionnelle, tous les citoyens ont un accès égal aux fonctions publiques. Chaque citoyens a également le droit d'adhérer à un parti politique, de se présenter comme candidat à un poste électif sans aucune discrimination. Adeptes de l'égalité des citoyens, Rawls soutient que : « *les citoyens, membres d'une société libre, ne devraient pas croire que les autres sont capables d'un sens de la justice, sauf si cela est nécessaire pour sauver la liberté pour elle-même.* »¹⁰³ Dans un système libéral, John Rawls pense que tous les citoyens sont égaux :

¹⁰⁰ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), pp. 271-272.

¹⁰¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1 (1926), Paris, PUF, 1997, p. 1135.

¹⁰² John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), p. 10.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 255.

à ce niveau, « *l'égalité équitable des chances prend ici le sens de l'égalité libérale* »¹⁰⁴. C'est pour cela qu'il parle de la liberté de conscience et de pensée, ainsi que la liberté économique et politique de la personne, y compris les droits politiques égaux.

Autant dire que chez Rawls, les droits et devoirs fondamentaux structurent l'institution politique et sociale. Dans la "coopération sociale"¹⁰⁵ théorisée par ce penseur, le solipsisme est rejeté au même titre que l'individualisme. La conception politique de Rawls est un système dans lequel le « *pouvoir devrait être exercé, quand les questions constitutionnelles essentielles sont en jeux, de façon à ce que tous les citoyens puissent publiquement y souscrire à la lumière de leur propre raison.* »¹⁰⁶ Dans l'État de droit visé par cet auteur, la justice comme application régulière et impartiale vise à instaurer un système légal pour tous, c'est-à-dire : « *l'idée de la société vue comme système équitable de coopération à travers le temps, d'une génération à l'autre, et l'idée des citoyens vus comme des personnes libres et égales, pleinement actives dans la coopération sociale pendant toute leur vie.* »¹⁰⁷

L'État de droit défendu par Rawls repose aussi sur les juges indépendants et impartiaux. Il met l'accent sur le "gouvernement de la majorité", qui doit restaurer des principes de justice les lois justes et efficaces, et les lois compatibles avec la liberté égale pour tous. Pour lui, le gouvernement d'une minorité viole le principe d'égalité. Il montre que le gouvernement de la majorité vise le respect des conditions de base de la justice des procédures suivies. Chez Rawls, le gouvernement de la majorité se démarque de la conception traditionnelle de la justice et suppose que le principe de la majorité est juste. Cette conception est réfutée par Hayek, qui assimile la décision de la majorité à une « *dictature de la majorité* »¹⁰⁸. En effet, Hayek reproche à Rawls d'avoir contribué à ce que la majorité prenne les décisions arbitraires à l'intérieur des États. Pour Hayek, les juges peuvent décidés arbitrairement de ne pas appliquer les lois en vigueur ou de façonner les lois arbitraires.

Hayek se situe dans la vague des libéraux de droite, c'est-à-dire l'ensemble des penseurs qui sont contre l'interventionnisme de l'État et la doctrine socialiste. Tandis que Rawls se positionne comme un socio-libéral, c'est-à-dire celui qui défend les valeurs commune de l'État et de la société. C'est donc là le point de discordance entre les deux penseurs libéraux. En réalité, dans la conception rawlsienne, seul un législateur et la critique peuvent dans cette logique

¹⁰⁴ John Rawls, *La justice comme équité. Une formulation de théorie de la justice* (2001), trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte 2008, p. 71.

¹⁰⁵ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), p. 33.

¹⁰⁶ John Rawls, *Le libéralisme politique* (1993), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1995, p. 178.

¹⁰⁷ John Rawls, *Justice et démocratie* (1978), pp. 332-333.

¹⁰⁸ Friedrich Hayek, *Droit législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 18.

constituer au respect des conditions d'une justice idéale car, « *l'intérêt qu'on tire de la discussion vient du fait que même des législateurs représentatifs sont limités dans leurs informations et leurs capacités de raisonnement. Aucun d'entre eux ne connaît tout ce que les autres savent ni ne peut faire tout seul les différences auxquelles ils parviennent ensemble.* »¹⁰⁹

Au terme, la conception de la justice rawlsienne se justifie à un triple niveau. D'abord, en référence aux valeurs de la culture publique démocratique entre les humains. Ensuite, grâce au "recoupement" entre les valeurs collectives et les convictions personnelles accompli par chaque citoyen au sein de la société. Enfin, elle se justifie par la société politique dans son ensemble. Avec Rawls, la justice sociale s'impose comme une construction morale et politique qui vise l'égalité de droits, comme projection vers une société juste. Jürgen Habermas se situe dans la même logique, lorsqu'il développe sa théorie politique, en mettant l'accent sur la pluralité d'opinions et sur la communication entre les individus, dans le but de parvenir à un consensus politique et social.

3. Pluralisme démocratique et principes du consensus chez Jürgen Habermas

Les sociétés contemporaines sont essentiellement pluralistes. Il s'agit des divergences à la fois démocratiques, juridiques, idéologiques et socio-culturelles. Ces divergences marquent ainsi la vie en société. La démocratie contemporaine est caractérisée par les complexités et les multitudes que constituent les peuples. Du latin *pluralis* qui signifie "pluriel", le pluralisme est : « *une conception admettant que les êtres qui composent l'univers sont des réalités différenciées, et non des manifestations d'une réalité unique.* »¹¹⁰ Au regard de cette définition, nous pouvons affirmer que le pluralisme suppose un rapport équilibré entre des personnes, un groupe ou un parti politique. Sur le plan politique, il se traduit par l'existence de divergences d'opinions et la formation de plusieurs partis politiques au sein des États.

Héritier du siècle des Lumières et de la "théorie critique" (École de Francfort) et principal défenseur du modèle délibératif au XX^e siècle, Habermas ambitionne de défendre la modernité, en cherchant à reconsidérer les potentialités émancipatrices de la démocratie, à travers une théorie du consensus par la libre discussion. D'après lui, le pluralisme naît dans le souci de questionner les exclusions sociales. Il s'agit de l'exclusion des couches sociales inférieures de la société, d'abord, de la sphère publique représentative, ensuite, de la scène politique participative et enfin, de la gestion des ressources communes.

¹⁰⁹ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), p. 399.

¹¹⁰ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 227.

Contrairement à Adam Schmitt qui s'opposait radicalement au fait qu'une communauté politique démocratique puisse faire droit au pluralisme, parce que la démocratie est l'existence d'un "demos" homogène, c'est-à-dire d'une démocratie de même nature : ce qui est contraire au principe du pluralisme qui valorise la multitude d'opinion au sein des États, Habermas pense que les sociétés contemporaines sont essentiellement pluralistes. Sa pensée est en phase avec celle de Boniface Kaboré, qui estime que la démocratie contemporaine fait face à des querelles entre les universalistes et les relativistes. Il propose à cet effet des pistes pour sortir de ces dérives liées à la démocratie contemporaine. Son paradigme : "le formalite-universaliste", inspiré du formalisme kantien, vise à préserver la démocratie des dérives dogmatiques, afin de parvenir à « *la valeur normative intrinsèque de l'idéal démocratique* »¹¹¹.

C'est la raison pour laquelle Adam Schmitt perçoit une énorme contradiction entre le pluralisme libéral, qui favorise l'existence et la mise en place des opinions multiples à l'intérieur des États, et le pluralisme possible de la démocratie, qui se traduit par la mise en forme des différents instruments de la démocratie plurielle. Le seul pluralisme possible et légitime est aux yeux d'Adam Schmitt, le pluralisme des États¹¹². Habermas ayant constaté la pluralité démocratique des sociétés contemporaines, s'offusque contre la centralisation excessive des pouvoirs au sein des États. D'après ce dernier, cette centralisation, renvoie le pouvoir entre les mains des bourgeois, tandis que « *les mesures prises par l'administration sont de manière croissante orientées selon ce but : imposer le mode de production capitaliste* »¹¹³. Ainsi, le pluralisme ne vise pas à mettre les valeurs sociales au même pied d'égalité, mais plutôt à reconnaître chaque individu comme un être rationnellement raisonnable, capable d'exprimer les pensées différentes de celles des autres.

Le pluralisme vise à promouvoir chaque valeur sociale dans son originalité. Au sein du public habermassien, « *révèle une pluralité de significations concurrentes qui proviennent des phases historiques différentes* »¹¹⁴. Dès lors, dans la culture publique des démocraties modernes, la question du pluralisme est fondamentale si bien qu'elle est considérée d'après Antoine Tiné, « *comme l'essence de la démocratie* »¹¹⁵. La question du pluralisme renvoie à la dissolution des

¹¹¹ Boniface Kaboré, *L'idéal démocratique entre l'universel et particulier. Essai de philosophie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, quatrième de couverture.

¹¹² Chantal Mouffe, *L'illusion du consensus*, ouvrage publié sous la direction de Pauline Colonna d'Istria, Paris, Éditions Albin Michel, 2005, p. 17.

¹¹³ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1993, pp. 29-30.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁵ Antoine Tiné, « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », in *Éthiopiennes*, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 64-65, 1^{er} et 2^e trimestre 2000, Québec : Faculté des sciences sociales, Université Laval, 2000, p. 6.

repères de la certitude dans tous les domaines de la vie en société. Toutefois, la démocratie telle que conçue par Habermas, ne se réduit pas à la seule finalité du pluralisme, ni dans une démarche agonistique, c'est-à-dire une société prise au piège par des conflits d'idées. C'est pour cela que Habermas défend la modernité, en restituant la démocratie dans son essence, à travers une théorie du consensus par la libre discussion.

Le penseur allemand, formule la conception de la démocratie, comme communication et discussion dans un espace public. L'éthique de la discussion habermassienne dégage un lien étroit entre communication rationalisée et action. Le paradigme habermassien étant le langage, permet de construire une vision purement axiologique et normative où, « *chaque éthique formaliste doit pouvoir fournir un principe qui, fondamentalement, permette de ménager, à propos de questions pratico-morales et religieuses, un accord rationnellement motivé.* »¹¹⁶ L'enjeu est de parvenir à une raison pratique qui se manifeste dans la discussion, à travers le langage : instrument de communication par excellence.

L'éthique de la discussion habermassienne est un dialogisme qui s'oppose au "monologisme", à l'autoréférentialité du soi et au radicalisme. Elle privilégie le dialogue et le consensus entre les parties prenantes, pour la paix et l'équilibre social. Dans la perspective de la communication sociale synonyme de la pragmatisme du discours, il est important de faire recours à un espace public d'échange verbale. L'espace public de la discussion habermassienne favorise une communication sociale, qui permet d'appréhender les échanges au sein de la place publique. Pour cela, il met en exergue une activité sociale interactive. L'interaction entre les individus se fait grâce à des échanges dialogués, rationnellement menés.

Dès lors, il est question pour Habermas de dépasser un relativisme qui se contredit lui-même. Si l'on articule par exemple la question de la corruption qui gangrène les sociétés pluralistes, le modérateur de la discussion prendra le soin de donner la parole à chaque personne individuellement, pour qu'elle puisse donner son avis sur le sujet en question, afin que chaque interlocuteur puisse participer à la libre discussion pratique. L'espace public chez Jürgen Habermas renvoie à l'importance des processus d'argumentation et de constitution de discours. Il met en exergue les procédés par lesquels les acteurs doivent se rendre visibles et se reconnaître mutuellement pour débattre sans cesse. L'espace public de la discussion d'Habermas est donc une forme d'émancipation de la personne humaine, qui est : « *une tendance objective au progrès* »

¹¹⁶ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Collections « Passages », 1992, p. 33.

vers un ordre juste et parfait »¹¹⁷. Cette émancipation de la personne humaine ne vise pas les caractères subjectifs, mais plutôt les caractères objectifs, c'est-à-dire le fait de se servir de son propre entendement dans la direction d'autrui.

L'espace public de la discussion est le lieu de délibération par excellence. Il met en exergue la morale communicationnelle, fondée sur le discours rationnel entre les personnes. « *C'est avant tout, le fait de prétendre à la validité universelle qui confère à un intérêt, une volonté ou une norme, la légitimité de l'autorité morale* »¹¹⁸, martèle Habermas. L'espace public de la discussion habermassien vise *in fine*, la validation des normes universelles, dans un contexte de pluralisme et du relativisme à outrance. Ce principe d'universalisme permettra « *d'accéder à l'entente mutuelle dans les arguments morales, et ce, dans une acception qui exclut l'usage monologique des règles argumentatives* »¹¹⁹. Mais comment y parvenir ?

En revanche, l'offre politique habermassienne, fondée sur la discussion, vise à apporter une alternative palliative au relativisme axiologique et normatif, introduit par le pluralisme démocratique et de valeur. La perspective téléologique étant la recherche du consensus en milieu pluriel. Dès lors, « *le concept normatif de politique délibérative, tout en examinant, d'un point de vue sociologique, certaines conditions permettant de réguler, au moyen de l'État de droit, le cycle du pouvoir tel qu'il est établi dans les sociétés complexes.* »¹²⁰ L'éthique de la discussion habermassienne se fonde sur des arguments rationnels.

À cela, elle sous-tend une discussion rationnellement menée, au-delà de toute velléité monologique ou dictatoriale. À l'opposée d'une éthique uniciste, "monologiste" et égocentriste qui pense le sujet comme absolu et solipsiste à l'image du "Cogito" cartésien ou du "Moi" stirnérien, Jürgen Habermas théorise une éthique communicationnelle universaliste qui, à travers la force argumentative, un locuteur peut motiver son interlocuteur à accepter l'offre de son acte de parole et par-là, à envisager un consensus entre les parties prenantes. Antoine Tiné dira à cet effet que dans l'espace public de la discussion habermassienne,

Les interlocuteurs visent dans l'interaction communicationnelle à parvenir à un "accord rationnellement motivé", c'est-à-dire un accord dont la validité est reconnue par tous. Tout au moins, le consensus doit s'appuyer sur un degré minimum d'interprétation partagée. Cela rend possible la connaissance réciproque des sujets par-delà leurs diversités légitimes. Le consensus argumenté suppose cela, sinon il

¹¹⁷ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, p. 114.

¹¹⁸ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. Heinz Wismann, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 78.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 10.

*serait fusion indifférenciée. Néanmoins, le consensus s'appuie sur la possibilité de la réconciliation des points de vue. Il valorise l'idée que les acteurs de l'argumentation peuvent s'entendre parce qu'ils parlent le même langage et partagent une commune humanité*¹²¹.

Ainsi, le dialogue habermassien se pose, en s'opposant au dogmatisme, à l'égoïsme et au totalitarisme politique. Il s'agit bien évidemment des « *interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner en bonne intelligence leurs plans d'action ; l'entente ainsi obtenue se trouve alors déterminée à la mesure de la reconnaissance intersubjective des exigences de validité* »¹²². Ce que les textes d'Habermas expriment, c'est que la meilleure communication relève de la force argumentative. Il s'agit d'un instrument qui nous permettra de refouler notre posture égocentrique et individualiste.

Habermas nous propose une théorie de l'espoir, qui nous invite à croire encore à la promesse entrevue par les Lumières, qui était celle d'aboutir à une société juste, c'est-à-dire à l'édification d'une société basée sur la morale, la démocratie et la raison. Nous pouvons aboutir au principe d'universalisation, en passant par le principe de discussion, que si nous mettons à l'écart toute forme de monologisme de la rationalité procédurale. C'est la raison pour laquelle le penseur allemand reproche à Rawls de n'avoir pas suffisamment insisté sur la justice politique et le principe d'universalisation qui en découle. Toutefois, ne pouvons-nous pas relativiser ces différentes pensées avec Friedrich Hayek, qui dénonce plutôt une démocratie et une justice sociale en perte de repères ?

¹²¹ Antoine Tiné, « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », p. 24.

¹²² Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), p. 79.

Au terme de l'analyse de cette première partie de notre travail qui consistait à retracer l'historicité des notions de démocratie et de justice sociale chez notre auteur, il convient de mentionner que la démocratie fut pour la première fois expérimentée dans les cités anciennes, en occurrence la Grèce Antique, la Rome Antique et l'Égypte Pharaonique. Le souci pour les Anciens était de rompre avec les régimes tyranniques, oligarchiques et despotiques qui anesthésiaient la cohésion sociale et les libertés individuelles. Cependant, le Moyen-âge se présente comme une période de déclin de la démocratie et l'excroissance des régimes théocratiques et totalitaires. Le Moyen-âge sera remis en question à la Modernité par les Lumières. Ceux-ci auront pour initiative de rompre avec toute forme de dogmatisme, de totalitarisme et de préjugé hérité au Moyen-âge. Ainsi, les Lumières poseront les jalons de la politique moderne et du libéralisme, en rapport aux libertés individuelles ou à l'indépendance du sujet pensant. Ceux-ci poseront les bases d'une nouvelle vision de la politique, fondée sur le constitutionalisme, qui limite désormais les pouvoirs politiques au sein des États. Cette politique sociale sera amorcée au début du XX^e siècle, grâce aux théories politiques contemporaines de Karl Popper, de John Rawls et de Jürgen Habermas. Selon les philosophes politistes du XX^e siècle, les valeurs sociales telles que l'égalité, l'équité et la liberté, doivent être inhérentes aux humains, malgré les dérives axiologiques et normatives auxquelles nos sociétés sont confrontées. La pensée de Friedrich Hayek s'inscrit dans cette démarche, lorsqu'il critique de manière acerbe l'interventionnisme de l'État, les deux guerres mondiales, le nazisme, le socialisme et le planisme. Ces déflagrations sociales observées dans le monde au début du XX^e siècle, constituent les leviers de la philosophie politique de ce penseur britannique dans *Droit, législation et liberté*.

**DEUXIÈME PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHICO-
POLITIQUES DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE
JUSTICE SOCIALE CHEZ FRIEDRICH HAYEK**

« La démocratie n'a pas fait la preuve qu'elle était une protection certaine contre la tyrannie et l'oppression, comme on a pu le croire à une certaine époque. Néanmoins, en tant que convention qui permet à la majorité de se débarrasser d'un gouvernement qui lui déplaît, la démocratie a une estimable valeur. » Friedrich Hayek, *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* (1978) trad. Christophe Piton, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 231.

Dans cette deuxième partie de notre travail, il est question pour nous de présenter la quintessence de la conception hayékienne de la démocratie et de la justice sociale dans *Droit, législation et liberté*. Il s'agit tout d'abord, d'exposer sa visée politique. Selon Hayek, la démocratie est un moyen et non une fin en soi. Cela se justifie par le fait que, depuis le début du XX^e siècle, l'idéal démocratique tel que théorisé par les Anciens et les Lumières, a été perverti par le socialisme, le nazisme et les deux guerres mondiales. Désormais, la paix sociale passe par la guerre sociale, accompagnée des inégalités sociales ambiantes. Ensuite, nous examinerons la conception hayékienne de la justice, laquelle confère à l'homme le pouvoir de poser librement les règles de droit au sein de l'État : ce qu'il nomme "démarchie". La justice sociale d'après Hayek a perdu sa signification dans nos sociétés à cause des dérives sociales sus-citées. La philosophie néolibérale de Friedrich Hayek rejette toute forme d'absolutisme, de conservatisme, de socialisme et d'interventionnisme, au profit des libertés individuelles. En outre, Hayek s'oppose à l'émergence d'une bourgeoisie et d'une bureaucratie exacerbée, qui à ses yeux, constituent une menace réelle à l'expression démocratique, au partage équitable des fruits de la coopération sociale, ainsi qu'à l'épanouissement individuel.

CHAPITRE III : LE NÉOLIBÉRALISME HAYÉKIEN ET LA QUESTION DÉMOCRATIQUE

Depuis les Anciens grecs, l'enjeu de la politique est d'assurer le bien-être des citoyens dans la cité, sans distinction de race, de fortune ou d'idéologie. Cette politique sociale fut le propre des Socratiques, notamment Platon et Aristote, mais également celle des pharaons d'Égypte. Cependant, depuis le début du XX^e siècle, la démocratie est devenue un objet tabou sur lequel il est désormais interdit de se questionner ceci, par ce que les dirigeants politiques ont réduit celle-ci à la "tyrannie de la majorité".

Désormais, la démocratie porte en elle les germes de ses propres dérives. On est en même de se demander avec Hayek si « *le terme de démocratie est encore approprié pour se référer à l'idéal qu'il évoquait à l'origine* »¹²³. La démocratie est devenue une menace pour le vivre-ensemble ; un danger pour la cohésion sociale et dont Friedrich Hayek dénombre quelques enjeux tacites : majorité écrasante, minorité complexée, la technocratie à grande échelle et l'arbitraire dans le partage équitable des fruits de la coopération sociale. Pour limiter les dérives de ce régime politique, transformé en démocratie dogmatique et dans l'espoir de sauver la société de droit, il est judicieux d'adopter l'idéal politique hayékien appelé "démarchie". Il s'agit d'un néologisme, qui donne le pouvoir au peuple de poser librement les règles de droit et de bonne conduite dans nos États. L'enjeu est de sauver la société de droit et de contrôler les actions des Assemblées représentatives élues.

I- LA DÉMOCRATIE COMME UN MOYEN ET NON COMME UNE FIN

D'après Hayek, l'ordre de la société dans laquelle nous vivons est le fruit d'une croissance continue, d'une évolution culturelle et non d'un choix délibéré entre les humains. C'est la raison pour laquelle le penseur autrichien considère la démocratie non pas comme un acquis définitif, mais comme un système d'organisation politique en quête de son accomplissement. Hayek estime d'une part que les institutions sont le produit de l'action humaine et non de leur dessein, réhabilitant ainsi un darwinisme social dont les fondements sont culturels et non biologiques. D'autre part, il pense que c'est en s'adaptant progressivement aux phénomènes particuliers que les hommes ont contribué à l'élaboration et à l'émergence des règles de droit dans nos États. Tout ceci concourt à la liberté et au bien-être individuel.

¹²³ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 46.

1. L'avortement de l'idéal démocratique et nécessité de la décentralisation du pouvoir

Toute recherche qui aspire à des accréditations scientifiques débute toujours par un effort de décryptage conceptuel. L'art de définir les concepts est le socle de toute production intellectuelle crédible car, comme l'affirme si bien le politologue camerounais Luc Sindjoun, « *plus qu'un simple rituel, la définition est un préalable analytique qui permet d'éviter les confusions, des erreurs et des débats inutiles.* »¹²⁴ Le sociologue français Émile Durkheim précise également que « *la démarche du sociologue doit être de définir les choses qu'il traite, afin que l'on sache et qu'il sache de quoi il est question* »¹²⁵. Dans cette optique, il est logique de commencer par définir clairement la notion de démocratie, afin d'éclairer les zones d'ombres susceptibles d'entacher sa bonne compréhension.

Si l'on s'en tient à la déclaration de l'homme d'État américain et ancien Président des États-Unis Abraham Lincoln selon laquelle la démocratie est : « *le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple* »¹²⁶, on peut affirmer avec Noëlla Baraquin qu'il s'agit justement d'un « *régime politique où la souveraineté – le pouvoir légitime – appartient au peuple compris comme l'ensemble des citoyens* »¹²⁷. Ces deux définitions ainsi présentées, conçoivent la démocratie comme un régime politique, qui donne la possibilité à tous les citoyens au monde d'être non seulement libres, mais socialement égaux. Il s'agit des sociétés dans lesquelles le peuple détient une influence prépondérante dans la création et la mise en application des textes de lois. Cette définition de la démocratie fait corps avec la vision proposée par les contractualistes et les constitutionnalistes tels que Jean-Jacques Rousseau, John Locke et Montesquieu.

Mais si l'on s'en tient également aux différents abus que subissent les citoyens au sein des sociétés ou du moins à l'intérieur des États, nous pouvons affirmer avec Friedrich Hayek que « *l'idéal démocratique a échoué* »¹²⁸. Ceci est d'autant plus vrai que les gens n'arrivent plus à croire à une démocratie authentique, qui garantit la distribution juste et équitable des ressources communes dans nos États actuels. La démocratie telle qu'elle se présente de nos jours, n'est plus rassurante car, « *des gens de plus en plus nombreux, hommes de réflexion et d'intentions droites, perdent peu à peu leur foi en ce qui était pour eux jadis l'idéal exaltant de la démocratie.* »¹²⁹

¹²⁴ Luc Sindjoun, *L'État ailleurs. Entre noyau dur et case vide*, ouvrage publié avec le concours de l'Agence de la Francophonie, Paris, coll. La vie du Droit en Afrique, 2002, p. 5.

¹²⁵ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige/PUF, 1983, p. 36.

¹²⁶ Benoît Mercier et André Duhamel, *La démocratie ; ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, Éditions Le Directeur général des élections, 2000, p. 13.

¹²⁷ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 74.

¹²⁸ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 117.

¹²⁹ *Ibidem*.

L'espoir que suscitait ce régime politique depuis l'Antiquité jusqu'à la Modernité n'est plus envisageable. Cette perception catastrophique de la démocratie par Hayek est liée aux multiples tensions observées dans le monde depuis le début du XX^e siècle. La démocratie est devenue d'après le penseur autrichien un nom pompeux, quelque chose qui peine réellement à se concrétiser dans nos États sous fond de tensions multiformes.

L'enjeu pour Hayek, est de détecter sans complaisance le grand malaise qui ruine la vie en communauté. Il va plus loin, lorsqu'il déclare que de nos jours, la démocratie s'est transformée en une "démocratie de marchandages". Il s'agit d'une démocratie de démagogie, de la trahison et de l'imposture. « *Cette démocratie de marchandages, dit-il, n'a rien à voir avec les conceptions habituellement invoquées pour justifier le principe démocratique* »¹³⁰. Et pourtant, les fondateurs du constitutionalisme avaient jugé nécessaire de proposer une société dans laquelle la loi avait une vocation socialisante ; une loi qui garantissait en d'autres termes, la bonne marche de la société. À ce sujet, le constat que fait Hayek vaut son pesant d'or :

*Les philosophes du droit du XIX^e siècle donnèrent finalement de la loi la définition de : règles régissant la conduite des personnes les unes envers les autres, applicables à un nombre imprévisible de situations futures, et contenant des prohibitions précisant les frontières [...]. Après de longues discussions, au cours desquelles les juristes allemands en particulier avaient enfin élaboré cette définition de ce qu'ils qualifiaient de « loi au sens matériel », elle fut soudainement abandonnée pour une objection qui, aujourd'hui, semble presque comique : selon cette définition, les règles d'une constitution ne seraient pas de la « loi au sens matériel ». Bien évidemment, elles ne sont pas des règles de conduite, mais des règles visant l'organisation du gouvernement d'un pays; et de même que tout le droit public, ces règles sont susceptibles de changer fréquemment alors que le droit privé (et pénal) peut durer.*¹³¹

En dépit de sa longueur, cette affirmation de Friedrich Hayek montre clairement qu'il y a une affinité avérée entre l'absurdité de la politique et la mise en écart des normes propres à la démocratie, par les pouvoirs politiques. Cela s'explique à la base, par un désordre inter-étatique, qui se manifeste par la volonté pour certains dirigeants de régner au mépris de la loi et des normes politiques en vigueur.

En réalité, depuis les fondateurs du constitutionalisme moderne et les défenseurs des droits de l'homme, la loi avait pour vocation d'empêcher les conduites injustes et l'arbitraire au sein des États. Les principes de la justice étaient valables pour tous. Mais de nos jours, peu sont ceux-là qui croient encore en une telle vision contractualiste de la société. Le gouvernement arbitraire et les lois arbitraires font désormais corps dans nos États. Le résultat de cette évolution

¹³⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹³¹ *Ibid.*, p. 120.

n'est pas seulement qu'il n'y a plus de gouvernement soumis à la loi : il est aussi que le concept de loi, lui-même, a perdu sa signification car, nous l'avons vue, la législature dans le sens lockéen vise à concevoir des lois bonnes, valables pour tous.

Cependant, ce sacro-saint de la loi a perdu son sens de départ et devient à cet effet, « *le nom donné aux ordres de ce que les pères du constitutionnalisme auraient appelé : gouvernement arbitraire* »¹³². Gouverner de façon arbitraire, c'est donc gouverner au mépris de la loi ; en s'affirmant comme un autocrate, sans foi ni loi. Friedrich Hayek pense aussi que l'inégalité dans le partage des ressources communes ainsi que l'inégalité devant la loi conduisent inéluctablement à l'arbitraire. Autrement dit, les discriminations de toutes sortes ne sont pas propres à favoriser la mise en place d'un régime démocratique. Notre société a justement rompu avec l'égalité de traitement devant la loi, pour adopter la notion de justice sociale qui, selon Hayek, est un mirage voire un abus de mot.

Pour renchérir ses propos, Hayek étale l'incapacité du pouvoir public à assurer efficacement le vivre-ensemble dans les États, depuis le début du XX^e siècle. Cette déclaration du penseur autrichien rime avec celle de Popper, qui pense que « *la démocratie au sens du pouvoir du peuple, n'a pratiquement jamais existé, et si elle a existé, elle a été une dictature irresponsable de l'arbitraire.* »¹³³ Le nazisme est la manifestation la plus horrible et ostentatoire d'une démocratie cruelle, radicalisée par le « *Parti national-socialiste des travailleurs allemands (NSDAP), parti politique d'extrême droite fondé en Allemagne en 1920 et dirigé par Adolf Hitler* »¹³⁴. En effet, les nazis pilotés par Hitler, avaient entrepris à partir de 1920 de mettre sur pied une politique sociale, qui provenait de l'eugénisme étatique.

L'eugénisme étatique est une politique délibérément menée par les nazis, qui consistait à purifier la race humaine dans les États, précisément en Allemagne et en Autriche pris en otage par les nazis. Les races juives, slaves et tziganes étaient les plus ciblées, les plus détestées et les plus marginalisées, au profit de la « race aryenne » qui, aux yeux d'Adolf Hitler, est la plus importante au monde. Ainsi, le Parti national-socialiste a conduit au nazisme et au fascisme, incorporant à la fois le racisme biologique et antisémitisme, propulsé par des thèses européocentriques et des idéologies inégalitaristes¹³⁵ : ce que Georges Canguilhem appelle

¹³² *Ibid.*, p. 121.

¹³³ Karl Popper, *Toute vie est résolution de problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique* (1994), vol. 2, p. 2.

¹³⁴ [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Nazisme](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Nazisme), page consultée le 12 novembre 2022 à 9h14.

¹³⁵ André Liboire Tsala Mbani, « Les gènes déterminent-ils notre destin ? », in *Intel'Actuel*, Revue des Lettres et Sciences Humaines. Une publication du Centre d'Étude de Lettres, Arts et Sciences Humaines (CELASH) de l'Université de Dschang, n° 12, 2013, p. 153.

« *idéologie scientifique* »¹³⁶. Il s'agit d'une idéologie qui est à la solde des conflits sociaux, raciaux et même identitaires. Le terme nazisme désigne par extension un régime politique à vide du pouvoir. Ce régime, au-delà de prôner le racisme et le génocide, se lança également à la traque et à la persécution de ses adversaires politiques à partir de 1933.

Au sujet de l'idéal démocratique menacé par des déflagrations sociales, Albert Einstein déclare que « *l'homme n'a pas su mettre au point des formes d'organisation politique et économique capables de garantir la coexistence pacifique des nations. Il n'a pas su non plus instaurer le système qui aurait à jamais éloigné le danger de la guerre et banni les armes les plus meurtrières.* »¹³⁷ Tout se passe comme si Thomas Hobbes était de retour sur la scène politique. Chaque individu se présente désormais comme un "Léviathan", qui s'oppose énergiquement à la formation d'un État démocratique. En d'autres termes, toute tentative d'organisation sociale, qui oblige les dirigeants politiques à se soumettre aux lois et principes d'un État démocratique est absolument bafouée. De même que dans une tyrannie, la politique se caractérise par une concentration abusive des pouvoirs et du capital entre les mains d'un individu. Ainsi, la souveraineté n'est plus celle d'une multitude, mais plutôt l'apanage d'un individu qui détient le pouvoir absolu. Cette tyrannie, accompagnée d'une instrumentalisation du droit, brisent d'après Alain Touraine, « *le noyau unitaire* »¹³⁸ des sociétés.

Dans un système tyrannique, les appareils d'État sont fortement instrumentalisés, dans l'optique de maintenir le plus longtemps possible le tyran au pouvoir. Face à cette mascarade politique, « *Hayek imagine alors une réforme audacieuse des constitutions existantes* »¹³⁹. Il plaide en faveur d'une décentralisation des pouvoirs dans nos États contemporains parce que d'après lui, « *décentraliser le pouvoir, c'est réduire le pouvoir absolu, et le système concurrentiel est le seul système conçu pour minimiser le pouvoir exercé par l'homme sur l'homme.* »¹⁴⁰ La décentralisation au sens juridique du terme, « *consiste en un transfert de pouvoir de l'État vers des personnes morales de droit public distinctes de lui* »¹⁴¹. D'après le Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées, la décentralisation « *consiste en un transfert par l'Etat, aux Collectivités Territoriales, de compétences particulières et de moyens appropriés. Elle constitue l'axe fondamental de promotion du développement, de la démocratie et de la bonne*

¹³⁶ Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études de l'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 52.

¹³⁷ Albert Einstein, *Le pouvoir nu. Propos sur la guerre et la paix (1914-1955)*, trad. Sophie Narayan, Préface de Bertrand Russell, Paris Édition Hermann, 1998, p. 175.

¹³⁸ Alain Touraine, *La fin des sociétés*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2013, p. 656.

¹³⁹ Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris Quadrige/PUF, 2002, p. 1342.

¹⁴⁰ Friedrich Hayek, *Abrégé de la route de la servitude* (1945), trad. Gérant Dréan, Paris, Inst. Coppet, 2019, p. 7.

¹⁴¹ [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9centralisation](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9centralisation), page consultée le 13 novembre 2022 à 17h52.

gouvernance au niveau local »¹⁴². La décentralisation, promeut entre autre une politique de libre administration au niveau local par des organes élus, dans la réglementation en vigueur, pour la juste redistribution des fruits de la coopération sociale au niveau local.

Dès lors, la décentralisation telle que prônée par Hayek, est l'antichambre de la centralisation ou de la concentration excessive du pouvoir. Elle permet à l'État de conférer la personnalité juridique et le pouvoir d'administrer par les autorités élus. C'est ainsi que le politologue camerounais Mathias Eric Owona Nguini a pu définir la décentralisation comme « *une dynamique politico-institutionnelle et politico-décisionnelle travaillant à une réforme substantielle, normative, procédurale et fonctionnelle des conditions et des configurations d'organisation territoriales du pouvoir et de l'administration locales* »¹⁴³. Il s'ensuit que la chaîne des problèmes qui ont stimulé chez Hayek le vœu de la mise en place de la décentralisation fut précisément la centralisation abusive des pouvoirs de l'État.

Au regard de ce qui précède, Friedrich Hayek se positionne comme un pionnier de la décentralisation et un artisan du vivre-ensemble, de la paix, de la stabilité et de la prospérité sociale. Sa vision politique a fortement influencée les sociétés occidentales, lors de la mise sur pied de la décentralisation, par le biais des normes juridiques, dans les domaines tels que la protection des droits de l'homme, le renforcement de la démocratie et la prééminence du droit. Elle aurait aussi inspirée l'élaboration et la promulgation des premières lois sur la décentralisation en France le 2 mars 1982, qui permet de transférer les pouvoirs à des Collectivités locales décentralisées. Cette réforme sociale sera effective en Afrique à partir des années 1990, grâce à la mise en place des Collectivités Territoriales Décentralisées dans les jeunes États qui forment le continent noir.

D'après Bernard Raymond Guimdo Dongmo, « *toutes ces réformes visent, en principe, l'accroissement de la démocratie notamment locale, qui devrait permettre aux populations de prendre leur destin en main à la base* »¹⁴⁴. La démocratisation est précisément le fait de rendre démocratique le pouvoir politique. Autrement dit, elle est le fait d'associer les populations dans la gestion des affaires de l'État. Ce processus se fait grâce à l'implication du peuple dans la

¹⁴² Loi n° 2019/024 du 24 décembre portant Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées, délibéré par le Parlement Camerounais et promulgué par le Président de la République le 24 décembre 2019, cité en son Livre Premier, Article 5, Alinéa 1 et 2.

¹⁴³ Mathias Eric Owona Nguini « Introduction », dans *Les politiques de la Décentralisation au Cameroun : jeux, enjeux et perspectives*, Fondation Paul Ango Ela (dir.), Yaoundé, L'Harmattan Cameroun, 2013, p. 7.

¹⁴⁴ Bernard Raymond Guimdo Dongmo, « La démocratie avec la décentralisation. Le droit de la décentralisation à l'ère de la démocratie au Cameroun », dans *Les politiques de la Décentralisation au Cameroun : jeux, enjeux et perspectives*, Fondation Paul Ango Ela (dir.), p. 18.

gestion autonome de la chose publique, soit par l'intermédiaire des représentants locaux choisi par la population, à travers des élections qui, à première vue, paraissent libres et transparentes.

2. Les limites d'une Assemblée élue avec des pouvoirs illimités

Les Assemblées élues, encore appelées Assemblées parlementaires, ont été mises sur pied au Moyen-âge dans le but de limiter le pouvoir du monarque qui dirigeait la cité de façon absolue. Le parlement au sens moderne du terme, est né pour la première fois en Angleterre, précisément au XVIII^e siècle. Ce parlement comprenait à la fois des représentants élus de la société bourgeoise et des chevaliers.

Dans les États qui ont connu des avancées significatives en termes de démocratie et des droits de l'homme, les Assemblées représentatives élues sont constituées de deux chambres de parlement : l'Assemblée Nationale et le Sénat, qui sont élues au suffrage universel direct et secret. Ces Assemblées sont chargées d'après la constitution de représenter la population locale dans la gestion des affaires de la République (*la res publica*) : on parle à cet effet d'un parlement bicaméral. Mais aussitôt ce parlement mis en place, il est pris en otage par la classe bourgeoise qui ne tardera pas à cet effet de façonner les lois à sa guise.

Toutefois, au lendemain de la seconde révolution anglaise encore appelée la "glorieuse révolution de 1688", le parlement anglais connaîtra de nombreuses réformes, à la fois juridiques et politiques. La 58^e législature du Royaume-Unis, mise sur pied en 1801, est donc un parlement de type bicaméral, constitué désormais de la Chambre des lords et de la Chambre des communes, qui ont pour mission de représenter le peuple et d'agir en son nom. La Chambre des lords, constituée de 759 parlementaires nommés à vie par le roi sous proposition du Premier ministre, est la chambre basse du parlement. Elle examine les projets de lois adoptées par la Chambre des communes, et peut les modifier ou tout simplement empêcher leur adoption. La Chambre des communes constituée de 650 députés élus pour une durée de 5 ans en suffrage universel direct, est celle-là qui adopte directement les textes de loi, émanant du pouvoir exécutif, sans être obligé de demander le consentement de la Chambre des lords.

Il apparaît que le rôle des Assemblées élues depuis la "seconde révolution anglaise", est de créer et d'adopter des textes de lois. Ces textes de lois qui, à première vue, régissent le bon fonctionnement de l'État. Leur rôle d'après Hayek, est de procéder aux votes qui favorisent les « règles générales de juste conduite »¹⁴⁵ au sein des États. Mais Hayek constate qu'aussitôt que ces Assemblées élues ont été mises en place dans les démocraties modernes, elles se sont

¹⁴⁵ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 10.

transformées en des Assemblées dictatoriales. Désormais, le parti qui détient le plus grand nombre d'élus à l'Assemblée représentative, est celui qui dicte ses lois et sa vision au reste des citoyens : ce que le penseur britannique appelle « tyrannie de la majorité ». Hayek mentionne à juste titre que :

*Ce fut une illusion tragique que d'imaginer que l'adoption de procédures démocratiques permettait de se dispenser de toute autre limitation du pouvoir gouvernemental. L'on se persuada que le « contrôle du gouvernement » par la législature démocratiquement élue remplacerait efficacement les limitations traditionnelles, alors qu'en fait la nécessité de former des majorités pour soutenir des programmes de mesures favorisant des groupes spécifiés introduisait une nouvelle source d'arbitraire et de partialité, entraînant des résultats incompatibles avec les principes moraux de la majorité.*¹⁴⁶

L'espoir de mettre sur pied une Assemblée représentative capable d'assurer efficacement la communauté politique et qui ferait obstacle à l'égoïsme des décideurs et aux multiples crises que traverse le processus démocratique a donc échoué. Pourtant, constate Hayek, « *la prétention du Parlement à la souveraineté signifia d'abord seulement qu'il ne reconnaissait aucune volonté au-dessus de lui* »¹⁴⁷. On peut donc affirmer que le vote majoritaire au sein des Assemblées élues, s'est transformé en « *une démocratie totalitaire* »¹⁴⁸. Le bicamérisme actuel de nos démocraties, sauf lorsqu'il correspond à un système fédéral, est boiteux. Cela s'observe par le fait que les deux Chambres du parlement, jouent à peu près le même rôle et l'intérêt du pouvoir exécutif est non seulement de ralentir la procédure parlementaire, mais de se rassurer que les projets de loi qu'il propose soient votés à la va-vite, sous l'effet de la passion suscitée par un problème urgent qu'il faut résoudre dans l'État.

De plus, Hayek fait le constat selon lequel le mode d'élection des deux Chambres du parlement, ainsi que les règles selon lesquelles le gouvernement est responsable devant elles, aboutissent très souvent à ce résultat que ce sont les mêmes majorités parlementaire qui gouvernent et qui légifèrent le droit. Dès lors, la division des pouvoirs démocratiques qui subsiste toujours en droit, n'existe presque plus parce que, « *dans le système actuel, chaque petit groupe d'intérêts organisés peut faire admettre ses revendications, non en persuadant une majorité que cela est juste ou équitable, mais en menaçant de retirer son appui au noyau de personnalités sympathisantes qui en ont besoin pour former une majorité.* »¹⁴⁹ Or, il est certain que cette division des pouvoirs est une condition essentielle pour que soit maintenue la "Rule of law" (Règle de lois) et les libertés individuelles. Des majorités, pour mener une certaine

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 3-4.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 12.

politique précise, peuvent voter des lois liberticides ou abroger purement et simplement celles qui les gênent. Ils peuvent aussi agir de façon égoïste ou arbitraire.

Pour cela, les lois ne sont pas faites pour satisfaire l'intérêt général, mais les intérêts de la majorité ou ceux des représentants politiques. On peut, en particulier, faire des lois fiscales qui feront peser sur les électeurs de la minorité le poids financier de mesures qui donneront satisfaction aux seuls électeurs de la majorité. Le mécanisme législatif peut aussi légitimer et organiser une prédation à grande échelle d'une classe sociale sur une autre ; toute chose qui renvoie à une oppression de la majorité parlementaire sur la minorité. Ce qui n'est certes pas le but d'une constitution démocratique, ayant pour mission d'assurer l'égalité des citoyens.

En réalité, Alexis de Tocqueville fut le tout premier penseur à exposer le danger d'une démocratie totalitaire dans les États modernes. Dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, il déclarait déjà que la démocratie représentative a perdu toute sa crédibilité à cause de l'imposture et l'oppression de la minorité au sein des Assemblées élues, précisément aux États-Unis. « *Cette omnipotence politique de la majorité aux États-Unis augmente, en effet, l'influence que les opinions du public y obtiendraient sans elle sur l'espoir de chaque citoyen ; mais elle ne la fonde point* »¹⁵⁰. La dictature de la majorité d'après Tocqueville, ne permet pas aux hommes de mener une vie sociale digne et indépendante. Elle les soumet plutôt à ce que le penseur français appelle "la dictature de la servitude".

Les Parlements actuels sont censés incarner la souveraineté du peuple. Ils ne reconnaissent rien au-dessus de cette souveraineté dont incarne le peuple. Les textes que ceux-ci votent devraient engager toutes les couches sociales. Mais, ces Parlements votent deux sortes de lois ou des textes juridiques : des lois proprement dites : celles que Hayek appelle le "nomos", et d'autres lois qui appartiennent à ce que le penseur britannique nomme la "thésis", qui sont en réalité des décrets, puisqu'ils favorisent certaines personnes ou un groupe social bien déterminé. Or, parce que ce sont les mêmes Assemblées élues qui votent indistinctement tous ces textes, on les appelle tous des lois et on confère aux décrets, la même légitimité qu'à des lois véritables. On donne également aux mesures gouvernementales voulues par la seule majorité, une force prépondérante contre laquelle les tribunaux ne pourront songer à s'élever. Et pourtant, ce sont en fait des actes gouvernementaux ou administratifs, qui devraient être tenus à respecter le cadre de la loi. Les actes gouvernementaux ne devraient pas porter atteinte aux libertés individuelles définies et protégées par la loi ou le droit civil.

¹⁵⁰ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), vol. 2, ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 18.

Le pouvoir politique, tant celui des gouvernants que celui des législateurs, est dominé, depuis de nombreuses décennies par la logique de la "politique cosmétique". Non seulement, en l'absence de véritable séparation des pouvoirs, les lois sont faites pour satisfaire les intérêts égoïstes de la majorité parlementaire et non l'intérêt général. Mais nous avons vu apparaître un phénomène particulièrement irrationnel et pernicieux qui « *persiste à croire que l'assentiment de la majorité est la preuve qu'une mesure est juste, bien que la plupart des membres de la majorité ne donnent leur assentiment qu'en guise de prix pour leur obtention de leurs propres revendications sectorielles* »¹⁵¹. De plus, la réélection de chaque député découle de la satisfaction donnée à ses électeurs, ou même à la petite frange de ses électeurs qui peut faire basculer la majorité dans sa circonscription électorale.

Ce qui signifie que chaque député attend des autres députés de la majorité à laquelle il appartient qu'ils lui rendent le service de voter une loi qui satisfera cette frange d'électeurs sensibles. Ce que les autres députés feront volontiers, à condition que le député en cause leur renvoie l'ascenseur lorsqu'il s'agira de voter des textes visant à satisfaire les intérêts catégoriels décisifs pour leur propre réélection. Ainsi, la logique de la situation pour chaque député, au moment de voter un texte, n'est plus de savoir si le texte en question est juste, mais si le fait de le voter est nécessaire pour les solutions cosmétiques dont il entreprend. C'est donc là l'origine d'une perversion des démocraties parlementaires.

Le phénomène est encore plus grave, parce que la politique étant devenue désormais une carrière, la réélection d'un député est importante pour l'implantation de son idéologie politique. Cette idéologie, qui peut viser d'une part les intérêts égotiques et d'autre part les intérêts du parti auquel le député en question appartient. De sorte que l'on peut dire aujourd'hui qu'aucune des lois qui sont faites par les Parlements modernes ne sont justes, ou que, si elles le sont, c'est seulement par un heureux et improbable concours de circonstances. Ces abus manifestes ont lieu que parce qu'un gouvernement illimité propose des textes de loi arbitraires à une majorité de députés au Parlement, qui s'en charge à son tour de les légitimer souvent, au mépris du peuple souverain.

Le but est pour le gouvernement arbitraire de façonner les lois à sa guise, afin de maintenir une caste de personnes au pouvoir, mais également de proposer aux individus un ensemble de lois et d'opinions taillées sur mesure, pour ensuite les obliger à les accepter sans la moindre contradiction possible. Il s'agit des lois qui visent l'intérêt d'un groupe bien défini : les privilégiés au détriment des délaissés, des dirigeants politiques au détriment des dirigés, les plus forts au

¹⁵¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 14.

détriment des plus faibles et donc les riches au détriment des pauvres. Hervé Kempf dira à propos que : « *la critique capitaliste de la démocratie a commencé à s'affirmer au mitan du XX^e siècle. Jusqu'alors, la démocratie était violemment dénigrée par le fascisme et le marxisme. À partir des années 1940, des idéologues capitalistes ont commencé eux-aussi – alors que – fascisme était défait à critiquer l'idéal démocratique.* »¹⁵² Voilà donc les fondements d'une déflagration sociale, qui traduisent une hostilité autoritaire et un basculement vers le totalitarisme.

Hayek dénonce cette perversion mieux, cette instrumentalisation de la politique, lorsqu'il écrit que : « *si tout pouvoir coercitif doit être fondé sur l'opinion de la majorité, il doit aussi ne pas aller au-delà de ce que la majorité peut vraiment admettre* »¹⁵³. Afin d'éviter toute désillusion à propos de la démocratie, les Assemblées élues doivent adopter les textes de lois capables d'unir ou de fédérer toutes les couches sociales. Ces lois doivent concourir davantage à l'apaisement de la société. Pour cela, elles doivent abandonner le pouvoir illimité qui consiste à se radicaliser, pour rejoindre le pouvoir limité, qui est celui de l'ouverture et d'acceptation des opinions de toutes les couches sociales, sans discrimination.

Vue sous cet angle, la "Rule of Law" (Règle de droit) doit être assez forte pour empêcher les abus nourris par les institutions parlementaires et étatiques. Plus qu'une panacée, le recours au constitutionalisme qui limitait les pouvoirs au sein des États est crucial car, comme le démontre si bien Hayek, « *la souveraineté du droit a fini par être confondue avec la souveraineté du Parlement* »¹⁵⁴. Cette limitation réelle du pouvoir va se concrétiser à partir du moment où nous aurions dans nos États des institutions fortes à la place des hommes forts. Au fond, pour le penseur britannique, la souveraineté et la légitimité d'un État présupposent l'adoption et la mise en application des lois qui riment avec le bonheur suprême de ses citoyens.

Hayek ambitionne de réformer des constitutions existantes. Les Assemblées élues doivent éviter d'adopter les lois liberticides, qui se dressent contre les couches sociales défavorisées et qui privilégient un groupe quelconque. À cet effet, il faudrait que la voie de la minorité porte aussi, afin d'aboutir à une parfaite égalité entre les citoyens. Il s'agit d'une égalité, qui conduira la société à une coexistence paisible, tandis qu'un changement sans violences au sommet au pouvoir politique doit s'opérer sereinement pour la cohésion pacifique du peuple. Cela est possible grâce au concours de tous les citoyens. Même si pour Hayek, la démocratie contemporaine n'est pas synonyme de liberté :

¹⁵² Hervé Kempf, *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011, p. 17.

¹⁵³ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 6.

*Le principe n'autorisant le recours à la contrainte que pour assurer l'application de règles de conduite approuvées par presque tous, ou au moins par une majorité, semble bien être la condition essentielle pour empêcher l'arbitraire et donc fonder la liberté. C'est ce principe qui a rendu possibles la coexistence paisible des hommes dans la Société élargie, et le changement sans violence des dirigeants du pouvoir organisé.*¹⁵⁵

Dans un État qui se veut démocratique et prospère, la voix de la minorité et celle des plus faibles doit porter, afin de limiter les élans dictatoriaux. Les minorités ne doivent en aucun cas se sentir marginalisées ou du moins écartées de la gestion du patrimoine public. Aristote l'avait si bien compris lorsqu'il définissait déjà dans l'Antiquité grecque la politique comme : « *la science suprême et architectonique par excellence (...) car c'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre* »¹⁵⁶. Autrement dit, la politique est le plus haut degré de vertu, qui confère à l'homme le droit de diriger convenablement une cité, pour le bonheur suprême des citoyens qui la compose.

Pour limiter les injustices démocratiques, Hayek propose de créer deux Chambres dans les Assemblées représentatives : l'une nommée « Assemblée législative », qui aura pour principale fonction de voter les lois jugées justes et équitables, c'est-à-dire les règles du "nomos", abstraite, permanente et non finalisé, et l'autre nommée « Assemblée exécutive ou gouvernementale », qui aura à son tour pour principale fonction de voter les décrets ou des textes organisationnels, qui traduisent des mesures concrètes proposées par la majorité au pouvoir, dans le but d'atteindre les objectifs pour lesquels elle a été mandatée par les électeurs.

D'avantage, le principe de la séparation des pouvoirs est solennellement sollicité par Hayek car, désormais, aucune loi ne sera votée par l'Assemblée exécutive, tant qu'elle n'est pas conforme aux règles du "nomos". Cela permettra au parlement d'être organisé selon un bicaméralisme fonctionnel efficace, en se fondant sur la démocratie antique. C'est dans cette logique que Hannah Arendt a pu dire que : « *la polis grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, au fond de la mer, donc aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot "politique"* »¹⁵⁷. Dès lors, les conflits d'intérêt à l'intérieur du parlement doivent être bannis, pour céder place aux lois bonnes qui visent l'intérêt général. Bertrand Vergely est dans la même logique, lorsqu'il écrit :

Deux choses font la loi : la règle et le règlement de la règle. La règle c'est ce que la loi autorise, tandis que le règlement de la règle est une norme éthico-politique et juridico-morale, qui permet de réguler les comportements et des actions au sein d'un

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (348), 1094a-1094b.

¹⁵⁷ Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 304.

*État. « La règle, est nécessaire pour éviter la violence du désordre. Le règlement de la règle est nécessaire pour éviter la violence possible de l'ordre. Quand, de ce fait, la loi est la loi, la violence est vaincue ».*¹⁵⁸

En d'autres termes, la loi est menacée à l'intérieur des États parce que la démocratie est en péril. D'un côté, il existe un égoïsme à outrance, qui bafoue les règles sociales, politiques, juridiques et même économiques dans nos États ; tandis que de l'autre côté, les lois sont instrumentalisées par certains dirigeants à des fins de quadrillage, de la maîtrise du territoire et de l'expression du pouvoir absolu.

3. La nécessaire division des pouvoirs des Assemblées représentatives

Il existe dans plusieurs pays au monde, des mécanismes qui permettent de limiter le pouvoir des Assemblées représentatives comme par exemple la Cour suprême des États-Unis, le Conseil constitutionnel français, ou camerounais. Leur rôle n'est pas seulement d'animer la scène politique, mais d'assurer l'équilibre entre les pouvoirs politiques. Cependant, nous ne devrions pas perdre de vue sur les différents abus liés à ce pouvoir politique dans un contexte de pluralisme. Bien plus, les Assemblées représentatives peuvent permettre aux juges constitutionnels de prendre des décisions quasi législatives, qui relèvent de ce dont elles n'ont pas officiellement reçu du peuple le mandat. Cette domination tout azimut sur le gouvernement par des coalitions d'intérêts organisés, est cependant considérée par le public comme un abus, voire une sorte de corruption.

Pour cela, il convient pour Friedrich Hayek d'évaluer l'efficacité du constitutionalisme moderne. À l'origine, ce constitutionalisme désignait gouvernement dans les limites. Il s'agissait pour les théoriciens de la politique moderne de limiter la concentration et les abus liés à l'exercice du pouvoir politique. Mais le constat fait par Hayek est que cette vision politique apportée par Rousseau, John Locke et Montesquieu peine à être effective dans nos États. Ses premières lignes dans *Droit, législation et liberté* en disent long :

Lorsque Montesquieu et les rédacteurs de la Constitution américaine exposèrent la conception, qui s'était développée en Angleterre, d'une constitution limitative ils proposèrent un modèle qu'a toujours suivi depuis le constitutionnalisme libéral. Leur objectif principal était de fournir des sauvegardes institutionnelles à la liberté individuelle; et le dispositif dans lequel ils placèrent leur confiance fut la séparation des pouvoirs. Dans la forme où nous la connaissons, cette division du pouvoir, entre la législature, le judiciaire et l'administration, n'a pas atteint le but auquel elle était censée parvenir. Partout les gouvernements ont obtenu, par des moyens constitutionnels, des pouvoirs que ces hommes entendaient leur dénier. La première

¹⁵⁸ Bertrand Vergely, *Cassirer. La politique du juste*, Paris, Michalon, 1998, p. 109.

*tentative en vue d'assurer la liberté individuelle par des constitutions a manifestement échoué.*¹⁵⁹

Le refus d'appliquer la théorie de la séparation des pouvoirs par les dirigeants politiques se traduit d'après Achille Mbembe, par le désir de la concentration de la chose politique par l'ordre dirigeant mieux, par une caste de personnes au pouvoir. Leur objectif est « *de capturer et séquestrer les biens de l'humanité et, bientôt, l'ensemble des ressources du vivant* »¹⁶⁰. À en croire ce penseur camerounais, « *nous sommes de plain-pied dans l'âge de la combustion du monde* »¹⁶¹, qui traduit une autocratie, une oligarchie exacerbée et un basculement vers les extrêmes et le totalitarisme.

Si nous nous en tenons à des faits de confiscations arbitraires de tout l'appareil d'État et la recrudescence des violations des droits civils de l'homme qui verrouillent le processus démocratique actuel, il est certain que la politique gouvernementale, mise en exergue par les constitutionnalistes moderne est menacée de nos jours. Le constat que fait Hayek est tout fondé, lorsqu'il déclare non sans pertinence que :

*Tôt ou tard, les gens découvriront que non seulement ils sont à la merci de nouvelles castes privilégiées, mais que la machinerie para-gouvernementale, excroissance nécessaire de l'Etat tutélaire, est en train de créer une impasse en empêchant la société d'effectuer les adaptations qui, dans un monde mouvant, sont indispensables pour maintenir le niveau de vie atteint, sans parler d'en atteindre un plus élevé. Il faudra probablement du temps avant que les gens n'admettent que les institutions qu'ils ont créées les ont mis dans une telle impasse*¹⁶².

Hayek nous enseigne que plus grand est le pouvoir mais plus dangereux est l'abus. L'abus de pouvoir est un acte d'une personne qui outrepassé les limites légales de sa fonction, et en fait un usage déloyal. Cela se traduit par des actes de chantages, d'harcèlements, d'intimidations et de menaces. Pour éviter ces menaces qui pèsent sur la démocratie, le législateur lors de l'élaboration des textes de loi, doit tenir compte des différents abus que peut en faire les politiciens. L'abus de pouvoir renvoie aussi à un usage pernicieux, injuste et excessif du pouvoir conféré à un individu. Au plan politique, les abus doivent être bannis, afin de limiter toute tentative de gestion catastrophique et de conservation abusive du pouvoir.

Cette pensée de Hayek est en conformité avec celle de Pierre Rosanvallon qui estime que de nos jours, nos États sont confrontés à une hyper-présidentialisation des démocraties, qui traduit la prédominance du pouvoir exécutif sur les autres formes de pouvoir. Cette hyper-présidentialité

¹⁵⁹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Règles et Ordre* (1973), vol. 1, p. 1.

¹⁶⁰ Achille Mbembe, *op.cit.*, p. 23.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶² Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Règles et Ordre* (1973), vol. 1, pp. 3-4.

du pouvoir met à mal la vie démocratique. Rosanvallon affirme à cet effet que « *nos régimes peuvent être dits démocratiques, mais nous ne sommes pas gouvernés démocratiquement* »¹⁶³. Le pouvoir politique devient à juste titre l'apanage exclusif du pouvoir exécutif : ce qui renvoie à la nouvelle forme présidentielle-gouvernante de la démocratie, dominée par le pouvoir exécutif. Il est donc urgent que les lois votées par les Assemblées élues puissent sanctionner les infractions liées à l'exercice de pouvoir.

Pour cela, les institutions politiques doivent-êre encadrées par un "gendarme", entendu comme un gouvernement légitime, qui garantit la liberté et le bien-être de ses citoyens. Louis Althusser souligne à cet effet que : « *c'est la « peur du gendarme » qui fait que les parties prenantes respectent les engagements souscrits dans les clauses du contrat* »¹⁶⁴. Il poursuit en disant que : « *la peur du gendarme est « le commencement de la sagesse.* »¹⁶⁵ Mais, Althusser est conscient qu'il existe au sein des États des contractants honnêtes, qui n'ont pas besoin de "la peur du gendarme" pour agir justement. Il s'agit d'une valeur qui relève de la "conscience morale". Le contrat entre les hommes est juste lorsque ceux-ci en tirent à l'occasion certaine fierté et ne sont pas à la solde d'un groupe d'individus. On parlera à cet effet de la fierté de respecter ensemble les clauses du contrat entre les citoyens ou les parties prenantes dans un État, voire dans une société.

De plus, il y a concentration des pouvoirs lorsque les députés agissent selon leurs intérêts propres ou lorsqu'ils créent des lois auxquelles ils ne peuvent obéir eux-mêmes. Il faut donc réduire le pouvoir des Assemblées élues et transférer une bonne partie de celui-ci au gouvernement légitime, qui assurera efficacement le bien-être individuel à l'intérieur des États. Pour Hayek, ce gouvernement légitime sera porté par un parti politique, sur la base d'un électorat libre et fiable, qui sera en même de surveiller et sanctionner les actions des dirigeants politiques, en cas de duperie politique. Mais pour que ce processus soit assez efficace, Hayek propose l'existence de plusieurs partis politiques à l'intérieur des États démocratiques. Les partis politiques représentent un groupe de personnes morales et physiques, qui défendent les idées politiques communes. Ce groupe influence le gouvernement en place soit, en le soutenant s'il est légitime, en s'opposant à lui s'il est arbitraire ou discriminatoire. Autrement dit, le rôle d'un parti politique est de critiquer les actions gouvernementales ou de proposer une autre alternative à la gestion de la chose publique, lorsque le peuple est en désaccord avec l'ordre dirigeant. On note à cet effet les partis alliés au pouvoir et les partis d'opposition radicale au pouvoir en place.

¹⁶³ Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, collection « Les livres du nouveau monde », 2015, p. 5.

¹⁶⁴ Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Introduction de Jacques Bidet, ouvrage publié avec le concours scientifique de l'IMEC, Paris, PUF, 1995, p. 97.

¹⁶⁵ *Ibid.*

D'après Friedrich Hayek, les partis politiques d'opposition favorisent le processus de déconcentration des pouvoirs politiques car, dit-il :

*Toute l'expérience a montré que si le gouvernement démocratique veut pouvoir s'acquitter efficacement de ces tâches, il lui faut être organisé sur la base des partis. Pour que l'électorat soit en mesure de porter un jugement sur sa conduite des affaires, il faut qu'existe parmi les représentants un groupe organisé qui en soit tenu pour responsable, et une opposition organisée qui surveille, critique et offre une orientation alternative pour le cas où le peuple est mécontent du groupe occupant le pouvoir.*¹⁶⁶

La division des pouvoirs des Assemblées élues permettra à l'État d'être plus fiable et légitime dans la gestion du patrimoine public. Ce qui soulève à juste titre la problématique de la gestion des ressources communes au sein des États, au regard de l'excroissance du néocapitalisme, qui est à la source des problèmes socio-économiques. Le néocapitalisme est une doctrine qui favorise une minorité de personnes dans la gestion de l'économie sur le marché, provoquant à l'échelle mondiale, un degré d'inégalité sans précédent. Dans un système néocapitaliste affirme Francis Dupuis-Déri, « *l'élite des forces patriotes parviendra dans l'ensemble à contrôler, marginaliser ou éliminer les tendances les plus égalitaires* »¹⁶⁷. Diviser alors le pouvoir des Assemblées élues pourrait rétablir le fonctionnement d'une véritable démocratie comme condition *sine qua non* de la paix et de la stabilité sociale. Mais à condition de rompre avec l'État-providence dans lequel les individus sont tenus en captivité.

Ainsi, le rôle d'une Assemblée élue ne peut être conçu sans prendre en compte les fractions sociales les plus marginalisées ou les plus défavorisées, tandis que des procédures juridiques et constitutionnelles doivent être élaborées de façon à ce que toutes les couches sociales soient prises en compte dans la gestion de la chose publique. Un véritable État de droit doit avoir une souveraineté limitée. Cette souveraineté doit être garantie par le droit lui-même, en tant qu'ensemble de règles historiquement produites qu'on ne peut manipuler à volonté. Ces règles ont des logiques immanentes, que le travail des juges et des législateurs consiste à les définir et à les mettre en exergue. C'est la tâche qu'ont su pratiquer pendant des siècles les créateurs du droit romain et les juges anglais de la "Common law". Le rôle joué par la "Common Law" en particulier, et le fait qu'elle ait été protégée d'une intervention intempestive de la monarchie absolue puis, du Parlement lui-même, explique que ce soit dans les pays anglo-saxons que la démocratie aussi bien que l'économie néolibérale se sont développées aussi rapidement.

¹⁶⁶ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, pp. 28-29.

¹⁶⁷ Francis Dupuis-Déri, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Québec-Canada, Éditions Lux Éditeur, Bibliothèque et Archives nationales, 2013, p. 165.

II- NÉOLIBÉRALISME ET DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE

Le néolibéralisme de Friedrich Hayek est une réponse au capitalisme, au perfectionnisme, au socialisme et à l'étatisme. Sa philosophie est un évolutionnisme, qui s'oppose à l'absolutisme et au conservatisme. C'est dans cette optique que le penseur français Bernard Manin a pu repérer dans la pensée de Hayek : « *une oscillation constante entre la pure justification par les résultats et une justification encore plus radicale, plus politique* »¹⁶⁸. En effet, Hayek rejette les approches dites perfectionnistes qui aliènent les libertés individuelles et prône un évolutionnisme, qui vise à libérer les individus de toute contrainte collective.

1. Néolibéralisme, politique gouvernementale et ordre de marché

Friedrich Hayek de par sa posture, est considéré comme l'un des fervents défenseurs du libéralisme au XX^e siècle. Il ambitionne de réformer le libéralisme au XX^e siècle car, il estime que ce système philosophique, économique et politique est en pleine décadence. C'est pourquoi ses réflexions politiques et économiques s'inscrivent dans un vaste courant de pensée néolibérale. Ce courant de pensée introduit par Hayek, est une réponse à Keynes dont Jules Dostaler reconnaît comme « *l'un des architectes majeurs de l'interventionnisme et de la mise en place de l'État-providence* »¹⁶⁹. Les deux auteurs mèneront une bataille d'idées au XX^e siècle : Hayek, se présentant comme l'un des opposants à la pensée politique et économique de Keynes. Selon Hayek, le libéralisme tel que construit par Keynes, mérite d'être reconstruit. Le libéralisme de Keynes ouvre grandement la voie à l'arbitraire, qui provient de l'État-providence. C'est à ce titre que Hayek mènera d'une part une lutte acharnée contre l'interventionnisme keynésien, et d'autre part, une lutte accrue contre le socialisme qui, d'après lui, tend vers un totalitarisme, au même titre que le fascisme et le nazisme.

Du latin *perfectio* qui signifie achèvement, le perfectionnisme est la « *propriété d'un être ou d'une réalité, consistant dans le fait d'avoir atteint son plein accomplissement, sa fin conformément à son essence* »¹⁷⁰. Le perfectionnisme se définit aussi comme une attitude qui consiste à considérer les réalités de la vie comme éminente, renvoyant à toute sorte de finalité possible. Hayek critique les conceptions perfectionnistes, qu'il qualifie parfois, en empruntant le terme à Michael Oakeshott de « *téléocratie* »¹⁷¹. Il accuse le perfectionnisme d'avoir favorisé

¹⁶⁸ Bernard Manin « Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme », in *Revue Française de Science Politique*, vol. 33, n° 1, 1983, p. 55.

¹⁶⁹ Gilles Dostaler, *Le libéralisme de Hayek*, Paris, La découverte, 2001, p. 4.

¹⁷⁰ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 220.

¹⁷¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 76.

une « hiérarchie commune de fins particulières »¹⁷². Dans *La route de la servitude*, il remet également en question le socialisme, une doctrine politique qui avait pour enjeu de parvenir au bonheur du plus grand nombre dans la société.

En effet, le socialisme est une doctrine qui prône le libre jeu des intérêts collectifs, dans l'ordre économique et politique ; ce qui est susceptible d'assurer un ordre social compatible avec l'épanouissement de la personne humaine. Selon cette doctrine, une organisation politique et sociale plus fiable et raisonnable est possible. Cependant, Hayek perçoit le socialisme comme une doctrine qui suppose des contraintes collectives et par ailleurs, s'oppose systématiquement à la démocratie libérale et aux libertés individuelles. Le socialisme suppose dès lors « une échelle complète de valeurs où chaque besoin de chaque individu reçoit sa place (...). Diriger toutes nos activités conformément à un plan unique présuppose (...) l'existence d'un code éthique complet où toutes les valeurs humaines sont mises à leur place légitime. »¹⁷³ Et pourtant, le problème est qu'un tel code complet n'existe pas dans nos sociétés, parce que la notion de Bien ne se conçoit pas de la même façon dans l'esprit des individus qui les composent.

Selon Hayek, il n'existe aucun perfectionnisme des valeurs au sein de nos sociétés. Pour cela, chaque individu est appelé à se conformer à ses propres règles plutôt qu'à celles d'un groupe. Cette attitude de Hayek rejoint justement celle de Popper, qui adopte une théorie protectionniste de l'État, en marge de toute considération historiciste. L'historicisme nous l'avons vue avec cet auteur, conduit au totalitarisme et à la servitude. Popper rejette également les théories contractualistes (Hobbes, Rousseau), qui définissent les règles d'une vie sociale bonnes, immuables et convenables aux individus. L'unique aspect du protectionnisme que reconnaît d'ailleurs Popper, est cantonné au seul « rôle d'une association pour la prévention du crime »¹⁷⁴ ; tandis que pour Hayek, la méthode évolutionniste du droit « écarte à la fois l'interprétation du droit comme la construction d'une force supranaturelle, et son interprétation comme l'œuvre délibérée d'un quelconque esprit humain »¹⁷⁵. Hayek s'inscrit dès lors, dans une perspective conséquentialiste et dans une posture évolutionniste de la société.

Les règles néolibérales sont fortement défendues par Hayek parce qu'elles ont contribué favorablement à l'émergence de l'État de droit et d'une société juste, et non pas parce qu'elles seraient conformes à un supposé droit naturel ; autrement dit, elles sont défendues parce qu'elles seraient le fruit d'un processus contractuel rationnel. Hayek mentionne à cet effet que : « la

¹⁷² *Ibid.*, pp. 131-132.

¹⁷³ Friedrich Hayek, *La Route de la servitude* (1944), trad. Gérard Dréan, Paris, PUF, 1985, p. 48.

¹⁷⁴ Karl Raimund Popper, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon* (1945), vol. 1, p. 97.

¹⁷⁵ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 71.

compétition est une procédure de découverte impliquée dans toute évolution qui conduit l'homme à répondre de manière non intentionnelle à des situations nouvelles ; et c'est par son biais, par l'accord, que nous accroissons graduellement notre efficacité. »¹⁷⁶ De ce fait, l'évolutionnisme de Hayek s'inscrit dans une logique de transformation de la société. Cet évolutionnisme accorde d'après Alain Laurent, « *au consentement volontaire et aux relations contractuelles, le caractère indivisible de la liberté politique et de la liberté économique* »¹⁷⁷. Par contre, le refus conséquent de l'interventionnisme par cet auteur, s'explique par l'excroissance des États centralisés.

La centralisation des pouvoirs limite les libertés individuelles, tandis que l'État-providence tend vers ce que Hayek appelle le « despotisme législatif » ou la tyrannie de la majorité. Selon ce dernier, l'interventionnisme de l'État est motivé par un souci excessif à l'égard de la sécurité des travailleurs. Mais le prix accordé au travail ne peut être fixé en faveur du mérite du travailleur, garanti par un droit civil. Ce prix doit être établi par le marché libre, parce qu'il y va de l'intérêt supérieur des individus. L'anti-interventionnisme de Hayek rime avec la primauté des revendications individualistes et matérialistes des individus. Tels sont les bases de son néolibéralisme, qui confère à l'individu toute la liberté possible. Cette idéologie pourrait permettre au libéralisme de sortir des crises multiformes. Il s'agit d'un « *libéralisme qui intègre les enseignements tirés des expériences étatistes d'avant-guerre comme des déferlements collectivistes (nazisme, fascisme et communisme)* »¹⁷⁸. Le néolibéralisme hayékien est un concept équilibré d'un libéralisme ouvert à une liberté économique, source du progrès. Mais à condition qu'il soit juridiquement encadré par un État de droit et renforcé par un État limité.

L'enjeu pour le penseur britannique est de situer le libéralisme dans la tradition empirique anglo-écossaise de l'« ordre spontané » et de la "Rule of law". Cette vision de la société plus humanisante, s'achève chez Hayek sur la proposition de tout reformer. L'État-providence est un poison pour les libertés individuelles, tandis que le collectivisme et la coercition représentent un danger pour la paix et la sécurité sociale. Alain Laurent ajoute à cet effet que :

*L'anti-étatisme néo-libéral ne culmine pas dans un « État zéro » mais un État limité essentiellement chargé de faire respecter cet état de droit et soumis à lui. Tout le libéralisme historique est donc là, dont le sens se voit ainsi restauré par le biais de ce qu'on nomme à tort « néo »-libéralisme et qui n'est que le libéralisme classique revenu à lui-même.*¹⁷⁹

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁷⁷ Alain Laurent, *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 18.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 155.

Le néolibéralisme hayékien se dresse contre toute forme de capitalisme et de servitude. Avec Hayek, il serait absurde que les individus à l'intérieur des États, continuent à subir les méfaits de la politique et de l'économie actuelle. Pour cela, il faudrait que l'État donne plus de liberté possible aux individus. Le cercle vicieux de la politique socialiste et interventionniste dans lequel l'individu est renfermé devrait selon Hayek disparaître, pour céder la place à la libre concurrence commerciale et politique. Le marché hayékien est un ordre spontané, qui est hostile à l'ordre organisé de la société. Bien compris, « *le marché apparaît dans la pensée néolibérale comme le pendant de la démocratie; il repose sur la reconnaissance de la liberté de chacun et de sa capacité à être partie prenante de la sphère économique* »¹⁸⁰. La concurrence sur le marché garantit un équilibre à long terme dans lequel les profits sont rationnellement partagés et accessibles à tous. Ceci fera en sorte que la loi du marché ne soit plus celle du plus grand nombre ; mais celle qui protège les minorités, pour une société juste et pour une parfaite concurrence sur le marché.

2. Hypertrophie du pouvoir et politique détrônée

Le terme hypertrophie se définit dans le jargon scientifique comme une augmentation anormale du volume d'un organe avec ou sans altération anatomique. Il désigne de façon littérale un développement excessif d'une personne ou d'une chose. Cependant, dans la conception hayékienne, l'hypertrophie désigne le trop plein de pouvoir politique et la formation des appareils illimités à l'intérieur des États. Il s'agit d'une réalité politique et sociale qu'est confrontée la démocratie contemporaine. Selon Friedrich Hayek, « *de nombreux défauts graves de l'institution gouvernementale contemporaine, défauts largement reconnus et déplorés mais que l'on croit être la conséquence inévitable de la démocratie, résultent en fait seulement du caractère illimité de la démocratie actuelle* »¹⁸¹. Ceci se justifie par le fait que les institutions étatiques paragouvernementales, exercent le plus souvent des pressions sur le gouvernement, dans le but de défendre des intérêts particuliers et non généraux : des pratiques que le penseur britannique juge nuisibles, parce qu'elles mettent à mal la démocratie contemporaine.

Ainsi, les membres de la société soucieux du bonheur collectif, sont parfois influencés par des actions anti-étatiques. Ceci s'explique par le fait que, « *l'on est fréquemment obligé de détourner les meilleurs éléments de leur tâche, qui est de fournir au public ce dont il a besoin, pour leur assigner la mission de faire échouer les efforts de l'autre camp* »¹⁸². Dès lors, toute

¹⁸⁰ Valérie Charolles, *Le libéralisme contre le capitalisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006, p. 13.

¹⁸¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 171.

¹⁸² *Ibidem*.

pression sur le gouvernement, visant à favoriser les intérêts d'un groupe particulier au détriment des intérêts généraux sont nuisibles à l'émergence des États justes et prospères.

De plus, les pressions qu'exercent les grandes entreprises ou les multinationales sur le législateur, lors de l'élaboration des textes de lois sont injustes car, elles visent à multiplier l'arbitraire au sein des États. Ces injustices sont de nos jours véhiculées par les néo-capitalistes, qui ont pour intention d'exploiter abusivement les ouvriers. Tout cela se passe à l'intérieur des États interventionnistes, qui sont de nature arbitraires, si l'on s'en tient à la corruption et à des injustices que subissent les citoyens dans les États contemporains.

À partir de cet instant, « *la démocratie, au moment même où elle semble devoir occuper tous les domaines, devient effectivement impossible au niveau gouvernemental* »¹⁸³, affirme Hayek. Le penseur autrichien s'oppose également à toute forme de bureaucratie, ainsi qu'à l'avènement des "États monolithiques". L'État bureaucratique et l'État monolithique conduisent d'après Hayek au totalitarisme et à la servitude. Écoutons-le plutôt : « *l'Etat monolithique, et le principe cantonnant tout pouvoir suprême dans des tâches essentiellement négatives - dans des pouvoirs de dire non - tandis que tout pouvoir positif serait réservé à des instances tenues à respecter des règles qu'elles ne pourraient modifier.* »¹⁸⁴ Il serait plutôt judicieux de se référer à un pouvoir positif, qui assure les règles de bonne conduite au sein de nos États.

Du grec *kratos* qui signifie force ou puissance, la bureaucratie dans le sens large du terme, se définit comme : « *une organisation administrative caractérisée (...) par une hiérarchie complexe de fonctions, reposant sur une distribution des rôles d'autorités et de responsabilité* »¹⁸⁵. Depuis l'Antiquité, on observe en Occident, une forte implication des bureaucrates dans les affaires courantes de l'État. Cela est observable dans nos États actuels où la gestion du patrimoine public repose de plus en plus entre les mains des bureaucrates, qui sont *de facto*, considérés comme une classe supérieure aux autres. Hayek considère la bureaucratie comme un gouvernement parasite et à la limite abusif de l'administration centrale, qui ambitionne de gouverner de façon égoïste, entraînant entre autre, une lenteur administrative et parfois une inertie étatique dans la gestion du patrimoine commun.

La machine bureaucratique gouvernementale rejette également toute responsabilité individuelle, qui engage le plein épanouissement des citoyens, en les soumettent à des contraintes de toute sorte. Cependant, Hayek estime qu'une telle politique sociale n'est pas rassurante car,

¹⁸³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 178.

¹⁸⁵ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 37.

elle aurait sans doute des conséquences de très grande ampleur sur les États et dans nos sociétés. Chaque État doit à cet effet, « viser à un véritable droit international qui limiterait la capacité des gouvernements nationaux à nuire aux autres »¹⁸⁶. Mais, pour élaborer un droit international capable de faire taire toute polémique et revendication au sein des États, il faudrait recueillir les différents avis énumérés par le peuple ou l'ensemble des citoyens et non d'un groupe particulier. Le penseur autrichien réaffirme à cet effet que :

*Le souverain maintenant n'est évidemment pas un être humain en qui l'on peut placer sa confiance, ainsi que continue à le concevoir un esprit naïf influencé par l'idéal ancestral du bon monarque. Ce n'est pas non plus le produit des sagesse conjointes de représentants honorables dont une majorité peut se mettre d'accord sur ce qui est le meilleur. C'est une machinerie mue par des « nécessités politiques » qui n'ont de lien que fort lointain avec les opinions de la majorité du peuple*¹⁸⁷.

Au regard de ce qui précède, Hayek peut être considéré comme un promoteur de la politique universelle et de la bonne gouvernance. Sa conception politique bien que dénonciatrice, est aussi une alternative à l'humanisation de la politique, à une ère marquée par le « vide politique ». C'est la raison pour laquelle il mentionne que : « lorsque la politique devient un tournoi de traction-à-la-corde à propos de parts du gâteau des revenus, gouverner décentement devient impossible »¹⁸⁸. La bureaucratie est devenue un symbole d'inefficacité, voire une menace réelle pour la démocratie contemporaine. Il s'agit d'un cercle vicieux qui reproduit l'élite dirigeante au pouvoir, dans le but de perpétuer le pouvoir arbitraire. Ainsi, les régimes bureaucratiques seraient à l'origine de nombreuses inégalités dans le monde.

Outre, le régime bureaucratique favorise une reproduction sociale précisément les riches au pouvoir, au détriment des pauvres. Toute chose qui nourrit le vœu d'une discrimination dans la société et par conséquent, est susceptible de conduire à une ploutocratie (état d'une société dans laquelle les riches exercent le pouvoir politique sur l'ensemble des citoyens et jouissent d'une influence prépondérante sur ceux-ci) de l'administration centrale.

Au demeurant, l'autoperpétuation du pouvoir, propulsée par la machine bureaucratique est aux yeux de Hayek, un obstacle à la bonne gouvernance. Le régime de pouvoir, adossé à la bureaucratie de l'État a très souvent recouru aux moyens de monopolisation de la « violence physique » pour assurer sa « pérennité politique et même institutionnelle »¹⁸⁹. Cela se dessine par des actes de tortures ou précisément par ce que Jean-Marcelin Manga et Alexandre Rodrigue

¹⁸⁶ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 178.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 179.

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), trad. Julien Freund, Paris, La Découverte, 2003, p. 119.

Mbassi appellent « *la gouvernance du bâton* »¹⁹⁰, qui se matérialise par la pérennisation de la base monopoliste du pouvoir en place mieux, par la perpétuation d'un pouvoir absolu et autoritaire, qui se dresse contre toute tentative de remise en question de l'ordre dirigeant ou de la classe politique, par une déconstruction de la démocratisation compétitive. Cette logique de la gestion catastrophique de la politique publique renvoie à ce que Mathias Eric Owona Nguini appelle également la « *démocratisation Janus* »¹⁹¹, c'est-à-dire une « *démocratisation biface qui oscille entre pluralisme et autoritarisme* »¹⁹². Dans le système bureaucratique, les citoyens sont soumis à une "démocrature", encore appelée "démocratie de façade" ou d'apparence.

En politique, les intérêts communs/collectifs devraient en principe être au-dessus des intérêts égocentriques. Ainsi déclare Hayek, « *dans une société d'hommes libres, il ne peut exister des principes de conduite collective obligatoires pour l'individu* »¹⁹³. Ceci dit, aucune loi ne doit être façonnée, dans le but de porter atteinte au droit et à la liberté d'un individu ou d'un groupe quelconque. Les individus doivent réfléchir ensemble, afin de créer par eux-mêmes les conditions de leur propre épanouissement. Ils peuvent en même temps, décider ensemble sans exclusion possibles, sur les éléments sociaux qui riment aux fins choisis par eux-mêmes, pour leur bonheur suprême. Mais Friedrich Hayek est convaincu que le socialisme ne peut garantir une telle action morale et juridique présente dans la vie des citoyens.

Il faudrait à cet effet mener une lutte acharnée contre le socialisme et contre « *tout pouvoir contraignant prétendant diriger les efforts des individus et répartir délibérément leurs fruits* »¹⁹⁴. Nous l'avons vue, le fascisme et le nazisme sont nés du socialisme. C'est pourquoi l'ambition de Hayek est de rompre avec ce passé horrible, ayant plongé l'humanité dans un chaos et dans une incertitude généralisée. Désormais, toute action politique qui prétend agir au nom du peuple doit avoir l'approbation de tous les citoyens. Il faudrait à cet effet sortir du processus de dégénérescence des pouvoirs politiques, dans leur forme absolue et totalitaire. C'est la raison pour laquelle Hayek nous propose son idéal politique appelé "démarchie", lequel vise la stabilité politique, économique et juridique de nos États.

¹⁹⁰ Jean-Marcelin Manga et Alexandre Rodrigue Mbassi, « De la fin des manifestations à la faim de manifester : revendications publiques, rémanence autoritaire et procès de la démocratie au Cameroun », in *Politique africaine*, n° 146, 2017, p. 75.

¹⁹¹ Mathias Eric Owona Nguini, « La gouvernance politique et institutionnelle du Cameroun à l'épreuve de la démocratisation pluraliste : de la démocratisation-janus », in *Enjeux*, n° 52, 2017, p. 10.

¹⁹² *Ibid.*, p. 12.

¹⁹³ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3, p. 181.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 182.

3. Procédure démocratique et objectifs égalitaires

Etant donné que pour Hayek, le mot démocratie est de nos jours pervertit et dépourvu de son sens de départ, la tâche revient aux hommes de penser une démocratie authentique, qui protège les citoyens des abus possible liés à l'exercice du pouvoir car, « *la véritable valeur de la démocratie est de constituer une précaution sanitaire nous protégeant contre l'abus du pouvoir. Elle nous fournit le moyen d'écarter une équipe de gouvernants et d'essayer d'en trouver une meilleure* »¹⁹⁵. Cette démocratie authentique permettra aux citoyens de disqualifier une mauvaise équipe gouvernementale et d'en trouver celle que le peuple juge efficace.

En d'autres termes, la condition *sine qua non* pour parvenir à une société égalitaire et un changement pacifique au sommet de l'État est d'aller à la quête d'un gouvernement légitime. La véritable démocratie a « *une haute valeur, bien digne d'être défendue de toutes nos forces; car tout gouvernement dont les gens ne peuvent se débarrasser par une telle procédure convenue, est voué à tomber tôt ou tard dans de mauvaises mains.* »¹⁹⁶ Hayek pense que la transition n'est plus efficacement assurée au sommet de l'État, parce que la démocratie est devenue de nos jours illimitée et totalitaire. La démocratie a cessé d'être un combat pour les libertés individuelles, parce que nous avons naïvement cru à la mise en place d'un gouvernement juste et égalitaire. Autrement dit, nous avons aujourd'hui en face de nous, des gouvernements dans lesquels on retrouve des Assemblées uniques et omni-compétentes qui n'élaborent pas forcément des lois justes. À partir de cet instant, l'État ne garantit plus équitablement la juste redistribution des biens et des honneurs.

*L'assemblée démocratique unique, omni-compétente et toute puissante, où une majorité capable de gouverner ne peut se maintenir qu'en s'efforçant de supprimer toute cause de mécontentement pour chacun des groupes qui la soutiennent, est du fait même poussée à s'emparer du contrôle de toutes les sphères d'activité. Elle est forcée d'élaborer et d'imposer, comme justification des mesures qu'elle doit prendre pour rester majorité, un pseudo-code de justice distributive, réellement inexistant et même inconcevable au sens strict de ce mot. Dans une telle société, avoir de l'influence en politique devient plus fructueux, largement, que d'ajouter aux moyens de satisfaire les besoins des contemporains*¹⁹⁷.

Ce passage démontre clairement qu'il est urgent de penser un nouveau paradigme politique. La démocratie contemporaine est en péril parce que nos institutions sont bafouées. L'enjeu pour Hayek est de sauver ce régime politique de toute perversion possible, dans l'espoir de parvenir à une démocratie authentique, juste, équitable et prospère. La tâche du pouvoir public

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 165.

doit-être de « *créer un cadre dans lequel les individus et les groupes puissent fructueusement travailler à leurs objectifs propres* »¹⁹⁸. Travailler à leurs objectifs propres signifie pour Hayek, ne plus dépendre d'un État-providence, qui a la charge de contrôler le marché par le biais du prélèvement des impôts et de la distribution des richesses. L'État-providence d'après les néolibéraux est à l'origine des injustices et des inégalités au monde. C'est pourquoi les individus doivent sortir de toute perfection sociale qui aliène leur liberté. Hayek pense aussi que l'interventionnisme perturbe l'économie. L'intervention de l'État sur le plan économique est un obstacle pour un marché libre et par conséquent, tend à perturber les prix. Ceci se justifie par le fait que l'État a souvent tendance à manipuler les prix sur le marché. Un État hyper-interventionniste collecte les impôts, diminue les épargnes au sein du marché à ses propres profits. Il est créateur et en même temps distributeur de richesses ; toute chose qui est nuisible pour le producteur et les détenteurs de capitaux.

En outre, dans l'État-providence, les hommes ne sont pas libres parce qu'ils ne travaillent pas à leur propre compte, mais travaillent davantage pour faire vivre l'État. Il faudrait à cet effet limiter toute tutelle au-dessus des hommes car, cela conduit inéluctablement à la servitude des peuples. Hayek est conscient que seule une société libre peut garantir la liberté et l'épanouissement des citoyens. Par contre, il fustige le fait que nos États actuels soient devenus des États prédateurs : ce que le penseur britannique appelle États nuisibles :

*Les sociétés se forment, mais les États sont fabriqués. C'est pourquoi les sociétés sont infiniment préférables dans toute la mesure où elles sont capables de produire ce dont on a besoin en fait de services et d'organisations autogénérées; tandis que les organisations basées sur le pouvoir de contrainte ont tendance à devenir des carcans et se révèlent nuisibles dès qu'elles emploient leur puissance au-delà du maintien de règles de conduite nécessairement abstraites.*¹⁹⁹

Dans l'optique de mettre un terme à ce problème crucial, Hayek propose son idéal politique appelé "démarchie". Il s'agit d'un néologisme qui pourrait garantir efficacement la paix, la prospérité et la stabilité de nos États. La "démarchie" est un néologisme, qui tire ses origines de la Grèce Antique, précisément à Athènes, berceau de la démocratie et des libertés.

Du grec *Kratos* qui désignait autrefois la force brutale ou le pouvoir de commander des actes particuliers ; et *Archè* qui désigne un ordre permanent, la "démarchie" désigne le pouvoir du peuple de commander. Elle désigne aussi le pouvoir du peuple de poser librement les règles de droit au sein des États démocratiques. D'après Hayek, si démocratie signifie un régime où la majorité du peuple a le droit d'imposer sa vision politique et sociale, "démarchie" signifie à son

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 67-68.

tours un régime où tout le peuple peut imposer ses opinions politiques à l'ordre dirigeant. La "démarchie" de Hayek signifie donc : « *gouvernement par le peuple collectivement* »²⁰⁰.

Il faudrait réexaminer la question des institutions politiques d'une société libre. À cela, l'œuvre des Pères fondateurs du libéralisme mérite d'être réformée et même complétée car, le libéralisme de ses prédécesseurs est en plein décadence. Nous pouvons citer par exemple le retour à l'arbitraire, des confusions entre le pouvoir législatif et exécutif, le marché pris en otage par l'État-providence et enfin, la décadence de la fonction politique et judiciaire.

Hayek mentionne à juste titre qu'« *il est vraisemblablement nécessaire d'avoir un mot, comme celui de démarchie, pour évoquer l'ancien idéal sans employer un terme souillé par un abus prolongé* »²⁰¹. Le but est d'éviter les blocages et les abus liés à la démocratie actuelle.

Dans plusieurs pays démocratiques au monde, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ont souvent été confondus. Le point central de la réforme constitutionnelle proposée par Hayek est un recadrage institutionnel, garantissant une indépendance des pouvoirs législatifs et exécutifs, en révisant la démocratie telle que proposée par les constitutionalistes modernes :

*Nous employions aujourd'hui le mot de démarchie pour évoquer l'idéal pour lequel on adopta démocratie à partir du moment où tomba en désuétude l'expression antérieure d'isonomie, laquelle exprimait l'idéal d'une loi égale pour tous. Cela nous fournirait le nouveau nom dont nous avons besoin pour préserver l'idéal de base en un temps où, à cause de l'abus répété du terme démocratie à propos de systèmes qui conduisent à la création de nouveaux privilèges par des coalitions ou des intérêts organisés.*²⁰²

La "démarchie" est un néologisme proposé par Hayek, dans le but de protéger la société de droit et fonder l'ordre politique. Elle est le pouvoir du peuple de poser librement les règles de droit dans un État démocratique. Le mot "démarchie" ainsi présenté, exprime l'essence de la démocratie néolibérale chez ce penseur britannique.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 48.

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² *Ibidem.*

CHAPITRE IV : THÉORIES DE LA JUSTICE ET POLITIQUES ÉCONOMIQUES

Parler de la justice sociale revient d'abord à décrypter la notion de justice. Friedrich Hayek est conscient de cet enjeu lorsqu'il entreprend d'emblée dans *Droit, législation et liberté* de définir clairement la notion de justice. Pour lui, la justice désigne les règles de juste conduite dans un État démocratique. Ces règles qui en elles-mêmes, « *facilitent la solution des disputes entre particuliers, dans la mesure où l'accord existe sur la règle applicable au cas pendant, et cela même s'il n'y a aucun accord sur l'importance des objectifs spéciaux poursuivis par les parties affrontées* »²⁰³. Cette première définition hayékienne de la justice est un appel au dialogue et à la résolution pacifique des conflits dans nos États sous fond de tensions multiformes.

En effet, la position de Hayek est celle d'un conciliateur, d'un théoricien du droit et d'un penseur humaniste. La société de droit telle que conçue par Hayek, est une société juste et apaisée car, comme le précise si bien Philippe Nemo, « *si Hayek peut être un théoricien du droit, c'est parce que, plus profondément, il est un philosophe de la morale, le premier sans doute de la tradition libérale depuis Hume et Smith et l'un des rares innovateurs du XX^e siècle.* »²⁰⁴ *Droit, législation et liberté* s'inscrit dans le vaste chantier de la théorie de la justice, ainsi que les conséquences majeures du libéralisme classique, introduites par les penseurs tels que John Locke, David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill et John Maynard Keynes pour ne citer que ceux-ci. Il existe d'une part les sociaux-libéraux comme John Rawls, Jürgen Habermas et Karl Popper, et d'autre part les néolibéraux tels que Robert Nozick et Milton Friedman. Hayek, en tant que promoteur du libertarianisme, se situe dans le deuxième registre car, son néolibéralisme se diffère du socio-libéralisme ou de la socio-démocratie de John Rawls, de Jürgen et Habermas et de Karl Popper, qui accepte l'interventionnisme de l'État dans la sphère des libertés individuelles ceci, dans le but de réguler la société.

I- FRIEDRICH HAYEK ET LA QUÊTE DE JUSTICE

Il n'existe aucune justice parfaite au sein de la société, affirme Hayek. Ceci dit, la justice est un instrument au service de l'humain. C'est donc l'humain qui manipule les instruments juridiques et leurs donnent un sens. Ainsi, seule la conduite humaine détermine la justice. Hayek emploie les "règles de juste conduite" pour décrire une justice qui naît de façon spontanée, par opposition aux principes ou aux règles d'organisation sociale et étatique, qui sont préétablies et

²⁰³ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 17.

²⁰⁴ Philippe Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988 p. 11.

ordonnées à des buts spécifiques. Ces règles de « juste conduite » auxquelles Hayek s'attache sont généralement des interdictions de se conduire injustement à l'intérieur de la société.

1. Justice comme attribut de la conduite humaine

Un fait social ou un ordre naturel qui s'impose aux humains à l'intérieur d'une société ne peut-être qualifiée de bon ou de mauvais, juste ou injuste car, « *appliquer le terme « juste » à des circonstances autres que des actions humaines ou que des règles les régissant est une erreur sur la catégorie* »²⁰⁵. Mais loin d'être une erreur sur la catégorie comme l'affirme Hayek, cela renvoie à l'anthropomorphisme, qui est le fait d'attribuer les caractères humains aux choses. Selon Hayek, « *la nature ne peut être juste ou injuste* »²⁰⁶. Seuls les actes individuels peuvent avoir ce qualificatif. Nous avons très souvent l'habitude, affirme Hayek, d'interpréter le monde physique de façon anthropomorphique ou animiste, sans toutefois nous rendre compte de la gravité de la chose car, cela nous amène à employer ces mots de façon inapproprié, parce que nous voulons toujours chercher un agent responsable des problèmes qui nous arrive.

Décrire un problème social comme juste ou injuste revient à croire que « *quelqu'un aurait pu et dû arranger les choses différemment* »²⁰⁷. Or, rien de ce qui ne provient d'une décision purement humaine ne peut être qualifié de juste ou moral. Les règles qui régissent les actions humaines dans la société peuvent être justes ou injustes, correctes ou non. À ce niveau, le gouvernement légitime est tenu de réguler les actions et les comportements humains, en mettant sur pied des lois bonnes, qui garantissent le bon fonctionnement de l'État :

*Cela signifie que la justice et l'injustice des exigences du gouvernement à l'égard des individus doivent être décidées à la lumière de règles de juste conduite et non d'après les résultats particuliers qui découlent de leur application à un cas particulier. Le gouvernement doit assurément être juste dans tout ce qu'il fait: et la pression de l'opinion publique le poussera probablement à étendre jusqu'à ses ultimes conséquences tout principe discernable selon lequel il agit, que telle soit son intention ou non*²⁰⁸.

La conduite des politiques publiques vise donc d'après Hayek, à garantir les règles qui régissent le bon fonctionnement de l'État. Ce qui est qualifié de juste au sein de l'État ou de la société, est un état de choses qui se réalise grâce au concours et à l'apport de tous les individus qui posent les actes en conformité à la justice, sans toutefois commettre l'injustice. Mais, une situation causée par la volonté d'un seul individu à l'intérieur d'une société ne peut être qualifiée

²⁰⁵ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 38.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

de juste. Pour répondre à cette nouvelle exigence, fruit d'un consensus entre le monde essentiellement capitaliste, la conduite des politiques publiques est d'assurer l'équité et l'égalité entre les citoyens. À ce titre, l'ordre organisé doit disparaître pour céder place à l'ordre délibéré, qui inclut toutes les couches sociales, sans aucune discrimination.

2. Critique de l'idéologie du positivisme juridique

Le positivisme juridique « *est un courant en théorie du droit qui décrit le droit tel qu'il existe dans la société, plus que tel qu'il devrait être* »²⁰⁹. Ce courant de la théorie du droit tel qu'énuméré, consiste à rejeter la valeur d'un droit idéal, communément appelé droit naturel et à soutenir que seul le droit positif (loi, jurisprudence) a une valeur juridique. Dès lors, la loi ou la jurisprudence serait la seule norme à respecter à l'intérieur d'un État ou au sein de la société. D'après les positivistes juridiques, seule la loi, telle que décidée par le législateur, régit les comportements sociaux. Ainsi, seule la loi ou la jurisprudence est la norme suprême à respecter dans un État ; ce que les positivistes juridiques appellent "positivisme légaliste".

Ayant fait l'objet de nombreux débats et de nombreuses définitions controversées, le terme positivisme juridique apparaît chez les penseurs tels qu'Auguste Comte (positivisme philosophie), Carnap (positivisme logique) ou chez Hobbes (positivisme impérativiste), pour expliquer différemment les comportements sociaux. Le droit positif vient du latin *positum*, pour désigner le droit tel qu'il se présente. Il découle des règles juridiques en vigueur dans un État ou dans une communauté de personnes. Cependant, la problématique du positivisme juridique telle que soulevée par Hayek, naît du fait que ce courant de pensée de droit est envisagé comme une valeur juridique à laquelle les individus sont appelés à se soumettre absolument, et non comme un devoir être. Les individus se contentent ici de se soumettre au droit comme il se présente et non pas comme il devrait se présenter. Le droit positif s'oppose au droit naturel de l'homme et fait office des droits acquis dans l'État ou à l'intérieur d'une société donnée.

D'après les positivistes juridiques, aucun jugement de valeur ne doit être porté sur le droit tel qu'il se présente. La règle générale de droit au sens d'habilitation, d'interdiction, d'autorisation ou d'obligation doit être respectée par tous, sans le moindre questionnement ou la moindre contradiction possible. L'idéologie du positivisme juridique sous-tend que : « *seul le droit délibérément créé est réellement du droit* »²¹⁰. Le droit positif puise ses sources de la connaissance de la nature. Thomas Hobbes est le propulseur de cette idéologie lorsqu'il soutient

²⁰⁹ [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Positivisme_juridique.org](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Positivisme_juridique.org), page consultée le 26 novembre 2022 à 19h09.

²¹⁰ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 53.

dans le *Léviathan* que : « *ce n'est pas la vérité mais l'autorité qui fait la loi* »²¹¹. Cette pensée de Hobbes, qui présente l'État comme un « dieu mortel », est à la source de la légitimation de l'État absolutiste, considéré comme un « monstre froid ».

Hobbes se présente dès lors comme un penseur "proto-libéral", parce qu'il est le premier à séparer la légitimité politique et juridique de la vérité dans toutes ses formes. Du point de vue juridique, le positivisme hobbesien est le point de départ d'une dissolution totale et même définitive des droits civiques des individus au sein de l'État. Hobbes poursuit son raisonnement en affirmant que la loi est le commandement de celui qui la possède. Autrement dit, la loi est l'émanation de la volonté de celui qui détient le pouvoir législatif. Selon Hayek, le positivisme juridique est à l'origine de la destruction du libéralisme classique. Il a aussi favorisé l'apparition de ce qu'il appelle le "pseudo-libéralisme", remettant en cause les thèses libérales. Le penseur autrichien mentionnera à juste titre que :

*Le positivisme juridique est devenu l'une des principales forces qui ont détruit le libéralisme classique parce que ce dernier implique a priori une conception de la justice qui soit absolument indifférente à ce qu'il serait opportun de décider pour atteindre des buts préconçus. Le positivisme juridique et le pragmatisme dans ses autres formes constructives [...] sont donc profondément antilibéraux dans le sens originnaire du mot, encore que leurs thèses soient devenues le fondement de ce pseudo-libéralisme qui au cours de la dernière génération a usurpé le nom.*²¹²

Pour les partisans du droit positif, les règles de droit ne relèvent pas de la nature ou de Dieu, mais sont définies par un homme, qui est le législateur par excellence. Dès lors, si les hommes sont appelés à se soumettre à des lois telles qu'elles existent et relèvent de la volonté du législateur, cela suppose que ces derniers ne sont plus libres.

Autrement dit, à partir du moment où c'est le législateur qui détermine ce qui devrait être la loi, cela suppose que ce dernier peut donner des injonctions aux responsables de l'application de cette même loi, qui pourront par la suite les instrumentaliser à leurs profits. De plus, le législateur est capable de créer des lois injustes et despotiques, qui privilégient certaines couches sociales au détriment des autres. Le mot arbitraire vient du latin *arbiter*, qui désigne d'abord le témoin, le spectateur, puis le juge ou le maître. Dans la jurisprudence, il est décrit comme ce qui n'est pas défini ni limité par aucune loi ou constitution, mais qu'on laisse uniquement au jugement et à la discrétion des particuliers. Le législateur est donc tenu d'être avant tout un homme vertueux.

²¹¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, cité par Friedrich Hayek dans *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 53.

²¹² *Ibid.*, p. 53.

André Comte-Sponville définit l'arbitraire comme un pouvoir « *qui ne dépend que d'une volonté sans raison ou sans justification* »²¹³. Mais en politique, l'arbitraire renvoie à un pouvoir dictatorial, qui promeut l'illégalité, l'obscurité, la tricherie et l'absolutisme. Une loi est arbitraire lorsqu'elle fait corps avec des dérives sus-citées, qui gangrènent nos sociétés. Pour éviter que le droit s'arrime à cette duperie de la part des autorités juridiques, il faudrait que chaque loi élaborée par le législateur vise le bonheur de tous les citoyens : ce qui revient à dire que les citoyens doivent avoir accès aux droits justes et équitables.

L'arbitraire c'est l'illégal, une mise en pratique de l'absolutisme, de l'injustice ou de la tyrannie. On voit très nettement l'ambiguïté d'un tel système politique et le but pour Hayek est de « *faire évoluer le système existant dans une direction particulière, et de savoir démontrer qu'il faut modifier certaines règles particulières dans un certain sens, pour éliminer l'injustice* »²¹⁴. Les lois injustes au sein de la société sont celles-là qui relèvent par exemple de la ségrégation, de la marginalisation ou des politiques antisémites. Les citoyens doivent donc désobéir à ces lois injustes qui détruisent le tissu social. Toutefois, obéir aux lois justes est primordial pour que les citoyens mènent une vie vertueuse ou harmonieuse. D'après Hayek, le positivisme juridique aurait tenté d'effacer les « règles de juste conduite » à l'intérieur de la société, pour céder place aux « règles de conduite douteuse » ou anarchistes. C'est ainsi que le penseur britannique mentionne que : « *les efforts des positivistes ont invariablement tendu à discréditer la conception de la justice comme étant un guide pour définir ce qu'est le droit.* »²¹⁵ L'homme est donc retourné à l'état de nature hobbesien, qui est "l'état de bête sauvage". Le droit positif et le droit naturel de l'homme sont alors deux formes de droits divergents. Le premier est une loi dictée par les hommes, tandis que le second est commandé par la nature par ailleurs, s'impose à tous.

3. Justice et droits humains

Le droit se définit comme l'ensemble des règles qui régissent la bonne conduite humaine et les rapports sociaux. Le *Dictionnaire de l'économie et des sciences sociales* le définit comme : « *l'ensemble des règles imposées aux membres d'une société pour que leurs rapports sociaux échappent à l'arbitraire et à la violence des individus et soient conformes à l'éthique dominante* »²¹⁶. Parmi les droits humains, nous distinguons les droits individuels et les droits collectifs. Il s'agit de deux entités de droit, régissant le comportement des individus au sein de la

²¹³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique* (2001), Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Quadrige, 2013, p. 92.

²¹⁴ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 53.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

²¹⁶ Disponible sur [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Droit.org](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Droit.org), page consultée le 29 novembre 2022 à 09h40.

société. Dès lors, Hayek définit le droit au sens large du terme comme « *l'ensemble des règles de conduite constituées à la faveur d'un processus évolutif et qui assurent de facto un ordre social spontané* »²¹⁷. Concevoir le droit comme un ordre social spontané revient à affirmer qu'il y a du droit dans chaque société : quelle soit archaïque ou étatique, territoriale ou abstraite (comme la société des chevaliers ou celle des marchands).

Il y aurait également du droit dans la société animalière, à partir du moment où l'homme estime que les animaux ont eux-aussi, besoin d'être protégés. Cependant, le droit est souvent abordé dans un sens restreint : ce sont les règles de juste conduite individuelle et collective, parfois contraignantes, mais assurées dans nos sociétés par une autorité judiciaire et étatique établit. Ainsi, le droit est une notion complexe, qui nécessite d'être abordée avec prudence. Ceci se justifie par le fait qu'à côté des droits civils de l'homme qui sont garantis par les institutions étatiques de protection humaines, on peut également énumérer le droit naturel, qui relève de l'ordre spontané de la société. Par exemple : « *un enfant a le droit d'être nourri, vêtu et logé parce qu'un devoir correspondant est placé à la charge de parents ou de tuteurs, ou peut-être d'une autorité spéciale* »²¹⁸. Hayek prend l'ancien Président américain Franklin Delano Roosevelt à titre d'illustration et précise dans *Droit, législation et liberté*, la pensée politique et juridique de cet homme d'État américain. Le droit naturel selon Roosevelt, a deux significations : l'une qui renvoie aux besoins de l'homme et l'autre qui renvoie à la peur.

Le premier est un droit inhérent à l'homme, dans la mesure où il permet à celui-ci d'être à l'abri du besoin : ce que Roosevelt appelle "freedom from want", tandis que le second revoie à ce qu'il nomme "freedom from fear". Mais c'est un droit qui permet également de manifester sa liberté de ton ou d'expression : ce qu'il appelle "freedom of speech". Cette pensée de Roosevelt, explique Hayek, « *a été finalement incorporée dans la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée en 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies* »²¹⁹. On le voit, la difficulté à définir le droit, découle du fait que cette notion régule deux sortes d'ordre à savoir : l'ordre organisé et l'ordre spontané.

L'enjeu de la mise sur pied d'un droit universel est d'universaliser les valeurs humaines. D'après les clauses additionnelles de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, chaque individu, en tant que membre d'une société, possède les droits fondamentaux qui sont garantis par l'État ou les institutions étatiques. Ces droits sont inaliénables, parce que personne ne doit les perdre (temporairement ou définitivement, volontairement ou involontairement). Ils sont

²¹⁷ Philippe Nemo, *op.cit.*, p. 107.

²¹⁸ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 122.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

universels parce qu'ils sont fondés sur la raison humaine et non sur les entités culturelles ou des particularismes tribaux. Cependant, Hayek conçoit l'État de droit comme une entité qui a pour mandat implicite ou explicite, de faire respecter les règles abstraites qui commandent l'émergence d'un ordre social spontané ; règles qu'il appelle "nomos", qui correspondent au droit civil. Mais, l'État ne peut s'acquitter de cette mission que grâce à une institution sociale qui lui permettra de promulguer des règles d'organisation : ce qu'il appelle "thesis" (droit public) :

*Là où les hommes ont formé des organisations, telles que le gouvernement, en vue de rendre effectivement obligatoires les règles de juste conduite, l'individu a une créance en justice à l'égard du gouvernement tenu de faire en sorte que son droit soit protégé et que les infractions soient réparées.*²²⁰

Eu égard de ce passage, il convient de dire qu'une société juste et prospère est celle dans laquelle le droit des individus est reconnu d'abord, de façon individuelle ensuite, de façon collective. À l'intérieur de chaque État, « *les droits politiques et civils traditionnellement honorés et incorporés dans des déclarations de droits constituent essentiellement l'expression d'une aspiration à ce que le pouvoir politique, dans toute la mesure où il est exercé, le soit d'une manière juste.* »²²¹ Ces droits doivent être universels, c'est-à-dire qu'ils doivent s'imposer à tous les citoyens, sans aucune discrimination. Pour parvenir à cette exigence de la part de l'État et de la société, l'ordre spontané hayékien, doit impérativement fixer les règles justes de la société.

D'autre part, Hayek admet l'idée explicitement formulée par David Hume que l'État a une deuxième fonction. Outre son rôle de protection de l'ordre spontané de la société, ordre au cours duquel les citoyens se fournissent mutuellement biens et services. Cet ordre a également pour vocation, de fournir positivement aux citoyens, certains biens et services que ceux-ci ne peuvent s'en procurer à titre privé, parce qu'ils sont collectifs par nature. Pour remplir cette seconde mission régaliennne, l'État doit créer les règles d'organisation correspondantes aux valeurs humaines. Celles-ci feront partie du droit public. Ces règles, néanmoins, n'auront pas la même dignité, dans la hiérarchie des normes, que les règles qui assurent la justice. En clair, elles ne pourront être contraires à celles-ci et empiéter sur les libertés des citoyens telles que définies par le "nomos" hayékien. Ces distinctions aussi présentées, structurent l'analyse hayékienne du droit, et ne correspondent pas exactement aux catégories juridiques traditionnelles ; mais leur intérêt est de permettre de retrouver les principes essentiels de la "Rule of law" (Règle de droit), à partir des considérations qui relèvent des sciences sociales empiriquement testables, et non d'une vision juridique plus ou moins arbitraire.

²²⁰ *Ibid.*, p. 120.

²²¹ *Ibid.*, p. 123.

Mais, les droits de l'homme affirme Hayek, sont devenus totalitaires dans la mesure où ils « *requièrent que la société tout entière soit transformée en une organisation unique, c'est-à-dire devenue totalitaire au sens le plus profond du mot* »²²². Les Pères fondateurs de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* ont certes pensé à mettre sur pied une organisation qui régule de façon universelle les comportements humains ; mais ils auraient oublié que les organisations sociales ne garantissent pas forcément une société équitable. La seule liberté possible est celle qui permet aux citoyens d'être naturellement libres. En effet, bâtir un ordre international pacifique n'a pas permis de limiter les guerres et l'arbitraire au monde. La pensée organisationnelle, descendante « *du rationalisme constructiviste de Platon et de ses adeptes, a longtemps été le défaut obsessionnel de philosophes sociaux* »²²³, mentionne Hayek.

La Déclaration universelle des droits de l'homme est donc la principale cible de Friedrich Hayek. Cette organisation sociale à visée universelle, serait devenue le « *remodelage sur le schéma totalitaire* »²²⁴, inspiré de la philosophie platonicienne, qui vise le bonheur abstrait du plus grand monde à l'intérieur de la cité. En outre, la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, ainsi que toute autre organisation sociale ne permet pas à l'homme de jouir pleinement de sa liberté. Or chez Hayek, La liberté est le fait de ne pas être soumis à aucune organisation, susceptible de saper les droits naturels inhérents aux individus. Le penseur britannique réitère à propos que :

*Si nous désirons que tout le monde vive à l'aise, le moyen d'approcher le plus possible de cet objectif est, non pas d'ordonner par une loi qu'il en soit ainsi, ni de donner à tous une créance légale sur ce que nous pensons que chacun doit avoir, mais de fournir à chacun des incitations à faire son maximum pour servir les autres [...]. Parler de droits là où ce dont il s'agit n'est fait que d'aspirations qui ne peuvent être satisfaites en dehors d'un système motivant les volontés, c'est non seulement détourner l'attention des seules sources effectives de la richesse souhaitée à tous, mais encore dévaloriser le mot de « droit », alors que maintenir le terme dans son sens strict est de la plus haute importance si nous voulons sauvegarder l'avenir d'une société libre.*²²⁵

Il ressort de ce passage de Hayek que l'universalité des droits de l'homme représente un obstacle réel aux libertés individuelles. De plus, ces droits n'ont aucune portée juridique. L'universalité prétendue des droits de l'homme ne saurait être effective dans toutes les sociétés au monde. Ceci s'observe le plus souvent dans l'application à géométrie variable des droits civils dans certains pays, sous des influences culturelles ou ancestrales des peuples.

²²² *Ibid.*, p. 125.

²²³ *Ibid.*, p. 126.

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 127.

On le voit, l'universalisme est confronté de nos jours au pluriversalisme auquel les sociétés contemporaines sont également confrontées. L'universalisme est en effet une globalisation homogénéisante et ethnocentrique (universalisme monologique). Il s'agit d'une doctrine ancienne, qui conçoit la réalité comme un tout, c'est-à-dire un entier englobant les individus. Le "pluriversalisme" de son côté, est un concept qui essaie d'aller au-delà de l'opposition entre le relativisme et l'universalisme, dans le but de penser un ordre social qui reconnaît l'existence de la pluralité. Hayek estime qu'il n'existe aucun droit universel susceptible de garantir la paix et la stabilité sociale. Sa doctrine néolibérale s'oppose à l'universalisme et prône le pluriversalisme des valeurs : ce qui donne la possibilité à chaque individu de s'autogérer, d'être autonome et de penser librement. L'ordre spontané de la société réaffirme Hayek, est un ordre en pleine évolution, qui s'oppose à l'ordre universel et abstrait.

Le juriste camerounais Maurice Kamto dira à propos du pluriversalisme que : « *l'État de droit ne peut survivre que dans le cadre d'une démocratie pluraliste de l'individu, soulagé de la crainte irrévérencieuse de l'autorité de la pesanteur du monolithisme socio-politique s'institue comme le premier défenseur de ses droits face à l'État.* »²²⁶ En d'autres termes, il n'existe pas de démocratie dans un État qui promeut l'universalisme. Seuls les États ou des sociétés pluralistes seraient capables de garantir une vie sociale bonne et une démocratie apaisée. Dans les sociétés universalistes, la justice sociale est comme on va le voir, menacée et ne prend toujours pas en compte les préoccupations des individus.

II- JUSTICE SOCIALE ET COEXISTENCES

Il s'agit ici de questionner la nature des rapports sociaux, en nous référant à la pensée hayékienne. Pour ce qui est de la justice sociale, Hayek procède d'une part par la remise en question de sa portée éthico-juridique dans nos États. Il parvient à démontrer le démantèlement du tissu social, conséquence de l'instrumentalisation de la "justice distributive". Cette remise en cause de la justice sociale par Hayek, amorcée dans le monde anglo-saxon à partir de 1970, que certains ont trouvé radicale et d'autres outrancièrement néolibérale, est une réponse à la montée fulgurante du néofascisme et d'une usure de l'autorité étatique, débouchant sur des crises politiques de grande ampleur. Mais avant d'y arriver, il convient de décrypter le sens du mot « social » selon notre auteur.

²²⁶ Maurice Kamto, *L'urgence de la pensée. Réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993, p. 105.

1. Le sens du mot « social » selon Hayek

Friedrich Hayek revendique l'héritage de David Hume et Adam Smith, fondateurs au XVIII^e siècle d'un libéralisme classique, qui repose sur le respect de « l'ordre spontané » du marché. Le néolibéralisme hayékien vise à restaurer la pureté de la doctrine libérale originelle. Mais pour comprendre la pensée de notre auteur, il convient d'abord de décrypter le sens de l'épithète « social » dans son jargon philosophique. Pour Hayek, l'adjectif « social » est :

Un mot qui prête à confusion dans le jargon politique. « Le social » dans un premier temps peut être conçu comme le produit de l'interaction entre les individus et la formation des groupes sociaux. À ce niveau, le social a « assurément un sens clair (analogue aux formations verbales telles que « national », « tribal », « organisationnel »), à savoir : ce qui appartient à, ou ce qui est caractéristique de, la structure et du fonctionnement de la société.²²⁷

Toutefois, l'on peut aussi qualifier une institution de « sociale » pour indiquer que l'on approuve ses effets sur un secteur particulier de la société. Nous pouvons citer entre autres : les institutions étatiques et religieuses. Mais, il convient de rappeler que l'adjectif « social » a acquis de nos jours des connotations normatives, ce qui lui aurait permis d'être au service de la morale rationaliste et par ailleurs, lui aurait permis de supplanter la morale traditionnelle, hérité de l'Antiquité grecque. Chez les anciens grecs, « le social » était structuré de telle sorte que chaque personne puisse recevoir ce qui lui est dû, en fonction de l'effort fourni. Hayek dira qu'avec les grecs, le social « fut de plus en plus l'étiquette de la vertu prééminente, la qualité dans laquelle excellait l'homme de bien, et l'idéal par lequel l'action collective devait être guidée. »²²⁸ Cependant, le mot social s'est vu de nos jours dépouillé de son sens originel, parce que les actions humaines sont souvent confondues aux actions sociales.

À côté de la « justice sociale », certaines organisations évoquent également le concept de « démocratie sociale », « d'État de droit social » ou encore « d'économie sociale de marché », pour tromper le peuple. Ce qui fait du mot social « l'une des principales sources de l'obscurité du discours politique »²²⁹. Cette instrumentalisation tout azimut du mot « social » est alimentée par un laisser-aller dans toutes les réflexions sociales mieux, par une « malhonnêteté intellectuelle » de la part des dirigeants politiques. En effet, au XIX^e siècle, la question du devoir de justice envers les couches sociales défavorisées devient préoccupante ; d'où la naissance des États interventionnistes qui ont la charge de distribuer équitablement les ressources communes. Cependant, ce modèle de gouvernance ne tardera pas à étaler ses lacunes dans la gestion du

²²⁷ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 94.

²²⁸ *Ibid.*, p. 95.

²²⁹ *Ibid.*, p. 96.

patrimoine commun, d'où la résurgence de l'arbitraire au sein de nos sociétés : ce qui amènera Hayek à questionner la notion de justice sociale dans nos États démocratiques actuels.

2. L'imagination publique conquise par la « justice sociale »

Lorsque John Rawls avait entrepris en 1971 dans ses travaux²³⁰ de proposer les bases démocratiques et juridiques d'une société juste et équitable, c'était dans le but de restaurer la justice sociale dans nos États. Cependant, Friedrich Hayek abordera la même thématique dans le deuxième volume de son ouvrage *Droit, législation et liberté* de façon différente, voire opposée à celle de son prédécesseur. Pour Hayek, il est regrettable de constater que nos sociétés contemporaines sont confrontées à des dérives sociales de toutes sortes. François Houtart fera le même constat lorsqu'il déclare non sans pertinence que :

*Dans le monde entier, un profond malaise se manifeste, face à l'accroissement des fractures sociales, au non-respect de la justice, au chômage des jeunes, aux abus de pouvoir, à la destruction de la nature [...]. Le modèle de développement économique que nous vivons, avec ses conséquences politiques, culturelles et, psychologiques, est à l'origine des déséquilibres. En même temps, la nécessité de trouver des solutions s'impose dans l'urgence*²³¹.

Cette déclaration de Houtart est en phase avec celle de Hayek, qui estime que la notion de justice sociale a perdu toute sa signification dans nos sociétés ou dans nos États démocratiques actuels. C'est ainsi que le penseur autrichien estime que la notion de justice sociale est devenue de nos jours l'argument le plus utilisé par les organisations sociales pour faire asseoir leur domination. Le concept de justice sociale serait devenu omnipotent ; on en parle désormais dans toutes les structures de la vie en communauté. Dans le même ordre d'idées, l'État estime que l'interventionnisme lui confère le droit de collecter les impôts, contrôler la production sur le marché et enfin répartir les charges de la coopération sociale.

Toutefois, l'interventionniste de l'État « *est symptomatique de la 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 le permis et le défendu, le légal et l'illégal* »²³². Cette déclaration du philosophe camerounais Lucien Ayissi, est rendue possible grâce au non-respect des lois, ainsi que la transgression des valeurs et principes dans les États ou les sociétés contemporaines, en proie à la corruption endémique. L'Église de son côté, s'affirme comme une institution qui lutte sans cesse contre la corruption et les injustices sociales en ce sens qu'elle a

²³⁰ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), p. 324.

²³¹ François Houtart, *Des biens communs au bien commun de l'humanité*, Bruxelles, Fondation Rosa Luxemburg Bureau de Bruxelles, 2011, p. 1.

²³² Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 56.

pour fonction de prôner une société apaisée, juste et équitable. Ainsi, la justice sociale est devenue une référence pour guider les actions politiques, religieuses, sociales et même juridiques, au point où « *il n'existe probablement aucun mouvement politique aujourd'hui, ni aucun politicien, qui ne s'empresse d'invoquer la « justice sociale » à l'appui des mesures particulières qu'il réclame* »²³³. Cependant, la crédibilité de ces arguments reste questionnable.

La notion de justice sociale constate Hayek, a certes permis aux lois sociales d'être plus égales car, elle est l'antichambre de l'arbitraire et de l'injustice qui se traduisent par l'instrumentalisation ou le refus d'appliquer la loi en vigueur. Cependant, « *il reste fort douteux que la demande de justice dans la distribution ait, si peu que ce soit, rendu la société plus juste ou apaisé les mécontentements* »²³⁴. En réalité, la justice sociale dès le départ, était le propre des revendications des mouvements socialistes.

Les principaux enjeux étaient de parvenir à une juste redistribution des richesses dans les États démocratiques. Admettre que les hommes devraient être rémunérés selon leurs efforts personnels ou selon leurs mérites, suppose qu'il y aurait une autorité en charge de la distribution des tâches et des rémunérations. Cependant, il est probable que les fruits de la coopération sociale ne soient pas distribués équitablement par l'autorité désignée en la matière. La justice sociale s'est vite transformée en un socialisme utopique, ouvrant grandement la porte au radicalisme, les injustices dans le partage des fruits de l'effort collectif, ainsi que des discriminations de toute sorte. L'analyse que fait Christian Nadeau est fondée :

*Au cours des dernières années, en Europe comme en Amérique du Nord, on a beaucoup remis en question la légitimité de la justice distributive. Cette remise en cause s'articule par le biais d'une critique de l'État-providence et du rôle accordé au pouvoir public afin d'augmenter la qualité de vie des moins riches par une redistribution équitable des ressources. Ce que l'on critique est donc la légitimité d'une mesure avec laquelle tous ne seraient pas nécessairement d'accord, dont ceux qui en seraient les principaux bénéficiaires*²³⁵.

La justice sociale a cessé d'être une valeur socialisante, pour faire corps à la supercherie et à des discriminations. Elle a dû s'étendre dans différents domaines de la vie en communauté et a été reprise par des mouvements socio-politistes de façon anarchiste, principalement par l'État-providence ; d'où sa perte de signification. Il s'agit là des pratiques extravagantes, qui mettent à mal l'harmonie et la cohésion sociale. La justice sociale d'après Hayek, est un prétexte pour les gouvernements arbitraires d'affirmer leur autoritarisme et leur absolutisme. Comme

²³³ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 78.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Christian Nadeau, *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, pp. 61-62.

nous pouvons bien le constaté, « *les divers gouvernements autoritaires ou dictatoriaux de notre époque ne sont naturellement pas restés en arrière pour proclamer que la « justice sociale » était leur but principal* »²³⁶. Ainsi, chaque gouvernement autoritaire clame sa légitimité et son efficacité, en se servant maladroitement de la justice sociale comme valeur suprême dont il est porteur et garant. Pourtant, le besoin de justice reste la préoccupation majeure des grandes philosophies, un impératif pour nos États démocratiques, comme le souligne Paul Ricœur :

*Les grandes philosophies de la justice se sont toutes heurtées au problème des situations inégalitaires, qu'il s'agisse de partage des biens marchands monnayables ou de position d'autorité. Tout le monde n'occupe pas des positions d'autorité. Donc, rien n'est partagé également. Et le problème de la justice est justement le traitement de situations inégales*²³⁷.

Cette déclaration rime avec celle de Hayek, qui considère la justice sociale comme un refuge ou un exutoire pour l'émotion morale. Il n'est donc pas possible de concevoir une société juste, en faisant recours à un mécanisme de redistribution, parce que nos sociétés sont avant tout pluralistes ; c'est-à-dire qu'elles se composent des individus partageants les valeurs différentes. Prendre pour prétexte la justice sociale comme un facteur régulateur des ressources de l'effort commun est un non-sens car, cette justice sociale est en elle-même le résultat de l'action humaine. Or, les actions humaines ne riment toujours pas avec la bonne conduite sociale. Il est donc difficile de parler d'une quelconque justice au sein de nos sociétés, soutient Hayek :

*Le concept de justice sociale est strictement vide et dénué de sens, paraîtra tout à fait incroyable à la plupart des gens. Ne sommes-nous pas tous constamment gênés de voir combien la vie traite injustement les diverses personnes, comment les méritants souffrent et les démeritants prospèrent? N'avons-nous pas tous le sentiment de quelque chose de convenable, n'éprouvons-nous pas de la satisfaction, quand nous reconnaissons qu'une récompense est appropriée à l'effort fourni et au sacrifice consenti !*²³⁸.

Ce passage de Hayek est non moins illustratif car, il démontre sa position et la pertinence de sa pensée. Dans nos sociétés, la conscience morale est manipulée par les pouvoirs publics dans le but de tout monopoliser ou de tout conserver, au nom de la justice sociale. Ainsi, les obligations morales envers les couches sociales défavorisées ne sont plus respectées. Hayek estime que des revendications sociales, au nom de la justice sociale ne sont plus les choses au monde les mieux partagées dans nos sociétés. Mais, il est judicieux de mentionner que si pour Hayek, ses revendications sont un non-sens, elles ne sont pour autant pas inoffensives. Pour lui,

²³⁶ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 79.

²³⁷ Paul Ricœur, *Philosophie, Éthique et Politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Éditions du Seuil, Collections La couleur des Idées, 2017, p. 172.

²³⁸ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 82.

les droits tels que les droits-créances (droit à la santé, à l'emploi, à des conditions de vie décentes et bien d'autres), sont non seulement absurdes, mais incompatible avec les libertés individuelles.

Dès lors, la poursuite du « mirage de la justice sociale » contribuerait à la destruction des règles formant « l'ordre spontané » de la société, qui s'oppose à « l'ordre organisé » que rejette d'ailleurs Hayek. « L'ordre organisé » est censé garantir les libertés individuelles. Le concept de justice sociale aurait donc favorisé l'excroissance des régimes totalitaire dans nos États. Ceci se justifie par le fait que ce concept n'a pas de sens dans l'ordre de marché. Dès lors, ceux qui soutiennent les revendications liées à la justice sociale n'ont que deux possibilités : abandonner leurs revendications ou transformer la société en une « organisation ». Or, les libéraux estiment qu'une société dont l'économie est dirigée, même en partie, devient absolument totalitaire. Hayek se situe dans cette logique car, il estime qu'à l'intérieur de l'État-providence, les décisions politiques ne favorisent pas le partage juste et équitable des fruits de la coopération sociale :

*Dans le cas de la « justice sociale », nous sommes simplement en présence d'une superstition quasi religieuse et, à ce titre, nous la laisserions respectueusement en paix si elle ne faisait que rendre plus heureux ceux qui la professent; mais nous devons la combattre lorsqu'elle devient le prétexte à user de contrainte envers les autres hommes.*²³⁹

Considérer la justice sociale comme une superstition, revient pour Hayek à monter qu'il s'agit justement d'une notion fondée sur la supercherie. L'enjeu est d'asservir davantage le peuple. Cette instrumentalisation de la justice sociale par le pouvoir public, conduit à un déséquilibre social. Le déséquilibre dans sa forme primaire, annonce un changement négatif dans l'évolution de la société. Si le résultat de l'action sociale devient de plus en plus injuste, c'est parce que nous avons perdu l'idéal d'un État démocratique, qui limiterait les actes arbitraires.

3. Le principe de liberté et d'égalité

Catherine Puigelier définit la liberté comme : « *la possibilité de faire ce que l'on désire* »²⁴⁰. Si l'on se limite à cette définition proposée par cette auteure, nous pouvons affirmer avec aisance que la liberté c'est le droit pour chaque individu de faire ce que bon lui semble. Cependant, se limiter à cette définition serait faire preuve d'une grande naïveté intellectuelle car, faire ce que l'on désire ne signifie pas verser dans le libertinage. C'est pourquoi, il convient de mentionner que la liberté réelle consiste pour l'homme de poser les actes en conformité à la loi en vigueur. En d'autres termes, elle permet d'agir dans le strict respect des normes et des règles

²³⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁴⁰ Catherine Puigelier, *Dictionnaire juridique*, Préface de Jean-Louis Héryn et de Jeanne Tillhet-Pretnar, Coll. Paradigme, Bruxelles, Édition Larcier, 2015, p. 729.

établies par la loi. On peut parler par exemple de la liberté conditionnelle, qui est liée à des Procédures pénales et de la liberté contractuelle (le contractualisme). La liberté contractuelle en Droit civil, se conçoit comme une liberté de conclure un contrat entre un groupe de personnes, sous réserve de la respecter minutieusement. La notion de liberté aussi décryptée, est conçue par les libéraux comme l'une des manifestations les plus authentiques de la justice et de l'équilibre sociale. La liberté, plus précisément la liberté économique, est le point de départ de la réflexion politique chez Friedrich Hayek. Il s'agit d'une liberté, qui s'oppose *a priori* à la justice sociale. Mais, comme nous l'avons vue, Hayek critique de manière acerbe la notion de justice sociale et estime qu'elle est un abus de mot et par ailleurs, dépourvue de sens.

Le concept de justice sociale est adressé non pas à l'individu, mais plutôt à la société ; et pourtant, « *la société, au sens strict qui la distingue de l'appareil de gouvernement, est incapable d'agir pour un but déterminé* »²⁴¹. Cette déclaration de Hayek est en osmose avec celle du juriste camerounais Prosper Nkou Mvondo, qui parle plutôt de la crise de la justice de l'État. Selon lui, « *la crise de la justice de l'État est loin d'être un phénomène isolé. Elle doit être appréhendée dans un cadre plus large de la crise du droit de l'État* »²⁴². Pour renchérir sa logique selon laquelle il n'existe aucune justice sociale dans nos États démocratiques, Hayek procède à une évaluation de ses grands principes. Il se propose, au-delà du principe d'équité, d'analyser d'autres principes de la justice sociale que sont : l'égalité et la liberté. Pour ce qui est du principe d'égalité, le penseur autrichien reconnaît d'abord que :

*L'objectif majeur du combat pour la liberté a été l'égalité devant la loi. Cette égalité devant les règles que l'État oblige à suivre se prolonge par une même égalité devant les règles auxquelles les hommes obéissent volontairement dans leurs relations réciproques. Cette extension du principe d'égalité aux règles de conduite morale et sociale est la principale expression de ce qui est communément appelé « esprit démocratique »*²⁴³.

Tout homme est naturellement libre car, comme le démontre si bien Hayek, la liberté est absence de coercition. Être libre revient à ne pas être esclave de quelqu'un ou de quelque chose. Or, à l'intérieur d'un État-interventionniste ou paternaliste, les hommes ont tendance à perdre davantage leur liberté. Il y a donc liberté lorsque l'individu, en tant que sujet unique et conscient, est totalement déchargé de toutes les contraintes qui pèsent sur son existence. Dès lors, le

²⁴¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 77.

²⁴² Prosper Nkou Mvondo, « La justice parallèle au Cameroun : la réponse des populations camerounaises à la crise de la justice de l'État », in *Droit et société*, n° 51-52, 2002, p. 370.

²⁴³ Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté* (1960), trad. Raoul Audouin, Paris, Coll. Liberalia, PUF, 2019, p. 118.

penseur autrichien accorde un privilège essentiel au domaine économique, en limitant l'ingérence étatique et en levant tous les interdits au sein de la société.

Les libertés individuelles que Hayek défend, se réfèrent à cet état de chose où l'homme ne dépend de rien. Par ailleurs, aucune contrainte collective ne doit peser sur ce dernier. Parmi les libertés de l'homme, nous pouvons mentionner les libertés politiques, économiques, culturelles, sociaux et même celle de penser. Ces libertés individuelles ne riment surtout pas avec la justice sociale chez Hayek car, dit-il : « *si la « justice sociale » doit être instaurée, il faut que les individus soient astreints non seulement à respecter des règles générales, mais à exécuter des ordres spécifiques adressés à chacun en particulier* »²⁴⁴. Ceci se traduit par le fait que pour recevoir une rémunération quelconque de la part d'un État interventionniste, l'homme est tenu de fournir des efforts particuliers, garantis par l'autorité en charge de la distribution des ressources ; toute chose susceptible d'aliéner sa liberté.

L'État interventionniste est d'après Hayek, une structure qui relève d'une organisation sociale, et non de l'ordre spontané de marché. Il s'agit d'un système dans lequel les individus ne sont plus libres, mais sont « *assujettis aux directives spécifiques de l'autorité* »²⁴⁵ en charge de la distribution des tâches et des rémunérations : ce que Yves Guyot appelle « *sophismes socialistes* »²⁴⁶, qui consiste à exploiter et à instrumentaliser les peuples. Le "jeu de dupe" pour parler comme Guyot, consiste pour le gouvernement arbitraire à réduire les salaires des employés et à augmenter la production dans les entreprises publiques. À côté de la liberté politique de Hayek, on note également la liberté économique et sociale. La liberté économique chez Hayek, est la plus grande des libertés qui confère à l'individu la capacité de créer des entreprises autonomes qui peuvent entrer en concurrence sur le marché, sans la mainmise d'un État-interventionniste. La liberté économique permet donc la réduction au minimum des interventions de l'États dans l'économie.

Milton Friedman ajoutera que la liberté est une valeur intrinsèque, consubstantielle et inaliénable. À cet effet, aucune instance politique ne doit l'instrumentaliser à ses profits. Pour parvenir à une réelle liberté individuelle et dans le souci de limiter les abus liés à l'exercice du pouvoir, l'État doit assurer les libertés individuelles. De même que pour une distribution équitable des fruits de la coopération sociale, l'État-interventionniste doit disparaître au profit

²⁴⁴ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 102.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

²⁴⁶ Yves Guyot, *La tyrannie collectiviste*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 43.

des libertés individuelles, dans le but d'éviter l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir. Milton Friedman dira à juste titre que :

La liberté est une plante rare et délicate; la réflexion nous apprend - et l'histoire le confirme - que la concentration du pouvoir est pour elle une grave menace. Le gouvernement est certes nécessaire à la préservation de la liberté; c'est l'instrument qui nous permet d'en jouir. Mais c'est en même temps la mettre en danger que de concentrer le pouvoir entre les mains des politiques: quelle que soit au début la bonne volonté de ceux qui le détiennent, et même si son exercice ne les corrompt pas, le pouvoir attire puis forme des hommes d'une trempe particulière.²⁴⁷

C'est donc là le point de départ du néolibéralisme hayékien, qui est une mise en garde contre l'interventionnisme, le collectivisme et le socialisme. Selon Hayek, la planification de l'économie conduit inéluctablement à la tyrannie d'État, par la confiscation de l'économie. La seule fonction de l'État devrait être celle de garantir les règles de bonne conduite sociale qui s'appliqueront à des types de situations, permettant aux individus d'être libres au plan socio-politique et économique. Cette mise en garde de Hayek, est d'autant plus justifiée, au regard de la montée contemporaine des États totalitaires, fascistes et oligarchiques. Avec Hayek, l'égalité ne peut être possible que lorsqu'on parle des individus et non d'un groupe d'individus qui vise un objectif commun et spécifique. C'est l'occasion pour lui de mentionner qu'il n'y a pas d'égalité de chance dans l'ordre de marché pris en otage par l'État-interventionniste, que Hayek qualifie d'ailleurs d'État prédateur :

Il ne faut évidemment pas méconnaître que dans l'ordre de marché existant, non seulement les résultats mais aussi les chances initiales des divers individus sont souvent très différents; elles sont affectées par des particularités de leur milieu naturel et social qui ne dépendent pas de leur volonté, mais qui sous plusieurs aspects peuvent être modifiées par quelque intervention du pouvoir [...]. Il y a aussi beaucoup à dire en faveur d'une fourniture publique, sur une base égalitaire, des moyens d'instruction pour les mineurs qui ne sont pas encore pleinement des citoyens responsables, encore qu'il soit très discutable d'en laisser l'administration aux mains du gouvernement.²⁴⁸

L'interventionnisme de l'État constitue un réel danger pour l'ordre de marché, au regard des inégalités économiques multiformes. La « main invisible »²⁴⁹ de l'État influence négativement le marché et l'économie, au point où l'individu ne cesse de questionner le rôle

²⁴⁷ Milton Friedman, *Capitalisme et liberté* (1962), trad. Robert Laffont, Paris, Leduc, 1971, p. 40.

²⁴⁸ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. 2. *Le mirage de la justice sociale* (1976), pp. 102-103.

²⁴⁹ Adam Smith, *La richesse des Nations* (1776), présentation par Daniel Diatkine, trad. Germain Garnier, Paris, Flammarion, 1999, pp. 26-54. Dans cet ouvrage, l'auteur emploie le concept « La main invisible » de l'État, qui confère à l'État-interventionnisme la capacité de contrôler le marché, afin d'atteindre une situation d'équilibre entre le prix de marché et le prix naturel. Adam Smith montre au demeurant que si le prix est trop élevé, cela veut dire que les ouvriers ou les capitalistes (qui investissent dans les manufactures ou les établissements financiers et les propriétaires fonciers) font des revenus énormes, en exploitant abusivement les travailleurs. La tâche revient donc à l'État-providence de réguler un tel déséquilibre. Toutefois, cette théorie est qualifiée par plusieurs économistes contemporains à l'instar de Friedrich Hayek comme « l'harmonie naturelle des intérêts » ; c'est-à-dire, un courant de pensée qui valorise l'intérêt particulier au détriment de l'intérêt général à savoir : celui de l'État-providence.

même de l'État. « *On ne le répétera jamais assez, l'État est avant tout une fabrique, un cadre et un constat d'inégalité* »²⁵⁰, affirme Jean-François Bayart.

Ceci démontre clairement que l'interventionnisme de l'État n'a pas permis de résoudre efficacement et de manière optimale le problème du dysfonctionnement du marché. Il est donc nécessaire de mentionner que les facteurs les plus pernicioeux n'ont pas pour principales sources les méchants, mais des idéalistes aux nobles intentions et en particulier, les promoteurs du totalitarisme politique. Et pourtant, les rôles de l'État-interventionniste au départ, était celui de favoriser la croissance du marché, résoudre les défaillances du marché, corriger la rationalité limitée des agents économiques et réduire les inégalités sociales. Toutefois, cet idéal économique est loin d'être une panacée dans nos sociétés, sous fond de tensions politiques, sociales et des crises économiques de grandes ampleurs.

Pour ce qui est du principe d'égalité, Hayek mentionne que la structuration du marché telle que définit actuellement par l'État, ne garantit pas l'égalité des revenus ou des ressources. Nous devons repenser une égalité économique au sein des États. C'est pourquoi le concept de "catallaxie" est un terme propre à la pensée de Hayek, qui permet de régulariser le secteur du marché. « *Le point important à voir dans la catallaxie, c'est qu'elle rend compatibles et complémentaires des savoirs et des buts qui seront grandement différents d'une personne à une autre, qu'elles soient ou non égoïstes* »²⁵¹. Le concept de "catallaxie" permet de limiter les comportements déviants et les intérêts sédimentés dans l'ordre de marché. Ici, les individus doivent naturellement éprouver un sentiment de satisfaction réciproque lorsqu'ils interagissent dans le domaine économique ou commercial. Cela les permettra d'éviter des conflits commerciaux, économiques et sociaux. La perspective téléologique étant la recherche d'un minimum d'humanisme qui apparaîtra de façon spontanée entre les individus :

*La vérité est que la catallactique est la science décrivant le seul ordre global qui embrasse la quasi-totalité du genre humain; et que l'économiste est par conséquent fondé à souligner que [...]. La fonction de toute activité économique est la conciliation des pour juger de toutes les institutions particulières, l'on doit accepter comme critère leur aptitude à favoriser l'existence et l'amélioration de cet ordre projets en compétition, en décidant de leur degré de priorité dans l'affectation des moyens limités disponibles.*²⁵²

Le marché est de l'avis de Hayek, une institution indispensable non seulement pour la société contemporaine, mais également pour la civilisation toute entière. Le marché hayékien est

²⁵⁰ Jean-François Bayart, *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2022, p. 360.

²⁵¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, p. 133.

²⁵² *Ibid.*, pp. 136-137.

un ordre spontané et délibéré, résultat de l'action humaine. L'homme est donc appelé à agir positivement pour éviter que l'ordre de marché soit menacé car, la coercition est une menace réelle et continue pour les libertés individuelles. Cette coercition est loin d'être abolie car, elle reste monopolisée par l'État-interventionniste. L'État doit se contrôler lui-même ; afin d'être contraint et limité. Le néolibéralisme qui découle de la pensée économique et politique de Friedrich Hayek, sous-tend un marché libre : c'est la doctrine de l'individu abstrait, autonome et présocial. Toutefois, quelles sont les conséquences d'une telle philosophie antisocialiste, antiétatique et hypermoderniste ?

Au moment où nous mettons un terme à cette seconde partie de notre travail qui consistait à décrypter la conception hayékienne de la démocratie et de la justice sociale, il convient de retenir que la pensée politique de cet auteur est née dans le souci de rompre avec l'absolutisme et toutes formes de totalitarisme, hérité de l'interventionnisme de l'État, du socialisme et du nazisme. L'interventionnisme d'après Hayek a contribué à renforcer les injustices sociales, tandis que le socialisme et le nazisme ont conduit au radicalisme et à la servitude des peuples. La doctrine néolibérale de Friedrich Hayek est donc une réponse à ces déflagrations sociales, observées dans le monde depuis le début du XX^e siècle. Cette doctrine, fondée sur la "catallaxie" (l'ordre du marché) et sur la "démarchie" (pouvoir au peuple de poser librement les règles de juste conduite au sein de la société), vise à proposer une nouvelle vision de la société. Il s'agit d'une société dans laquelle les hommes sont naturellement libres et par ailleurs, ne sont soumis à aucune contrainte collective ou sociale. Hayek fait ainsi le procès du socialisme et plaide en faveur d'une liberté absolue de l'homme, dans un environnement où l'État est quasi inexistant. Mais quelle est la pertinence d'une telle philosophie, au regard de multiples problèmes causés de nos jours par la mondialisation néolibérale ? C'est l'occasion pour nous d'évaluer dans la dernière partie de notre travail la pensée de notre auteur.

**TROISIÈME PARTIE : LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA
DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE SOCIALE HAYÉKIENNE ET
INTÉRÊT DE LA RÉFORME POLITIQUE EN AFRIQUE**

*« L'idéal démocratique a une valeur universelle : il trouve son fondement dans l'attachement indéfectible et congénitale de l'homme à sa liberté. Cette liberté est comprise non pas comme faculté que l'homme aura d'agir, à tout moment, à sa guise, mais comme la possibilité de poser des actes quotidiens dans les limites de ce qui n'est pas interdit par la loi, de ce qui ne nuit pas à autrui. » Paul Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Nouvelle édition Revue et actualisée, Lausanne (Suisse), Éditions Favre SA, 2018, p. 45.*

L'enjeu de cette dernière partie de notre travail consiste à évaluer la pensée hayékienne de démocratie et de justice sociale. Pour meubler ce travail, il nous a semblé juste de questionner d'abord sa doctrine néolibérale qui pose la liberté comme valeur absolue, et qui considère la justice sociale comme un mirage. La doctrine néolibérale hayékienne apparaît dès lors comme une philosophie individualiste, égoïste et permissiviste, qui s'attaque à toute forme d'organisation sociale, dans un univers où l'État est quasi inexistant. Il s'agit d'une idéologie qui est à la source de nombreuses inégalités dans le monde. Ensuite, nous montrerons l'impact de cette doctrine sur Afrique. Ce continent, qui est de nos jours phagocyté par les pseudo-valeurs anti-socialistes et anticommunistes. La disqualification de la justice sociale, de toute forme d'organisation sociale et le rejet de l'interventionnisme par Hayek, a non seulement suscité de nombreuses controverses dans la pensée contemporaine mais aussi, elle a favorisé l'émergence du libertarisme. L'idéologie néolibérale introduite par ce penseur autrichien confère à l'individu la défense de la propriété privée, au détriment de la propriété commune (socialisme). Notre but est de questionner l'invasion de cette doctrine, qui ne cesse de s'affirmer dans nos sociétés contemporaines et par ailleurs, ne cesse de causer de nombreux dégâts au plan économique, politique, philosophique et social.

CHAPITRE V : LES PROBLÈMES DE PERTINENCES DE LA DÉMOCRATIE ANTI-CONSTRUCTIVISTE DE FRIEDRICH HAYEK

Selon Hayek, l'impudence de l'homme à résister au choc et aux difficultés de son temps, l'a amené à détruire le monde. Les deux guerres mondiales, le nazisme et le socialisme sont des manifestations les plus cruelles d'un idéal démocratique perdu, et d'un siècle de déshonneur. Hayek estime que les hommes n'ont pas été assez intelligents, en systématisant des doctrines telles que le socialisme, le planisme, l'interventionnisme ou l'État-providence. Pour lui, l'ordre de ses entités est essentiellement abstrait et non concret. Il faudrait souscrire plutôt à l'ordre des actions individuelles, qui donne la possibilité aux individus de s'épanouir pleinement dans la société. Dans le néolibéralisme de la philosophie politique de Friedrich Hayek, l'ordre des actions individuelles ne relève d'aucune organisation ou d'aucune action collective.

I- LA DÉMOCRATIE ANTI-CONSTRUCTIVISTE DE FRIEDRICH HAYEK EN QUESTION

L'anti-constructivisme de Hayek est rattaché à sa remise en question permanente du collectivisme, du planisme, du socialisme et l'interventionnisme de l'État. Pour lui, le combat libéral doit être la remise en question du constructivisme. Le constructivisme est une théorie de l'apprentissage, qui stipule que les connaissances de chaque sujet ne sont pas forcément une « copie » ou une représentation de la réalité, mais un modèle qui tend vers la réalité. Or, pour Hayek, l'ordre de la société est essentiellement évolutif et non stagnant. Friedrich Hayek se positionne dès lors comme « *un philosophe du sujet pratique* »²⁵³.

1. L'illusion de la politique des singularités chez Friedrich Hayek

Pour Hayek, il n'existe aucune justice au sein des organisations sociales, parce que l'idéal démocratique a échoué. L'individu doit désormais se détacher de toute organisation sociale susceptible d'aliéner sa liberté. Le néolibéralisme hayékien s'oppose au collectivisme et plaide en faveur de l'épanouissement individuel. La pensée de Hayek est perçue comme une philosophie subjectiviste, qui s'oppose à l'objectivisme. Avec Hayek, la consolidation de la notion de subjectivité est sans doute acquise. La pensée anti-constructiviste de Hayek fait donc appel aux théories des sujets telles qu'illustré dans les travaux de René Descartes, David Hume et

²⁵³ Arnaud Berthoud, « L'anti-constructivisme et libéralisme : Hayek, lecteur de Hume et de Kant », in *Philosophie économique*, Revue semestrielle du GREQAM, n° 2, 2000, Éditions de Boeck & Larcier (Bruxelles), p. 53.

d'Emmanuel Kant. Ceci s'observe par le fait que chez cet auteur, ce n'est pas le sujet passionné qui rejette le constructivisme en matière pratique, mais plutôt le sujet moral et rationnel. Pourtant, depuis les Anciens grecs, l'homme se définit comme un animal politique, c'est-à-dire qu'il est condamné à vivre en collectivité. Hayek ignore qu'aucune vie heureuse et épanouissante n'est possible en dehors des collectivités ou des communautés. Vivre en marge des organisations sociales serait difficile, voire impossible car, cela renvoie l'homme à l'état de nature hobbesien, qui est naturellement l'état de "bête sauvage".

De plus, la singularité de l'être peut l'amener à se radicaliser davantage. Chez Platon et Aristote, l'homme se définit par rapport à la société et par rapport à son semblable. Ainsi, la vie n'aurait pas de sens si l'homme décide de s'émanciper ou de s'extasier en marge des organisations sociales. Dans les sociétés modernes en occurrence, le rôle de l'État est de garantir le bien-être des citoyens. Chez les sociaux-libéraux en particulier, l'État est le garant des libertés et de la justice sociale. C'est pourquoi le rôle de l'État-providence est de compenser certaines inégalités qui surgissent dans la société. À cet instant, l'État se définit comme une communauté régie par une même législation, et qui partage les valeurs communes. Toute société qui se veut prospère, doit obéir à une structuration juridique et politique dans laquelle la vie harmonieuse est possible. C'est pourquoi l'idée de société s'est imposée aux hommes, malgré que le concept de politique laisse souvent entrevoir deux sens : un sens négatif et un sens positif. Dans le sens négatif, la politique se définit comme une jonglerie, une lutte des classes, un combat permanent en vue de s'accaparer du pouvoir. C'est donc ce premier sens qui a intéressé Hayek, au regard de ses analyses sur la démocratie. Et pourtant, le second sens du mot politique (sens positif), démontre qu'elle est une organisation sociale qui a pour but de maintenir l'ordre, l'équité et la justice dans la société.

La question de fond est la suivante : quelles sont les conditions de possibilité permettant de poser les fondements d'un État au sein duquel l'homme peut se réaliser pleinement ? La réponse à cette question nous amène à examiner les thèses pessimistes, c'est-à-dire celles faisant de l'État un instrument de domination (les thèses néolibérales) ; une vision que défend Hayek à travers sa doctrine néolibérale car, pour lui, la réduction du pouvoir de l'État permettra à l'homme de s'épanouir pleinement. La politique des singularités que promeut la pensée hayékienne vise à redonner le pouvoir absolu à l'individu, dans un environnement où l'État est quasi insistant. Mais, Hayek est sans ignorer que l'État est le garant de l'épanouissement individuel. Personne à l'intérieure de la société ne saurait vivre comme un Dieu, c'est-à-dire comme un être auto-suffisant, qui n'a besoin de l'autre pour son épanouissement. La vie en société doit être guidé et assuré par une institution légitime et souveraine. Au cas contraire, on rentre dans le règne de

l'anarchie ou du désordre. La politique des singularités que nous avons relevé chez Hayek, est la marque d'un penseur anarchiste, qui s'oppose radicalement à la tradition socialiste, et qui considère l'État comme un "monstre-froid". Or, le rôle de l'État depuis les constitutionnalistes modernes est d'assurer la sécurité et la liberté des citoyens. Une société dans laquelle les individus sont soumis à leurs propres normes est vouée à la perdition. Il s'agit d'une société animalière, sans foi ni loi, qui en réalité, réduit l'homme à l'état de nature. Remettre constamment le pouvoir de l'État en question comme l'a fait Hayek, c'est donc verser dans l'anarchisme. L'anarchisme et l'antisocialisme que nourrit le néolibéralisme hayékien sont animés par le désir de l'émancipation individuelle ou l'anthropologie de la poursuite du bonheur individuel. Et pourtant, l'individu ne se définit qu'à travers une communauté.

Pour Nkolo Foé, Hayek est le promoteur de l'empiricriticisme, une idéologie politique qui est à la source de nombreux problèmes dans le monde à savoir : l'égoïsme, le radicalisme et le libertarisme. Ceci est d'autant plus justifié que d'après le penseur camerounais, le néolibéralisme hayékien est la gestation de l'antisocialisme, qui est hostile à toute planification socialiste : ce qui aboutit à l'anti-constructivisme. « *Pourfendeur de la planification socialiste et de l'État providence, Hayek s'appuie sur l'empiricriticisme pour invalider non seulement la connaissance objective de l'univers, mais aussi la possibilité théorique et pratique de la prévision et de la planification socialistes.* »²⁵⁴ Hayek reconnaît certes que l'humain est un être social, et c'est ce caractère « social » qui est le moteur naturel de l'interaction humaine et de la coopération sociale. Sauf que la société en elle-même ne permet pas à l'individu d'être libre car, elle suppose des contraintes et par conséquent, aliène les libertés individuelles.

En somme, la politique des singularités que promeut Hayek à travers sa doctrine néolibérale, peut être considérée comme un solipsisme et un égoïsme à outrance. En réalité, de cette doctrine découle une posture radicale entre les néolibéraux et les socio-démocrates. Dans le néolibéralisme hayékien, l'individu, en tant que singularité, ne croit plus aux solutions collectivistes. Il n'est non plus attiré par aucune autre valeur. Hayek est donc perçu comme le promoteur du libertarisme.

2. Hayek : promoteur du libertarianisme ?

Selon Hayek, les organisations sociales ont toujours contribué à la destruction du tissu social et du-bien-être individuel. Mais quelle crédibilité pouvons-nous accorder à une telle

²⁵⁴ Nkolo Foé, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar (Sénégal), ouvrage édité et distribué par le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), 2008, p. 110.

déclaration ? Contrairement à la démocratie sociale qui fait l'éloge de la masse ou de la collectivité, la démocratie libérale hayékienne fait l'éloge de l'individu, dont la liberté est posée comme valeur absolue. Il s'agit d'une part de la liberté comme principe normatif et d'autre part des libertés de consciences, d'expression, de possession privée, d'échange ou d'entreprendre. C'est pourquoi le penseur français Alain Laurent définit la liberté dans sa conception libérale comme « *l'affirmation des droits de l'individu souverain, réputé être le moins mauvais juge possible de ses propres intérêts* »²⁵⁵. Sauf que la trop grande liberté peut amener l'individu à se révolter contre les institutions sociales établies. C'est donc le péché mignon de Hayek, qui remet radicalement en question les institutions sociales.

Le libertarianisme est une philosophie politique et sociale qui s'est développée dans les pays anglo-saxon à partir de 1970, précisément aux États-Unis et en Grande-Bretagne. D'après cette doctrine, une société juste est celle dans laquelle les institutions respectent et protègent absolument la liberté de chaque individu d'exercer son droit de propriété. Issue du libéralisme de droite encore appelé néolibéralisme, le libertarianisme prône au sein d'un système le libre marché, la liberté individuelle et les droits naturels de l'homme. La liberté est donc conçue par les libertariens comme une valeur fondamentale et à la limite absolue des rapports sociaux, des échanges économiques et du système politique établi. Certains libertariens comme Hayek, se fondent sur le principe de non-soumission, qui sous-tend que nul ne peut prendre l'initiative de la force physique contre un individu, sa liberté et sa propriété privée. De ce fait, les partisans d'une telle philosophie, sont favorables à une réduction de la mainmise de l'État, voire sa disparition pure et simple : ce qu'on peut qualifier d'anti-étatisme. L'anti-étatisme est ce système philosophico-politique, fondé sur le rejet de toute sorte d'hégémonie étatique ou de coercition, au profit d'une coopération libre et volontaire entre les individus. Une telle atmosphère, conforte la position des libertariens. On peut énumérer entre autres l'anarchisme individualiste et l'isolationnisme.

Le libertarianisme auquel est confronté la pensée politique de Friedrich Hayek se présente comme une tentative de réconcilier ces trois formes d'anti-étatisme ; dans un système théorique cohérent. Sous sa forme contemporaine, le libertarianisme naît à partir des années 1970, à la suite d'une rupture radicale avec les conservateurs et d'une alliance fugitive avec la gauche radicale. Associés jusqu'alors au nouveau conservatisme, à l'extrême droite de l'échiquier politique, les libertariens affichèrent une indépendance grandissante à mesure que la guerre froide occupa l'avant-scène du débat politique et que la question étrangère détermina les clivages.

²⁵⁵ Alain Laurent, *Les grands courants du libéralisme*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 6.

Les nouveaux conservateurs célébraient alors un « impérialisme messianique », à la satisfaction duquel ils sacrifiaient volontiers les dogmes économiques du libéralisme classique. Peu à leurs aises aux côtés de ces premiers « faucons », les libertariens rejoignirent le cortège pacifiste de la gauche radicale et quittèrent avec fracas le mouvement conservateur à la fin des années 1960. La coalition avec la gauche, de très courte durée, permettra aux libertariens de s’émanciper d’une tutelle conservatrice devenue insupportable et de se doter, dans les années 1970, de leurs propres institutions et de leur propre parti politique. Ce qui justifie le fait que le Parti libertarien soit aujourd’hui le troisième parti politique aux États-Unis.

Cette institutionnalisation stimula la systématisation de la doctrine néolibérale hayékienne, qui conduira ensuite à un libertarisme liberticide, au début des années 1970, lorsque parurent entre 1973 et 1979, dans une sorte de tir groupé, les ouvrages fondateurs du libertarianisme tels que : *Droit, législation et liberté* de Hayek, le *Manifeste libertarien* de Rothbard, *Vers une société sans État* de David Friedman et *Anarchie, État et utopie* de Nozick.

De ce bref déroulé de la doctrine libertarienne, découle deux enseignements : premièrement, la pensée libertarienne n’est pas seulement l’héritière du néolibéralisme, elle est aussi une synthèse de plusieurs traditions anti-étatiques ; deuxièmement, elle est le fruit d’une rupture avec le conservatisme. Cette mutation s’opère à deux niveaux. D’abord, elle suit un processus de généralisation permettant aux libertariens de projeter la logique du marché sur tous les aspects du vivre-ensemble, et pas seulement sur la sphère économique. Ensuite, elle obéit à un processus de subversion muant la défense des libertés en une lutte incessante contre l’État. Cette définition a le précieux avantage d’accueillir toutes les versions du libertarisme.

Nkolo Foé dira à propos que la doctrine néolibérale de Friedrich Hayek décrit un monde qui n’est soumis à aucun déterminisme. Il s’agit d’un monde indéterminé, qui traduit le chaos ou de désordre. Il affirme à cet effet que le néolibéralisme hayékien traduit :

*Un gigantesque chaos soumis aux événements les plus fortuits. Les événements qui se déroulent dans le monde n’entretiennent les uns avec les autres aucun déterminisme. Ainsi donc, rien de ce qui arrive aux hommes n’est déterminé à l’avance, ni par la volonté humaine, ni par les déterminismes sociaux et historiques ni par la planification étatique.*²⁵⁶

Ce passage de Nkolo Foé résume la doctrine néolibérale de Hayek, qui s’affirme comme une philosophie anti-étatique et anti-socialiste, dans un environnement liberticide. Pour lui donc, « Hayek incarne au plus haut point l’idéologie néolibérale »²⁵⁷. Ce penseur autrichien, à travers

²⁵⁶ Nkolo Foé, *op.cit.*, p. 109.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

sa doctrine néolibérale, a donc institutionnalisé une politique déconstructiviste, qui remet en question les institutions sociales, notamment l'institution étatique.

La pensée hayékienne nourrit une sorte d'antisocialisme et d'anti-constructiviste. Pour ce dernier, dès l'annonce d'un contrôle sociale, politique ou même économique par l'État, la ligne rouge de la tyrannie est déjà franchie. Aucune organisation ne pourra en réalité satisfaire le bonheur individuel. Le « je » hayékien, être rationnellement et physiquement libre, ne peut envisager ou « *prétendre comprendre les motivations et agissements de chacun des membres de cette société ; il est donc illusoire de vouloir agir à la fois sur les individus eux-mêmes et sur la société* »²⁵⁸, affirme Claude Simon. Il faudrait donner plus de liberté possible à l'individu, afin que dernier s'émancipe pleinement. Ce sont donc les bases de la doctrine néolibérale hayékienne, qui a favorisé l'émergence du libertarianisme.

3. La "démarchie" hayékienne : une utopie

En tant que pouvoir au peuple de poser librement les règles de droit dans la société afin de participer librement à la gestion des affaires de l'État, la "démarchie" est un néologisme théorisé par Friedrich Hayek, dans le but d'autonomiser le pouvoir du peuple. La "démarchie" est le fait pour l'individu de s'émanciper et de s'extasier sans aucune contrainte collective. L'enjeu est de rechercher une stabilité politique, économique et sociale. Mais quelle est la plus-value de ce néologisme, au regard de la recrudescence des dérives sociaux et de la montée fulgurantes des "démocraties" et des ploutocraties au monde ?

Dans plusieurs pays au monde, ce n'est pas le peuple qui pose librement les règles de droit à l'intérieur des États. Dans la quasi-totalité des États actuels, les règles de droit sont élaborées soit par les Assemblées élus, soit par les technocrates, qui sont désignés pour façonner les lois au nom du peuple. Dans les Républiques ce sont les élus du peuple (pouvoir législatif) qui élaborent les textes de lois. Ces textes, qui seront promulgués par le pouvoir exécutif. Il y a donc une corrélation ou une interdépendance entre les deux pouvoirs, à partir du moment où ces élus du peuple prétendent agir au nom du peuple, par le peuple et pour le peuple. Toutes choses qui sont en parfaite contradiction avec la définition même de la démocratie, qui est "le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple".

Dans ce cas, on se rend compte que ce n'est pas le peuple qui élabore les textes de lois dans les États modernes, mais plutôt un groupe de personnes, qui les représentent et par ailleurs, prétendent agir au nom de ceux-ci au sommet de l'État. La "démarchie" hayékienne n'aurait donc

²⁵⁸ Claude Simon, *L'idéologie néolibérale : ses fondements, ses dégâts*, Paris, Temps Présent, 2016, p. 60.

pas eu un impact significatif sur nos États actuels, au regard de l'excroissance de l'arbitraire, de l'hégémonie étatique et de l'inflation généralisée sur le marché. De plus, ce néologisme théorisé par Hayek, n'a pas pu garantir la stabilité économique, politique et sociale de nos États démocratiques actuels, marqués par des conflits multiformes.

Aux États-Unis précisément, le peuple ne choisit toujours pas librement ses dirigeants. Le choix des responsables de L'État (Présidents, Sénateurs, Députés et des Maires), relève généralement de la volonté des Lobbys. Il s'agit des hommes d'affaires puissants, qui détiennent le pouvoir économique et contrôlent la quasi-totalité de l'État. Les Lobbys est un groupe d'intérêt organisé, encore appelé groupe de pression ou d'influence, qui exerce une pression considérable sur l'État, dans le but de préserver leurs intérêts propres. Ceux-ci impactent généralement des décisions judiciaires, et contrôlent le pouvoir exécutif et législatif lors de la proposition, de l'interprétation et de la promulgation des textes de lois. Le rôle des Lobbys est soit d'infléchir une norme ou de supprimer tout simplement des dispositions existantes qui sont défavorables aux intérêts de leur groupe. Dans chaque disposition de texte qui passe au parlement et engage la vie de la nation, les Lobbys se rassurent au préalable que leurs intérêts personnels sont garantis, au détriment de l'intérêt général du peuple²⁵⁹. On le voit, depuis la mise sur pied de la "démarchie" par Hayek dans les années 1970, le pouvoir n'a jamais été rationnellement transféré au peuple. Autrement dit, le peuple n'a jamais posé librement les règles de droit dans nos États en toute transparence.

Après la proclamation officielle de l'élection présidentielle de 2020 aux États-Unis le 7 novembre 2020 par les principaux médias américains, le candidat du Parti démocrate Joe Biden est déclaré vainqueur avec 51,31 % des voix contre le candidat sortant Donald Trump par ailleurs, candidat du Parti républicain, qui n'avait emmagasiné que les 46,86 % des suffrages exprimés, d'après les chiffres donnés par la Commission Electorale Fédérale (CEF). Ces résultats susciteront une tôle générale dans la communauté nationale et internationale. C'est ainsi que le Président sortant Donald Trump refusa de concéder sa défaite, en estimant que sa victoire aurait été « volée » par Joe Biden.

Le 23 novembre de la même année, alors que la transition présidentielle est lancée par l'administration Trump, le candidat sortant continua de revendiquer sans cesse sa victoire supposée volée par son principal concurrent (Joe Biden). Donald Trump dénonçait entre autre une mascarade électorale, orchestrée par la Commission Electorale Fédérale (CEF), avec la complicité des autorités en charge de la gestion des affaires courantes de l'État mais, sans

²⁵⁹ Gilles Lamarque, *Le Lobbying*, Paris, PUF, Collections « Que sais-je ? », 1994, p. 6.

toutefois apporter des preuves concrètes à ses nombreuses déclarations et dénonciations. Selon Trump, l'élection présidentielle de 2020 aux États-Unis, a été entachée de fraudes. Ceci s'est matérialisé par le vote postal. Trump entreprend à cet effet de nombreux recours dans les tribunaux américains mais, ceux-ci ne tarderont pas de rejeter les recours déposés par celui-ci, qui visaient à contester le verdict des urnes. À la date du 08 décembre 2020, presque tous les États américains avaient reconnu l'élection de Joe Biden et par conséquent, avaient pris la lourde responsabilité de certifier les votes, répartissant les 538 grands électeurs.

Le 14 décembre contre toute attente, le Collège électoral des États-Unis (CEU), officialise la victoire de Joe Biden, en diffusant le vote des grands électeurs qui donne à Biden 306 voix et à Trump 232. Mais Trump et ses alliés rejettent en bloc ce résultat et maintiennent leurs allégations de fraudes ; ce qui amènera le Président sortant à exercer des pressions sur le Secrétaire d'État de Géorgie, Brad Raffensperger, afin que ce dernier annule les résultats du scrutin dans son État. Ces résultats, qui étaient d'ailleurs très favorables à son rival Joe Biden. Mais sa requête restera sans suite favorable. Ainsi, ses différentes dénonciations et ses revendications de Donal Trump plongeront les États-Unis dans une crise post-électorale.

Le 6 janvier 2021, alors que le Congrès américain siégeait dans le but de certifier les votes des grands électeurs à Washington D.C, Donal Trump organisa un grand rassemblement de ses partisans devant la Maison-Blanche. Ce dernier tiendra un discours provocateur dans lequel il demande à ses partisans de se diriger vers le Capitole : la plus prestigieuse chambre du parlement américain. C'est ainsi qu'une foule en furie prendra en assaut ce prestigieux bâtiment, interrompant le processus de certification du vote des grands électeurs. Le saccage du Capitole est l'une des manifestations les plus honteuses d'une démocratie américaine en perte de repère, orchestrée par les partisans de Donal Trump. Mais après quelques heures d'accalmie, le processus de certification du vote des grands électeurs reprendra et s'achèvera dans l'émoi.

Au regard de ce qui précède, il apparaît clairement que les États-Unis ne sont pas un modèle démocratique au monde. La démocratie américaine est contrôlée *ipso facto* par les Lobbys d'une part, et revendiquée par le peuple d'autre part. Le peuple américain est incapable de choisir librement ses dirigeants politiques sans toutefois subir le dictat des grands électeurs qui, dans les processus électoraux, défendent leurs intérêts propres au détriment de l'intérêt commun du peuple. Ce constat est également fait par le penseur français Claude Simon, qui estime qu'aucun pays au monde ne détient le monopole de la démocratie. Les États-Unis se présentent de nos jours comme un exemple palpable d'une démocratie en pleine décadence. Cette démocratie américaine, qui est de plus en plus contestée.

En outre, après l'assassinat du citoyen noir américain George Floyd le 25 mai 2020 par un policier blanc, les mouvements de contestations vont s'accroître aux États-Unis, dans le but de dénoncer ce crime odieux et ostentatoire. En effet, la mort de George Floyd traduit une société américaine en pleine décrépitude. Une société marquée par des injustices sociales de toutes sortes telles que : le racisme, l'indifférence, la xénophobie et l'arbitraire. Après la mort de George Floyd, l'auteur de l'assassinat, qui n'était rien d'autre qu'un policier blanc d'origine américain, sera poursuivi en justice et condamné à vingt-et-un an de réclusion par la justice américaine.

Le principal chef d'accusation qui était retenu contre le meurtrier était le fait d'avoir asphyxié un citoyen américain noir, avec la complicité de plusieurs de ces collègues blanc, reconnus comme des complices de ce meurtre. Cette inculpation de la part des tribunaux américains visait à réparer l'injustice sociale qu'a été victime George Floyd. Cependant, il est regrettable de constater que nos États démocratiques sont en crises. Comme nous enseigne Claude Simon, « *dans nombre de pays, la démocratie ne se décrète pas, (...) c'est nécessairement un long apprentissage passant par des allers-retours permanents.* »²⁶⁰

Les États-Unis qui autrefois, donnaient les leçons de démocratie au monde entier, sont en réalité prisent en otage par les multinationales, qui ont le pouvoir de désigner les dirigeants politiques et les représentants de l'État, en fonction de leurs intérêts propres. Ceux-ci, une fois élus, serviront les multinationales et non l'intérêt général du peuple souverain. Or, dans un État démocratique proprement dit, le pouvoir repose entre les mains du peuple, qui a la lourde mission de choisir librement ses dirigeants. Ce qui nous amène à conclure que la "démarchie" hayékienne n'est rien d'autre qu'une illusion. Toutefois, quelles sont les conséquences de la doctrine néolibérale de Friedrich Hayek dans nos sociétés actuelles ?

II- FRIEDRICH HAYEK : DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE À LA NÉGATION DE LA COLLECTIVITÉ

Il est question ici d'exposer la démocratie libérale hayékienne, comme conséquence politique de l'individualisme méthodologique. Dans la pensée hayékienne découle une sorte d'hypostasiation de l'égo, comme fondement de la politique, de l'économie et de la société ; établissant ainsi une primauté des libertés individuelles sur les libertés collectives. L'individu hayékien est un philosophe qui prétend vivre en marge des entités sociales qui encadrent la vie en communauté. Cette philosophie conduira, comme on va le voir, à l'enracinement de l'idéologie postmoderne, qui est à l'origine de nombreux dégâts au monde.

²⁶⁰ Claude Simon, *op.cit.*, p. 50.

1. Le culte de l'individualisme et ses revers

D'après Hayek, la liberté dans son assertion originelle est absence de coercition, c'est-à-dire cette situation où l'on n'est pas esclave de quelqu'un ou de quelque chose. Le faisant, il accorde une primauté au domaine économique, en limitant l'ingérence étatique et en levant tous les interdits. Cette philosophie est le propre de l'idéologie postmoderne, qui est caractérisée par le pluralisme, le relativisme et l'individualisme méthodologique. Ces visions anarchistes de la société, qui gagnent visiblement du terrain de nos jours, remettant en cause la philosophie des Lumières, qui défend l'universalisme des valeurs. Hayek est donc l'un des pionniers du postmodernisme. Sa pensée politique vise au XX^e siècle, à renverser les valeurs et idéaux de la Modernité ; réclament ainsi une liberté absolue et un pluralisme politique et morale ambiant. Pour les postmodernes, promouvoir une morale ou une norme universelle serait un danger pour les libertés individuelles. Il s'agit d'un évolutionnisme socio-politique, qui ambitionne de faire de l'homme un véritable "surhomme", c'est-à-dire un individu qui transcende toutes les valeurs sociales. « *La crise des valeurs dans les sociétés postmodernes est l'ambiance actuelle de la civilisation mondiale dans le refus de toute axiologie, de toute référence transcendante en dehors de l'autoréférencement* »²⁶¹, affirme Charles Christian Zoa Menyou.

Ainsi, les postmodernes brillent par leur capacité à s'attaquer à toutes formes d'absolutismes, remettant en cause « *l'humanisme moderne, notamment la philosophie des Lumières* »²⁶². L'idéologie postmoderne promeut des valeurs à la fois individualistes, pluralistes et relativistes. C'est donc le propre de la liberté hayékienne, qui remet systématiquement en question toute sorte de sociabilisation voire de sociabilité. Le procès de la doctrine socialiste par Hayek et son anti-étatisme sont des exemples palpables d'un penseur qui promeut l'individualisme méthodologique. L'individualisme est une « *philosophie qui revendique l'indépendance totale de l'individu à l'égard de toute autorité* »²⁶³, en réclamant soit la suppression de l'État (anarchisme), soit la subordination du bonheur et intérêts individuels.

Dès lors, les postmodernes revendiquent une philosophie individualiste, qui pose l'homme comme une individualité, une singularité et donc une individuation. Autrement dit, l'individu postmoderne est un être qui se démarque et se différencie des autres, d'abord par la liberté de penser, ensuite par la liberté d'agir librement, dans un environnement où il n'existe

²⁶¹ Charles Christian Zoa Menyou, « La crise des valeurs dans les sociétés postmodernes », in *Controverses*, Revue spécialisée de philosophie, École Normale Supérieure de Libreville, Numéro 5, Février 2023, Gabon (Libreville), Editions Symphonia, 2023, p. 118.

²⁶² André Liboire Tsala Mbani, *Biotechnologies et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007, p. 103.

²⁶³ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 154.

aucune valeur absolue ou aucune contrainte collective. L'idéologie postmoderne, qui est une philosophie propre à la pensée politique hayékienne, met en exergue la philosophie de l'individu ou de l'individualité. En tant qu'ensemble des particularités et des idiosyncrasies qui constituent la singularité, voire l'originalité d'un individu, l'individualité est un sentiment d'unicité, résultant de la conscience réflexive que l'individu prend de sa propre personne. Cette philosophie est une auto-référentialité du soi. Autrement dit, une autosuffisance du sujet conscient de soi, qui rejette l'autre, à l'image du « Moi » stirnérien ou le « Surhomme » nietzschéen. L'idéologie postmoderne que véhicule la pensée hayékienne, est donc une philosophie d'autosuffisance et d'auto-dépendance. Gilles Lipovetsky dira à propos de l'individualisme méthodologique, mis en exergue dans la philosophie postmoderne que :

*La culture postmoderne est un vecteur de l'agissement de l'individualisme ; en diversifiant les possibilités de choix, en liquéfiant les repères, en minant les sens uniques et les valeurs supérieurs de la modernité, elle agence une culture personnalisée ou sur mesure permettant à l'atome social de s'émanciper du balisage disciplinaire-révolutionnaire.*²⁶⁴

Il ressort de ce passage que le postmodernisme qui ressort de la pensée politique hayékienne, est une philosophie qui rejette toute forme de structure sociale (communautarisme, étatisme, collectivisme, socialisme), pour valoriser un individualisme pernicieux. D'après l'individu postmoderne, il faut donner plus de liberté possible à l'homme, afin que ce dernier puisse s'épanouir pleinement dans un environnement qui n'est soumis à aucune contrainte. Le postmodernisme se présente dès lors comme une idéologie iconoclaste et anarchiste. Iconoclaste parce que cette idéologie transgresse tous les interdits, et anarchiste parce qu'elle se place en marge de toutes les valeurs sociales. C'est la raison pour laquelle le contexte postmoderne ambiant est caractérisé par Michel Vacaloulis « *comme affirmation de l'individu « souverain autonome », en rupture avec les liens de la tradition* »²⁶⁵. Miquel Christian ajoutera que l'idéologie postmoderne fait l'éloge « *d'une pensée irrévérencieuse et décapante, ne fixant a priori aucune limite à ses remises en cause* »²⁶⁶. Le néolibéralisme hayékien, ayant abouti à la culture postmoderne, est hostile à la socialisation et à l'étatisation. Il renvoie à une société des atomes individuels, faits par l'homme et pour les hommes.

Autrement dit, le néolibéralisme hayékien renvoie à un monde constitué d'unités humaines égoïstes et tendancielles, dont les appétits personnels ont permis de nier toute forme d'organisation sociale capable d'assurer le bonheur collectif. Le monde néolibéral, fondé sur

²⁶⁴ Gilles Lipovetsky, *op.cit.*, p. 18.

²⁶⁵ Michel Vacaloulis, *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 207.

²⁶⁶ Christian Miquel, *Critique de la modernité. L'exil et le social*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 15.

l'anthropologie de la poursuite du bonheur individuel, se confond très souvent avec la quête de la jouissance permanente et du plaisir comme mesure de la valeur de l'existence. Il est aussi celui du calcul, du caprice individualiste et de la prédation. Désormais l'État n'est plus autorisé à s'ingérer dans les affaires de la société. Pour cela, l'individu a le pouvoir de construire son existence. Dans le néolibéralisme hayékien, l'individu-unique, entièrement replié dans son microcosme politique et éthique, désigne l'élément d'un ensemble, en tant qu'il se distingue des autres éléments par son originalité ontologico-identitaire. En d'autres termes, chaque individu est un « Moi », c'est-à-dire une individualité consciente d'elle-même, qui se conçoit comme une réalité atomique, au principe duquel se situent les propriétés "monadiques" des lois d'individuations qui sont, pour la plupart, l'autosuffisance arrogante existentielle, et l'intangibilité principielle de la liberté individuelle. Toutes choses qui désagrègent l'unité organique, sociale et substantielle du genre humain. Ce faisant, on assiste à la brisure de tous les ponts qui nous permettent de transiter de l'*ego* vers l'*alter ego*, dans l'espoir de rechercher une base commune de règles minimales de cohabitation ou de coexistence d'ouverture.

Les individus postmodernes que matérialise le néolibéralisme hayékien, se constituent comme un archipel, c'est-à-dire un ensemble constitué de plusieurs îles, au sein duquel chaque îlot vit dans un isolationnisme absolu, rendant impossible la réciprocité dans la cohabitation humaine ; ce qui fait de l'idée d'une commune mesure du bien une chimère. À ce niveau, la coexistence d'indifférence (égoïsme et repli sur soi) est valorisée, au détriment de la coexistence d'ouverture (l'ouverture, l'acceptation de l'autre). À partir de cet instant, « *la relation avec une autre personne peut être une relation d'égoïsme* »²⁶⁷, nous démontre si bien Enrique Dussel. S'il y a une communication qui puisse exister dans le néolibéralisme hayékien, c'est davantage celle-là qui est conflictuelle que conviviale car, dans cette philosophie, chaque îlot revendique avec intransigeance la légitimité de sa macro-éthicité. Un tel individualisme s'illustre par la promotion qu'il fait des mini-éthicités singularistes, favorables à la haine et au mépris de toutes formes des valeurs universellement partagées.

On assiste dès lors au triomphe de l'égoïsme, qui se manifeste par la course effrénée, voire frénétique du bonheur individuel. Dans une posture corrective de l'atomisation du tissu relationnel social postmoderne, le penseur camerounais Charles-Robert Dimi prend position en faveur de l'avènement d'un « *monde proprement humain, opposé à la sphère du privé (...), un*

²⁶⁷ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, traduit de l'espagnol par Francis Guibal, présenté par Guy Petitdemange, Paris, Les Éditions du Cerf, « Collection libération », Économie, société, théologie, 1991, p. 18.

espace à partir duquel peut se déployer un monde pour tous »²⁶⁸. Cette perspective, qui nous semble en phase avec les exigences socialistes du vivre-ensemble harmonieux, est illustrative des incongruités qu'orchestre l'individualisme postmoderne sur les liens sociaux, dans un monde pris en otage par le néolibéralisme. À côté de l'individualisme dont découle le néolibéralisme hayékien, nous notons le pluralisme et le relativisme d'opinions.

Pour ce qui est du pluralisme d'opinions, nous dirons que le néolibéralisme hayékien ne favorise pas une unicité d'opinions, mais plutôt une pluralité d'opinions à l'intérieur des États. Cette vision peut aller jusqu'à la remise en cause des schèmes conceptuels éminemment logiques, qui leur ont permis d'user des canons de la raison pour combattre la raison : faculté humaine la plus fédératrice de l'espèce. Pour cela, le postmodernisme est d'après le bioéthicien camerounais André Liboire Tsala Mbani, « *un courant d'idée qui établit une rupture avec la modernité. Sur le plan éthique, cette rupture se traduit par la disqualification de tout principe référentiel et de toute catégorie morale fondamentale pouvant servir de base à une réflexion éthique.* »²⁶⁹ L'enjeu pour les postmodernes est de remettre en question la raison humaine. Cela traduit la crise des valeurs et idéaux de la modernité. Cette modernité-là, qui s'était distinguée par le triomphe de la raison, laquelle secrète les valeurs universelles.

Du latin *pluralis* qui signifie "pluriel", le pluralisme est une « *conception admettant que les êtres qui composent l'univers sont des réalités différenciées, et non des manifestations d'une réalité unique* »²⁷⁰. Au regard de cette définition, nous pouvons affirmer que le pluralisme suppose un rapport équilibré entre des personnes. Le pluralisme établit au plan social l'existence de plusieurs cultures. Au plan politique, il désigne l'existence de plusieurs partis politiques et la multitude d'opinions, tandis qu'au plan éthique, il renvoie au relativisme axiologique et normatif des valeurs. La culture postmoderne, prototype de la pensée hayékienne, se caractérise par le pluralisme sur tous les plans. Il est donc important de repenser une politique sociale, capable d'assurer l'unicité d'opinions et non le pluralisme.

Le but est de parvenir à une politique qui assure la synchronie et l'unicité de l'espèce humaine, en mettant en exergue les notions de justice, d'égalité, de démocratie et les droits de l'homme. Or, le néolibéralisme hayékien, ayant abouti au postmodernisme, réconforte l'individualisme, l'égoïsme et le pluralisme des valeurs, créant ainsi un polythéisme axiologique

²⁶⁸ Charles-Robert Dimi, « Mondialisation et « gouvernance » du village planétaire », in Ebénézer Njoh Mouelle (dir.), dans *La philosophie et interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 381.

²⁶⁹ André Liboire Tsala Mbani, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par les intérêts économique-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 115.

²⁷⁰ Noëlla Baraquin et al., *op.cit.*, p. 227.

incommode à la cohabitation interindividuelle pacifique, faute d'une commune mesure de l'idée du Bien. Nkolo Foé dira à juste titre que dans la culture postmoderne,

*La multiplication des cellules égoïstes, l'autonomisation des groupes d'intérêts et la prolifération des réseaux expliquent donc largement le renouveau de la société civile; elles expriment cette fragmentation qui ferait de la société postmoderne une société ingouvernable. La gouvernance ou gouvernementalité, [...], répond donc à la question de la régulation de la complexité et témoigne de tout ce qui se produit et se négocie à la lisière de l'individuel et du collectif, du privé et du public, du local et du régional, du national et de l'international.*²⁷¹

Il résulte d'une telle affirmation que chez les postmodernes, l'idée de Bien est relative et par conséquent, elle doit se déployer en rupture de référence avec toute synchronie normative et axiologique. Autant dire que pour le relativisme ou le subjectivisme postmoderne, le principe d'éthique à l'aune duquel la charge morale d'un acte doit se mesurer, se réfère à l'individu, de façon exclusive. Ainsi, il se développe de façon conséquente dans le néolibéralisme hayékien, un "monologisme relationnel" qui récuse l'existence dialogique des sujets, rendant inopérante la recherche consensuelle d'un étendard éthique, à visée synchronique du genre humain et stabilisatrice du vivre-ensemble harmonieux.

Le néolibéralisme hayékien conduit enfin, à un relativisme, qui plonge l'individu dans une sorte de permissivisme. D'après André Comte-Sponville, le relativisme est une philosophie, « *qui affirme l'impossibilité d'une doctrine absolue. En ce sens large, ce n'est qu'un truisme* »²⁷². Le relativisme peut être perçu sur plusieurs aspects : relativisme d'opinions, d'idées, axiologiques et éthiques. Toutefois, nous allons nous appesantir sur le relativisme démocratique et axiologique, introduit par la pensée néolibérale hayékienne. Selon Hayek, il n'existe aucune valeur commune pour les hommes et pour la société. Ce dernier prône entre autre, le relativisme axiologique et normatif des valeurs, ainsi que la négation incisive de l'État. La culture postmoderne est une philosophie relativiste, qui est selon l'expression d'André Liboire Tsala Mbani, « *l'une des « plaies » de notre contemporanéité* »²⁷³, c'est-à-dire une idéologie qui est en phase avec « *le relativisme éthique ou axiologique, qui traduit en réalité une crise du fondement même de l'éthique.* »²⁷⁴ Parler ici du relativisme, consiste à montrer que dans le néolibéralisme hayékien, l'individu se rapporte aux autres davantage par la différence que par la ressemblance. Les néolibéraux estiment que pour être en harmonie avec soi-même et avec le monde, chaque homme devrait être capable de penser et d'agir comme il le prétend.

²⁷¹ Nkolo Foé, *op.cit.*, p. 143.

²⁷² André Comte-Sponville, *op.cit.*, p. 785.

²⁷³ André Liboire Tsala Mbani, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste*, p. 115.

²⁷⁴ *Ibidem*.

Dès lors, dans le néolibéralisme hayékien, les valeurs subjectives sont valorisées au détriment des valeurs objectives. On est de plain-pied dans une morale permissiviste, qui plonge l'individu dans une sorte d'iconoclasme sans vergogne, l'érigeant au rang des dieux, dans une société où il n'existe aucune loi commune. Cette philosophie tire ses origines du nihilisme, qui est une doctrine iconoclaste et anarchiste. Le relativisme postmoderne dont découle le néolibéralisme hayékien est une philosophie qui rejette toute échelle de valeur dans la société. Le nihilisme postmoderne observe de sérieuses difficultés à entendre la vérité comme une notion absolue. Pour lui, la vérité est relative et par ailleurs, il n'existe pas une vérité mais des vérités. La vérité ne tiendrait pas de l'immuable, mais tout au contraire du fluide ou du subjectif. Cette négation de la vérité en tant qu'absolue, suppose le rejet de toute échelle de valeurs, puisque précisément, les valeurs impliquent l'absolu et la discrimination sur la base des critères objectifs. Cette idée nous vient des Sophistes, qui avaient entrepris au V^e siècle avant Jésus-Christ, d'instaurer un climat de terreur et le relativisme tout azimut des valeurs dans la Grèce Antique, notamment la cité athénienne.

Il apparaît clairement que la doctrine néolibérale de Friedrich Hayek est une conséquence de l'individualisme, du pluralisme et du relativisme. Bien plus, celle dont l'extrémisme, le radicalisme et l'imposture ne sont plus à démontrer. Dans le néolibéralisme hayékien, *La menace de l'irrationnel*²⁷⁵ est donc visible. Il s'agit d'une philosophie qui promeut une désacralisation des valeurs sociales, morales ou éthiques. Nkolo Foé dira à juste titre que le néolibéralisme de Hayek suscite de fortes sensations à la fois individualistes, permissivistes et antisocialistes. Ces sensations qui, d'après lui, « *constituent le point de départ de tous nos témoignages sur le monde extérieur* »²⁷⁶. Autrement dit, la philosophie politique de Hayek s'inscrit dans une tendance supra-subjectiviste de la psychologie contemporaine car, d'après ce dernier, aucune force extérieure ne doit influencer la conduite individuelle.

L'anti-socialisme qui ressort de la pensée politique de Hayek, plonge l'humain et l'humanité dans une philosophie chaotique, subjectiviste et hypermoderniste. Il s'agit d'une philosophie individualiste et non socialiste ; une philosophie relativiste et non conformiste : ce qui a abouti au postmodernisme. Pour Pierre-André Taguieff, le postmodernisme est l'expression du « *déracinement, désaffiliation, désorientation: avec l'émergence de l'individu sans liens et sans attaches, figure du pur consommateur, la désocialisation tend à se normaliser.* »²⁷⁷ Hayek remet en question l'existence d'un monde extérieur et prône une philosophie individualiste, qui

²⁷⁵ Jean-Michel Besnier, *L'irrationnel nous menace-t-il ?* Paris, Pleins Feux, 2006, p. 16.

²⁷⁶ Nkolo Foé, *op.cit.*, p. 110.

²⁷⁷ Pierre-André Taguieff, *Du progrès*, Paris, Librio, 2001, p. 186.

trouve son fondement du nihilisme et du stirnérisme : entendues comme doctrines iconoclastes et anarchistes. C'est ce qui justifie également l'immoralisme ou l'inanité de sa justice sociale.

2. L'inanité de la justice sociale hayékienne

Chez Hayek, l'éthique est darwinienne et non lamarckienne. Le penseur autrichien défend donc une position évolutionniste et non naturaliste de la société. Si pour Hayek la justice sociale est un non-sens ou une notion vide de sens, c'est parce qu'elle est non seulement une quête non achevée, mais, parce qu'elle est prise en otage par l'État-providence. La justice sociale hayékienne est alors soumise à la théorie évolutionniste et non conformiste. Sauf que cette façon de percevoir la justice sociale nous paraît pessimiste et à la limite réductionniste. Pessimiste, parce qu'elle disqualifie toute tentative d'une consolidation de la justice dans nos sociétés ; et réductionniste, parce qu'elle n'admet aucune situation de justice dans nos sociétés. Cette perception catastrophique de la justice sociale par notre auteur, est liée à son antisocialisme, son anti-étatisme et son antirationalisme. Cette philosophie, qui paraît chez Claude Simon comme une pensée radicaliste. Le deuxième volume du *Droit, législation et liberté*, sous-titré *Le mirage de la justice sociale* en dit d'ailleurs long. Dans ce volume, Hayek considère la justice sociale comme une illusion voire, une notion dépourvue de sens.

Toutefois, nous pensons que la justice sociale hayékienne est immorale et se dresse contre les valeurs sociales. « *L'inanité du concept de justice sociale* »²⁷⁸, telle que théorisée par Hayek, remet systématiquement en question le concept de justice dans nos sociétés. Pourtant, lorsqu'on aborde la notion de justice sociale, plusieurs personnes l'interprètent comme un concept purement pratique, qui a trait à l'éthique et à la justice politique. Mieux, lorsqu'on aborde la notion de justice sociale, l'on se penche très souvent sur l'éthique universelle auquel chaque personne devrait se conformer. L'éthique a donc ceci de particulier qu'elle est stabilisatrice des mœurs. Aucune justification des droits de propriétés n'est légitime en matière de justice sociale, parce que l'éthique recherche avant tout le bonheur collectif et non individuel. Cependant, il peut arriver que dans la société, la politique de distribution soit injuste ou que la justice sociale soit immorale comme l'a d'ailleurs démontré Hayek. Toutefois, cela ne doit pas empêcher les citoyens à croire en une véritable « solidarité sociale ».

Ainsi, il nous semble judicieux de faire recours au libéralisme de la philosophie politique de John Rawls et d'Amartya Sen, qui nous semble plus réaliste, plus objectif et plus pratique en matière de justice sociale, de la politique de distribution et de la dynamique vertueuse. John

²⁷⁸ Claude Simon, *op.cit.*, p. 63.

Rawls est un philosophe politiste américain, l'un des plus importants du libéralisme au XX^e siècle. Il a élaboré une philosophie libérale qui défend les valeurs sociales (le socio-libéralisme). Il est à cet effet, celui qui a eu le mérite de fonder pour la première fois une pensée libérale, qui tient compte des valeurs humaines, dans l'optique de réguler les inégalités qui surgissent dans nos sociétés. Rawls est donc un théoricien des droits-solidarités.

Il convient de mentionner que chez Hayek, la démocratie sous-tend une liberté absolue de l'homme et un marché libre, adossé sur la promotion de la concurrence. Or, il existe des personnes naturellement munies de par leur classe d'origine, leur héritage et même leur éducation. Tandis que d'autres sont naturellement défavorisées dès leurs naissances et par ailleurs, ne peuvent pas entrer en concurrence avec les premiers car, ils n'ont pas les mêmes bases, encore moins les mêmes chances de départ.

C'est en prenant en compte ces différences que Rawls élabore sa théorie de la justice, qui a pour enjeu la recherche d'une société juste, démocratique et prospère. Ce penseur américain s'est consacré à la question de la stabilité possible des sociétés contemporaines. Il introduit alors le concept de « raison publique », qui concerne les règles utilisables pour les enquêtes publiques, les négociations, les contrats, les débats publics, moraux et politiques. La conception politique de la justice que développe Rawls dans le *Libéralisme politique*, est celle qui refuse de privilégier une vision particulière du bien et d'en déduire des principes de justice collective. Une société ayant adoptée les principes de la *Théorie de la justice* rawlsienne, est une société juste et démocratique.

Rawls recherche donc une société conciliée avec elle-même. Il s'agit d'une société réunissant les citoyens libres, égaux et solidaires. La thèse majeure de son ouvrage sus-cité, est que la justice peut être expliquée rationnellement comme équité, c'est-à-dire la répartition sociale des avantages à la fois la plus juste et la plus réaliste possible. Pour y parvenir, il envisage un nouveau pluralisme à partir d'un nouveau contractualisme : recouper les conditions raisonnables d'une société juste, fondée sur un accord initial de coopération, c'est-à-dire de solidarité et non pas seulement de coexistence pacifique dans l'inégalité dans la répartition.

Il apparaît que le socio-libéralisme de John Rawls est mieux adapté et mieux réaliste que le néolibéralisme hayékien. En effet, le libéralisme de Rawls vise le bien-être collectif et non individuel. Faisant appel à nos convictions les plus sincères et raisonnables, Rawls nous encourage et nous invite même, par une « expérience de pensée », à s'attacher à une société bien organisée ; une société dans laquelle on passe de l'*ego* à l'*alter ego* car, il estime que la paix n'est pas possible dans l'injustice. Ainsi, chez cet auteur, les inégalités ne se justifient qu'à deux

conditions : être attachées à des fonctions dont l'accès est ouvert à tous, et procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société.

Pour Rawls, la justice doit être la première vertu des institutions sociales car, les citoyens d'une société libre ne pourraient avoir l'obligation d'obéir à un ordre injuste. Si l'ordre social, (y compris le marché) est une institution, on doit se poser les questions liées à la justice, c'est-à-dire la façon qu'elle se dispose, pour qu'elle soit considérée comme légitime par ceux qui sont appelés à se plier à des règles sociales établies. Par ailleurs, Rawls envisage la démocratie des propriétaires comme solution dans le cadre du capitalisme. En effet, le libéralisme en France fait toujours allusion au néolibéralisme économique, consistant au laisser-faire. Or, dans la société américaine, il y a toujours une certaine tolérance à l'égard de la diversité, qui peut conduire à adopter des politiques de la différence et du pluralisme culturel. Rawls se situe dans la tradition américaine et défend l'interventionnisme de l'État, dans le but de corriger certaines injustices au nom de l'équité sociale.

Et pourtant, Hayek rejette toute forme de structure sociale, y compris l'interventionnisme de l'État. Ce qui nous amène à qualifier la doctrine néolibérale de Hayek de radicale. Or, le libéralisme de Rawls aboutit plutôt à un socialisme libéral, entendu comme la démocratie des propriétaires. Cette démocratie est le modèle d'organisation socio-économique qui répond aux exigences des principes de la justice. La démocratie des propriétaires que défend Rawls, combine un système productif de propriété privée des moyens de production et une gestion de l'entreprise dans l'intérêt de l'actionnaire à un État-providence, accompagné des politiques favorisant la distribution équitable du capital. Ainsi, la justice rawlsienne nous semble mieux appropriée face aux maux qui minent nos sociétés et nos États actuels.

Chez Amartya Sen en outre, l'accent est mis sur les enjeux de la justice sociale et la meilleure distribution des ressources dans nos sociétés. Sa théorie du choix social, encore appelée « théorie des capacités », démontre qu'à l'intérieur d'une société, les inégalités entre les individus ne s'apprécient pas au regard de leurs seules dotations en ressources mais de leurs capacités à les convertir en libertés réelles. Le penseur indien introduit la notion de « capacités », en invitant les individus à considérer la pauvreté au-delà des seuls aspects monétaires et à la penser en termes de libertés d'action et de capacité à faire. La philosophie politique de Sen est perçue comme une théorie du choix social, qui se fonde sur la priorité du bien et la logique conséquentialiste quant à l'application de la justice.

Chez cet auteur, l'idée de justice ne renvoie pas à la mise en place d'une institution parfaitement juste, mais plutôt à l'examen minutieux de la liberté réelle qu'on les individus de

faire tout ce qui est de nature à valoriser le concept de « capabilité ». Pour ce penseur, même si l'expansion des capacités de tous est atteinte, ce qui compte, c'est la réduction des inégalités sociales, qui à ce que les choix individuels et collectifs soient garantis dans nos sociétés. La justice d'Amartya Sen est alors bâtie sur les valeurs démocratiques et la raison publique. Le penseur indien estime que la justice est indissociable du cadre de la démocratie ; cette démocratie, étant elle-même étroitement liée à la liberté de la presse. Dans son ouvrage intitulé *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Sen soutient la thèse selon laquelle le développement n'est possible que par et pour la liberté. Dès lors, la tyrannie, l'absence d'opportunités économiques, l'inexistence des services publics et l'intolérance sont des facteurs qui aliènent la liberté humaine. Tandis que l'absence du marché serait un déni d'une liberté réelle, ainsi que l'échange des biens. D'après ce dernier,

Une personne peut disposer d'un revenu plus élevé et d'une ration alimentaire plus abondante que ceux d'un autre individu, mais disposer néanmoins d'une moindre liberté de mener une existence de personne bien nourrie, en raison d'un métabolisme basal plus élevé, d'une plus grande vulnérabilité aux maladies parasitaires, d'une plus grande taille, ou d'une grossesse. De même, lorsqu'on aborde le problème de la pauvreté dans les pays riches, il faut tenir compte du fait que nombre de « pauvres », en termes de revenus et d'autres biens premiers, présentent également des caractéristiques – âge, handicap, mauvais état de santé, etc. – qui leur rendent plus difficile la conversion des biens premiers en capacités de base, telles que la capacité de se déplacer, de mener une vie saine et de prendre part à la vie de la collectivité. Ni les biens premiers ni les ressources définies plus largement ne peuvent rendre compte de la capacité dont jouit effectivement une personne.²⁷⁹

Il ressort de cette affirmation que chez Amartya Sen, l'égalité des biens premiers n'est pas un bon critère de justice car, cette démarche ignore la capacité qu'à chaque agent de choisir et de profiter de cette dotation des biens en premier. L'exemple du handicap physique est mis en exergue dans sa conception de justice, pour illustrer la nécessité de prendre en compte la liberté réelle de chaque individu d'user de ses ressources matérielles (revenue, richesse) et formelles (liberté, droits). La capabilité est donc la capacité pour les individus à convertir les inégalités en libertés réelles. Autrement dit, c'est le pouvoir qu'à l'individu de choisir le mode de vie auquel il attribue de la valeur, au-delà des inégalités naturelles ou sociales.

Mais la construction de la notion de « capabilités » par Sen, provient des analyses économiques et sociales de la pauvreté, et c'est ce qui fait la particularité de cette notion chez ce penseur indien. La « capabilité » de la personne regroupe diverses combinaisons de mode de fonctionnement de la personne. Elle se révèle en fonction des possibilités de conversion ou de caractéristique en mode de fonctionnement de l'individu, et de son pouvoir d'utiliser les biens

²⁷⁹ Amartya Sen, *Éthique et économie. Et autres essais* (1987), trad. S. Marnat, Paris, PUF, 2002, pp. 220-221.

privés²⁸⁰. Sen a une vision optimiste de la justice, contrairement à Hayek, qui a plutôt une vision pessimiste de la justice sociale.

3. Intérêts de la démocratie hayékienne

La démocratie hayékienne n'est pas seulement une forme de remise en question permanente de la montée des régimes totalitaires au monde. Elle vise également un État prospère, à travers les réformes constitutionnelles et la séparation effective des pouvoirs politiques. Ainsi, la décentralisation des pouvoirs telle que prônée par le penseur autrichien est un système d'organisation politique, mis en exergue dans plusieurs pays au monde. Cette décentralisation permet de transférer les ressources aux Collectivités locales décentralisées. Ce modèle d'administration est visible de nos jours en France et permet de transférer les compétences aux élus locaux, pour une gestion équitable des fruits de la coopération sociale.

La décentralisation est l'antichambre de la centralisation abusive du pouvoir, qui est combattue par Hayek. Notre auteur aurait donc théorisé un système politique qui est de nos jours, au plan démocratique, une investigation du devenir des sociétés occidentales, américaines et même africaines. L'État-providence exprime un grand malaise plus ou moins profond à l'encontre des systèmes politiques fondés sur l'expression de la volonté populaire. Il faudrait à cet effet décentraliser le pouvoir, pour une gestion crédible du patrimoine commun : ce que les Anciens grecs appelaient communément la *res publica*. De ce point de vue, la démocratie hayékienne est perçue comme un vecteur de l'« égalitarisme » social, entendu comme l'antichambre du totalitarisme ou de la décadence politique.

La décentralisation hayékienne est une politique de l'action, avec pour enjeu réel de proposer une alternative à l'hégémonie de l'État-providence. Pour cela, sa réflexion politique est plus que jamais un appel à l'humanisation de la scène politique, malgré sa vision pessimiste de la justice sociale. La démocratie hayékienne se pose comme un combat de longue histoire politique, au XX^e siècle, puisqu'elle a émergée au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, comme une tentative de réforme politique et sociale transnational. La décentralisation telle que prônée par Hayek, met la démocratie contemporaine au banc des accusés, pour envisager un modèle économique, politique et sociale, capable de redonner à l'individu la plus grande liberté possible. La fin de la démocratie totalitaire envisagée par cet auteur, semble ouvrir un nouveau paradigme politico-économique, qui garantit une gouvernance équitable, pour la paix et l'harmonie sociale.

²⁸⁰ Amartya Sen, *L'idée de justice* (2009), trad. Paul Chemla et Éloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010, p. 356.

Au regard de ces analyses sur la décentralisation hayékienne, il convient de mentionner que l'Allemagne après le nazisme, sous l'impulsion des thèses néolibérales défendues par des penseurs comme Hayek, adoptera une nouvelle vision politique, économique et sociale. Dans le décombres de l'Allemagne vaincu, avec la « *débâcle des régimes fascistes et autoritaires de droite, la démocratie retrouvera des couleurs de noblesse dans le monde occidental, et se voit brandie comme un étendard face au bloc soviétique* »²⁸¹. Pour le monde de l'après crise, Hayek aspire à un État légitime, décentralisé et coopératif. Il faudrait réparer le déclin du sens de la responsabilité qui brise le consensus social, et sème l'esprit de la guerre et de la terreur au monde. Selon le penseur autrichien, la décentralisation du pouvoir élèvera le sens de la responsabilité, afin de rompre avec l'arbitraire ou l'autoritarisme politique.

C'est ainsi qu'en 1990, après la chute du mur de Berlin, la fin de la guerre froide et l'effondrement du bloc communiste (ancien l'URSS), un vaste mouvement international de globalisation-libéral, instituant la décentralisation comme la meilleure voie politique, sociale et institutionnelle, afin de privilégier la bonne gouvernance au plan locale va naître. Dans plusieurs pays au monde, il est désormais question de transférer les ressources de l'État aux Collectivités territoriales décentralisées, pour la meilleure gestion du fruit de la coopération sociale, afin de limiter la centralisation excessive des richesses à l'échelle nationale. Dès lors, quel l'impact de cette politique sociale sur l'Afrique contemporaine ?

²⁸¹ Jean Solchany, « Le problème plus que la solution : la démocratie dans la vision du monde néolibérale », in *Vrin*, Revue de philosophie économique, n° 1, vol. 17, 2016, p. 144.

CHAPITRE VI : L'AFRIQUE FACE AUX DÉFIS DE LA DÉMOCRATIE, DE LA JUSTICE SOCIALE ET DE LA MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE

Dans ce chapitre, il est question de faire une analyse approfondie mais non exhaustive de l'état de la démocratie, de la justice sociale et de la mondialisation néolibérale en Afrique contemporaine, ainsi que les défis actuels auxquels ce continent est confronté. Depuis son accession à l'indépendance dans les années 1960, des sérieux doutes pèsent sur les performances de la justice sociale, ainsi qu'une permanence de critiques, parfois très sévères, formulées par les universitaires, chercheurs, hommes politiques, magistrats et hommes d'églises, sur l'efficacité de la justice sociale en Afrique. Une justice sociale africaine, qui est à la quête de la paix, de la stabilité et de la cohésion sociale.

En effet, le continent africain fait face depuis quelques décennies aux nombreux coups d'États qui mettent en péril sa stabilité politique, économique et sociale. Depuis 1952, on dénombre plus de 217 coups d'États manqués et réussis en Afrique. Ces coups d'États s'accroissent dans les pays comme le Soudan, le Burundi, le Burkina Faso et le Mali, et constituent des éléments dévastateurs pour le continent noir ; contribuant à l'instabilité politique, économique, sociale, et à la recrudescence de la violation flagrante des droits de l'homme. Ce qui amène certaines personnes à affirmer que le continent africain n'est pas mûr pour la démocratie. Autrement dit, la démocratie serait dans sa phase embryonnaire en Afrique. Il faudrait à cet effet promouvoir une véritable démocratie dans ce continent et naturellement, il est urgent de mettre sur pied une meilleure politique économique et sociale, capable de garantir la juste redistribution des fruits de la production sociale, ainsi que le bien-être des citoyens.

I- DÉMOCRATIE ET JUSTICE SOCIALE EN AFRIQUE

La démocratie africaine rime avec le besoin de justice sociale. Cette demande va s'accroître en Afrique dans les années 1990, qui annoncent l'ouverture démocratique, par le pluralisme (pluralisme d'opinions, politiques, d'idées, religieux, culturels...). En outre, le besoin de justice sociale confère à chaque individu et à chaque groupe social en Afrique, de revendiquer librement et avec la plus grande égalité et liberté possible, sa juste participation à la gestion des affaires de la société à laquelle il appartient. L'enjeu est de réduire les inégalités et des exclusions qui surgissent dans les États Africains, et qui représentent une menace réelle pour le vivre-ensemble, la cohésion sociale, la croissance économique et le progrès humain ; malgré les multiples inégalités causées de nos jours par la mondialisation néolibérale.

1. Les difficultés de la mise en place de la démocratie en Afrique

Les sociétés africaines sont avant tout traditionalistes. La démocratie est un régime politique qui a été importé de l'Occident pour l'Afrique, vers la fin de la colonisation occidentale : ce que le penseur français De Gaudusson appelle « *le mimétisme postcolonial, qui se traduit par la vulnérabilité de l'implantation de la démocratie en Afrique.* »²⁸² Dès lors, la démocratie a été imposée aux Africains comme le meilleur régime politique, capable d'assurer la cohésion et la prospérité sociale dans ce continent, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Cette "occidentalisation de l'Afrique" s'explique par son annexion et son occupation, qui annoncent le début de l'impérialisme, du colonialisme et qui se manifeste de nos jours par le néocolonialisme. D'après les afro-pessimistes, aucune aide au développement venant de l'extérieur, ne peut permettre au continent Africain de sortir des multiples blocages auxquels il est confronté. Selon René Dumont, Axelle Kabou et Moussa Konaté en occurrence, les violences, les conflits, les mauvaises gestions de la chose commune, la corruption et les trafics illicites sont consubstantielles à l'Afrique et par ailleurs, reflètent les réalités de ce continent noir. Toutefois, s'il est vrai que la démocratie a été importée de l'Occident pour l'Afrique, son implémentation dans le continent noir n'est pas un long fleuve tranquille.

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, plusieurs partis politiques verront le jour en Afrique. On peut citer entre autres : l'Union des Populations du Cameroun (UPC) fondé le 10 avril 1948, le Parti de l'Union Française de Côte d'Ivoire (PUFCD) créé en 1946 et *The Convention People's Party* (CPP) fondé le 12 juin 1949 au Ghana. Ces principaux partis politiques sus-cités, auront pour programmes politiques la libération effective du continent africain, à travers les luttes de libérations nationales. C'est ainsi que *The Convention People's Party* fondé par Kwame Nkrumah, sera le tout premier parti politique d'Afrique noire à revendiquer l'indépendance du Ghana et l'unité du continent africain. Cela va s'en suivre avec l'Union des Populations du Cameroun, qui se lança dans les années 1953, dans des luttes de libérations du Cameroun. Ces revendications posées par ces principaux partis politiques nationalistes d'Afrique, aboutiront à l'indépendance des pays africains à partir de 1958.

Toutefois, en 1961, alors que la quasi-totalité des pays d'Afrique accédèrent à l'indépendance, les Africains se croyaient désormais se retrouver dans la « Cité idéale » de Platon, laquelle confère aux citoyens une vie vertueuse, épanouissante et paisible. Mais ce rêve

²⁸² Jean Du Bois De Gaudusson, « Le mimétisme postcolonial, et après ? », in *Pouvoir*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques. La démocratie en Afrique, Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre national du livre, n° 119, 1^{er} octobre – 31 décembre 2008, p. 45.

fut-il idéalisant, n'était rien d'autre qu'un cauchemar car, comme l'affirme René Dumont, « *il fallait une certaine audace, dans l'euphorie générale du début de l'indépendance, aussi répandue en France qu'en Afrique, pour dire que ce continent prenait un mauvais départ.* »²⁸³ L'Afrique, plus précisément l'Afrique noire était mal partie au début des indépendances, avait mentionné Dumont.

Au lendemain des indépendances, ce continent connaîtra des décadences au plan socio-politique. Cela est visible à travers les guerres de sécessions et inter-ethniques, qui conduiront à la haine ethnique et à des guerres inter-ethniques. La manifestation la plus sanglante fut « *la guerre civile nigéro-biafraise qui se prolongera du 30 mai 1967, date de la proclamation de l'indépendance de l'ancienne Région Orientale du Nigéria, jusqu'au 15 janvier 1970, date de reddition biafraise.* »²⁸⁴ Mais à côté des guerres ethniques dont l'Afrique post-coloniale fait face, nous notons les génocides.

Le génocide des Tutsis par les Hutus du 7 avril au 17 juillet 1994, est le plus meurtrier de l'histoire de l'Afrique post-coloniale. Au terme de ce génocide, on y dénombrait plus d'un millions de morts du côté de la population civile qui était en grande majorité les Hutus. Ce génocide, piloté par l'armée française, avait pour principale cause la marginalisation des Tutsi par les Hutus ceci, depuis de nombreuses décennies d'avant indépendance. Il est vrai que les conflits sociaux ne sont pas inhérents à l'Afrique ; toutefois, il est opportun de jeter un regard attentif sur les instabilités politiques, sociales et économiques ; qui anéantissent la croissance et l'émergence du continent africain.

Au regard de ce qui précède, il convient de mentionner que la scène socio-politique en Afrique est marquée depuis de nombreuses décennies, par des tensions à la fois politiques, sociales et culturelles. Depuis la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, qui annonce l'ouverture politique et démocratique au monde, l'Afrique va retourner au système multipartiste dans les années 1990. Ce retour triomphal annonce, entre autres, l'ouverture démocratique dans les pays africains. Toutefois, cette ouverture démocratique sera accompagnée par des tensions politiques et des crises sécuritaires multiformes. Ainsi, les premières revendications de la société civile et des partis d'oppositions débiteront en Afrique en 1991.

Au Cameroun, au terme de la toute première élection multipartiste organisée en 1992, le Social Democratic Front (SDF) alors, principal parti d'opposition, ne tardera pas à revendiquer sa victoire supposée « volée ». Ces revendications plongeront le pays dans une crise post-

²⁸³ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, p. 7.

²⁸⁴ Philippe Decraene, *Le panafricanisme*, Collections « Que sais-je ? », Paris, FUF, 5^e édition, 1976, p. 87.

électorale. C'est ainsi que de nombreuses manifestations vont s'en suivre dans les principales villes du pays et seront accompagner des villes mortes²⁸⁵, des grèves et des arrestations massives du côté de l'opposition camerounaise et de la société civile.

En Algérie, l'élection présidentielle de 1999 sera entachée d'après les organismes internationaux de fraudes massives. Elle s'est déroulée le 15 avril 1999 dans un contexte politique et social tendu et fracturé. Cette élection avait opposé deux principaux candidats à savoir : Abdelaziz Bouteflika et Ahmed Taleb Ibrahimi. Au terme du scrutin, Abdelaziz Bouteflika sera proclamé vainqueur, avec 73,8% de suffrage exprimé contre 12,5% pour son principal challenger (Ahmed Taleb Ibrahimi). Mais d'après les observateurs électoraux, cette élection était entachée de fraudes et de suspicion. Par contre, certains opposants avaient jugé opportun de la qualifié de « parodie » et de « simulacre » d'élection démocratique.

Ces crises post-électorales atteindront leurs apogées en Côte d'Ivoire, à l'issue de la proclamation des résultats de l'élection présidentielle de 2010. Celle-ci, qui s'est déroulée les 31 octobre et 28 novembre 2010, a opposé le président sortant Laurent Gbagbo et son principal adversaire Alassane Ouattara. Au terme du second tour, Alassane Ouattara est proclamé le 2 décembre 2010 par la Commission Électorale Indépendante (CEI) 4^e président de la République de Côte d'Ivoire avec 54,10 %. Mais le Conseil constitutionnel invalide les résultats dans les Régions du Nord et annonce la réélection de Laurent Gbagbo avec 51,45 %. Les deux candidats vont tous prêter serment le 4 décembre 2010, chacun se déclarant comme « président élu » démocratiquement. Après l'arrestation de Laurent Gbagbo et sa femme à la résidence présidentielle le 11 avril 2011, le pays connaîtra une crise socio-politique majeure, qui aboutira à une guerre civile, entraînant près de 3000 morts.

Ces crises socio-politiques et tensions post-électorales en Afrique dont nous venons de mentionner quelques-unes, renvoient à ce que Shanda Tonme appelle « *la folie des pouvoirs en Afrique* »²⁸⁶. Cette folie des pouvoirs, qui se traduit par les retournements de l'histoire, conduit très souvent à des conséquences horribles. La politique africaine est fille du néocolonialisme occidental. Ce néocolonialisme, qui continue de faire rage dans les États africains, est piloté par l'Occident, dans l'espoir de sauvegarder ses intérêts, au détriment du peuple Africain. Les dirigeants africains qui se livrent à ces jeux macabres, ne travaillent plus pour l'intérêt commun de leur peuple, mais travaillent davantage dans l'optique de sauvegarder leur pouvoir autoritaire. Ces dirigeants africains, qui se livrent à « *une conjonction de ruses, d'accidents, ou d'illégalités*

²⁸⁵ Mathias Eric Owona Nguini et Hélène Laure Menthong, « Gouvernement perpétuel » et démocratisation janusienne au Cameroun (1990-2018) », in *Politique africaine*, n° 150, juin 2018, p. 109.

²⁸⁶ Jean Claude Shanda Tonme, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 7.

plus ou moins flagrantes, gèrent les pouvoirs en Afrique comme de vulgaires bijoux de famille. »²⁸⁷ On comprend dès lors qu'en Afrique, les détenteurs du pouvoir sont tentés d'en abuser ou d'user celui-ci pour perpétuer leur pouvoir arbitraire. Depuis le retour au multipartisme, le continent africain est à la quête d'une démocratie prospère et stable. Il s'agit d'une démocratie africaine capable d'assurer le bien-être de tous. Shanda Tonme réitère à cet effet que :

*Si la démocratie organise les pouvoirs et consacre leurs limites par le jeu de suffrage universel dans le cadre d'élections libres, les Africains quant à eux organisent la démocratie pour en faire un instrument de pouvoirs personnels à l'image de leurs traditions de barbaries, réduisant les institutions républicaines à de pâles copies de leur volonté autocratique. Il n'y a donc plus de limite à leurs pouvoirs que de surprises à l'image des éruptions volcaniques.*²⁸⁸

On le voit, avec Shanda Tonme, la distribution équitable des fruits de la production sociale n'est pas la chose la mieux partagée dans les jeunes États africains. Ces États, qui s'affirment de plus en plus comme des États autocratiques, tyranniques, corrompus et arbitraires. Plusieurs dirigeants africains sont non seulement aux ordres de l'Occident, mais « *soucieux de leurs intérêts* »²⁸⁹ égocentriques. Toutes choses qui ne favorisent pas la justice sociale et la coexistence harmonieuse dans ce continent. Pourtant, la tâche de chaque gouvernement légitime est de veiller au respect de la justice, des institutions républicaines et de l'équilibre social, afin de parvenir à une société juste, démocratique et prospère. Ce qui nous amène à évoquer les enjeux de la coexistence et de la justice sociale en Afrique.

2. L'Afrique pluriethnique face aux enjeux de la coexistence et de la justice sociale

Du grec *ethnikos*, l'ethnie désigne : « *un ensemble linguistique, culturel et territorial d'une certaine taille* »²⁹⁰. Il est question de décrypter la nature des rapports qu'entretient le peuple africain, au plan socio-politique et culturel. L'Afrique compte en effet près de 3000 groupes ethniques, répartis dans 53 pays. Ceux-ci constituent à la fois un atout et un obstacle pour le vivre-ensemble dans ce continent noir. Comme atout, nous notons la diversité culturelle et la coexistence paisible. Le multiculturalisme qui renvoie à la vision d'une société aux entités culturelles multiples, voudrait que les peuples coexistent dans la paix, l'entente et la concorde. C'est pourquoi ce concept soulève la notion de vivre-ensemble, qui est synonyme de l'acceptation de l'autre. Le vivre-ensemble inclut le manger ensemble. Ce mangé ensemble, qui sous-tend une coexistence d'ouverture, par opposition à la coexistence d'indifférence. La

²⁸⁷ *Ibidem.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁸⁹ René Dumont et Marie-France Mottin, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980, p. 90.

²⁹⁰ Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2007, p. 242.

coexistence d'ouverture renvoie à l'acceptation de l'autre ; elle favorise les échanges interculturels et permet à l'homme de respecter son semblable et de sympathiser avec lui.

Cette coexistence d'ouverture, est en phase avec l'aphorisme bien connu d'Antoine de Saint-Exupéry : « *si tu diffères de moi, mon frère, loin de me léser, tu m'enrichis.* »²⁹¹ Par contre, la coexistence d'indifférence est synonyme d'égoïsme, du repli sur soi et de l'exclusion de l'autre. Cette manière de coexister ne rime pas avec les principes de la justice sociale car, vivre étant replié sur soi-même ou sur son microcosme éthique, c'est se considérer avant tout comme un Dieu ou un "surhomme". Les groupes ethniques en Afrique, constituent également un obstacle au vivre-ensemble et à la justice sociale. Nous notons, entre autres : les guerres inter-ethniques, le tribalisme, la tribalisation de la scène politique, les génocides et les replis identitaires. Dans cette trajectoire, « *chaque ethnie se montre absolument renfermée dans sa clôture égologique, ceci consécutivement à sa culture altérophobique* »²⁹², ce qui est en déphasage avec les valeurs humanisantes rattachées à la coexistence d'ouverture.

L'Afrique, plus précisément l'Afrique subsaharienne, est confrontée depuis de nombreuses décennies à des conflits tribaux armés et ethnico-politiques. Ce continent se présente de nos jours comme un espace conflictogène, nourrit par la haine ethnique et le repli-identitaire. Face à ces crises multiformes qui détruisent le vivre-ensemble et la cohésion sociale en Afrique, il y a urgence de plaider en faveur d'une rééducation de la classe dirigeante : ce que nous appelons l'« éthique du pouvoir ». Il est vrai que la vie en communauté est et sera toujours marquée par des conflits. Autrement dit, les conflits existent partout dans nos sociétés. Cependant, il est urgent de repenser les questions ethniques en Afrique, en lien avec des défis actuels du vivre-ensemble tels que : le meilleur régime politique, la justice sociale et les politiques économiques. Dès lors, les nouvelles théories de la croissance et de la distribution équitable des fruits de la coopération sociale restent une panacée pour le développement durable et la cohésion sociale en Afrique.

Au regard de ce qui précède, le besoin d'un multiculturalisme qui est en osmose avec la coexistence d'ouverture s'impose en Afrique, pour une paix sociale et une coexistence paisible. Il s'agit d'une justice sociale, qui milite pour la protection et la distribution juste et équitable des fruits de l'effort collectif. Ainsi, la vision du Cameroun comme nation prospère et unifiée fut le propre de la philosophie libérale développée par l'homme d'État camerounais Paul Biya en 1987.

²⁹¹ Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, Paris, Gallimard, 1948, p. 40.

²⁹² Eugène Gabin Nguéfack et Gisèle Rosette Lekomo, « République d'acquisition » et « république d'institution » au Cameroun : Esquisse d'une phénoménologie de la rupture du contrat de confiance entre l'État « colonial » et le peuple souverain », in *RAID*, Revue Africaniste Inter-Disciplinaire, coordonnée par Sariette et Paul Batibonak, Yaoundé, Éditions Monange, n° 27, 3^{ème} trimestre, Août 2022, p. 24.

L'enjeu de sa vision politique n'est pas l'assimilation des ethnies ou des cultures, mais l'intégration camerounaise sur tous les plans.

Un Cameroun qui s'affirme comme assimilation des ethnies sous-tend : qu'une « *entité, notamment tribale, soit érigée au-dessus des autres* »²⁹³, tandis qu'un Cameroun qui valorise l'intégration sur tous les plans est un État démocratique, « *qui fait prévaloir un pluralisme cohérent, une multiplicité, comme une famille ferait une unité de la diversité de ses membres* »²⁹⁴. D'après Paul Biya, une vive tension sévit dans les sociétés africaines, précisément la société camerounaise. Cela se traduit par le brassage culturel et des crises identitaires multiformes. Il faudrait à cet effet valoriser les langues nationales camerounaises car, la langue est l'élément fondamental de la culture et de l'identité d'un peuple.

Le Cameroun compte environs 236 langues. Parmi celles-ci, on dénombre une centaine de langues standardisées, qui peuvent contribuer efficacement à la construction de la paix et de l'unité nationale. Mais à côté de la langue, nous notons la distribution équitable des fruits de la production sociale. Le président Paul Biya fait le constat selon lequel les pays africains subissent encore les séquelles de la colonisation. Ses « *séquelles de la colonisation sont si nombreuses qu'on n'aura pas fini de les éliminer de sitôt* »²⁹⁵, affirme l'homme d'État camerounais.

Mais Paul Biya reste tout de même optimiste, et est conscient qu'une fixation sur le passé colonial peut détourner les Africains de la réalité et faire en sorte que ces derniers ne se préoccupent pas assez des grands enjeux auxquels ce continent est confronté. C'est ainsi qu'il plaide en faveur d'une véritable démocratie et d'une véritable justice sociale en Afrique, précisément au Cameroun. La politique du « Renouveau », telle que théorisée par Paul Biya, est fondée sur cinq piliers à savoir : la rigueur, la moralisation, la démocratie, la justice sociale et la réforme des ambassades

Voilà en quelque sorte la vision du Cameroun, comme nation unie, démocratique et prospère telle que définie par l'homme d'État Camerounais. Au sujet de la démocratie et de la justice sociale, Paul Biya estime que : « *dans le cadre d'une société démocratique et prospère, il s'agit d'une société d'hommes libres, physiquement, moralement et spirituellement épanouis* »²⁹⁶. L'ouverture démocratique et le retour au pluralisme dans les années 1990

²⁹³ Christian Satcha Feuba, « De l'utilité d'un détour philosophique de la problématique du multiculturalisme au Cameroun », in *RAID*, Revue Africaine Inter-Disciplinaire, n° 18, Coordonné par Sariette et Paul Batibonak, Yaoundé-Cameroun, Éditions Monange, Juin 2021, p. 163.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Paul Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Nouvelle édition Revue et actualisée, Lausanne (Suisse), Éditions Favre SA, 2018, p. 13.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 14.

constituent la matérialisation et la concrétisation de cette politique sociale apportée par l'homme du « Renouveau ». Désormais, dans l'État démocratique camerounais, la distribution équitable des fruits de la coopération sociale est possible car, ayant fait le constat selon lequel :

La richesse du pays reste inégalement répartie entre les diverses couches de la population. Dans cette inégale répartition, comment ne pas souligner le cas des travailleurs de la terre, les agriculteurs, véritables moteurs de croissance économique, qui ne bénéficient pas, comme ils le devraient, des fruits de leur dur labeur ? [...]. Dans notre pays comme dans de nombreux autres pays, l'aisance matérielle reste l'apanage d'une minorité et la pauvreté le lot du plus grand nombre, malgré les immenses potentialités économiques que recèle le Cameroun. Si la majorité des citoyens de ce pays repoussent énergiquement les tentations de déstabilisation, manigancées par des aventuriers de l'intérieur comme de l'extérieur c'est me semble-t-il, parce qu'ils sont pénétrés de cette indubitable conviction que c'est dans la paix et la stabilité qu'ils peuvent espérer développer cette richesse potentielle du pays et en jouir le plus honnêtement du monde.²⁹⁷

La philosophie libérale de Paul Biya vise à limiter les injustices sociales et toutes formes de marginalisations. Il faudrait prendre en compte le droit des minorités dans la gestion des affaires de la chose commune car, ce sont des injustices sociales qui conduisent très souvent à des guerres inter-ethniques et à des crises sociales en Afrique. Il est judicieux d'envisager une réforme politique, économique, sociale et culturelle, dans le but de restaurer la justice sociale dans nos États africains. Pour cela, les actions concrètes doivent être visibles dans nos jeunes États. La "politique de quota" valorisée par l'homme du « Renouveau », est une politique sociale, qui vise l'intégration de toutes les ethnies et de toutes les couches sociales camerounaises dans la gestion des affaires de la chose commune. La justice ethnique inclut la représentation ou la participation de chaque ethnie à la chose commune : ce que les Anciens grecs ont appelé la *res publica* (chose commune). Ernest-Marie Mbonda dira à propos que :

S'il est donc important que chaque groupe soit représenté, l'équité dans la représentation ne peut pas se résoudre par une simple proportionnalité numérique, mais par l'effectivité de cette représentation. Il s'agit surtout d'assurer pour chaque communauté la possibilité réelle de représenter ses intérêts sans que la minorité numérique ne rende impossible la prise en compte de ces intérêts par les autres. Si par exemple, il est mathématiquement juste qu'un groupe ne constituant que 5% d'une population soit représenté selon la même proportion dans des instances politiques nationales, cette proportion perd toute signification politique dans la mesure où, avec 5% de votes seulement, ce groupe ne peut que très difficilement faire entendre sa voix. L'intérêt de la représentation équitable de chaque groupe dans une société multiethnique réside au niveau du caractère effectif/efficace de cette représentation et non seulement au niveau de son caractère symbolique.²⁹⁸

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁹⁸ Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Québec (Canada), Les Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 55-56.

Dès lors, la posture de Paul Biya, qui rime avec celle d'Ernest-Marie Mbonda, est une posture humaniste et consolidatrice du vivre-ensemble harmonieux. Une posture, qui démontre qu'il est possible d'aboutir à une juste redistribution des fruits du labeur collectif dans les jeunes États africains, précisément le Cameroun. Autrement dit, les ressources naturelles doivent désormais profiter non plus à un groupuscule de personnes chargées de diriger l'État, mais à l'ensemble du peuple. C'est pourquoi ces deux auteurs plaident en faveur d'une société camerounaise juste, démocratique et prospère. Il s'agit d'un Cameroun qui s'inscrit désormais en marge des injustices sociales telles que : l'arbitraire, les replis identitaires, la corruption et le tribalisme car, ce sont ces fléaux sociaux qui mettent à mal la vie socio-politique en Afrique.

L'enjeu est de parvenir à une distribution rationnelle et équitable des fruits de la production sociale. Ainsi, nous pouvons aboutir à une Afrique vertueuse, c'est-à-dire un continent qui prend en compte les principes de la bonne gouvernance tels que définis dans la *Charte Africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance* qui, dans sa Préambule, réaffirme sa détermination ou sa « *volonté collective d'œuvrer sans relâche pour l'approfondissement et la consolidation de la démocratie, de l'État de droit, de la paix, de la sécurité et du développement dans nos pays* »²⁹⁹. Mais comment y parvenir ? C'est la raison pour laquelle il est judicieux de repenser les valeurs civiques et morales dans les États africains.

3. La citoyenneté responsable comme gage de la démocratie et de la justice sociale

Il est question ici d'esquisser quelques principes qui sous-tendent les valeurs civiques, gages de la démocratie et de la justice sociale en Afrique contemporaine. La question centrale est la suivante : sur quoi devons-nous fonder les valeurs civiques et éthiques, pour une société africaine authentiquement démocratique et prospère, gage de la paix durable et de l'harmonie social ? Au regard des valeurs démocratiques et sociales menacées dans nos États africains, nous pouvons affirmer que la notion de civisme est devenue complexe dans ce continent.

En Afrique contemporaine, il est rare de définir clairement les limites de la volonté individuelle ou collective car, les écarts de comportement parfois constatés dans le milieu social africain, ne font que s'accroître. En d'autres termes, la recrudescence de l'incivisme dans l'environnement africain ne cesse de gagner des consciences et de l'ampleur. Cette fragmentation du tissu social constitue un réel danger pour la cohésion sociale et par ailleurs, pour la justice sociale. Le civisme, du point de vue socio-politique, se conçoit comme la mise en application du pacte ou du contrat social chez Rousseau. Elle s'affirme comme une exhortation à l'abandon

²⁹⁹ *Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance*, adoptée par la huitième session ordinaire de la conférence tenue le 30 janvier 2007 à Addis Abeba (Éthiopie), Préambule.

absolu de l'état de nature, au profit de l'état civil. Dès lors, la citoyenneté démocratique dont nous évoquons ici est synonyme du respect, attachement et dévouement, caractérisant l'homme post-état de nature dans lequel règne la loi naturelle ou la loi plus fort.

De plus, la citoyenneté démocratique doit être en harmonie avec les lois et principes de la société dans laquelle les hommes vivent. Cette citoyenneté démocratique ne concerne pas uniquement le simple citoyens, mais également ceux-là qui sont chargés de diriger efficacement l'État, afin de le conduire à la prospérité. Dans les sociétés africaines et partout d'ailleurs au monde, la décrépitude des valeurs civiques, démocratiques et sociales a atteint son paroxysme. Ce qui justifie le fait que les hommes se donnent très souvent à des pratiques déviantes, barbares et souvent inhumaines. Ces impératifs négatifs, se résument dans les pratiques immorales telles que : le vol, les meurtres, les assassinats, le culte de la facilité, l'indifférence, la folie des grandeurs, l'injustice, la démesure, le tribalisme et le mensonge.

Alors que les crimes horribles et les assassinats à grande échelle font rage en Afrique, il est urgent de repenser la citoyenneté dans ce continent noir. Après l'enlèvement du journaliste camerounais Marinez Zogo le 17 janvier 2023 à Yaoundé, dont le corps sans vie fut retrouvé cinq jours plus tard à Ebogo, une localité située à 15 km de la capitale politique du Cameroun, les hommes de média, universitaires, hommes politiques, religieux et même les gardiens de la tradition ancestrale se sont levés d'une seule voix, pour condamner ce crime odieux et barbare qui porte atteinte à la vie, à la liberté et à la dignité humaine. Il s'agit d'un "terrorisme social", orchestré par des personnes sans foi ni loi.

Le sens de l'humaniste, qui fait appel à la citoyenneté responsable, est bafoué dans les États africains, même si ces crimes ne sont pas l'apanage de ce continent. Et pourtant, la *Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance* s'est fixée également pour objectif de « *promouvoir la création des conditions nécessaires pour faciliter la participation des citoyens, la transparence, l'accès à l'information, la liberté de presse et l'obligation de rendre compte de la gestion des affaires publiques* »³⁰⁰. Si la démocratie est en phase avec des élections libres et transparentes, elle rime également avec la liberté de presse, de penser, de s'exprimer, ainsi que l'obligation de faire le bilan de la gestion de la chose commune. La crise des valeurs ou des mœurs en Afrique, a contribué à la métamorphose du champ politique et l'a même transformé en « jeu conflictogène ». Quand les coups de gueules ne viennent pas des leaders d'opinion qui sont censés être des modèles pour nos sociétés, c'est plutôt entre les militants et

³⁰⁰ *Ibid.*, Chapitre II, Article 2, Alinéa 10.

sympathisants des partis politiques. Ainsi, les Africains s'accusent en longueur de journée pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la chose commune.

Il apparaît clairement que la démocratie dans les jeunes États africains est en décadence. Cela se traduit par la perversion de la scène socio-politique et l'instrumentalisation du peuple. Il faudrait en toute urgence plaider en faveur de l'humanisation de la scène socio-politique en Afrique. Autrement dit, nous devons plaider en faveur des sociétés africaines qui prennent en compte la liberté, l'égalité, le respect de la vie et de la dignité humaine. Cela passe d'abord par une rééducation et une sensibilisation des peuples africains, pour le respect de la morale publique. Il est vrai qu'avec Raymond Aron, « *tout régime politique comporte un certain nombre de facteurs d'instabilité. Ces facteurs d'instabilité sont probablement plus marqués dans le cas des démocraties* »³⁰¹ car, en réalité, aucun régime politique au monde n'est parfait. Cependant, il est regrettable de constater que de nos jours, les démocraties actuelles se tyrannisent et se corrompent, soit par les abus de pouvoir, soit par la négation de leurs propres principes. Et le continent africain n'est pas du tout épargné.

Pour une Afrique authentiquement démocratique et prospère, nous avons besoin des dirigeants compétents, des hommes intègres, ainsi que des meilleures structures juridiques et administratives. La citoyenneté responsable confère à tous les citoyens de veiller à l'application des textes de lois qui encadrent la vie en communauté. Ainsi, les valeurs sociales telles que la liberté, l'égalité, la solidarité, la justice et la paix sociales, doivent guider notre vie socio-politique. Non seulement les dirigeants politiques ont besoin de ces valeurs intrinsèques, mais également les citoyens car, ces lois sont destinées à assurer l'intérêt général. Dès lors, les contenus des lois existantes peuvent être modifiés au cas où ces lois ne cadrent plus avec l'intérêt supérieur du peuple. L'enjeu est d'aboutir à des lois justes. C'est pourquoi il existe toujours un pluralisme d'opinions et de valeurs dans toutes les sociétés qui sont imprégnées par la démocratie et la justice sociale. Ceci revient à dire que toute personne qui se donne la tâche de créer des lois liberticides ou d'instaurer un climat de terreur dans la société, doit sévèrement être sanctionnée, conformément la loi ou la réglementation en vigueur.

Cependant, une démocratie qui se veut prospère ne doit pas se perdre dans le pluralisme et le relativisme, défendu par les néolibéraux ou les postmodernes, en occurrence Hayek. Certes, il existera toujours les différents et des différences entre les citoyens, en particulier dans une démocratie. Cependant, le but principal est de veiller à ce que ces divergences se convergent vers

³⁰¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, Collection Le livre de poche, 1997, p. 77.

l'intérêt suprême des citoyens. Une démocratie qui se veut prospère doit également prendre en considération les valeurs communes de l'État garanties par la constitution ; mais à condition que cette constitution garantisse en retour la sécurité et le bien-être de tous, sans aucune discrimination. Ainsi, chaque constitution doit fixer une orientation claire et par ailleurs, ne doit céder aucunement à une marge de manœuvre de la part des pouvoirs publics. Par exemple : le concept de justice sociale, qui est à chaque fois clamé par les États dits démocratiques, ne doit pas demeurer un simple slogan ; elle doit se concrétiser, afin de garantir le vivre-ensemble harmonieux entre les citoyens. Njoh-Mouelle dira à propos que « *l'État, en Afrique, se doit être fort, non pas pour assurer la survie des dirigeants et de leur régime, mais pour imposer ses arbitrages et sauvegarder l'ordre public dans lequel le processus de développement se verrait chaque fois perturbé.* »³⁰² Voilà en quelque sorte la responsabilité des dirigeants ou des pouvoirs publics dans la quête de la citoyenneté responsable.

Pour ce qui est de la responsabilité du peuple, nous pensons que ces derniers doivent cultiver en eux le sens de la responsabilité et du civisme. Ainsi, nous pouvons parvenir à la moralisation de la vie sociale et de la politique publique. Cela suppose que chaque individu dans la société ou à l'intérieur de l'État, doit être au service du Bien, de la justice et de la vérité. Être au service du Bien suppose, pour parler comme Kant, agir en considérant l'autre non pas comme un moyen pour atteindre une fin particulière. À ce titre, il nous semble opportun de faire recours à l'éthique kantienne, qui met en exergue les impératifs catégoriques. Ces impératifs catégoriques supposent qu'il est immoral d'utiliser l'autre simplement comme un moyen pour une fin particulière car, cela est en déphasage avec les principes de la morale publique. De ce fait, dans la philosophie morale de Kant, toute action contraire à la "bonne volonté" est immorale. En d'autres termes, seule "la bonne volonté" a une valeur absolue, tant et si bien qu'elle semble être la condition indispensable qui nous rend digne d'être heureux.

La "bonne volonté" chez Kant, est une valeur intrinsèque qui vise sa propre finalité. Une action est bonne parce qu'elle est posée à volonté. Dès lors, les actions de la personne morale qui agit, doivent être pures. La bonne volonté est un acte dont la bonté lui est inhérente ; intrinsèque et non extrinsèque. Dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, le penseur allemand dira à propos que : « *de tout ce qu'il est possible de concevoir en ce monde, ou même hors du monde, il n'y a rien qui puisse sans restriction être regardé comme bon absolument, excepté une BONNE VOLONTÉ.* »³⁰³ Il ressort de ce passage que la "bonne volonté" est une valeur inhérente

³⁰² Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine de développement*, 3^e édition, Collection Etudes et documents, Yaoundé, Éditions CLÉ, 1998, p. 17.

³⁰³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduction et présentation de J. Costilhes, Paris, Éditions Hatier, 1963, p. 16.

aux conduites humaines ; elle rime avec le respect de la loi car, la loi bonne est en elle-même l'émanation de la "bonne volonté".

Le respect de la loi est la nécessité pour chaque citoyen d'accomplir une action en conformité à la loi universelle. La loi universelle est selon Kant, la loi que chaque individu doit imposer à lui-même, afin d'être en harmonie avec lui-même et avec les autres. Dès lors, l'être humain, qui possède la "bonne volonté" dans la société ou à l'intérieur de l'État, a été fait tel qu'il doit poser les actes en conformité avec son propre bonheur et celui de son semblable. Ce bonheur doit être un acte désintéressé et par conséquent, doit être en conformité avec les actions justes. C'est pourquoi Emmanuel Kant estime que l'idée de devoir est la nécessité de poser des actions en respectant la loi universelle. À en croire Kant, la loi morale que l'individu pose à l'intérieur de l'État, doit coïncider avec la loi éthique universelle valable pour toute l'humanité, en tant qu'élément qui permet à l'homme d'agir par devoir et non par le devoir. La formule de l'impératif catégorique élaborée par le penseur allemand est la suivante : « *agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle devienne en même temps loi universelle.* »³⁰⁴ L'impératif catégorique de Kant, qui rime avec le devoir citoyen, a enfin un caractère autonome, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être dicté par une force extérieure ou par une force objective, qui est contraire à la raison mieux, à la volonté humaine.

Les jalons que nous venons de poser montrent clairement qu'avec Kant, l'acte conforme à la "bonne volonté" confère à l'individu d'agir librement et volontairement, mais en même temps, comme législateur, c'est-à-dire comme un modèle qui veut se servir d'exemple aux autres. Ainsi, l'humanité peut parvenir à une citoyenneté responsable. Toujours est-il que la citoyenneté responsable plus a plus que jamais besoin des maximes kantienne, pour construire une société juste, démocratique, humaniste et prospère. Par ailleurs, il serait naïf de croire que cela se fera sans l'éducation citoyenne. Nous pensons à cet effet que le pouvoir public doit s'impliquer davantage dans l'éducation citoyenne. Une Afrique juste, prospère, démocratique et stable, nécessite une citoyenneté responsable, mais également, des dirigeants honnêtes et soucieux du bonheur collectif.

Au regard de sa riche diversité culturelle et sa pluralité politique, l'Afrique se présente de nos jours comme une mine d'or, un continent d'espoir et d'hospitalité. Ces diversités, cette potentialité et cette pluralité dont détient le continent africain, constituent un patrimoine naturel, historique, culturel bénéfique pour ce continent. Les défis actuels auxquels l'Afrique est confrontée consistent à redistribuer de façon juste et équitable les fruits de la coopération sociale,

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 42.

pour la paix et le vivre-ensemble harmonieux. Les politiques publiques devraient assurer l'effectivité et l'efficacité de cette posture humaniste, qui vise à fédérer et à concilier de façon durable les peuples africains. Mais comment aboutir à une telle politique publique en Afrique, face à la mondialisation néolibérale qui ne cesse de gagner du terrain de nos jours ?

II- L'AFRIQUE FACE À LA MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE

Il est question ici de ressortir les dégâts de la doctrine néolibérale en Afrique, sous le prisme de la mondialisation. L'Afrique est considérée par plusieurs comme le maillon faible de la mondialisation ou ce que certains appellent la « puissance en puissance ». La géopolitique africaine est indissociable de l'histoire de son intégration asymétrique dans la mondialisation, de la traite négrière, de la colonisation et aujourd'hui du néocolonialisme. C'est ce qui justifie le fait que dans la mondialisation néolibérale, le continent africain est à l'origine de seulement 1 % de la production mondiale et de 4 % des échanges de marchandises. De plus, 80 % des exportations africaines concernent des matières premières, pendant que ce continent exporte une part très négligeable de service et de produits manufacturés. Au regard de tout ceci, il est urgent de repenser la politique interne et externe de l'Afrique, pour son plein épanouissement et la juste distribution des ressources africaines au niveau mondial.

1. La doctrine néolibérale et ses dégâts en Afrique

Après plus de 30 ans d'ajustement structurel, l'Afrique fait l'objet d'un redressement très strict dévoué à la solde néolibérale. Dirigé par des puissances étrangères depuis la période coloniale, ce continent est pris en otage par les surveillants zélés, qui ne tardent pas à y imposer à tout bout de champ leurs politiques d'assimilations. Chacun parmi ces « grandes puissances » impose sa vision politique et économique aux pays africains. Cette politique d'assimilation permet d'asservir les Africains. On peut citer entre autre : les États-Unis, considérés comme les « gendarmes du monde », grâce à leurs instruments de servitude qui est la Banque Mondiale. Les pays de l'Union Européenne (UE), le Japon et la Chine de leurs côtés, tiennent le continent noir, grâce à des outils néocoloniaux baptisés AGOA³⁰⁵ (African Growth and Opportunity Act). Ces surveillants zélés, ont quelques richesses stratégiques ou des embryons d'industries en Afrique et ont mis en place le NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique), pour

³⁰⁵ AGOA désigne la loi sur le développement et les opportunités africaines. C'est une loi fédérale américaine adoptée en mai 2000 par le Congrès des États-Unis et signée par le président Bill Clinton, qui d'après les américains, vise à accélérer la croissance et les possibilités économiques en Afrique. Cette loi est considérée de nos jours comme la pierre angulaire de la politique commerciale des États-Unis avec l'Afrique.

contrôler la plupart des pays africains. Les plus vulnérables parmi ces pays africains, sont phagocytés par la fameuse initiative PPTE (Pays Pauvres Très Endettés).

Dès lors, des châtiments corporels et même moraux sont réservés à ceux qui essaient de remettre en question cette politique d'assimilation en Afrique car, ces derniers sont souvent considérés par le colon Blanc comme des rebelles. Cette bourrasque ultralibérale et néofasciste, qui s'impose de nos jours en Afrique et nul par d'ailleurs au monde, provoque un tollé de réactions si bien que les Africains avertis, ne cessent de se questionner sur ces actes égoïstes, orchestré par la machinerie néocolonialiste et néocapitaliste, qui ne cesse de s'affirmer dans les États africains. Pourtant, la communauté internationale clame aux « progrès » ridicules de l'initiative PPTE, tandis que le NEPAD est « salué » comme un plan africain de développement en terme élogieux de la prétendue « générosité » des pays riches aux pays pauvres. Les grands argentiers sont aujourd'hui parvenus à changer la forme de la domination pour mieux renforcer leurs politiques d'assimilation et de servitude. De telles politiques, qui riment avec la colonisation des Idées et des esprits.

En tout état de cause, le programme d'ajustement structurel a été démasqué en Afrique. Les intellectuels africains et les citoyens avertis ont compris toutes les souffrances qui se cachaient derrière cette politique sociale et économique, qui n'est rien d'autre qu'une forme de marginalisation des pays supposés « pauvres ». Certains pays africains qui profitent encore de ce système, ont alors entrepris des travaux de ravalement de façade, en créant de nos jours de nouvelles abréviations, cherchant à contre-attaquer l'initiative PPTE (Pays Pauvre Très Endettés), le DSRP (Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté) ou le NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique), mais rien ne change.

Malheureusement, le Fond Monétaire internationale (FMI) et la Banque mondiale (BA) ont adopté un nouveau système de distraction et de pillage organisé en Afrique. Ces instances monétaires internationales, ont compris que pour duper encore le plus longtemps possible le peuple africain, il est opportun qu'elles puissent épiloguer davantage sur des sujets sensibles tels que la lutte contre la pauvreté, la famine et la sous-scolarisation. Mais cette nouvelle manœuvre dans la guerre sémantique que les néocoloniaux et les néolibéraux véhiculent en Afrique en se réappropriant une bonne partie de leurs ressources, et qui n'est qu'en réalité qu'une façon habile de faire semblant de panser les plaies d'un système sans s'attaquer aux causes réelles, constituent ce que nous appelons « le mythe du programme d'ajustement structurel ».

De son côté, la CNUCED (Conférence des Nations-Unis sur le Commerce et le Développement), préconise aux États africains, un élargissement considérable de la marge de

manœuvre qui a été réduite par les programmes d'ajustement structurel, y compris dans le contexte des stratégies de réduction de la pauvreté et de l'inégalité. Mais, cette réduction de la pauvreté et de l'inégalité, n'est qu'en réalité qu'un nouveau système oppressif, dont le but est de connecter l'Afrique au marché mondial, pour mieux l'exploiter. Les « grandes puissances » ont toujours manœuvré afin de conserver des liens commerciaux privilégiés avec les pays Africains. Dès 1963, les six pays fondateurs de la Communauté Européenne, qui étaient historiquement très implantés en Afrique, ont commencé par instaurer le traité de Yaoundé qui garantissait des avantages commerciaux et financiers à 18 de leurs anciennes colonies africaines. En 1975, il est remplacé par la convention de Lomé, concernant des pays d'Afrique, des îles des Caraïbes et du Pacifique (ACP). Le discours officiel, veut que des droits de douane réduits permettent alors aux pays ACP d'accéder plus facilement au marché européen.

Mais, il est regrettable de constater que rien ne change réellement. Depuis 1975, le sucre produit par quatorze pays, dont le Madagascar et l'île Maurice, se retrouve sur le marché européen grâce à des accords préférentiels, tandis que le cacao, le café, la banane, l'hévéa et bien d'autres sont vendus à moindre coup sur le marché mondial. Pour Joseph Ki-Zerbo, la logique du capitalisme ultra libéral, que véhicule la mondialisation néolibérale de nos jours, a contribué à « *vidé l'Afrique de sa substance.* »³⁰⁶ Pour cela, ce continent noir mérite d'être réinventé. Autrement dit, au-delà des discours théoriques, les Africains doivent passer à l'action, afin de poser les bases de l'émancipation et du développement réel du continent noir.

L'Afrique et les Africains à cet effet, doivent résolument se départir de ce qui ressemble de nos jours à un dogmatisme intellectuel et à une colonisation mentale. C'est pourquoi face aux défis actuels qui lui sont opposés, la pensée philosophique africaine doit contribuer au « déconfinement » et à la « décolonisation de la mentalité africaine », pour une Afrique émancipée et développée. La transformation de la mentalité africaine réside dans l'idée de la mentalité neuve pour les Africains à prendre en main leur destin, par une appréhension et par une compréhension lucide et courageuse des conjonctures auxquelles l'humanité actuelle fait face. L'enjeu pour les Africains est de renoncer un tant soit peu à l'assistanat scientifico-économique et à l'infantilisation politique, orchestrée par la mondialisation néolibérale.

En dernier ressort, il convient de mentionner que les Africains gagneraient de nos jours à orienter leurs réflexions sur des questions de développement de l'Afrique que de sombrer dans des réflexions ou des élucubrations stériles, qui n'apportent rien au continent africain. Ainsi, face

³⁰⁶ Joseph Ki-Zerbo (dir.), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, Karthala, 1992, p. 163.

aux défis actuels qui interpellent chacun d'entre nous, l'éducation et la sensibilisation ont une place importante, tandis qu'une véritable révolution intellectuelle est la condition *sine qua non* pour une Afrique précoloniale libre. Dès lors, la principale question reste lancinante : Quel est le destin de l'Afrique après l'esclavagisme, le colonialisme, l'apartheid, le programme d'ajustement structurel et les plans quinquennaux ?

Toujours est-il que jusqu'à nos jours, les Africains ne sont pas maîtres de leur destin. Les Européens, les Américains et d'autres peuples qui contrôlent plusieurs domaines en Afrique, continuent d'imposer les agendas cachés et des perspectives de développement illusoire en Afrique. La mondialisation néolibérale n'est simplement une imposition de produits qui viennent de l'extérieur aux Africains, mais également une imposition d'idées et d'idéaux à l'Afrique, au mépris de la diversité culturelle et humaine qui caractérise ce continent. La mondialisation néolibérale accentue enfin, les inégalités au monde, précisément en Afrique. Elle conduit inévitablement à la marginalisation des pays du Sud. Dans ce cadre, les pays Africains qui détiennent un important potentiel naturel ou commercial, sont toujours perturbés sur le commerce mondial. Ce qui met à mal l'intégration et la stabilité du continent noir dans le commerce mondial. Que devons-nous faire pour mettre un terme à cette menace planétaire ?

2. L'opposition de la mondialisation néolibérale au socialisme démocratique en Afrique : enjeux et perspectives

Hayek est un promoteur du progrès social. Lorsqu'il se dresse contre l'ingérence de l'État dans la vie socio-politique et économique, c'est parce pour lui, cette ingérence constitue une limite au progrès, à la justice sociale et à la croissance. Il faut en réalité laisser la liberté aux individus de poursuivre leurs objectifs propres. La démocratie néolibérale hayékienne, en défendant les libertés individuelles et en libéralisant le pouvoir, demeure problématique parce qu'elle fait l'éloge de la propriété privée comme « droit fondamental », pour tout ce qui a trait à la légalité démocratique. L'idéologie déconstructiviste, introduite par la doctrine néolibérale hayékienne et le relativisme qu'elle sous-tend, nous invite à nous interroger sur la pertinence et l'impact de cette doctrine sur l'Afrique. Fondée sur l'individualisme outré, l'égoïsme et l'accumulation frénétique des richesses, la doctrine néolibérale de Friedrich Hayek est en elle-même destructrice de la nature humaine et génératrice d'inégalités sociales. En réalité, cette doctrine demeure hostile au bien-être et par ailleurs, réfractaire au socialisme démocratique : « *deux visons de la démocratie s'opposent alors à la doctrine, que l'on serait tenté d'appeler*

« la démocratie libérale » et la « démocratie socialiste. »³⁰⁷ Ces deux visions se disent tous deux démocratiques, parce qu'elles prétendent se fonder sur la volonté du peuple. Et pourtant, la démocratie néolibérale de Friedrich Hayek se pose en s'opposant au communautarisme, au communisme, à l'étatisme et au socialisme.

Dans cette condition, le vivre-ensemble, qui fut autrefois la valeur précieuse chez les Anciens grecs, n'est plus qu'une chimère. Ce vivre-ensemble, entendue comme valeur humanisante, qui fait de l'homme un "animal sociable" et symbiotique, est de nos jours pris en otage par la mondialisation néolibérale. Les valeurs que véhicule alors cette idéologie en Afrique sont ainsi désolantes. L'enjeu est de repenser une société africaine humanisante, sociable, rassurante et conviviale. Une société africaine, conforme à la doctrine marxiste, qui rime avec le socialisme démocratique. À cet effet, "l'humanisme bio-centriste" de l'épistémologue camerounais Issoufou Soulé Mouchili Njimom nous semble le mieux adapté au contexte socio-politique africain. Cet humanisme, qui est en droite ligne avec les valeurs éthiques et épistémologiques de l'humanisme classique, permet de saisir l'identité réelle de l'homme car, en réalité, « il n'y a pas d'humanisme si on méconnaît la nature réelle de l'homme et les conditions de sa propre réalisation comme être social. »³⁰⁸ L'humanisme est le propre de la doctrine socialiste de Karl Marx³⁰⁹. Cette doctrine va au-delà de la réflexion sur l'homme, pour se pencher sur les meilleures conditions du bonheur collectif.

Le socialisme d'après Karl Marx, est un humanisme. Par cet humanisme, il faut entendre la quête du bonheur collectif et non individuel. Cela peut être perçu comme un Bien suprême ou un levier pour renverser les conditions sociales qui aliènent les intérêts de la socialisation humaine. Le socialisme démocratique « est caractérisé par l'équilibre et le contrôle réciproque des deux classes capitaliste et prolétarienne, de sorte que « toute grande action démocratique est une transaction »³¹⁰, précise Simone Goyard-Fabre. C'est dans le même ordre d'idée que le marxiste camerounais Charles-Robert Dimi plaide en faveur d'une société juste, démocratique et prospère car, ayant fait le constat selon lequel le phénomène de la mondialisation tel qu'il se déploie de nos jours, est une forme de « dérégulation du capitalisme mondial »³¹¹, c'est-à-dire

³⁰⁷ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, sous la direction de Jacqueline Russ, Paris, Armand Colin, 1998, p. 147.

³⁰⁸ Issoufou Soulé Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique »*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 53.

³⁰⁹ Karl Marx, *Le Capital* (1867), vol. 1, trad. Joseph Roy, Paris, Maurice Lachâtre, 2008, p. 54.

³¹⁰ Simone Goyard-Fabre, *op.cit.*, p. 150.

³¹¹ Charles-Robert Dimi, « Mondialisation et « gouvernance » du village planétaire », cité par André Liboire Tsala Mbani, in « Le paradigme éthique dans l'univers philosophique de Charles-Robert Dimi », dans *Créativité socio-politique et réécriture de soi en Afrique. Commentaires et Témoignages*, vol. 1, Mélanges offerts au Professeur Charles-Robert Dimi, sous la direction de Maurice Tsalefac, Jacques Chatué et André Liboire Tsala Mbani, Yaoundé, Éditions Patrimoine, 2018, p. 26.

un ultra-capitalisme appelé « new-look », qui ignore les valeurs éthiques, étatiques ou culturelles. Ce penseur camerounais dénonce ainsi un capitalisme international, qui s'affirme au monde, précisément en Afrique.

Le capitalisme international encore appelé néolibéralisme, est à l'origine de la fragmentation du monde en deux classes qui s'opposent radicalement. D'un côté, nous avons la classe bourgeoise et de l'autre coté la classe prolétarienne. Ces deux classes, communément appelées classe des riches et classe des pauvres, se regardent de nos jours en chiens de faïence et naturellement, constituent une menace réelle pour le vivre-ensemble au monde, précisément en Afrique. L'enjeu est, pour les riches d'exploiter abusivement les pauvres, au mépris de la justice sociale que prône d'ailleurs les socio-démocrates.

Mais, au-delà de ce rapport tendu entre les riches et les pauvres, nous notons à l'échelle planétaire : « *un rapport de domination et d'exploitation des pauvres par les riches (...) de sorte que le néolibéralisme démantèle les frontières nationales et locales, ce qui rend radicalement incompatible et antipathique à toute forme de régulation et de réglementation de l'économie mondiale* »³¹², réitère Tsala Mbani. La posture de Tsala Mbani rime avec celle de Charles-Robert Dimi, qui estime que de nos jours, les pays du Sud (pays africains) sont pris en otage par les pays du Nord (l'Europe et les États-Unis), qui ne cessent de les instrumentaliser et de les exploiter. Ainsi, la mondialisation, plus précisément dans la phase néolibérale,

*Détruit les États-Nations, elle fait régner l'anarchie marchande et, par conséquent, détruit les politiques internationales des États. Il devient un non-sens que de parler d'une gouvernance internationale. Le politique, à l'ère de la mondialisation, ne saurait plus être une instance autonome ; il se confond invariablement avec l'économie qui est un absolu.*³¹³

Cette anarchie marchande, imposée par la mondialisation néolibérale, fait obstacle à la démocratie sociale, parce que dans un tel contexte de « manœuvre international », la vie sociale harmonieuse est déconstruite par la doctrine néolibérale. La prise en otage de l'Afrique noire par les transnationales se manifeste par la privatisation des entreprises, relavant du porte-feuille de l'État, et le non-respect des cahiers de charges prescrits dans le fonctionnement des entités étatiques. Toutes choses qui désagrègent l'unité sociale en Afrique et son intégration dans le commerce mondial. C'est cette duperie économique planétaire, qui a amené Charles-Robert Dimi à proposer une réforme des institutions internationales qui s'impose d'ailleurs en Afrique. Ce

³¹² *Ibid.*, p. 27.

³¹³ Charles-Robert Dimi, *op.cit.*, p. 377.

penseur camerounais plaide en faveur d'un monde proprement humain, qui prend en compte les valeurs éthico-morales car, ayant fait le constat selon lequel :

*La plupart des hommes à travers le monde se battent contre le mal-vivre ; au cours de ce combat, leurs consciences morales finissent par se dissoudre dans les valeurs matérielles et, dans le meilleur des cas, elles sont falsifiées sous l'influence de l'extérieur. La conséquence immédiate est que l'homme devient un loup pour l'homme. C'est précisément le cas de l'Afrique depuis belle lurette : presque tout le monde, ici est devenu sans foi ni loi ; ce qui compte pour les uns et les autres, ce sont les petits avantages matériels qu'ils peuvent tirer des rapports dans lesquels ils entrent avec les autres.*³¹⁴

Il ressort de cette affirmation que la dégénérescence axiologique et normative, véhiculée en Afrique par l'Occident, qui est relayée par de nombreux dirigeants Africains, mérite une attention particulière. Il est donc judicieux de faire recours à la démocratie socialiste, dans laquelle règnent les principes de la justice et du vivre-ensemble tels que : l'égalité des citoyens, la cohésion sociale et le respect des principes démocratiques. Encore appelée socialisme démocratique, la démocratie sociale est une forme de gouvernance mondiale, qui s'oppose aux pratiques anti-démocratiques et anti-socialistes tels que l'autoritarisme et le coercitivism, pour faire corps au réformisme. Pour parvenir à une telle initiative, dans le but de restaurer la paix, la prospérité, et l'harmonie sociale en Afrique, le philosophe et homme politique camerounais Oumarou Mazadou plaide en faveur d'une décolonisation conceptuelle en Afrique.

Cela passe par une conscience collective africaine émancipée. « *Par conséquent, nous devons remodeler l'imaginaire africain afin de trouver un régime politique assorti à l'Afrique contemporaine, déchirée depuis les indépendances à travers des conflits et des guerres de toutes sortes.* »³¹⁵ Ayant fait le constat selon lequel la démocratie africaine est fondée sur le mimétisme ou calquée sous le modèle occidental, c'est-à-dire la conformité aux politiques du prêt-à-porter³¹⁶, Oumarou Mazadou est tout fondé de proposer son modèle politique appelé « démocratie Kamit », en se référant au socialisme africain.

L'enjeu est d'aider le continent africain à sortir du cercle vicieux de la politique étrangère auquel il est confronté. D'après Oumarou Mazadou, le concept « Kamit » tire ses origines de l'Égypte Antique, alors berceau de la civilisation mondiale. Le concept « Kamit » traduit ainsi

³¹⁴ Charles-Robert Dimi, « Introduction à la critique de l'intelligence axiologique en Afrique », in *Nkà' Lumière*, Revue Interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang-Cameroun, n° 12, 2014, pp. 107-112.

³¹⁵ Oumarou Mazadou (dir.), « La philosophie africaine aujourd'hui. État des lieux, enjeux et perspectives », dans *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Préface de Nkolo Foé, Yaoundé, Monange, 2022, p. 53.

³¹⁶ Oumarou Mazadou, « La question du politique, Une perspective africaine », Thèse rédigée en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D en Philosophie, option Philosophie Morale et Politique, Université de Yaoundé 1, 2012.

l'authenticité de la race noire et désigne littéralement Nègre. La théorisation de ce néologisme par ce penseur camerounais vise à libérer l'Afrique de toute sorte de blocage politique, économique, culturel et technoscientifique. Mais, au-delà du « Kamitisme politique » proposé par Oumarou Mazadou, nous proposons l'espace public de la palabre comme lieu de délibération par excellence des contentieux socio-politiques en Afrique.

3. L'espace public de la palabre comme lieu de délibération des contentieux socio-politiques en Afrique

Après le Grand dialogue national convoqué par le Président camerounais Paul Biya, qui s'est déroulé entre le 30 septembre et le 04 octobre 2019 ; et après le Dialogue national inclusif au Tchad, qui s'est tenu en août 2022 à N'Djamena, l'on avait cru que de telles initiatives d'envergures nationales pouvaient garantir la paix, le vivre-ensemble et la stabilité sociale dans ces deux pays d'Afrique noire en proie à des crises politiques, identitaires et culturelles. Mais, il en résulte que des tensions perdurent dans ces deux pays.

Pour proposer une solution adéquate aux problèmes auxquels l'Afrique actuelle est confrontée, nous estimons qu'il est urgent de repenser un nouveau paradigme dialogique, capable de sortir l'Afrique des crises multiformes dont elle est confrontée. À partir du moment où nous soutenons sans réserve que le continent africain est et doit rester socialiste face à la mondialisation néolibérale, qui ne cesse de véhiculer les pseudo-valeurs individualistes, égoïstes et permissiviste, il est tout à fait judicieux de penser et de proposer une morale sociale, qui rime avec les réalités de l'Afrique.

Pour apporter définitivement une solution aux conflits sociaux et ethno-politiques en Afrique, Hubert Mono Ndjana pense que ce continent doit « *faire promotion de ses propres valeurs* »³¹⁷. C'est pourquoi au-delà de l'espace public de la discussion habermassienne qui nous semble illusoire et par conséquent, ne cadre pas avec les réalités ontologico-identitaires de l'Afrique, nous pensons que l'espace public de la palabre est le cadre approprié pour apporter définitivement une solution aux contentieux en Afrique. L'enjeu pour nous est non seulement de résoudre les conflits socio-politiques, mais de se dresser contre la mondialisation néolibérale, qui ne cesse de véhiculer les pseudo-valeurs contraires à celles de l'Afrique. L'espace public de la palabre, qui nous semble plus pragmatique et réaliste, tient compte des valeurs ancestrales et des principes du vivre-ensemble harmonieux en Afrique.

³¹⁷ Philippe Nguemeta, *Dialogue avec Hubert Mono Ndjana sur la politique, la science et la société*, Paris L'Harmattan, 2015, p. 149.

Le mot palabre vient de l'espagnol *palabra*, qui signifie à la fois parole et mot. Elle est une modalité de réflexion centrale dans le continent Africain, à tel point qu'il est difficile de parler de la politique, de la société et de la justice sans évoquer celle-ci. En Afrique, la palabre est une coutume de rencontre, qui permet de resserrer les liens sociaux entre les membres d'une communauté. En d'autres termes, la palabre est le lieu par excellence de la résolution des contentieux entre les protagonistes. Dans les sociétés d'Afrique subsaharienne, elle se déroule dans les chefferies traditionnelles, avec le concours du chef du village et les gardiens de la tradition ancestrale. « *Dans certains cas, affirme Bidima, la palabre se tient chez le chef ou chez le plus âgé de la classe d'âge la plus élevée, ou, enfin chez le plus vieux du lignage.* »³¹⁸ À défaut de se dérouler dans la case traditionnelle, la palabre peut se tenir sous un « arbre à palabre » et naturellement, elle reflète l'authenticité et l'originalité ontologico-identitaire de l'Afrique noire traditionnelle.

S'il existe des conflits en Afrique et partout d'ailleurs au monde, c'est parce que certains supposent que la redistribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale n'est pas assurée. En Afrique subsaharienne, le mot palabre est fortement employé et revêt une connotation de paix et de la justice sociale. Chez les Bamilékés, l'un des groupes ethniques importants du Cameroun, la palabre se nomme « Tsang », c'est-à-dire problème, et se solde très souvent par un esprit d'apaisement. Dès lors, la palabre, en tant que cadre axiologique et normatif qui garantit le vivre-ensemble et la cohésion sociale, est encadrée par un patriarche, qui détient l'autorité ancestrale, et qui est dépositaire d'un savoir encyclopédique. Lors du déroulement de celle-ci, de multiples questions sont posées aux protagonistes, dans le but de scruter la vérité, afin de parvenir à la réconciliation. Jean-Godefroy Bidima dira à juste titre que :

*Les palabres, (surtout en Afrique de l'Ouest) se déroulent sous un arbre. « Si les arbres font fréquemment partie du décor judiciaire, c'est qu'ils attirent le charisme divin et le transmettent aux magistrats [...]. L'arbre symbolise l'enracinement, il surplombe le conflit par le vivre-ensemble. Les relations à l'extérieur de cet espace sont à aménager dans un cadre plus vaste d'une étude de la proximité de l'espace judiciaire en Afrique. »*³¹⁹

De cette affirmation ressort le souci du vivre-ensemble harmonieux ou de la coexistence d'ouverture en Afrique noire. La perspective téléologique étant la recherche de la paix et de l'harmonie sociale. Pour résoudre de façon durable et même définitive les malentendus et les contentieux socio-politiques en Afrique, Bidima a jugé pertinent de proposer un espace public de la discussion, qui est en phase avec les réalités et la culture africaine.

³¹⁸ Jean-Godefroy Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, p. 12.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

Au-delà de l'espace public habermassien, qui est perçu comme un mythe et non une réalité concrète, Bidima nous propose l'espace public de la palabre, qui d'après lui, « *joue avec le malentendu plus qu'avec le consensus : c'est pourquoi elle opère un perpétuel déplacement des sens et se montre rebelle à toute clôture dans la communication* »³²⁰. Dès lors, la palabre telle que théorisée par cet auteur, ne vise pas à punir le crime, mais à réparer le tort ou le dommage causé. Elle se tient dans une chefferie et précisément devant la place publique, lieu de délibération par excellence. La palabre est d'après Bidima, un mouvement ou une alternative, « *qui arrête la violence après une discussion (...). On exorcise le dissensus pour promouvoir l'unité, le peuple uni et indivisible* »³²¹.

Pour sortir les sociétés Africaines de multiples crises dont elles font face, il est impératif de faire recours à l'espace public de la palabre. Cet espace public, qui se déroule sous l'arbre à palabre, est une forme de « *pédagogie sociale* ». L'épistémologue camerounais Philippe Nguemeta précise que dans l'espace public de la palabre, « *les modes informels de règlement de régulation des délits et des conflits en Afrique peuvent servir de cadre de référence de bonne conduite, de sociabilité, d'honorabilité et de la loyauté* »³²². Autrement dit, au-delà de « *surveiller et punir* » pour parler comme Foucault, l'espace public de la palabre est l'endroit où il faudrait plutôt « *discuter et racheter* »³²³, afin d'aboutir à un pardon et non à la condamnation du fautif.

Ainsi donc, le peuple africain peut authentiquement parvenir à une résolution des conflits sociaux, en se servant d'un concept qui reflète l'identité de leur continent. Philippe Nguemeta réitère à cet effet que la palabre est un idéal social, qui favorise « *la proximité, l'originalité, la souplesse, la rapidité, la participation, la réconciliation* »³²⁴, dans le but de « *restituer la paix dans une communauté perturbée par le conflit* »³²⁵. En somme, la palabre dans la perspective bidimassienne, est le pilier de la paix, de la justice et de l'harmonie sociale.

³²⁰ *Ibid.*, p. 38.

³²¹ *Ibidem.*

³²² Philippe Nguemeta, « *Leçons sur la testabilité intersubjective de Popper* », dans Nathanaël Noel Owono Zambo (dir.), *Sens et historicité. Analyse philosophique des dynamiques sociétales contemporaines*, p. 139.

³²³ Jean-Godefroy Bidima, *op.cit.*, p. 32.

³²⁴ Philippe Nguemeta, *op.cit.*, p. 140.

³²⁵ *Ibidem.*

Cette dernière partie de notre travail consistait à évaluer la pensée de Friedrich Hayek, afin d'en ressortir quelques insuffisances. Elle visait également à ressortir les défis actuels de la démocratie et de la justice sociale en Afrique. Il ressort clairement que Friedrich Hayek conçoit la liberté comme une valeur absolue et la justice sociale comme un mirage. C'est d'ailleurs ce qui justifie son antisocialisme et son anti-constructivisme, qui ouvrent grandement la porte à l'individualisme, au libertarisme et au postmodernisme. Ensuite, nous avons montré l'impact de la démocratie néolibérale de Friedrich Hayek sur Afrique. Ce continent noir, qui est de nos jours phagocyté par des pseudo-valeurs anti-socialistes, orchestrées par la mondialisation néolibérale. Il convient de mentionner que l'idéologie néolibérale introduite par Hayek confère à l'individu la défense de la propriété privée, au détriment de la propriété commune (socialisme) : ce qui est contraire aux réalités africaines car, l'Afrique, comme le démontre si bien Charles-Robert Dimi, est un continent socialiste et collectiviste. Au total, notre but était de questionner cette doctrine néolibérale introduite par Hayek, qui ne cesse de s'affirmer dans nos sociétés contemporaines et par ailleurs, cause de nombreux dégâts. Pour cela, nous avons insisté sur le cas de l'Afrique, au regard des multiples tensions à la fois sociales, politico-identitaires et même communautaires qui sévissent dans ce continent. C'est la raison pour laquelle il nous a semblé juste de proposer une réforme politique en Afrique. Pour sortir ce continent du malaise et de la crise endémique que traverse son processus démocratique actuel, nous avons proposé l'espace public de la palabre. Cet espace public, qui d'après nous, est le lieu de délibération par excellence des contentieux socio-politiques et identitaires dans ce continent, parce qu'il prend en compte les valeurs ontologico-identitaires de l'Afrique noire car, le contexte politique et l'anthropologie d'un peuple sont sans doute déterminants pour le gouverner efficacement.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« *L'égalité ne doit pas se traduire en condamnation de la différence. Il y a égalité lorsque des personnes différentes reçoivent un même traitement (...). La démocratie impose un certain type de règles pour en arriver à une décision commune - comme les règles d'impartialité et d'équité* ». Christian Nadeau, *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007, pp. 46-64.

Nous voilà parvenus au terme de notre travail sur la démocratie et la justice sociale chez Friedrich Hayek. Nous espérons avoir mis en valeur à la fois l'audace et la profonde cohérence de la pensée de cet auteur autrichien, dans *Droit, législation et liberté*. Dès lors, il était question d'examiner le problème de la redistribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale dans les États démocratiques. Pour parvenir à cela, nous avons adopté un plan tripartite, en nous servant de la méthode historico-critique, qui nous a permis de mieux cerner les contours de notre thématique. Notre travail a donc été subdivisé en trois grandes parties.

Dans la première partie de notre travail, nous nous sommes appesanti sur l'approche historique, pour ressortir la genèse de notre thématique. Notre travail n'étant pas exhaustive, nous avons tout de même mis l'accent sur les penseurs tels que : Périclès, Thucydide, Platon et Aristote. Il s'agit des Anciens grecs, connus dans l'histoire des Idées comme les pionniers de la démocratie et de la justice sociale. Ensuite, sur Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin et Raymond Lulle, qui ont théorisé le concept de justice au Moyen-âge. Enfin, sur Spinoza, John Locke, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Karl Popper, John Rawls et Jürgen Habermas ; qui ont systématisé pour certains, le libéralisme classique et pour d'autres la démocratie contemporaine. Ces penseurs suscités, au regard de leurs multiples travaux sur la démocratie et la justice, nous ont permis de comprendre la pensée de Friedrich Hayek, afin de l'évaluer.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons décrypté la conception hayékienne de la démocratie et de la justice sociale. Il convient de retenir que la conception démocratique chez ce penseur autrichien, est une remise en question de l'interventionnisme, du planisme, du socialisme, du constructivisme et donc, du totalitarisme. Selon Hayek, la démocratie organise la coexistence pacifique des libertés individuelles, ainsi que la transition au sommet de l'État : il s'agit de la démocratie libérale, qui défend les libertés politiques, sociales et économiques. Cependant, il existe de l'autre côté les socio-démocrates, qui fondent leurs idées démocratiques sur la collectivité et des idées politiques communes définis par les dirigeants politiques.

D'après Hayek, les totalitarismes ne sont pas des démocraties, parce que leur existence est fondée sur le peuple qu'ils veulent façonner à leur guise. Mieux, les totalitarismes sont des démocraties constructivistes et antilibéraux. Dans ces formes de gouvernement, il n'existe aucune justice sociale, parce que les régimes totalitaires veulent façonner la société et les personnes selon l'idée qu'ils se font. Or, c'est précisément cette manière d'administrer le peuple qui a plongé l'humanité, précisément le XX^e siècle dans un chaos généralisé. Les régimes totalitaires ou constructivistes ne sont ni fondés sur la justice, ni sur l'analyse du réel, mais sur la volonté pour le tyran de construire la société selon sa propre vision du monde. Hayek montre

également comment les courants de pensées politiques se répartissent de nos jours entre constructivisme et ordre spontané ; les premiers voulant restreindre la liberté, craignant qu'elle ne conduise au désordre, les seconds la valorisant, comprenant que c'est elle qui produit l'ordre spontané dans la société. Il faudrait selon Hayek faire recours à l'ordre spontané, qui garantit le jeu du marché libre, gage de la justice, de la liberté et de la sécurité sociale. Le néolibéralisme hayékien sous-tend la liberté absolue de l'individu, dans un environnement où l'État est quasi inexistant. C'est pourquoi ce dernier a pu définir la liberté comme absence de coercition, c'est-à-dire le fait pour l'individu de ne pas dépendre de quelqu'un ou de quelque chose.

Hayek mentionne également que le socialisme de Karl Marx a conduit à la servitude des peuples. D'après la doctrine socialiste, la progressivité était inévitable s'il fallait aider les pauvres. Cependant, le fait d'empêcher les individus de devenir riche ralentit la croissance générale de la richesse, le problème de l'impôt progressif est d'ordre moral. La majorité qui décide du montant total du prélèvement fiscal doit aussi contribuer à ce prélèvement au taux le plus élevé. Mais, pour Hayek, il faudrait plutôt substituer à l'impôt progressif le principe de l'impôt proportionnel à l'effet de corriger les discriminations. Hayek a établi en outre un lien entre le collectivisme et la servitude. C'était l'objet dans son ouvrage *La route de la servitude*. Pour lui, le socialisme est la forme historique du collectivisme. Dans cette doctrine, la vie des individus est soumise à la planification étatique ou aux nécessités du plan. En d'autres termes, ces derniers sont réduits au « statut de moyens » et non de finalités comme dans une société individualiste. Dans le socialisme, la liberté privée est condamnée au profit d'idéaux abstraits qui ne sont pas forcément partagés par l'ensemble des hommes qui forment la société : le bien-être, l'égalité, la justice sociale (...) ne sont pas les choses les mieux partagées dans le collectivisme ou dans la doctrine socialiste.

Quoi qu'il en soit, il ressort que Hayek accordait un primat aux libertés individuelles, en fonction de leurs enjeux économiques. Il a eu cette particularité de lever les interdictions, faisant des lois celles-là qui ne prescrivent plus les normes, mais qui protègent les libertés individuelles. Au final, une liberté infinie est reconnue à ce qui constitue la dignité humaine à savoir : l'économie. Cette conception de la liberté, qui privilégie des déclinaisons économiques, a un impact positif sur le progrès de la civilisation et de l'humanité. Mais cette façon de concevoir la liberté, qui se trouve au fondement du néolibéralisme, est à l'origine de multiples problèmes dans le monde, notamment en Afrique.

Dans la troisième partie, nous avons relevé quelques insuffisances de la pensée de notre auteur. Pour venir à bout de ce travail, il nous a semblé juste de questionner d'abord sa doctrine

néolibérale, qui disqualifie l'interventionnisme de l'État, qui pose la liberté comme une valeur absolue, et qui considère la justice sociale comme un mirage. La démocratie néolibérale hayékienne apparaît comme une philosophie individualiste, égoïste et permissiviste. En d'autres termes, elle est une idéologie à la solde des intérêts égotistes ou égocentristes, véhiculée par l'Occident. Une doctrine, qui est à la source de nombreuses inégalités au monde, notamment l'exploitation des pauvres par les riches et dont, l'exploitation des pays dits « sous-développés » par les « pays développés ».

C'est ainsi nous avons montré qu'au-delà du progrès matériel que le néolibéralisme véhicule dans les sociétés occidentales et américaines, les inégalités vont grandissantes au monde. Ce néolibéralisme a des conséquences encore plus lourdes en Afrique sous le prisme de la mondialisation, à travers les aides imposées par les institutions de Breton Wood comme : le Fond Monétaire International (FMI), la Banque Mondiale (BM) et bien d'autres. En guise de solutions face à ces multiples problèmes causés par la mondialisation néolibérale, nous avons fait recours à la théorie rawlsienne de la justice, qui nous paraît plus pragmatique en matière de la justice politique car, elle vise à réduire les inégalités économiques et démocratiques dans nos États. John Rawls, qui est après tout un socio-libéral, a proposé une justice sociale qui consiste à réduire les inégalités. Pour lui, la justice doit être la première vertu des institutions sociales, parce que les citoyens d'une société libre ne peuvent obéir à un ordre injuste.

Si l'ordre social, y compris le marché est une institution, on doit se questionner sur sa légitimité, c'est-à-dire la manière dont il convient de le disposer, pour qu'il soit démocratiquement efficace. C'est ainsi que Rawls conçoit la justice comme équité, dans le but de réduire les inégalités sociales, politiques et économique. Pour lui, les inégalités ne sont justifiées qu'à deux conditions : être attaché à des fonctions dont l'accès est ouvert à tous, et procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société. La principale question du libéralisme politique demeure : Comment aboutir à un consensus démocratique qui prend en compte la pluralité politique et la multitude que constitue le peuple, pour l'intérêt général des citoyens ? John Rawls reformulera cette question en ses termes lorsqu'il écrit que : *« le problème du libéralisme politique est celui de savoir comment une société démocratique stable et juste, composée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés par des doctrines incompatibles entre elles, religieuses, philosophiques et morales, peut exister de manière durable. »*³²⁶ Toute société qui se veut démocratique et prospère, doit obéir à une structuration juridique et politique dans laquelle la vie paisible et harmonieuse est possible.

³²⁶ John Rawls (1993), *Libéralisme politique* (1995), p. 10.

C'est pourquoi l'idée de société s'est imposée aux hommes, malgré que le concept de politique laisse souvent entrevoir deux sens : un sens négatif et un sens positif. Pour ce qui est du sens négatif, la politique se définit comme une jonglerie, une lutte des classes, un combat permanent en vue de s'accaparer du pouvoir. C'est donc ce premier sens qui a intéressé Hayek, au regard de ses analyses sur la démocratie. Et pourtant, le second sens de la politique (sens positif) entrevoit qu'elle est une organisation sociale qui a pour but de maintenir l'ordre et l'équilibre social, pour le bien-être des citoyens.

En tout état de cause, la liberté telle que conçue par Hayek, a plongé l'humanité dans l'impasse. C'est sous sa houlette que la mondialisation s'est faite et aujourd'hui, cette mondialisation a en face d'elle l'altermondialisme et l'hypermodernisme qui désagrègent l'unité sociale³²⁷. Dans le dernier chapitre de notre travail, nous avons relevé les défis de la démocratie, de la justice sociale et de la mondialisation néolibérale en Afrique. Il ressort que le continent africain est avant tout socialiste, c'est-à-dire un continent dans lequel le collectivisme prime sur l'individualisme. Cette socialisation africaine, vise à resserrer les liens du vivre-ensemble harmonieux entre les Africains et à limiter les inégalités sociales, la propriété privée et l'arbitraire dans la redistribution des fruits de la coopération sociale, malgré le fait que l'Afrique fait face à des conflits ethno-politiques et sociaux qui retardent son développement durable et équitable.

Le socialisme démocratique s'oppose à cet effet à la démocratie libérale, dans la mesure où le premier prône le vivre-ensemble et le collectivisme, tandis que le second défend les intérêts personnels et les libertés individuelles. Mais, nous pensons que le continent africain a plus que jamais besoin du socialisme pour son émergence. C'est pourquoi nous avons proposé en dernier ressort, l'espace public de la palabre, comme le lieu de délibération par excellence des contentieux socio-politiques en Afrique. En effet, la palabre rime avec les valeurs socialistes, en ce sens qu'elle réunit les Africains à un endroit spécifique (case de la palabre/l'arbre à palabre), pour résoudre les différends qui les opposent, afin d'aboutir à un véritable consensus entre les protagonistes, pour une paix sociale durable.

Du fait de son instinct grégaire, l'homme est appelé naturellement et donc, spontanément à vivre en communauté avec ses semblables. Même si chacun est avant tout une individualité voire une individuation, il y a au demeurant nécessité de vivre-ensemble, au-delà de nos différences et de nos différends. Même si la vie en communauté est parfois marquée par les conflits qui peuvent être une entrave à la cohésion sociale, les hommes sont condamnés à vivre-

³²⁷ L'altermondialisme est un mouvement apparu en 1999 en Occident, avec pour slogan « Un autre monde est possible ». Ce mouvement s'oppose radicalement au libéralisme économique et à la mondialisation économique et considère l'humanité comme appartenant à une seule communauté, en rejetant toute organisation partisane.

ensemble et par ailleurs à travailler ensemble et à manger ensemble. Ce qui revient à dire que dans la vie en communauté, l'égoïsme doit disparaître, au profit de la générosité et de la tolérance, dans le but de parvenir à une paix durable et à une société équitable.

Ainsi, l'intérêt de notre recherche peut être perçu sur deux dimensions : une dimension théorique et une autre pratique. Pour ce qui est de la dimension théorique, nous avons voulu approfondir nos connaissances sur notre thématique, par le biais d'une lecture des textes anciens et récents autour d'elle. S'agissant de la dimension pratique, le présent travail consiste à montrer qu'il ne faut pas légitimer les injustices dans nos sociétés, malgré les dérives axiologiques et la décrépitude des valeurs dont elles font face.

Enfin, cette réflexion se propose de démontrer qu'il est possible, à travers un échange dialogué rationnellement mené, de trouver un consensus politique et social dans nos États, malgré nos différences. La perspective téléologique étant la recherche de la paix, de l'équilibre et de la stabilité sociale dans nos États démocratiques car, on le sait, même les animaux sauvages sont également voué à la vie en communauté mais dans une paix précaire, jusqu'à ce que la présence d'un objet à partager attise la convoitise des uns et des autres et crée de la discorde. De même, c'est le problème de la juste répartition du fruit du labour collectif qui fait parfois naître chez les hommes le sentiment de frustration et de discorde ; d'où les replis identitaires et les revendications ethno-tribales, en vue d'une réelle prise en compte des communautés.

La justice sociale, en tant qu'enjeu démocratique et socialiste (socio-démocratie), promeut les libertés collectives, la justice, l'équité et la solidarité entre les membres d'une communauté. Mais, en tant qu'enjeu démocratique et libéral (démocratie libérale), elle promeut les libertés individuelles, le permissivisme et très souvent, l'égoïsme dans le partage des ressources. Toutefois, le premier enjeu nous paraît bénéfique, au regard des défis actuels, qui voudraient que les actions humaines soient favorables aux principes de la démocratie sociale. Dès lors, il est impératif de veiller à ce que les libertés, l'égalité et les droits de participation équitable des citoyens à la gestion de l'État ou de la chose commune soient garantis dans nos États actuels, de façon à ce que les inégalités capitalistes, néo-capitalistes, néofascistes et néolibérales soient surmontées. Pour cela, la démocratie sociale que nous valorisons, doit veiller au renforcement des droits collectifs et individuels, garantis par les États démocratiques, pour la paix sociale. Ainsi, les droits collectifs des personnes morales ou physiques doivent être garantis dans la démocratie sociale. Il en est de même pour les dirigeants politiques car, ceux-ci doivent mettre l'accent sur l'inclusion sociale des minorités raciales, religieuses et culturelles, afin de garantir pleinement les droits des personnes morales et civiques dans nos États actuels.

En définitive, il convient de retenir que chez Hayek, la démocratie ne devrait plus être seulement l'expression de la "dictature de la majorité", comme on le voit dans plusieurs États au monde. Elle doit être un instrument qui assure les libertés individuelles. Le néolibéralisme hayékien découle de sa philosophie individualiste, sous-tendue par une liberté liberticide. Il est vrai que dans le socialisme démocratique, la démocratie ne fonctionne normalement que si la grande majorité de citoyens la reconnaît et l'accepte. Cela suppose que dans le système socialiste, une fois la démocratie acceptée par la majorité, elle ne doit pas se limiter à la sphère politique au quotidien. Elle doit être vécue et pratiquée dans différents domaines de la vie en communauté, afin d'œuvrer au bon fonctionnement de l'État. Telle est notre vision de la démocratie sociale participative. De fortes inégalités sociales existent dans plusieurs pays au monde et par ailleurs, font obstacles aux processus démocratiques. Il est impératif de faire recours à une démocratie juste et équitable. Une démocratie qui garantit un minimum de sécurité et d'unité sociale. Le but est de favoriser la distribution juste et équitable des fruits de la coopération sociale et l'égalité des chances, dans le souci de limiter les inégalités qui surgissent dans nos États démocratiques.

Dans un environnement en proie à la doctrine néolibérale qui proclame la mort de l'État-providence, il est urgent de faire recours à la démocratie sociale, afin de permettre à l'État de poursuivre sa mission régaliennne qui est celle de la protection des personnes et des biens, ainsi que le contrôle du marché. L'enjeu est de prendre en compte les normes égalitaires et équitables de la démocratie, afin de contrôler le marché. Pour parvenir de façon durable à cette politique sociale, il est important de dire que dans nos démocraties, le besoin des démocrates s'impose, c'est-à-dire des personnes qui veillent au strict respect de la loi, de la justice et de la dignité humaine. Car, comme le dit Hayek, la démocratie n'est pas un acquis définitif mais un construit. Pour cela, chaque citoyen devrait apporter sa modeste contribution à la construction d'un État démocratique juste et prospère.

BIBLIOGRAPHIE

« L'avenir est largement ouvert. Il dépend de nous, de nous tous. Il dépend de ce que nous et bien d'autres encore faisons et entreprendrons ; aujourd'hui, demain et après-demain. Et ce que nous faisons et entreprendrons dépend à son tour de notre pensée ; et de nos désirs, de nos espoirs, de nos craintes. » Karl Popper, *Toute vie est résolution de problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique* (1994), vol. 2, trad. Claude Duverney, Paris, Actes Sud, 1998, p. 111.

A- OUVRAGES DE FRIEDRICH HAYEK

HAYEK Friedrich, *Essaie de philosophie, de science politique et d'économie* (1944), trad. Christophe Piton, Paris, Belles Lettres, 2007.

- *La route de la servitude* (1944), trad. Gérard Dréan, Paris, Institut Coppet, 2019.
- *Ennemi de la servitude* (1944), trad. Gérard Dréan, Québec, Bibliothèque et archives nationales, 2006.
- *Abrégé de la route de la servitude* (1945), trad. Gérard Dréan, Paris, Institut Coppet, 2019.
- *Scientisme et Sciences Sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison* (1953), trad. Raymond Barre, Paris, Pocket, 1991.
- *La constitution de la liberté* (1960), trad. Raoul Audouin, Paris, Coll. Liberalia, PUF, 2019.
- *Droit, législation et liberté. Règles et Ordre* (1973), vol. 1, trad. Raoul Audouin, Paris, PUF, 1980.
- *Droit, législation et liberté. Le mirage de la justice sociale* (1976), vol. 2, trad. Raoul Audouin, Paris, PUF, 1982.
- *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées* (1978), trad. Christophe Piton, Paris, Les belles lettres, 2008.
- *Droit, législation et liberté. L'ordre politique d'un peuple libre* (1979), vol. 3 trad. Raoul Audouin, Paris, PUF, 1983.
- *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme* (1988), trad. Raoul Audouin, Paris, Institut Coppet, 2019.

B- OUVRAGES SUR FRIEDRICH HAYEK

AIMAR Thierry, *Hayek. Du cerveau à l'économie*, Paris, Éditions Michalon, 2019.

DOSTALER Gilles, *Le libéralisme de Hayek*, Paris, Editions La Découverte & Syros, 2001.

NEMO Philippe, *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988.

C- ARTICLES SUR FRIEDRICH HAYEK

BERTHOUD Arnaud, « l'anti-constructivisme et libéralisme : Hayek, lecteur de Hume et de Kant », in *Philosophie économique*, Revue semestrielle du GREQAM, n° 2, 2000, Éditions de Boeck & Larcier (Bruxelles), pp. 47-64.

DOSTALER Gilles, « Hayek et la reconstruction du libéralisme », in *La politique en otage*, Cahiers de recherche sociologique, n° 32, 1999, pp. 119-141.

GAMEL Claude, « La dialectique libérale de Friedrich Hayek », in *Austriaca*, Cahiers universitaire d'information sur l'Autriche, n° 90, 2020, pp. 155-172.

LEGE Philippe, « Le mirage du libéralisme hayékien », in *Revue Française de Socio-Économie*, n° 3, 2009, pp. 77-95.

MANIN Bernard, « Friedrich-August Hayek et la question du libéralisme », in *Revue Française de Science Politique*, vol. 33, n° 1, 1983, pp. 41-64.

- « Le libéralisme radical de Friedrich-August Hayek », in *Commentaire*, vol. 6, n° 22, 1983, pp. 328-336.

D- OUVRAGES GÉNÉRAUX

ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, Introduction de Jacques Bidet, ouvrage publié avec le concours scientifique de l'IMEC, Paris, PUF, 1995.

ARENDT Hannah, *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1986.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (348), trad. J. Tricot, Les Éditions Échos du Maquis, 2014.

- *La Politique* (335), trad. Charles Million, Paris, Librairie Saint Arnaud, 1735.
- *La politique* (335), tome 2, trad. J. Barthélémy-St-Hilaire, Paris, Dumont, 1937.
- *La politique* (335), tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.
- *La Politique* (335), trad. De Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, Collection Le livre de poche, 1997.

AYISSI Lucien, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BAYART Jean-François, *L'énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2022.

BESNIER Jean-Michel, *L'irrationnel nous menace-t-il ?* Paris, Pleins Feux, 2006.

BIDIMA Jean-Godefroy, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

- BILLECOQ Alain, *Questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- BIYA Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Nouvelle édition Revue et actualisée, Lausanne (Suisse), Éditions Favre SA, 2018.
- BUR Clément, *La citoyenneté dégradée. Une histoire de l'infamie à Rome*, (312 av. Jésus-Christ. -96 apr. Jésus-Christ), Rome, École française de Rome, 2018.
- CANGUILHEM Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études de l'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- CHAROLLES Valérie, *Le libéralisme contre le capitalisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006.
- CHATUE Jacques, *L'éthique de la recherche en 7 points. Approche déontologique et contextuelle*, préface de Jean-Emmanuel Pondi, Yaoundé, PUY, 2018.
- CONSTANT Benjamin, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Paris, Gallimard, 1997.
- DE LA BOETIE Etienne, *Discours sur la servitude volontaire (1577)*, Présentation par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 2015.
- DE SUTTER Laurent, *Après la loi*, Paris, PUF, 2018.
- DECRAENE Philippe, *Le panafricanisme*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, FUF, 5^e édition, 1976.
- DUMONT René et MOTTIN Marie-France, *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980.
- DUMONT René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.
- DUPUIS-DERI Francis, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Québec-Canada, Éditions Lux Éditeur, Bibliothèque et Archives nationales, 2013.
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Quadrige/PUF, 1983.
- DUSSEL Enrique, *Éthique communautaire*, traduit de l'espagnol par Francis Guibal, présenté par Guy Petitdemange, Paris, Les Éditions du Cerf, « Collection libération », Économie, société, théologie, 1991.

EINSTEIN Albert, *Comment je vois le monde* (1934), trad. Colonel Cros, Paris, Ernest Flammarion, 1979.

- *Le pouvoir nu. Propos sur la guerre et la paix (1914-1955)*, trad. Sophie Narayan, Préface de Bertrand Russell, Paris Édition Hermann, 1998.

ELA Jean-Marc, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989.

- *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan, 1994.

FINLEY Moses, *L'invention de la politique* (1983), trad. J. Carlier, Paris, Flammarion, 1985.

FRIEDMAN Milton, *Capitalisme et liberté* (1962), trad. Robert Laffont, Paris, Leduc, 1971.

GOYARD-FABRE Simone, *Qu'est-ce que la démocratie ? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, sous la direction de Jacqueline Russ, Paris, Armand Colin, 1998.

GUYOT Yves, *La tyrannie collectiviste*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962), trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1993.

- *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. Heinz Wismann, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.
- *De l'éthique de la discussion* (1991), trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Coll. « Passages », 1992.
- *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

HANSEN-LOVE Florence et al., *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2020.

HEGEL Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), trad. Paul Valéry-Montpellier, Paris, Vrin, 1994.

HOBBS Thomas, *Léviathan* (1651), trad. Philippe Folliot, Chicoutimi, Québec, 2004.

HOUTART François, *Des biens communs au bien commun de l'humanité*, Bruxelles, Fondation Rosa Luxemburg Bureau de Bruxelles, 2011.

- KABORE Boniface, *L'idéal démocratique entre l'universel et particulier. Essai de philosophie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- KAMTO Maurice, *L'urgence de la pensée. Réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993.
- KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1774), trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, Hatier, 1999.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), traduction et présentation de J. Costilhes, Paris, Éditions Hatier, 1963.
- KAUFMANN Jean-Claude, *La fin de la démocratie. Apogée et déclin d'une civilisation*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent, 2019.
- KEMPF Hervé, *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011.
- KI-ZERBO Joseph (dir.), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Paris, Karthala, 1992.
- LAMARQUE Gilles, *Le Lobbying*, Paris, PUF, Collections « Que sais-je ? », 1994.
- LAURENT Alain, *Les grands courants du libéralisme*, Paris, Armand Colin, 1998.
- *Le libéralisme américain. Histoire d'un détournement*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1979.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil* (1690), traduction de David Maze, Québec, Chicoutimi, 2002.
- LULLE Raymond, *Le livre du gentil et des trois sages* (1274), traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992.
- MARX Karl, *Le Capital* (1867), vol. 1, trad. Joseph Roy, Paris, Maurice Lachâtre, 2008.
- MBEMBE Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- MBONDA Ernest-Marie, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Québec (Canada), Les Presses de l'Université Laval, 2009.

- MERCIER Benoît et DUHAMEL André, *La démocratie ; ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, Éditions Le Directeur général des élections, 2000.
- MIQUEL Christian, *Critique de la modernité. L'exil et le social*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- MISARI Robert, *Préface de Spinoza, Traité théologico-politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Éditions Gallimard, 1978.
- MONO NDJANA Hubert, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- MONTAIGNE, *Essai* (1595), vol. 1, trad. Guy de Pernon, Paris, Ebooks libres, 2008.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1758), trad. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1995.
- MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? Vers une tentative « bio-centrique »*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- MOUFFE Chantal, *L'illusion du consensus*, ouvrage publié sous la direction de Pauline Colonna d'Istria, Paris, Éditions Albin Michel, 2005.
- NADEAU Christian, *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2007.
- NANA-SINKAM Samuel, *Le Cameroun dans la globalisation. Conditions et prémisses pour un développement durable et équitable*, Yaoundé, CLE, 1999.
- NEMO Philippe, *Histoire des idées politiques aux temps modernes et contemporains*, Paris Quadrige/PUF, 2002.
- NGUEMETA Philippe, *Dialogue avec Hubert Mono Ndjana sur la politique, la science et la société*, Paris L'Harmattan, 2015.
- NICOLET Claude, *Les métiers du citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Seuil, 1976.
- NJOH-MOUELLE Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine de développement*, 3^e édition, Collection Etudes et documents, Yaoundé, Éditions CLÉ, 1998.
- NKOLO Foé, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar (Sénégal), ouvrage édité et distribué par le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), 2008.

PLATON, *La République* (315), trad. Robert Baccou, Paris, Librairie Garnier Frères, 1938.

- *Apologie de Socrate* (390), trad. Claude Chrétien, Paris, Hatier, 1993.

POPPER Karl Raimund, *La société ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon* (1945), vol. 1, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979.

- *La société ouverte et ses ennemis. Hegel et Marx* (1945), vol. 2, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979.
- *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique* (1963), trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1985.
- *À la recherche d'un monde meilleur* (1984), trad. Jean-Luc Evard, Paris, Le Rocher, 2000.
- *Toute vie est résolution de problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique* (1994), vol. 2, trad. Claude Duverney, Paris, Actes Sud, 1998.

RAWLS John, *Théorie de la justice* (1971), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

- *Justice et démocratie* (1978), trad. Catherine Audard et al., Paris, Seuil, 1993.
- *Le libéralisme politique* (1993), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1995.
- *La justice comme équité. Une formulation de théorie de la justice* (2001), trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte 2008.

RICŒUR Paul, *Philosophie, Éthique et Politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Éditions du Seuil, Collections La couleur des Idées, 2017.

ROSANVALLON Pierre, *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, collection « Les livres du nouveau monde », 2015.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), édition électronique réalisée par J-M. Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002.

- *Du contrat social ou principes de droit politique* (1762), Paris, Éditions Philosophie, 2018.
- *Lettres écrites de la montagne*, vol. 3. Bibliothèque de la Pléiade Paris, Gallimard, 1989.

SAINT Augustin, *La Cité de Dieu* (413), trad. Louis Moreau, 3^{ème} Édition avec le texte latin, tome 1, Paris, Jacques Lecoffre et C^{ie} Libraires, 1854.

- SAINT THOMAS d'Aquin, *Somme théologique* (1274), vol. 1, trad. F. Lachat, Paris, Éditions Librairie De Louis Vivès, 1861.
- SAINT-EXUPERY Antoine, *Citadelle*, Paris, Gallimard, 1948.
- SEDAR SENGHOR Léopold, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- SEN Amartya, *Éthique et économie. Et autres essais* (1987), trad. S. Marnat, Paris, PUF, 2002.
- *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté* (1999), trad. Michelle Bessières, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.
 - *L'idée de justice* (2009), trad. Paul Chemla et Éloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010.
- SIMON Claude, *L'idéologie néolibérale : ses fondements, ses dégâts*, Paris, Temps Présent, 2016.
- SMITH Adam, *La richesse des Nations* (1776), présentation par Daniel Diatkine, trad. Germain Garnier, Paris, Flammarion, 1999.
- SINDJOUN Luc, *L'État ailleurs. Entre noyau dur et case vide*, ouvrage publié avec le concours de l'Agence de la Francophonie, Paris, coll. La vie du Droit en Afrique, 2002.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique* (1670), trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965.
- STUART MILL John, *De la liberté* (1859), trad. Laurence Longlet, Chicoutimi, Québec, 2002.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Du progrès*, Paris, Librio, 2001.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (431), trad. Jacqueline de Romilly et Raymond Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique* (1835), vol. 2, ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.
- SHANDA TONME Jean Claude, *Pouvoir politique et autoritarisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- TOURAINÉ Alain, *La fin des sociétés*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2013.
- TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979.

TSALA MBANI André Liboire, *Biotechnologies et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007.

- *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par les intérêts economico-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

VACALOULIS Michel, *Le capitalisme post-moderne*, Paris, PUF, 2001.

VERGELY Bertrand, *Cassirer. La politique du juste*, Paris, Michalon, 1998.

WEBER Max, *Le savant et le politique* (1919), trad. Julien Freund, Paris, La Découverte, 2003.

XENOPHON, *Constitution des Lacédémoniens* (377), trad. Michel Casevitz, Paris, Belles Lettres, 2008.

E- ARTICLES ET REVUES

AMOUGOU AFOUBOU Anselme Armand, « Personnalité philosophique africaine et humanisme : Théocentrisme, anthropocentrisme ou anthropothéisme ? » in Oumarou Mazadou (dir.), dans *Philosophie africaine et modernité politique. Réflexions sur la crise et le développement*, préface de Nkolo Foé, Yaoundé, Monange, 2022, pp. 81-94.

- « La théorie poppérienne de la démocratie. Quand gouverner, c'est pouvoir destituer », in Alice Salomé Ngah Ateba (dir.), dans *Le rationalisme critique d'Essais et d'Erreurs autour de Karl Popper*, préface de Roger Mondoué, Yaoundé, Monange, 2023, pp. 291-303.

CANTO-SPERBER Monique, « Démocratie : la matrice antique », in *Constructif*, n° 61, 2022, pp. 10-13.

DE GAUDUSSON Jean Du Bois, « Le mimétisme postcolonial, et après ? », in *Pouvoir*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques. La démocratie en Afrique, Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre national du livre, n° 119, 1^{er} octobre – 31 décembre 2008, pp. 45-55.

DIMI Charles-Robert, « Mondialisation et « gouvernance » du village planétaire », in Ebénézer Njoh Mouelle (dir.), dans *La philosophie et interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 114-126.

- « Introduction à la critique de l'intelligence axiologique en Afrique », in *Nkà' Lumière*, Revue Interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang-Cameroun, n° 12, 2014, pp. 104-118.

GUIMDO DONGMO Bernard Raymond, « La démocratie avec la décentralisation. Le droit de la décentralisation à l'ère de la démocratie au Cameroun », dans *Les politiques de la Décentralisation au Cameroun : jeux, enjeux et perspectives*, Fondation Paul Ango Ela (dir.), Yaoundé, L'Harmattan Cameroun, 2013, pp. 17-50.

HOLLARD Virginie, « Tirage au sort et élection dans la Rome antique. Ya-t-il eu une démocratie romaine ? », in *Participations*, Hors-Série, 2019, pp. 117-137.

MANGA Jean-Marcelin et MBASSI Alexandre Rodrigue, « De la fin des manifestations à la faim de manifester : revendications publiques, rémanence autoritaire et procès de la démocratie au Cameroun », in *Politique africaine*, n° 146, 2017, pp. 73-97.

MONO NDJANA Hubert, « Souveraineté populaire et monarchie dans la philosophie des Lumières », in *Zeén*, Revue du Club de Philosophie Kwame Nkrumah, n° 2 et 3, Yaoundé-Cameroun, Avril-Septembre 1989, pp. 29-42.

NGUEFACK Eugène Gabin et LEKOMO Gisèle Rosette, « République d'acquisition » et « république d'institution » au Cameroun : Esquisse d'une phénoménologie de la rupture du contrat de confiance entre l'État « colonial » et le peuple souverain », in *RAID*, Revue Africaniste Inter-Disciplinaire, coordonnée par Sariette et Paul Batibonak, Yaoundé, Éditions Monange, n° 27, 3^{ème} trimestre, Août 2022, pp. 19-32.

NGUEMETA Philippe, « Leçons sur la testabilité intersubjective de Popper », dans *Sens et historicité. Analyse philosophique des dynamiques sociétales contemporaines*, sous la direction de Nathanaël Noel Owono Zambo, préface de Charles-Robert Dimi, France, Les Éditions Connaissances et Savoirs, 2022, pp. 123-143.

NKOU MVONDO Prosper, « La justice parallèle au Cameroun : la réponse des populations camerounaises à la crise de la justice de l'État », in *Droit et société*, n° 51-52, 2002, pp. 369-381.

OUMAROU Mazadou (dir.), « La philosophie africaine aujourd'hui. État des lieux, enjeux et perspectives », dans *Philosophie africaine et modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Préface de Nkolo Foé, Yaoundé, Monange, 2022, pp. 31-58.

OWONA NGUINI Mathias Eric et MENTHONG Hélène Laure, « Gouvernement perpétuel » et démocratisation janusienne au Cameroun (1990-2018) », in *Politique africaine*, n° 150, juin 2018, pp. 97-114.

OWONA NGUINI Mathias Eric, « Introduction », dans *Les politiques de la Décentralisation au Cameroun : jeux, enjeux et perspectives*, Fondation Paul Ango Ela (dir.), Yaoundé, L'Harmattan Cameroun, 2013, pp. 7-14.

- « La gouvernance politique et institutionnelle du Cameroun à l'épreuve de la démocratisation pluraliste : de la démocratisation-janus », in *Enjeux*, n° 52, 2017, pp. 97-114.

RUOL Muriel, « De la neutralisation au recouplement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle », in *Revue Philosophique de Louvain*, n° 1, février 2000, pp. 47-63.

SAINT-ARNAUD Jocelyne, « Les définitions aristotélicienne de la justice : leurs rapports à la notion d'égalité », in *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, 1984, pp. 157-173.

SATCHA FEUBA Christian, « De l'utilité d'un détour philosophique de la problématique du multiculturalisme au Cameroun », in *RAID*, Revue Africaine Inter-Disciplinaire, n° 18, Coordonné par Sariette et Paul Batibonak, Yaoundé-Cameroun, Éditions Monange, Juin 2021, pp. 161-178.

SOLCHANY Jean, « Le problème plus que la solution : la démocratie dans la vision du monde néolibérale », in *Vrin*, Revue de philosophie économique, n° 1, vol. 17, 2016, pp. 135-169.

STALLEY Richard, « La justice dans les lois de Platon », in *Picard : Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 16, 2002, pp. 229-246.

TINE Antoine, « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », in *Éthiopiennes*, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 64-65, Québec : Faculté des sciences sociales, Université Laval, 1^{er} et 2^e trimestre 2000, pp. 1-39.

TSALA MBANI André Liboire et NGUEFACK Eugène Gabin, « Hypertrophie de l'ego et conflits intersubjectifs : à propos du « Moi » arrogant de Max Stirner », in *Nkà'Lumière*, Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang, n° 14, 2nd semestre 2015, pp. 99-117.

TSALA MBANI André Liboire, « Le paradigme éthique dans l'univers philosophique de Charles-Robert Dimi », dans *Créativité socio-politique et réécriture de soi en Afrique. Commentaires et Témoignages*, vol. 1, Mélanges offerts au Professeur Charles-Robert Dimi, sous la direction de Maurice Tsalefac, Jacques Chatué et André Liboire Tsala Mbani, Yaoundé, Éditions Patrimoine, 2018, pp. 7-18.

- « Les gènes déterminent-ils notre destin ? », in *Intel'Actuel*, Revue des Lettres et Sciences Humaines. Une publication du Centre d'Étude de Lettres, Arts et Sciences Humaines (CELASH) de l'Université de Dschang, n° 12, 2013, pp. 153-164.
- « Marcien Towa et l'éthicité du symbolisme négro-africain », in *Revue Ivoirienne des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, n° 23, décembre 2014, pp. 18-33.

ZOA MENYOU Charles Christian, « La crise des valeurs dans les sociétés postmodernes », in *Controverses*, Revue spécialisée de philosophie, École Normale Supérieure de Libreville, Numéro 5, Février 2023, Gabon (Libreville), Editions Symphonia, 2023, pp. 103-121.

F- THÈSES ET MÉMOIRES

HAMEL Jonathan, « Les bases du libéralisme et la pensée de HAYEK », thèse soutenue en vue de l'obtention d'un Doctorat d'État en Philosophie, option Philosophie Politique et Économique, Université de Québec à Montréal, 2004.

OUMAROU Mazadou, « La question du politique, Une perspective africaine », Thèse rédigée en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D en Philosophie, option Philosophie Morale et Politique, Université de Yaoundé 1, 2012.

RAMADJI Alfred, « L'altermondialisme et la critique marxiste du capitalisme », Mémoire soutenu en vue de l'obtention du Diplôme d'Études Approfondies (DEA) en Philosophie, option Philosophie Morale et Politique, sous la direction de Marcien Towa, Université de Yaoundé 1, 2004.

SEBASTIEN Mathieu, « Les fondements psychologiques de la théorie sociale de Friedrich A. Hayek », Mémoire présenté comme exigence partielle de la Maîtrise en Science Politique, Université de Québec à Montréal, 2007.

G- USUELS

BARAQUIN Noëlla et al., *Dictionnaire de philosophie* (1995), Deuxième édition, Paris, Armand Colin/HER, 2000.

BONTE Pierre et IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2007.

COMTE-SPONVILLE André, *Dictionnaire philosophique* (2001), Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Quadrige, 2013.

DEUBEL Philippe et MONTOUSSE Marc, *Dictionnaire des auteurs en Sciences Économiques et Sociales*, France, Bréal, 2003.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), vol. 1, Paris, Quadrige, 1997.

- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), vol. 2, Paris, Quadrige, 1997.

PUIGELIER Catherine, *Dictionnaire juridique*, Préface de Jean-Louis Héryn et de Jeanne Tillhet-Pretnar, Coll. Paradigme, Bruxelles, Édition Larcier, 2015.

REY Alain, *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, 2001.

H- DOCUMENTS ET OUTILS

Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance, adoptée par la huitième session ordinaire de la conférence tenue le 30 janvier 2007 à Addis Abeba (Éthiopie).

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, adoptée pour la première fois en 1989 à Paris (France).

Déclaration Universelle des Droits de l'homme, adoptée et proclamée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 Décembre 1948.

Loi n° 2019/024 du 24 décembre portant Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées, délibéré par le Parlement Camerounais et promulgué par le Président de la République le 24 décembre 2019.

I- WEBOGRAPHIE

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%A2t](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%A2t), page consultée le 16 octobre 2022 à 11h50.

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza), page consultée le 24 octobre 2022 à 18h26.

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Nazisme](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Nazisme), page consultée le 12 novembre 2022 à 9h14.

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9centralisation](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9centralisation), page consultée le 13 novembre 2022 à 17h52.

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Positivisme_juridique.org](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Positivisme_juridique.org), page consultée le 26 novembre 2022 à 19h09.

[www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Droit.org](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Droit.org), page consultée le 29 novembre 2022 à 09h40.

SOMMAIRE	i
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : ARCHÉOLOGIE DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE JUSTICE SOCIALE	14
CHAPITRE I : NAISSANCE DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE DANS LES CITÉS ANTIQUES	16
I- DÉMOCRATIE ET JUSTICE DANS LA GRÈCE ET LA ROME ANTIQUE	16
1. Athènes : berceau de la démocratie et des libertés individuelles	16
2. La Guerre du Péloponnèse et ses conséquences à Athènes.....	19
3. L’essor démocratique dans la Rome Antique	22
II- LA VISÉE POLITIQUE ET SOCIALE CHEZ LES ANCIENS	24
1. La Maât égyptienne ou la déesse de l’harmonie, de justice et d’équité	25
2. Les options traditionnelles de justice commutatives, correctives et distributives.....	28
3. Monarchie et suprématie du droit divin au Moyen âge.....	32
CHAPITRE II : DE LA RÉFORME POLITIQUE ET SOCIALE PAR LES LUMIÈRES ET LES CONTEMPORAINS	36
I- LES LUMIÈRES ET LE REJET DE L’ABSOLUTISME : PERSPECTIVE DE LA SOUVERAINETÉ DES ÉTATS MODERNES	36
1. Spinoza et le concept de laïcité	36
3. Montesquieu et la théorie de la séparation des pouvoirs.....	43
II- THÉORIES POLITIQUES CONTEMPORAINES	46
1. Karl Raimund Popper et la problématique de la démocratie	46
2. Théorie de la justice et constitution du politique chez John Rawls	50
3. Pluralisme démocratique et principes du consensus chez Jürgen Habermas	53
DEUXIÈME PARTIE : ENJEUX PHILOSOPHICO-POLITIQUES DES NOTIONS DE DÉMOCRATIE ET DE JUSTICE SOCIALE CHEZ FRIEDRICH HAYEK	59
CHAPITRE III : LE NÉOLIBÉRALISME HAYÉKIEN ET LA QUESTION DÉMOCRATIQUE	61
I- LA DÉMOCRATIE COMME UN MOYEN ET NON COMME UNE FIN	61
1. L’avortement de l’idéal démocratique et nécessité de la décentralisation du pouvoir.....	62
2. Les limites d’une Assemblée élue avec des pouvoirs illimités	67

3. La nécessaire division des pouvoirs des Assemblées représentatives.....	73
II- NÉOLIBÉRALISME ET DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE.....	77
1. Néolibéralisme, politique gouvernementale et ordre de marché.....	77
2. Hypertrophie du pouvoir et politique détrônée	80
3. Procédure démocratique et objectifs égalitaires.....	84
CHAPITRE IV : THÉORIES DE LA JUSTICE ET POLITIQUES ÉCONOMIQUES.....	87
I- FRIEDRICH HAYEK ET LA QUÊTE DE JUSTICE.....	87
1. Justice comme attribut de la conduite humaine	88
2. Critique de l'idéologie du positivisme juridique.....	89
3. Justice et droits humains	91
II- JUSTICE SOCIALE ET COEXISTENCES.....	95
1. Le sens du mot « social » selon Hayek	96
2. L'imagination publique conquise par la « justice sociale »	97
3. Le principe de liberté et d'égalité.....	100
TROISIÈME PARTIE : LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA DÉMOCRATIE ET DE LA JUSTICE SOCIALE HAYÉKIENNE ET INTÉRÊT DE LA RÉFORME POLITIQUE EN AFRIQUE.....	107
CHAPITRE V : LES PROBLÈMES DE PERTINENCES DE LA DÉMOCRATIE ANTI-CONSTRUCTIVISTE DE FRIEDRICH HAYEK.....	109
I- LA DÉMOCRATIE ANTI-CONSTRUCTIVISTE DE FRIEDRICH HAYEK EN QUESTION.....	109
1. L'illusion de la politique des singularités chez Friedrich Hayek.....	109
2. Hayek : promoteur du libertarianisme ?.....	111
3. La "démarchie" hayékienne : une utopie.....	114
II- FRIEDRICH HAYEK : DE L'INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE À LA NÉGATION DE LA COLLECTIVITÉ.....	117
1. Le culte de l'individualisme et ses revers	118
2. L'inanité de la justice sociale hayékienne.....	124
3. Intérêts de la démocratie hayékienne	128
I- DÉMOCRATIE ET JUSTICE SOCIALE EN AFRIQUE.....	130
1. Les difficultés de la mise en place de la démocratie en Afrique.....	131
2. L'Afrique pluriethnique face aux enjeux de la coexistence et de la justice sociale.....	134
3. La citoyenneté responsable comme gage de la démocratie et de la justice sociale	138
II- L'AFRIQUE FACE À LA MONDIALISATION NÉOLIBÉRALE.....	143
1. La doctrine néolibérale et ses dégâts en Afrique.....	143
2. L'opposition de la mondialisation néolibérale au socialisme démocratique en Afrique : enjeux et perspectives.....	146

3. L'espace public de la palabre comme lieu de délibération des contentieux socio-politiques en Afrique	150
CONCLUSION GÉNÉRALE	154
BIBLIOGRAPHIE	161
TABLE DES MATIÈRES	176