UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
****
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 PHILOSOPHE

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I
****
POST-GRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES
****
DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR SOCIAL SCIENCES
****
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THÈSE DE DOCTORAT

L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SELON RAYMOND ARON ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES DANS L'AFRIQUE ACTUELLE

Thèse du Doctorat/Ph.D en Philosophie soutenue le 17 janvier 2025
A thesis *submitted for the award of a Ph.D in Philosophy*

Par
BACHIROU BEZEL
Titulaire d'un Master en philosophie
Spécialité : Éthique et philosophie politique

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE UYI

JURY

Président : AYISSI Lucien, Professeur, UYI

Rapporteur : OUMAROU Mazadou, Professeur, UYI

Membres : TCHIMABI Pierre, Maître de Conférences, UMa

NDZOMO MOLE Joseph, Maitre de Conférences, UYI

MINKOULOU Thomas, Maitre de Conférences, UYI

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS iii

SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUELLE iv

SOMMAIRE ..... **Erreur ! Signet non défini.**

RÉSUMÉ v

ABSTRACT ..... **Erreur ! Signet non défini.**

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

PREMIÈRE PARTIE : L'HISTOIRE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE ET DE DÉMOCRATIE DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE : DE LA DÉMOCRATIE GRECQUE ANTIQUE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON 2

CHAPITRE I : DU DROIT DE PARTICIPATION PUBLIQUE DES CITOYENS COMME PRINCIPE DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE ANTIQUE 21

CHAPITRE II. LES GRANDES FIGURES FONDATRICES DU LIBÉRALISME POLITIQUE 44

CHAPITRE III. DE LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE DE L'HISTOIRE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON 66

DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SOUS LE PRISME DE RAYMOND ARON ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES PERPÉTUELLES EN AFRIQUE 106

CHAPITRE IV-DE LA CRITIQUE ARONIENNE DES RÉGIMES POLITIQUES TOTALITAIRES À LA PROMOTION DES RÉGIMES POLITIQUES CONSTITUTIONNELS-PLURALISTES 220

CHAPITRE V. LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE ET L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SELON RAYMOND ARON 261

CHAPITRE VI-L'ENTREPRISE POLITIQUE EN AFRIQUE ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES CONTEMPORAINES 284

TROISIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE DE RAYMOND ARON : DIFFICULTÉS ET PERSPECTIVES 320

CHAPITRE VII. DES IMPERFECTIONS ET DES DIFFICULTÉS THÉORICO-PRATIQUES DE L'IDÉE DE LIBÉRALISME POLITIQUE DE RAYMOND ARON 238

CHAPITRE VIII- LA FINALITÉ DE LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS UN RÉGIME POLITIQUE SELON ARON 263

CHAPITRE IX- DE L'IDÉE D'UNE DÉMOCRATIE ÉLECTORALE À LA DÉMOCRATIE ÉDUCATIVE : UNE NOUVELLE VOIE DE L'ÉCLOSION POLITIQUE DU DEVENIR ET DE L'AVENIR DE L'HUMANITÉ 294

CONCLUSION GÉNÉRALE 318

GLOSSAIRE 318

BIBLIOGRAPHIE 318

WEBOGRAPHIE 318

INDEX 318

TABLE DES MATIÈRES 318

À mon feu père Bezel Haman

et à ma feue mère Dawai Gadjéré

REMERCIEMENTS

Nous avons le devoir de remercier tout d'abord le Professeur OUMAROU Mazadou qui a bien voulu assurer la direction de ce travail dans un esprit de sollicitude paternelle et de rigueur scientifique.

Nos remerciements vont également au corps enseignant de l'Université de Yaoundé I en général et du Département de Philosophie en particulier pour son encadrement précieux et ses conseils durant notre parcours.

Nos sincères reconnaissances au Docteur Denis Ghislain MBESSA, que nous appelons affectueusement « notre père », parce qu'il a su semer en nous la graine de la pensée philosophique durant notre formation au secondaire. Qu'il trouve ici l'expression de notre profond remerciement.

Nos remerciements vont aussi à l'endroit de nos frères et sœurs pour leur patience, leur encouragement, leur soutien moral, psychologique, financier et matériel ainsi qu'à Issa Emmanuel, Zalai Gadjéré, Kouvou Faress, Karimoun Mana, Kepelde Sali, Deli Bitche, Mbinta Bezel Joseph.

Nous sommes aussi redevables à nos camarades pour leur sympathie, leur amour et l'esprit d'équipe qui nous animait durant tout notre cursus académique. En particulier, Souley Daouda, Ebode Eloundou, Atou Beyene.

SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUELLE

Je, soussigné M. BACHIROU Bezel, reconnais par ce serment de probité et de propriété intellectuelle que cette thèse de doctorat/Ph.D en Philosophie est entièrement l'œuvre de mon esprit, ainsi que le produit de mes propres investigations intellectuelles. Elle ne fait par conséquent, d'aucune façon quelconque, l'objet de plagiat ou contrefaçon. Tout emprunt a été explicitement signalé et cité conformément aux conventions en vigueur dans les sciences en général et dans ma discipline en particulier. J'admets par-là que toute falsification probante de cette assertion puisse conduire à sa nullité.

RÉSUMÉ

ABSTRACT

Ce travail met en exergue la contribution de l'idée aronienne de liberté politique à la consolidation des acquis démocratiques dans un monde pris en étau par des violences politiques perpétuelles ici et là. Il s'articule autour de *L'idée de liberté politique en démocratie selon Raymond Aron et la question des crises politiques dans l'Afrique actuelle*. Dans ce sens, la problématique qui sert de fil conducteur de ce travail est, pourquoi Raymond Aron fait-il de la liberté politique un principe démocratique ? Pourquoi un tel principe démocratique peine-t-il à insérer dans les habitudes politique de la plupart des pays d'Afrique ?

Tout commence pour Raymond Aron par sa volonté de surmonter l'antinomie du devenir historique entre unité totale du modèle Hegel-Marx et la pluralité irréductible du modèle d'Oswald Spengler qui soutient une unité pluraliste irréductible de l'histoire humaine. Après avoir surmonté ces deux métaphysiques, le philosophe français a rejeté l'idée de l'existence d'une quelconque unité dans l'histoire humaine. Il va postuler un déterminisme de probabilité. Dans cette perspective, Aron fait remonter aux propositions fondamentales du Marxisme de Marx, en vue de démontrer pourquoi le marxisme est pour lui une métaphysique.

Après cette analyse du Marxisme, Aron soutient que les faits historiques sont avant tout des faits humains, et, toute théorie historique est inévitablement marquée par une intention initiale. Pour Aron, l'histoire humaine n'est ni juxtaposition des singuliers ni cohérence totale, mais elle intègre les deux (d'un côté la nature du sujet connaissant, et de l'autre la nature du processus de la connaissance). Aron soutient donc que : « l'histoire est une science probable ».

La prise de position d'Aron en faveur du libéralisme politique est une décision prudente prise après avoir étudié la société occidentale. Son analyse des régimes totalitaires l'amène à affirmer que ces régimes sont moins préférables que les démocraties qui garantissent la liberté politique des citoyens. Parce qu'elle n'est pas un but mais un moyen. La liberté politique chez Aron est un droit politique fondamental, car elle est la voie par laquelle les citoyens agissent ou participent à la gestion des affaires de la cité. Elle se construit sur le fait et l'action directe des citoyens de se prononcer sur l'exercice du pouvoir. Pour lui, les éléments fondamentaux de la liberté politique en démocratie se résument au droit de voter, de protester et de se rassembler[1].

Dans ce sillage, bannir la liberté politique en démocratie, c'est déclarer la guerre au peuple. C'est ce qui explique donc les crises politiques contemporaines ici et là en Afrique. Pour cela, ce travail est un essai visant à faire appel aux régimes politiques du monde en général, et ceux d'Afrique en particulier de s'inscrire dans une nouvelle dynamique politique plus ouverte et humaniste, afin de tourner le dos à toute manœuvre de diversion qui peut nous amener à atermoyer et de se dérober des engagements nécessaires.

Mots-clés : démocratie, liberté politique, Marxisme, crises politiques, philosophie de l'histoire.

[1] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Cours au Collège de France, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Les Éditions EHESS, Collection « Audiographie », 2013, p. 36.

This work highlights the contribution of the Aronian idea of political freedom to the consolidation of democratic achievements in a world gripped by political violence here and there. It revolves around the idea of political freedom in democracy according to Raymond Aron and the question of political crises in contemporary Africa. Thus, how does the French philosopher conceive of the notion of political freedom in democracy? Can the minorization of such a democratic principle explain the political crises observed here and there throughout the world in general, and in particular in Africa?

To achieve this, unlike Marx, Aron rejects the primacy of economics over politics. However, this primacy of politics does not mean a unilateral political determination. Indeed, Aron disapproves of one-sided social explanations of any kind, because a single criterion, no matter whether economic or political, is not enough to clarify the complexity of society.

This is why any position; attitude of Aron's political philosophy is closely linked to his position on the philosophy of history. In other words, behind his proposal of a reasonable policy exist epistemological support, namely a determinism of probability. He thus attempts to overcome the antinomy of human becoming between the total unity of the Hegelian-Marxist model and the irreducible plurality of the model of Oswald Spengler. Aron rejects any type of eschatology or messianism guaranteed an advance, because, in his eyes, it is only through choice and decision that man makes his story, while keeping the hope of freedom and humanized society in the Kantian sense.

Aron's stance in favor of political liberalism is a prudent decision made after studying western society. His analysis of totalitarian regimes leads him to argue that such regimes are less preferable than democracies that grant political freedom to citizens because it is not an end but a means. Political freedom for Aron is a fundamental political right, because it is the way in which citizens act or participate in the management of the affairs of the city. It is built on the fact and the direct action of citizens to decide on the exercise of power. For him, the fundamental elements of political freedom in a democracy boil down to the right to vote, to protest and to assemble.

Thus, it is the etiolation of this political freedom which seems to explain the contemporary political crises here and there in Africa. For this, this work is a trial aimed at appealing to the political regimes of the world in general and those of Africa in particular to be part of a new, more open and humanist political dynamic, in order to turn their backs on any maneuver diversion that can lead us to procrastinate and shirk necessary commitments.

Key-words: democracy, political freedom, Marxism, political crises, philosophy of history.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Après la révolution française, la modernité occidentale semble coloniser tous les espaces de la planète ; du Nord au Sud ; de l'Est à l'Ouest sans distinction de civilisations ni de races ou de cultures. L'ordre politique vers lequel tend cette modernité est un ordre émancipateur qui octroie à tout être humain, en tant que sujet, une meilleure organisation de la vie privée et collective.

La chute du mur de Berlin vers la fin des années quatre-vingt s'inscrit dans cette logique. Cette chute constitue dans le jargon politique, un tournant décisif dans l'histoire de l'humanité. Les historiens vont voir à travers cet événement, la fin des clivages idéologiques, politiques, économiques et sociaux entre les États. Certains auteurs vont jusqu'à proclamer la fin de l'histoire[2]. Cet avènement de vient ainsi mettre fin aux périodes malheureuses de confinement ou de répression des libertés politiques individuelles et collectives, parce que les anciens régimes despotiques ou totalitaires disparaissaient les uns après les autres. Désormais, l'on brandit ici et là le drapeau des valeurs et des principes démocratiques tels que le respect des libertés politiques, la reconnaissance de l'égalité et des droits de l'homme. Sur tous les continents, le temps des conflits armés ou idéologiques ne semble être qu'un souvenir lointain.

Dès lors, l'humanité croit amorcer une nouvelle étape politique, celle de la construction d'un espace politique démocratique. C'est le début d'une nouvelle ère où les hommes pensent scientifiquement ou rationnellement la politique, l'économie, la culture et le social. Le terrain de la pratique politique pour reprendre l'expression d'Auguste Comte au sujet de la Science « *cesse d'être la guerre des hommes les uns contre les autres, mais devient la lutte des hommes avec la nature, ou encore l'exploitation rationnelle des ressources naturelles* »[3]. L'ordre de la conquête politique irrationnelle s'est substitué à l'ordre de la conquête rationnelle, acceptable, c'est-à-dire, démocratique, dominé par l'esprit de consensus, de discussion, des débats et de dialogue. L'utilisation des armes pour conquérir un pouvoir politique devient ainsi anachronique. L'économie et les échanges internationaux se fructifient et se développent sans cesse. Le monde devient village planétaire.

Dans toutes prises de paroles politiques nationales ou internationales, la vérité sur les jeux politiques ouverts et démocratiques va de soi parce qu'elle phagocyte les espaces politiques despotiques et autoritaires. L'avènement de cette liberté politique est sur toutes les

---

[2] Le titre du fameux livre de Francis Fukuyama, traduit de l'anglais par Débis-Armand Canal, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 1992.

[3] Les pensées sociologiques d'Auguste Comte, commenté par Raymond Aron, dans son œuvre *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1967, p. 80.

lèvres. Les sociétés politiques et économiques s'ouvrent les unes aux autres. Les mêmes expériences politiques et économiques se partagent entre les différents États, y compris ceux qui sont totalitaires, despotiques.

C'est ce qui amène Aron à parler de cette période comme d'une période de « *guerre à mort entre la démocratie et le totalitarisme* »[4]. Elle met ainsi fin aux « *économies fermées* » et « *mal administrées* »[5]. C'est une sorte de marche vers un partage d'un destin commun à l'Humanité. On peut alors parler de la victoire de la raison humaine sur des considérations divines ou transcendantes sur la courbe du destin humain pour reprendre l'expression des philosophes des Lumières[6]. Cette rupture marque aussi la fin des conflits *« des idéologies révolutionnaires* »[7]. Une nouvelle façon d'approcher et d'interpréter les structures politiques renait au sein des différentes institutions académiques et universitaires. Cette approche ou interprétation se situent au centre de toutes les réflexions, de toutes les approches économiques ou politiques, de tous les sujets de recherche.

C'est dans ce sens que s'inscrit la vision politique de Raymond Aron. Homme de haute culture, philosophe, sociologue, historien, économiste et journaliste, Raymond Aron est un penseur français du XXe siècle, qui cherche à comprendre le fonctionnement de la vie politique de la société de son temps. Né dans une famille juive, issue de la Lorraine, Aron est un citoyen français réaliste, dévoué et républicain. C'est un élève brillant qui a commencé au Lycée Condorcet jusqu'à l'agrégation en philosophie, en passant par l'École Normale Supérieure d'Ulm en 1924. Aron est un réformiste, c'est-à-dire celui qui défend le changement, mais refuse la brutalité des projets communistes révolutionnaires.

La vie de ce philosophe fut auréolée par des grands événements historiques : deux guerres mondiales, la montée du nazisme et du fascisme ; les crises économiques et sociales, la domination des idéologies totalitaires, la bipolarisation du monde. Ce sont tous ces événements qui ont plus ou moins marqué sa vie intérieure et intellectuelle, son engagement pour liberté politique et l'indépendance du jugement. Sa vision du libéralisme politique va lui offrir une nouvelle vision politique, économique ou sociale du monde, totalement ou complètement différente de celle de ses contemporains. C'est un fervent pourfendeur du totalitarisme

---

[4] Raymond Aron « *États démocratiques et États des tyrannies* », Séance du 28 novembre 1936, Bulletin de la société française de philosophie, 40e année, n°2, avril-mai 1946, réédition dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 9.
[5] *Id*.
[6] Les philosophes des Lumières (Diderot, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Kant etc.…), estiment que l'homme par sa raison et son intelligence peut influencer sur le destin de la courbe de sa vie et changer sa trajectoire.
[7] Raymond Aron, « *États démocratiques et États des tyrannies* », *op.cit*., p.12.

politique. Il écrit : « *nous pouvons penser notre existence au lieu de la subir, l'enrichir par la réflexion, entretenir un commerce avec les grands esprits* »[8].

Formé à la discipline kantienne à la Sorbonne par Léon Brunschvicg et Alain. À ses yeux, Brunschvicg fut l'un des meilleurs philosophes néokantiens de son temps à la Sorbonne. Ses enseignements, affirme-t-il, consistent à l'interprétation de la philosophie de Kant. Cette philosophie se ramène à la théorie de la connaissance qui se résume à la formule suivante : « *nous ne connaissons le réel qu'à travers les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement* »[9]. En d'autres termes, aucun autre monde ne peut être connu en dehors de celui qui est construit par notre esprit. Il est vain de songer connaitre au-delà de la physique. À la suite de Kant, Brunschvicg récuse toute connaissance métaphysique, car souligne-t-il, « *l'esprit construit la réalité par la science et celle-ci consiste essentiellement non à élaborer des concepts ou à en déduire les conséquences mais à juger* »[10]. C'est cette thèse qui constitue le point de désaccord entre Aron et son maître Léon Brunschvicg, car ce dernier réduisait tout savoir sous la forme des sciences positives.

Par ailleurs, au début de sa formation intellectuelle, Aron est obsédé par la philosophie pacifiste et moraliste de son maître Alain. Le philosophe français sympathisait avec les opprimés et détestait les puissants, c'est-à-dire les privilégiés ou la classe bourgeoise. Il était un homme de gauche convaincu[11], un socialiste ou un égalitariste social dévoué. Or cette position pour lui, relevait plus de l'ignorance que de la connaissance, car peu à peu se creusait en lui un vide : « *l'ignorance de la société telle qu'elle est, telle qu'elle peut être et telle qu'elle ne peut pas être. La plupart de mes camarades de génération n'ont pas comblé, ils n'ont même pas tenté de combler ce vide* »[12].

C'est à la suite de son voyage en Allemagne en 1930 avec la montée du nazisme qu'Aron découvre la réalité politique contrairement aux idées reçues. Il se débarrasse très vite des idées pacifistes et socialistes de son maître Alain. Il juge que la philosophie politique de ce dernier, est fondée sur le « *pacifisme, l'horreur de la guerre, adhésion aux idées de gauche, universalisme par réaction au nationalisme de nos ainés, hostilité aux possédants et aux puissants, vague socialisme* »[13]. Il prendra définitivement sa distance de cette conception

---

[8] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 21.
[9] *Ibid.* p. 39.
[10] *Id.*
[11] *Ibid.*, p. 22.
[12] *Id*.
[13] *Id*.

politique, qu'il juge trop idéaliste et pacifiste. Il va jusqu'à souligner même que sa relation avec Alain relevait plus de la subjectivité que de l'objectivité. Aron réfute l'idée d'un déterminisme immanent de la liberté et de la morale.

Contrairement à son maître Alain qui cherchait à établir les principes qui régissent les relations des citoyens avec le pouvoir, Aron de son côté cherche à comprendre les événements politiques au plus près d'eux-mêmes. Il ne passe pas son temps à acclamer ou à admirer ces événements, mais à aider ses concitoyens et les gouvernants à les comprendre au plus près de leur réalité. L'auteur du *Spectateur engagé* est un guide incontestable, toujours plus près des analyses des faits que des jugements de valeurs subjectifs. La critique de la raison historique demeure le centre de sa réflexion : l'histoire comme saisie partielle de la totalité et de l'essence de l'homme. C'est pourquoi, il écrit qu'au fil du temps, « *je devinais peu à peu mes tâches : comprendre ou connaitre mon époque aussi honnêtement que possible, sans jamais perdre conscience des limites de mon savoir ; me détacher de l'actuel sans pourtant me contenter du rôle de spectateur* »[14]. L'enseignement de la politique par Alain à ses yeux est coupé de la réalité. Cet enseignement relève plus du messianisme ou du prophétisme que de la réalité. C'est ainsi qu'il va se donner la tâche de comprendre la « *condition historique du citoyen ou de l'homme lui-même* »[15] à partir de la connaissance historique comme le faisait Kant au sujet de la connaissance.

Aron n'appartient pas aux intellectuels déterministes. Il n'approuve jamais la position de certains intellectuels qui l'ont précédé et de ceux de son temps. Jamais doctrinaire, il se présente comme un pourfendeur impitoyable des régimes despotiques et totalitaires à l'instar du régime soviétique et hitlérien. Selon lui, le totalitarisme est insidieux. Suivant la même ligne, Aron se demande « *jusqu'à quel point (il est) capable de connaitre objectivement l'histoire, les nations, les partis, les idées dont les conflits remplissent la chronique des siècles et mon temps* »[16]. Pour lui, la maîtrise de la connaissance historique peut nous conduire à trouver une réponse exacte à toutes nos interrogations vis-à-vis de notre organisation politique, économique, sociale et culturelle.

Tout commence donc par le refus aronien de deux métaphysiques de l'histoire qui proclame l'unité du devenir humain sur le modèle Hegel-Marx d'une part et celle qui proclame l'unité de pluralité irréductible des histoires humaines sur le modèle d'Oswald Spengler. Selon

---

[14] *Ibid.*, p. 53.
[15] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, Collection « Idées », 1965, p. 53.
[16] *Id*.

lui, l'histoire « *est avant tout la reconstruction par et pour les vivants d'un modèle intelligible à partir des faits, l'esprit devrait intervenir tout au long du parcours* »[17]. Selon la thèse développée par le citoyen français, l'histoire a pour but de ressaisir une série d'événements, la réalité d'un devenir singulier et donc elle ne peut pas prétendre à l'universel. Aron rejette donc toute idée de l'existence d'une quelconque unité dans l'histoire. Les faits historiques sont avant tout des faits humains, et toutes les théories historiques sont inévitablement marquées par une intention initiale. C'est dans ce sens que le philosophe français s'intéresse à la philosophie marxiste de l'histoire, héritière de celle de Hegel.

La philosophie de l'histoire de Marx à ses yeux, cherche à postuler définitivement la relation dialectique entre la société et le sujet. Le philosophe Allemand Karl Marx, selon Aron conçoit la vision historique comme statique, monolithique, indifférente au passage du temps, des disparités sociales ou culturelles. C'est cette conception marxiste de l'histoire qui amène Aron à se demander : « *comment se déroule la dialectique entre la société qui me fait ce que je suis, et moi qui veux me définir par rapport à elle* ? »[18]. En d'autres termes, le philosophe français veut savoir au début de son étude, s'il peut trouver dans le marxisme une explication à la crise économique sévissant à l'époque en Europe, et prophétiser la fin du capitalisme. Pour répondre à ce problème, l'historien français s'interroge sur la connaissance que l'individu peut acquérir de ce monde qui est à la fois hors de lui et en lui.

Pour Marx, c'est la lutte des classes qui constitue le moteur de l'histoire. Il ne considère pas le sujet humain comme une réalité objective et neutre, mais plutôt comme une réalité déterminée par les conditions matérielles. Dans cette perspective, le mode de production capitaliste n'est rien d'autre que l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est un système déshumanisant et aliénant. Seul le mode de production communiste valorise la dignité et l'humanité de l'homme. Selon le philosophe Allemand dans *Le Manifeste du parti communisme*[19] et *Le capital*[20], le mode de production communiste est un système où toutes les classes sociales vivent dans un respect mutuel. Dans ces conditions, l'histoire s'inscrit chez Marx dans un processus prédéterminé et est prescrite dans un ordre théologique.

Aron dénonce donc cette thèse de Marx pour qui, elle n'est pas valable pour tous les pays capitalistes, parce qu'il y a une variance d'une façon ou d'une autre entre ces pays. Les

---

[17] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 19.
[18] Raymond Aron, *Leçon sur l'histoire, cours au Collège de France*, Paris, Les Éditions de Fallois, 1989, p. 27.
[19] Karl Marx, *Manifeste du parti communisme*, Paris, Les Éditions Sociales, 1970.
[20] Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Les Éditions Sociales, 1867.

idées de Marx vont déboucher sur deux types d'interprétations : d'une part le marxisme existentialiste de Jean-Paul Sartre qui postule l'idée de l'existence d'une conscience individuelle qui récuse à toute réalité sociale objectivée, et d'autre part le marxisme scientifique de Louis Althusser qui se présente comme une science de l'histoire qui prétend dégager les lois en histoire.

Contrairement à cette thèse, pour Aron, toutes ces philosophies de l'histoire se présentent à la suite de Marx comme une seule interprétation possible du passé humain dans son ensemble, parce que dans la logique du citoyen Allemand, l'histoire humaine est totale ou globale[21]. La critique marxiste du capitalisme aux yeux d'Aron relève avant tout d'un jugement moral et non d'une observation approfondie de la réalité. Cette interprétation marxiste du capitalisme se veut unique et applicable par rapport à la réalité. C'est une sorte de métaphysique, car elle tente de postuler ou de prévoir le destin humain une fois pour toutes. C'est pourquoi, Aron juge dérisoire toute philosophie qui vise à postuler l'Humanité tout entière dans un destin qui serait ainsi capable de dire la vérité dont tous les hommes sont en quête[22]. Cette impossibilité est imputable selon le philosophe français, à la volonté particulière et contradictoire des individus. On ne peut donc pas faire une histoire linéaire de l'humanité, car « *elle resterait en marge de l'action* »[23]. Toute l'entreprise intellectuelle d'Aron apparait donc comme une sorte d'engagement de combat de faire descendre l'idéologie marxiste de l'histoire et le système politique communiste de l'Union Soviétique.

C'est dans ce sillage que Raymond Aron rejette toute interprétation globale de l'histoire comme mode d'action ou de déploiement. Pour lui, l'interprétation des totalités partielles n'implique pas la totalité historique. Dans toutes les sociétés, les rapports quotidiens entre les hommes se situent entre le Souhaitable et le Préférable. Chacun apparait dans son être social avec son opinion, sa croyance, sa religion, son statut entre d'innombrables téléspectateurs, entre des millions d'ouvriers ou de bourgeois, chacun individualisé malgré tout tantôt par sa fonction singulière, tantôt par son être pré ou extra-social.[24] Dans le sillage du philosophe français, l'histoire humaine est dialectique « *mettant aux prises dans un ordre toujours aléatoire et recomposé, l'action humaine et la nécessité, le drame et le processus historique* »[25]. Dans cette

[21] Raymond Aron, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 26.
[22] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 128.
[23] *Id*.
[24] *Ibid.*, p. 589.
[25] Raymond Aron, « *États démocratiques et États des tyrannies* », Séance du 28 novembre 1936, Bulletin de la Société française de philosophie, 40e année, n°2, Avril-Mai 1946, réédition dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 10.

perspective, prendre conscience de cette histoire conduit inévitablement tout être humain à chercher une condition favorable d'une existence acceptable où le respect de la liberté, des droits et de la légalité demeurent des valeurs inaliénables.

Chez Aron, l'histoire apparait comme un jeu aléatoire et peu rationnel « *où s'épanchent de manière anarchique les passions humaines* »[26]. De ce fait, « *la réalité sociale n'est ni incohérente ni totale, elle comporte des multiples d'ordres partiels, elle ne comporte pas de manière évidente un ordre global* »[27]. C'est cette idée qui constitue la thèse centrale de sa philosophie de l'histoire, écrivant que l'histoire est une science probable, parce qu'elle est d'une part déterminée par la nature relativiste du sujet connaissant et, d'autre part, par la nature du processus de la connaissance humaine. Le sujet historique n'est pas un sujet pur, un moi transcendantal, mais un homme vivant, un moi historique concret qui cherche à comprendre son passé et son milieu. Il choisit son objet selon son propre point de vue dans une pluralité. Cette conception d'Aron se situe donc à mi-chemin entre le déterminisme total et le relativisme absolu. C'est elle, selon lui, qui constitue sans doute la tendance de la philosophie moderne de l'histoire.

Notre idée principale est de tenter de comprendre la pensée politique d'Aron en général et en particulier son idée de liberté politique. Pour être plus clair, derrière sa conception d'une politique raisonnable ou progressiste existe un support épistémologique, à savoir la proposition d'un déterminisme de probabilité concernant la vérité historique, proposition qui ne peut se constituer que dans le cadre d'une critique de la philosophie spéculative de l'histoire. C'est dans ce sens que le philosophe français rejette tout type d'eschatologie politique ou messianisme garanti d'avance, car à ses yeux, ce n'est que par choix et décision instantanée que l'homme fait son histoire tout en gardant l'espoir de la liberté et d'une société humanisée au sens kantien du terme. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *En 1930 je pris la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique mes idées politiques* »[28].

Pour Aron, la politique est un domaine particulier parmi d'autres, c'est-à-dire une science autonome qui a ses propres règles d'analyse, de compréhension, d'interprétation du monde. C'est pourquoi à ses yeux, la politique est semblable à l'histoire, parce que c'est un cadre du choix et de l'action. Il s'agit toujours de répondre à une situation précise dont

---

[26] Raymond Aron, « *États démocratiques et États des tyrannies* », Séance du 28 novembre 1936, Bulletin de la Société française de philosophie, 40e année, n°2, avril-mai 1946, réédition dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 20.
[27] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963, p. 29.
[28] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 124.

l'individu ne connait pas à l'avance l'aboutissement. Dès lors, la politique selon le citoyen français est une science qui s'inscrit toujours aux sollicitations des problèmes « *propres à la vie en commun des hommes, tels qu'ils se révèlent dans l'expérience historique* »[29]. C'est cette lecture qui nous renseigne que le terrain politique est complexe, incertain et indéterminé. C'est un univers du hasard et non d'un principe universel applicable en tout lieu et en tout temps. Cet univers du hasard devient au sens intégral du terme un espace de « *réalisation fondamentale de toute société, et l'accomplissement de ce qu'il y a de meilleur dans la nature humaine* »[30].

C'est dans ces conditions que Raymond Aron se demande comment peut-il se situer en tant que spectateur engagé dans le dédale de l'Histoire ? Pour répondre à cette interrogation, l'auteur de *Démocratie et totalitarisme* souligne qu'il est un ennemi intransigeant des principes transcendants ou de tout moralisme abstrait. Pour l'intellectuel français, il faut comprendre les déploiements politiques au plus près de leur décision. Il suggère qu'il vaut mieux faire le diagnostic de la société telle qu'elle est et non telle qu'elle devrait être ou doit être. La politique est un domaine autonome, en tant que « *telle, diffère essentiellement de la morale* »[31]. Selon lui, la conception de la vie politique des révolutionnaires ivres d'idéologie ne peut nous conduire qu'au chaos, car cette vision politique est capable de sacrifier des millions d'hommes à leurs idées. Il faut toujours passer les actions politiques au crible de la raison critique par-delà tout manichéisme, c'est-à-dire en comparant ou en opposant le bien et le mal. Le schéma politique est à ses yeux, complexe, imprévisible et incertain. Il est lié à la nature humaine elle-même.

Cette conception du philosophe français est sans doute liée à son expérience politique, marquée par des horreurs des guerres et des révolutions de la première moitié du XXe siècle qui ont conduit à deux grandes guerres mondiales. C'est donc la critique de la raison historique qui demeure le centre de sa réflexion en tant que cadre ou lieu de saisie partiel de la totalité et de l'essence de l'homme. Aron est un sociologue comparatiste, parce que sa pensée ne s'inscrit pas dans le panier du déterminisme ou d'une doctrine close. Il est fidèle à la maxime de Durkheim selon laquelle « *la sociologie comparatiste n'est pas une branche de la sociologie, c'est la sociologie elle-même* ». C'est un intellectuel qui pose les problèmes politiques en termes de probabilité, en nous invitant d'une part à comprendre l'histoire et d'autre part à agir sur cette dernière. Il n'est pas un partisan du positivisme rigoureux au sens kantien ni un penseur

[29] *Ibid.*, p. 17.
[30] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, collection « Tel » 1967 p. 85.
[31] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 23.

du relativisme rigide, c'est un analyste politique des justes milieux. À cet effet, la lecture ou l'appréciation du monde ne se fait pas à son sens, selon les préférences sympathiques ou les sentiments partisans, mais selon une analyse rigoureuse du souhaitable et du possible, parce qu'explique-t-il, vous serez toujours en marge des faits vécus. Il souligne à ce sujet que :

> Les hommes, quels qu'ils soient, préfèrent imaginer le monde conformément à leurs préférences et non pas le voir tel qu'il est lorsqu'il apparait odieux […] Tout de même, dans la presse, dans la vie politique, il est plus fréquent de voir le monde tel qu'on voudrait qu'il fût plutôt que tel qu'il est[32].

C'est cette considération qui l'amène à dégager, à partir de sa comparaison des systèmes politiques, celui qui convient de nos jours mieux aux hommes, au sens intégral du terme où « *l'autorité judiciaire soit assurée de son indépendance et demeure la gardienne de la liberté de chacun. La compétence, la dignité, l'impartialité de l'État en sont mieux garanties* »[33].

Expliquant aux élèves de l'ENA[34] en 1952, les variances des systèmes politiques, l'intellectuel français invite ces futurs administrateurs de la cité à cultiver l'effort de comprendre la réalité politique telle qu'elle est et non pas telle qu'elle devrait être. Selon Aron, la conception ancienne et idéale de la politique est une vue de l'esprit, une illusion métaphysique, une imagination coupée de la réalité. La pratique politique est aveugle entre les mains de Dieu, seuls les hommes sont capables de penser sa restructuration ou sa démolition. Son réalisme politique s'inscrit ainsi comme une sorte de continuité de la tradition philosophique initiée par Nicolas Machiavel au XVIe siècle où ce dernier soustrait la politique de l'ornière de la morale et de l'idéalisme. La politique n'est pas *a priori* une science normative. Elle est une discipline qui cherche à comprendre les bases scientifiques du fonctionnement de l'organisation de la vie en communauté. C'est la raison pour laquelle Maurice Duverger pense que l'essence ou la nature propre ou véritable de la politique, c'est qu'elle est toujours et partout ambivalente.[35] De ce cas, lorsqu'on parle de politique, on se réfère aux « *buts visés par les individus ou groupes à l'intérieur d'une collectivité globale* »[36]. Dans la tradition anglo-saxonne, le concept de politique renvoie au mot « *politics* », qui renvoie à un domaine dans lequel se rivalisent ou s'opposent les politiques diverses, c'est-à-dire un « *un ensemble où sont*

---

[32] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, Collections « Idées », 1965, p. 167.
[33] Le Général De Gaulle, Discours de la place de la République du 4 septembre 1958, cité par Raymond Aron, in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 70.
[34] L'ENA, signifie École Nationale d'Administration, située à Paris dans la Capitale politique de la France. Celle-ci, autrefois a formé la plupart des membres de l'élite française. Elle vient d'être dissoute par l'actuelle Président français Emmanuel Macron.
[35] Maurice Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 23.
[36] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, Collection « Idées », 1965, p. 22.

prises individus ou groupes qui ont chacun leur Policy, c'est-à-dire leurs objectifs, leurs intérêts, leur philosophie »[37].

En effet, pour Aron, la politique désigne le « *programme, la méthode d'action ou l'action elle-même d'un individu ou d'un groupe, concernant un problème ou la totalité des problèmes d'une collectivité* »[38]. La politique désigne toute activité destinée à l'administration ou à la transformation de la société à travers la conquête et l'exercice du pouvoir étatique. Aron souligne que « *l'intégration de la conscience politique à la réalité politique pose le problème de la relation entre jugement de fait et jugement de valeur* »[39]. Pour comprendre la réalité politique, le philosophe français nous conseille de nous départir de toute arrière-pensée. Suivant les itinéraires de l'ingénieur social de la politique, notamment Montesquieu dans ses *Étapes de la pensée sociologique*, Aron écrit qu'il est « *conscient du fait que certains traits sont communs à toutes les sociétés, mais qu'une politique bonne dans certains cas peut être mauvaise dans l'autre* »[40].

Pour le politologue français Bertrand Badie, « *La connaissance du politique et de sa spécificité selon les histoires suppose cependant le dépassement des formules idéologiques pour appréhender les éléments récurrents fondant les pratiques et les idéologies* »[41]. L'activité politique est à la base de tous les autres secteurs de la réalité sociale. C'est pourquoi aux yeux d'Aron : « *Toute coopération entre les hommes implique une autorité ; or le mode d'exercice de l'autorité et le choix des gouvernants sont l'essence de la politique. La politique est la caractéristique majeure de la collectivité tout entière puisqu'elle est la condition de toute coopération entre les hommes* »[42].

Dans ces conditions, Aron nous invite à lire le monde politique non pas avec des sentiments partisans ni moins encore avec une vision idéale ou métaphysique mais à partir de l'analyse des circonstances ou des situations temporelles. Le monde ne peut être compris que dans ses horizons réels, tels qu'il apparait et non tel qu'il devrait être. La vie politique vise ainsi la réhabilitation et l'épanouissement total de l'homme. Car elle est le lieu de construction les relations entre les citoyens dans et par la morale publique, guidée par l'esprit de la loi impartiale et respectée. C'est cette condition humaine politiquement organisée qui constitue l'armature de

---

[37] *Id.*
[38] *Id.*
[39] *Ibid*. p. 24.
[40] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1967, p. 116.
[41] Bertrand Badie, *Les deux États : Pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, Collection « L'espace du politique », 1986 p. 25.
[42] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 24-25.

toute vie sécurisée et accomplie. Ce n'est que par le respect des principes d'un régime politiquement accepté de tous que se matérialise le « *développement des processus de production et des rapports sociaux* »[43]. Critiquant la conception marxiste de la politique, Aron pense que la philosophie politique de ce dernier « *est une théorie de la négation du politique en tant que domaine spécifique de la réalité humaine ou historique* »[44].

En revanche, selon les marxistes-léninistes, toute structure politique est toujours au service de la classe dominante et, par conséquent il faut chercher à surmonter les contradictions du capitalisme et conduire l'humanité vers la fin de la préhistoire. Ceci s'explique par le fait que pour Karl Marx, tout régime politique représente la classe bourgeoise où les partis, les institutions et les Assemblées sont la volonté des détenteurs des capitaux, c'est-à-dire des moyens de productions. Tout régime politique et, surtout les régimes constitutionnels-pluralistes (démocratie) issues de la société industrielle sont des régimes où règne le capitalisme. Dans cette perspective, pour les marxistes, dans la politique de la démocratie, « *la classe économiquement dirigeante détiendrait la réalité du pouvoir* »[45]. La souveraineté populaire politique n'est qu'une illusion, une apparence car le « *pouvoir réel appartient au petit nombre d'hommes qui possèdent, contrôlent ou gèrent les instruments de production* »[46]. Autrement dit, pour les marxistes, la minorité économiquement privilégiée dans les régimes démocratiques empêche que le capitalisme soit détruit, car ceux-ci dictent, influencent, parlent, conseillent, et agissent secrètement dans la conduite de l'État et prennent les décisions politiques qui engagent la collectivité. Cette théorie marxiste de la politique, aux yeux d'Aron est une justification de l'État, car elle fait de l'action politique, une sorte de déterminisme en construisant « *des cathédrales de concept avec le courage de l'imagination* »[47].

C'est cette volonté de conscientiser les citoyens du monde en général et français en particulier autour d'un choix politique possible qu'Aron apparait comme un défenseur du libéralisme politique, suivant les pas des philosophes tels que Montesquieu, Condorcet, Benjamin Constant, Tocqueville et Élie Havély[48]. Pour ceux-ci, toute pratique politique vise à créer les libertés humaines individuelles et collectives et, par ricochet, la protection de droits de l'homme, la liberté politique et économique.

---

[43] Raymond Aron, « *États démocratiques et États des tyrannies* », p. 10.
[44] Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002, p. 578.
[45] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 140.
[46] *Id*.
[47] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 720.
[48] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Collection « tel », Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

Cette thèse s'inscrit dans une nouvelle vision politique qui tranche avec la pratique politique ancienne dominée par les régimes féodaux, monarchiques, militaires et autoritaires, où la répression politique, l'arbitraire du chef et le contrôle des libertés politiques individuelles et collectives constituaient la règle. Aron apparait donc comme un penseur libéral qui défend l'autonomie de l'ordre politique par rapport à l'infrastructure sociale. C'est pourquoi, il écrit qu'il est le descendant attardé de cette école[49].

Dans son ouvrage *Démocratie et totalitarisme*, Aron dégage deux types idéaux de régimes politiques issus de la société industrielle : d'une part, un régime monopolistique, c'est-à-dire régime totalitaire, autocratique et tyrannique, représenté par le modèle soviétique de l'après-guerre et, d'autre part, le modèle constitutionnel-pluraliste libéral (démocratie), composé de plusieurs institutions politiques, opposition, groupe de pression et partis politiques, syndicats, presses. Un système politique représenté par le modèle occidental. Aron écrit dans ses *Mémoires* que, « *choisir la révolution, c'est choisir le modèle et l'empire soviétique ; refuser la révolution, c'est choisir la démocratie libérale, non pas le modèle américain, non pas l'empire américain, mais une des modalités entre plusieurs des démocraties dites capitalistes ou sociale-démocrates ou libérales* »[50]. En d'autres termes pour le philosophe français, seul les régimes constitutionnels-pluralistes sont capables d'assurer à l'humanité tout entière les libertés politiques individuelles ou collectives et, par ricochet, garantir un jeu politique pacifique et inclusif. Le citoyen français fait de la liberté politique, l'élément fondateur de la démocratie, c'est-à-dire : « *ce que les individus ont le droit de faire et ce que la société n'a pas le droit d'empêcher* »[51].

Cette considération de la liberté politique relève de son expérience politique. Ce principe Fondamental des régimes constitutionnels-pluralistes (démocratie) est synonyme du respect du droit de participer à la vie politique de tous les citoyens. En ce sens, la liberté politique pour Aron se conçoit comme une loi politique qui vise l'équité et le respect de tous les citoyens. Cette loi politique garantit le droit des citoyens contre tout abus politique. À cet effet, chez Aron le régime démocratique se présente comme régime qui respecte la *« légalité ou des règles et le sens de compromis* »[52]. Et la liberté politique quant à elle garantit « *l'égalité dans la concurrence pour l'exercice du pouvoir, dans l'exercice du pouvoir* »[53]. Elle invite les citoyens

---

[49] *Ibid.*, p. 295.
[50] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 523.
[51] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 37.
[52] *Id.*, p. 85.
[53] *Id*.

« *non seulement à respecter la constitution qui fixe les modalités de la lutte politique, mais toutes les lois qui marquent le cadre dans lequel l'activité des individus se déploie* »[54].

Selon Aron, les racines de toutes les libertés sont politiques et historiques et non transcendantes et abstraites. En ce sens, il faut faire fi de toute idée d'une liberté ontologique, inhérente à la nature humaine telle que conçue par certains philosophes contractualistes à l'instar de Jean-Jacques Rousseau qui estime que l'homme naît libre. La liberté politique n'est jamais donnée, elle est une quête permanente, fruit de l'expression de la volonté des citoyens de s'affirmer comme libres. La notion de liberté est ainsi plurielle et hétérogène, parce qu'elle juxtapose les différents pans qui définissent la vie sociale et les différentes mutations que subissent les structures sociales et politiques de l'humanité dans l'histoire. D'après Aron, la liberté politique est le fruit d'une prise de conscience progressive d'un jeu politique tolérable et ouvert à tous. Ce principe politique de la démocratie assure à tous la paix, la sécurité et le développement.

Cependant dans le contexte africain actuel, ce principe démocratique semble devenir source de multiples crises, se traduisant parfois par des violences politiques, avant, pendant et après les consultations électorales. Ces multiples crises politiques peuvent être des facteurs explicatifs du retard économique, politique, culturel et social de cette partie du monde. Le terrain politique est l'expression des crises perpétuelles. Ces crises plurielles dans cette partie de la planète nous font penser qu'au centre du monde et du temps, il n'y a pas d'hommes raisonnables, libres, responsables, capable de solidarité et d'amour[55].

C'est cet antagonisme démocratique entre d'un côté un terrain politique ouvert, libéral et inclusif et, de l'autre, répressif, fermé et exclusif que nous justifions le choix de notre thème intitulé : *L'idée de liberté politique en démocratie selon Raymond Aron et la question des crises politiques dans l'Afrique actuelle*. En fait, cette thématique nous invite à examiner le problème de la place du concept de la liberté politique dans un système démocratique selon Aron. Notre réflexion met l'accent sur la perspective aronienne pour questionner cette importance de liberté politique dans les États d'Afrique. Elle n'analyse pas des pays spécifiques, mais montre les mécanismes géopolitiques par son analyse politique, juridique, économique et éthique. Elle cherche donc à comprendre les contraintes, les impasses des jeux politiques en Afrique et, vise

---

[54] *Id.*
[55] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Les Éditions Le Sarment, 2000, p. 16.

à apporter des solutions théoriques et pratiques pour une meilleure organisation politiques face aux crises multiformes qui sévissent dans nos États contemporains.

Pour y parvenir, nous procèderons par une méthode analytico-critique en vue de mieux saisir la pertinence de ce sujet. Ainsi, pourquoi Aron fait-il de la liberté politique un principe fondamental de la démocratie ? Pourquoi un tel principe démocratique peine-t-il à s'insérer dans les habitudes politiques de la plupart des pays en Afrique ? La minorisation de ce principe démocratique explique-t-elle les crises politiques contemporaines observées ici et là en Afrique ?

Pour répondre à ces différentes interrogations, trois grandes parties nous servirons d'axes de réflexion, elles-mêmes subdivisées en chapitres. La première partie présente la notion de liberté politique en démocratie dans la tradition philosophique, partant de la démocratie grecque jusqu'à la philosophie politique d'Aron en passant par les modernes. Elle s'ouvre avec les traces de l'idée de liberté politique dans la démocratie athénienne traditionnelle (Chapitre I), puis nous nous pencherons sur les grandes figures fondatrices du libéralisme politique (Chapitre II) et, cette partie s'achèvera avec la critique de la philosophie de l'histoire de Marx qui constitue la base de la position politique d'Aron (Chapitre III).

Ensuite, dans la deuxième partie, nous allons examiner l'idée de liberté politique en démocratie sous le prisme d'Aron et la question des crises politiques perpétuelles en Afrique. Ici, nous aborderons successivement la définition et la caractérisation du concept de « démocratie » selon Aron (Chapitre IV), puis la place de la liberté politique dans ce régime sous le prisme d'Aron (Chapitre V), et enfin nous examinerons l'entreprise politique en Afrique et la question des crises politiques contemporaines (Chapitre VI).

Enfin la troisième partie permettra d'évaluer l'idée de liberté politique d'Aron : entre difficultés et perspectives. Dans cette partie, le premier chapitre consistera à montrer les difficultés ou l'inadéquation de la théorie aronienne de liberté politique dans un monde de plus en plus complexe et diversifié (Chapitre VII), puis viendra la portée ou l'intérêt épistémo-pédagogique de l'idée de liberté politique d'Aron (Chapitre VIII) et, cette partie se fermera avec la place de l'éducation politique comme vecteur essentiel de consolidation des idéaux démocratiques. Elle est entendue comme une voie nouvelle de l'éclosion politique du devenir et de l'avenir de l'humanité (Chapitre XIX).

PREMIÈRE PARTIE : L'HISTOIRE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE ET DE DÉMOCRATIE DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE : DE LA DÉMOCRATIE GRECQUE ANTIQUE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON

La philosophie politique est par définition un champ complexe et indéterminé, parce que les uns justifient les abus du pouvoir politique ; les autres, en dénoncent. Elle est loin d'être conçue comme un simple champ de fusion entre le mal et le bien. Elle est une réflexion ultime qui vise une meilleure organisation de la cité. C'est en fonction de cet absolu que certains philosophes décrètent ce qui est le meilleur en politique. Pour les Grecs, le plus grand danger qui menace l'État est la division, c'est-à-dire son morcellement en petite entité politique. C'est pourquoi, ils optent le modèle des cités démocratiques aux antipodes des empires.

Par-delà les mutations de ces modes de déploiements, le système démocratique constitue depuis l'Antiquité grecque la « *noèse* » ou le « *noème* »[56], de l'épuisement individuel ou collectif des sociétés. C'est une plateforme où les divisions et les douleurs s'émoussent. C'est le lieu de la recherche du bonheur ou de la paix conviviale entre les peuples ou communautés. La vie politique d'Athènes montre que le système politique démocratique est la source de renouvèlement des capacités des citoyens de participer à la vie politique, économique, sociale et culturelle de la nation. C'est un système qui évoluait en parallèle avec la dictature, l'autoritarisme, la répression et l'exclusion politique des citoyens. C'est pourquoi selon plusieurs auteurs, notamment Platon tout système politique déconnecté des problèmes de la cité et des citoyens est un système contraire à la nature humaine[57].

L'expérience de la vie politique grecque a marqué l'histoire de l'humanité au point de servir de modèle de construction philosophique des philosophes tels qu'Aristote, Voltaire, Diderot, Rousseau, Locke, Montesquieu, Tocqueville et Aron. La vie politique dans la Grèce antique est un espace de liberté qui permet à l'homme de faire une idée de lui-même sans référence à la divinité et à la transcendance comme l'entend le philosophe Hamlet à Horatis lorsqu'il affirme qu'il « *y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans tous les rêves de notre philosophie* »[58]. Depuis les présocratiques jusqu'à nos jours l'étude des théories politiques servent de pouvoir ou encore peuvent être une arme de libération contre l'oppression d'un pouvoir absolu.

Dans son sens général, la liberté politique se définit comme un ensemble des prérogatives politiques reconnues par la loi (Constitution) à l'ensemble de la communauté sans distinction de sexe, de religion ou d'ethnie, traduisant leur volonté d'appartenir à une autorité

---

[56]Les concepts sont empruntés à Edmund Husserl qui désigne respectivement l'acte de la conscience et l'objet intentionnel visé par la conscience. Dans notre contexte, les deux renvoient simplement à la source.
[57] Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2012, p.132.
[58] Hamlet à Horatis cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 205.

politique et, partageant ensemble certains idéaux d'unité. C'est un droit civil permettant à chaque individu de participer à la vie politique de la nation. Ce droit politique donne la possibilité à chaque membre de la société d'exprimer son opinion sur la gestion des affaires publiques de la société auxquelles il appartient. Elle vise à protéger l'arbitraire du chef. L'esprit de la *Déclaration universelle de droit de l'homme et du citoyen* (10 décembre 1948), épouse cette idée en postulant un droit politique fondamental permettant à tous les membres de la communauté de participer à la vie de la République sans être inquiété ni arrêté pour ses opinions.

Dans cette perspective, la liberté politique, c'est le désir de l'homme de s'affranchir de l'oppression politique et sociale qui caractérise les anciennes pratiques politiques. C'est une sorte de déchaînement ou de libération vis-à-vis des cadres et des institutions politiques qui ne permettent pas l'épanouissement de l'individu. La volonté de conquérir un espace politique libre apparait donc comme une condition *sine qua none* du devenir historique de l'homme. Il s'agit de chercher une organisation politique capable d'assurer et de respecter le choix et la décision politique de chacun et de tous. Le terrain politique est le lieu des combats contre l'arbitraire des chefs ou des autorités et le désir permanent des citoyens de vivre leur volonté. Selon Ibrahim Mouiché et Kalé Ewusi « *la stabilité structurelle d'un État ou d'une région n'est effective que moyennant une combinaison d'objectifs associés et se forçant mutuellement tels que la paix sociale, le respect de liberté et des droits de l'homme, le développement social et économique ainsi que la durabilité écologique* »[59] .

Dans cet ordre d'idée, depuis les Grecs jusqu'à nos jours en passant par les modernes la réflexion sur la liberté politique et la démocratie est au cœur de tous les combats politiques. À travers une sorte d'archéologie des idées politiques, nous cherchons à dégager la contribution des anciens en passant par les philosophes modernes jusqu'Aron l'idée qu'ils font de la liberté politique. Comment l'idée de liberté politique se déployait-elle dans la démocratie grecque ou athénienne de l'Antiquité ? Quelle influence un tel déploiement a-t-elle pu avoir sur la construction des théories politiques des modernes et au-delà ? Une telle idée est-elle vraiment aujourd'hui la chose du monde la mieux partagée[60] dans nos États contemporains ?

---

[59]Ibrahim Mouiché et Samuel Kalé Ewusi (dir.), *Gouvernance et sécurité en Afrique subsaharienne francophone : entre corruption politique et défis sécuritaires*, Addis-Abeba, Les Éditions de l'Université des Nations Unies pour la paix (UPA), 2015, pp. 19-20.

[60] René Descartes, *Discours de la méthode*, texte intégral, Notes et commentaires de B. Huisman, Paris, Nathan, 1981, p.34.

Notre premier chapitre fera une incursion dans la démocratie grecque et l'idée de participation des citoyens à la vie publique ; ensuite le deuxième chapitre tablera sur les grandes figures fondatrices du libéralisme politique moderne ; enfin le troisième chapitre portera sur la critique de la philosophie de l'histoire de Karl Marx comme fondement de la Pensée politique d'Aron.

CHAPITRE I : DU DROIT DE PARTICIPATION PUBLIQUE DES CITOYENS COMME PRINCIPE DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE ANTIQUE

C'est en fonction de la réalité existentielle des hommes que doit être écrite le livre de l'histoire de la vie politique des sociétés. Le problème propre lié à la condition de vie en communauté mérite d'être analysé non pas tel qu'il devrait être mais tel qu'il est.

Depuis l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours, plusieurs penseurs politiques ont contribué aux différentes mutations politiques qu'a connu l'humanité. L'expérience politique des Grecs peut nous servir de laboratoire pour penser notre vivre-ensemble, notre participation à la vie politique de la nation. À l'époque de la démocratie grecque, les questions liées à la vie collective sont examinées dans leur méandre par et pour tout le peuple. Ces questions renvoient respectivement au pouvoir de l'autorité politique, à la question de l'opinion publique sur l'organisation de la vie en commun et, la contribution de chaque citoyen par des moyens légaux à l'amélioration ou perfection de la vie publique.

Pour les Grecs, la politique est le lieu qui permet à tout homme de saisir la totalité sociale. Même comme cette saisie apparait toujours partielle, complexe, incomplète, parce qu'elle implique plusieurs autres questions connexes telles que : les institutions, de mode de gouvernement, des associations privées etc. C'est pourquoi pour Aron : « *comprendre la politique, c'est donc une éducation, un exercice d'humanité jamais achevé, parce que l'expérience des acteurs et des paroles des hommes réserve toujours des surprises, et nous pose des questions auxquelles nous ne nous attendions pas* »[61]. La vie politique est un cadre d'insatisfaction, car l'éducation politique est un processus totalement inachevé. Ceci signifie qu'on n'est jamais « *un citoyen parfaitement éclairé. On n'est jamais entièrement au clair avec ses passions et ses opinions* »[62]. Cela signifie que la puissance politique est loin de déterminer à elle seule, toutes les autres formes de la vie sociale. Cependant pour le philosophe français« *le sort des hommes dit Aron dépend de la manière dont ils conduisent leur politique* ».[63]

---

[61]Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Collection « Audiographie », Édition Établie et présentée par Pierre Manent, Paris, les Éditions de EHESS, 2013, p. 5.
[62]*Id.*
[63] *Ibid.* p. 6.

Critiquant les autres formes de gouvernement le philosophe français, auteur de l'Esprit des lois estime que c'est la politique qui au-dessus des autres secteurs existentiels de l'homme. Aussi, Montesquieu soutient que le despotisme est contraire à la nature humaine[64]. Pour ce philosophe, toute forme de gouvernement est la conséquence de ce qu'il appelle les déterminants politiques, c'est-à-dire les lois, les mœurs et les milieux physiques : le climat, le terrain. Dans ce sens, selon lui, c'est l'ensemble de ces conditions qui forme l'esprit général d'une nation ou encore « *la culture d'une nation c'est-à-dire un certain style de vie et des relations en commun, qui est moins une cause qu'un résultat de l'ensemble des influences physiques et morales, qui, à travers la durée ont modelé la collectivité* »[65]. C'est dans ce sillage que nous avons jugé utile, voire nécessaire de faire une brève incursion dans la tradition politique des Grecs en vue d'examiner leur vie politique, c'est-à-dire leur idée de liberté politique. En clair, il s'agit d'identifier le contexte d'implémentation du miracle politique grecque dans son esprit de tolérance, d'ouverture, de jugement contradictoire, du respect de l'opinion et du choix de chacun ainsi que leur fécondité pour le progrès politique de l'humanité.

I. Le miracle grec et le droit de participation politique des citoyens

I.1. Les Athéniens et l'idée de liberté politique

Ce sont les Grecs, selon certains historiens qui, au Ve et IVe siècle avant Jésus-Christ, ont découvert non seulement la démocratie, mais aussi la politique. Le miracle grec réside dans ses extraordinaires événements culturels, politiques et militaires du Ve siècle et, du début du IVe siècle avant notre ère qui ont suivi la création du marché du livre. Selon cette perspective, la démocratie athénienne tire ses racines donc de la création du « *marché libre du livre* » vers l'an 530 avant Jésus-Christ à Athènes. Un marché inédit selon certains commentateurs comme Karl Popper[66].

Le mot « Démocratie » vient du grec *démos* (peuple) et *kratos* (pouvoir). En d'autres termes, la démocratie renvoie à un système politique dans lequel le peuple détient le pouvoir, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de représentants élus.

Chez les Grecques, l'idée de démocratie reposait sur la représentation valorisée du peuple. Celui-ci est conçu comme un « *corps politique* », c'est-à-dire une personne morale

---

[64] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 44.
[65] *Ibid*., p. 51.
[66] Karl Popper, « *État paternaliste ou État minimal* », *Remarques théoriques et pratiques sur la gestion de l'État démocratique*, Conférence prononcée le 9 juin 1988 au Bayerische Hof de Munich sur invitation de la Banque Hoffman S.A. de Zurich, traduit de l'Allemand par Corinne Verdan-Moser.

dotée d'une puissance permanente et supérieure dépassant celle des individus qui le composent. Il y a donc ainsi un lien étroit entre l'invention de la démocratie à Athènes et l'apparition de la philosophie, parce que cette dernière symbolise la liberté de penser. La démocratie grecque est synonyme de liberté politique. Cette démocratie grecque symbolise aussi le miracle culturel de ce peuple, parce qu'elle coïncide avec la période où se développe l'art de la lecture et de l'écriture libre par les citoyens. Cette libre circulation de vente des livres va façonner les mœurs des Grecs au point d'imaginer une organisation politique capable de respecter l'opinion, le sentiment, la parole, les idées des uns et des autres. C'est vers 507 avant Jésus-Christ que la démocratie athénienne prend véritablement corps. Et c'est vers 411 de la même période que cette démocratie s'effondre. Cet effondrement est la conséquence de la victoire de Sparte sur Athènes. Les nouveaux maîtres d'Athènes mettaient en place un gouvernement fantoche, terroriste et antidémocratique. Au cours de huit mois de règne, le socle de la démocratie athénienne est décapité.

Pourtant, la cité d'Athènes est considérée jusqu'ici comme un modèle de la vie démocratique où les citoyens jouissaient de leur droit civique sans crainte ni peur d'être arrêté ou tué. Pour les Grecs, le régime démocratique marque la rupture systémique avec les systèmes féodaux au profit du modèle de la cité. Cette rupture symbolise l'avènement de la notion de citoyenneté, de la loi (entendue comme règle générale et impersonnelle s'imposant à toute la communauté politique), la délibération comme instrument de la décision. C'est durant cette époque que les citoyens jouissaient des pouvoirs politiques. Les Athéniens concevaient la démocratie comme l'art de parvenir à des décisions grâce à la discussion publiques, puis d'obéir à ces décisions comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée[67]. C'est eux qui ont ainsi découvert l'idée d'une vie politique moins autoritaire et dictatoriale. Cette démocratie garantissait la liberté politique du peuple.

La liberté politique dans la philosophie politique des Grecs renvoie à la capacité de tous les citoyens de participer à la vie de la cité à travers la prise de parole publique. Elle signifie le contact du peuple à la vie publique. À cette période de l'histoire humaine, l'idée de liberté politique était plus ou moins systématisée, parce qu'on parlait simplement de la liberté. Cette dernière est entendue comme un principe philosophique et moral qui permet à tout citoyen de contribuer directement à la vie politique de la cité. La liberté politique chez les Grecs se confondait donc à la liberté d'expression ou d'opinion. Les Grecs faisaient de la liberté politique

[67] *Ibid.*, p.52.

« *une éternelle vigilance* »[68]. Le processus de démocratisation d'Athènes traduit non pas seulement la rupture avec la pratique politique classique du monde gréco-romain mais aussi les débuts de ce qu'on peut appeler la laïcisation. L'institutionnalisation de la démocratie dans la Grèce Antique n'est pas le fruit d'un simple jeu du hasard. Elle n'est pas non plus le fait d'un simple décret.

Elle est l'aboutissement d'un long processus politique. C'est à travers le mythe du législateur dont le personnage fondamental est Lycurgue que les paroles, les opinions et les décisions politiques sont respectées. La figure de ce personnage marque ainsi la rupture du passage de la barbarie politique à la civilisation politique démocratique. Ce personnage incarne la figure du législateur qui symbolise le fondement véritable de la démocratie athénienne. C'est un homme semi-mystique, représenté sous la forme des statues « *dans la salle des séances de la convention* »[69]. Il est l'antichambre des pouvoirs impériaux et aristocratiques. Il symbolise la loi et non les pouvoirs arbitraires. Ainsi, *« le législateur grec, tel qu'on se le représente à l'époque des Lumières, est une sorte de héros culturel qui opère le double passage de la barbarie à la civilisation, de l'anarchie primitive aux débuts de l'État* »[70]. Lycurgue se présente dans la civilisation grecque comme un homme dur qui « *veut commander aux hommes comme à des bêtes et établira le règne contraignant de la loi* »[71]. Dans la tradition grecque, le mépris à l'égard de la loi constitue un délit capital. Ce personnage incarne la volonté de tout le peuple. L'organisation politique, sociale et économique des citoyens traduit cette volonté populaire. Tout contrevenant est jugé à la loi sont jugés pour haute trahison, et est susceptible d'être ostracisés. En tant que figure politique de la législation de la Grèce tout entière, Lycurgue est le symbole d'une cité régénérée.

La figure de Lycurgue devient à Athènes la base inébranlable de la République. C'est le lieu à partir duquel on pense les conflits politiques, les factions, les partis et les classes sociales. Rappelons que, la vie bonne dans l'Antiquité se confond à la vie d'obéissance. Lycurgue est l'antipode des hilotes et d'autres formes de servitudes qu'avait connues la Grèce en général, et Athènes en particulier. Les Athéniens avaient l'horreur de la tyrannie et de l'absolutisme. Dans leur construction politique, la tyrannie aboutissait à la destruction du domaine public qui garantissait aux citoyens la faculté politique considérée comme l'essence de la liberté. C'est raison pour laquelle, Platon écrivait qu': « *il n'y a point de cité plus malheureuse que la cité*

---

[68]*Ibid*., p. 112.
[69] *Ibid.*, p. 24.
[70] *Id*.
[71] *Id*.

tyrannique »[72]. Les Athéniens répugnaient toutes formes de dominations, de contraintes et de violences. Les Grecs considéraient la cité comme une forme d'organisation politique. Elle vient du latin *civitas*, signifiant la communauté des citoyens d'une ville. Dans la culture politique des Athéniens, les citoyens sont tous les hommes libres qui, à l'inverse des esclaves, des métèques et des femmes, sont habiletés de participer aux fonctions publiques.

La vie démocratique grecque était directe, et non représentative, c'est-à-dire chaque citoyen était libre d'assister à l'Assemblée souveraine sans distinction entre la bureaucratie supérieure ou fonctionnaire suprême[73]. Aussi, le gouvernement était ainsi au sens le plus strict, un gouvernement « *par le peuple* ». Le peuple ici désigne une communauté historique vivant sur un territoire et partageant un sentiment d'appartenance commun à un idéal de vie publique. La vie de la cité ou de la République est examinée en plein air. Les points inscrits à l'ordre du jour sont soumis au débat populaire. C'est le peuple qui votait les condamnations, c'est le peuple qui détenait les tribunaux. Les citoyens d'Athènes avaient une responsabilité civique et une probité loyale dans l'appréciation de la loi, c'est-à-dire la Constitution. C'est ces qualités morales et politiques qui octroient à tous les Athéniens le droit de siéger à un tribunal, à l'Assemblée ou au conseil[74].

L'Assemblée populaire est souveraine vis-à-vis des décisions des guerres ou de paix, des traités, des finances, de la législation, des travaux publics. Tous les sujets sont discutés en plein air. Au cours de ces assises, tout homme présent avait le droit de participer au débat public à travers une prise de parole publique, sans être inquiété. C'est dans le respect de l'opinion de chacun et de tous qu'on peut situer le fondement et la valeur de la démocratie athénienne antique. Le rapport direct entre le peuple et les institutions de la République sont garanti par la Constitution. À cet effet, « *les Athéniens ne craignaient pas les critiques politiques parce qu'ils avaient confiance en eux, dans leur propre expérience politique, leur jugement, leur autodiscipline, et aussi dans leurs chefs politiques* »[75]. C'est pourquoi aux yeux des athéniens, la guerre de Péloponnèse traduit l'assaut mené « *contre les intellectuels et contre leur liberté* »[76]. Seule l'Assemblée populaire a le pouvoir d'élicité nécessaire pour occuper les charges publiques. La gestion des affaires publiques est soumise « *non pas à une bureaucratie*

---

[72] Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 339.
[73] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduit de l'anglais par Monique Alexandre précédé de la traduction grecque, par PierreVidal-Naquet, Éditions numérique réalisée en juin 2012 à partir de l'édition Payot, Paris, Collection « Petite bibliothèque », 2003 p. 55.
[74] Ibid., p. 98.
[75] *Ibid.*, p. 108.
[76] *Ibid.*, p. 109.

rétribuée, à des médiocres fantoches, manipulés derrière la scène, par les dirigeants »[77] mais à un choix par tirage au sort marquant ainsi le caractère rotatif des postes administratifs.

C'est le peuple qui élit directement les magistrats qui à leur tour, sont chargés et/ou ont le droit de décider en tous les domaines de la politique de l'État, de « *toutes les causes importantes, civiles et criminelles, publiques et privées* »[78]. La consécration du droit de tout le monde de participer à l'Assemblée populaire vise à empêcher « *la création d'un appareil de parti et, par voie de conséquence, d'une élite politique institutionnalisée* »[79]. Cette démocratie grecque ne se reposait pas sur une Constitution justifiée mais sur un ensemble des exigences et des règles. C'est cet ensemble qui explique selon Moise Finley l'origine « *de la prospérité, de la puissance, de la stabilité, de la paix intérieure, et de loin le plus riche de tout le monde grec au point de vue culturel* »[80].

La pratique de l'ostracisme vise à réduire toute influence jugée dangereuse ou excessive pouvant provoquer les conflits, l'insécurité et la dégradation de la morale publique. L'ostracisme consiste à faire exiler un individu coupable sans perdre « *ses biens ou son statut de citoyen* »[81]. Selon certains commentateurs que la démocratie grecque a su élever le niveau intellectuel d'un simple citoyen bien au-dessus de ce qu'on n'a jamais atteint dans une autre agglomération d'hommes. C'est un engagement qui appelle l'individu « *à peser des intérêts qui ne sont pas les siens, à consulter en face de prétentions contradictoires une autre règle que ses penchants particuliers, à mettre incessamment en pratique des principes et des maximes dont la raison d'être est le bien public* »[82]. Tous les régimes politiques dans l'histoire notamment la tyrannie et l'oligarchie, la tolérance politique, c'est-à-dire le respect des opinions, des idées n'est pas la chose du monde la mieux partagée pour emprunter l'expression du philosophe français René Descartes. Dans ces régimes, les Grecs pensent que c'est le règne de « *l'intolérance, il y a toujours la peur* »[83]. Ils se manifestent très souvent dans le temps à travers la démesure et la répression politique. C'est aussi le fief de l'utilisation abusive des instruments gouvernementaux de coercition afin d'empêcher toute contestation politique ou sociale. C'est un système qui sied avec l'assujettissement du peuple, parce qu'ici, les droits et des libertés

---

[77]*Ibid.*, p.60.
[78]*Id*.
[79]*Id*.
[80]*Ibid.*, p. 59.
[81]*Ibid.*, p.61.
[82]John Stuart Mill, *Considération sur le gouvernement représentatif*, cité par Moise Finley, in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 65.
[83] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 109.

politiques de chacun ne constituent pas le fondement de leur gouvernement. Ce que les Athéniens récusent dans ces régimes, c'est les « *châtiments et les condamnations* »[84].

Pour Périclès de son côté, la démocratie ne se conçoit pas seulement comme la force du peuple exercé en politique mais l'extension de la citoyenneté à tous les hommes libres. C'est un régime qui égalise les citoyens quels que soient leurs revenus et leurs origines. En ce sens, l'idée de démocratie implique la justice, entendue comme égalité politique. Elle s'identifie dans la prise des paroles libres dans les Assemblées et les marchés. C'est la raison pour laquelle Michel Richard situe les origines du régime démocratique dans la parole publique libérée[85]. Cette dernière est ouverte, tolérante et inclusive et non exclusive, violente, répressive. Selon Moise Finley, cette démocratie des Grecs *« était une société politique authentique, où la discussion et les débats sont une techniques essentielles* »[86]. C'est donc le principe d'équité et d'égalité entre les citoyens qui symbolise « *la grande et la nouvelle idée du peuple souverain, composé des citoyens libres et égaux, ou de liberté et d'égalité* »[87].

Pour les spécialistes des études classiques, la démocratie grecque est une référence de liberté de participation des citoyens à l'animation de la vie politique. Selon eux, les écrits d'Aristophane, un compositeur de comédie dont la carrière de dramaturge commença tôt, ont influencé et renforcé la vie démocratique, c'est-à-dire la liberté dans la cité grecque ancienne. Cet auteur dramatique a bâti ses pièces « *autour des grands problèmes politiques ou autour des grandes figures politiques de l'heure* »[88]. Ses thématiques étaient d'une « *gaieté tapageuse, immodéré, scatologique, obscène, railleuse* »[89]. Ce personnage n'hésitait pas à critiquer dans un ton d'humour la faiblesse de l'homme politique tel que Périclès. Cette façon d'exprimer son opinion renforçait ainsi la pratique de la démocratie grecque. Avant la période de la révolution de la démocratie grecque, « *le sacrilège et le blasphème* » étaient considérés comme des crimes. La souveraineté démocratique des athénienne dans ce sens apparait comme leur volonté d'établir « *le suffrage universel à la fois politique et juridique* »[90]. La démocratie athénienne est donc le passage de la barbarie à la civilisation politique, de l'inculture à la culture politique, de l'exclusion à l'inclusion politique. Chaque athénien prêtait le serment suivant : « *je ferai*

---

[84] *Ibid.*, p. 110.
[85] Michel Richard, Les *doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions de Chronique social, 1986, p. 16.
[86] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 111.
[87] *Ibid.*, p. 35.
[88] *Ibid.*, p. 111.
[89] *Ibid.*, p. 98.
[90] *Ibid.*, p. 35.

périr, par parole, par action, par vote, et de ma main, si je le puis, quiconque reversera la démocratie athénienne »[91]. La vie politique ici est épurée de toute justification idéologique.

Ce serment chez les Athéniens est un principe politique, qui met en éveil tout pouvoir arbitraire qui cherche à s'imposer comme absolu. Il appelle les citoyens d'Athènes à s'élever contre la tyrannie ou toute personne qui aidera le tyran à s'établir. Pour les Athéniens, le tyran est un ennemi public, car soutiennent-ils : « *je ferai vendre tous ses biens* »[92] puis en partager au peuple.

Pour résumer, pour les Grecs, la démocratie est un régime politique dans lequel le peuple détient le pouvoir, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire des représentants. Ici, la liberté politique et la démocratie constitue un espace qui empêche les « citoyens d'entrer en conflit ouvert les uns avec les autres, assurer le respect des lois relatives à la vie privée et publique ». Ce droit politique, donne la capacité aux citoyens de participer aux débats qui engagent la vie publique de la cité. Grâce au respect de ce principe, les débats politiques sont ouverts, tolérants et inclusifs, et moins violents, moins répressifs.

Cette liberté politique est l'expression de l'institutionnalisation de la loi, considérée comme la voix légitime par laquelle est garantie à chaque citoyen la liberté d'assister à l'Assemblée souveraine. C'est le peuple par exemple qui votait les condamnations des uns et la promotion des autres. Ainsi donc, la gestion des affaires publiques est soumise « non pas à la bureaucratie rétribuée, à des médiocres fantoches, manipulés derrière la scène, par les dirigeants », mais à un choix par tirage au sort, marquant le caractère rotatif des postes administratifs.

2. Les enseignements de la démocratie athénienne pour nous

Au-delà de la reconnaissance ou mérite qu'on peut attribuer au système politique de la démocratie grecque antique, il faut souligner en passant la pratique de l'esclavage, l'exclusion sociale de certaines catégories sociales telles que les femmes, les enfants et étrangers a rythmé négativement cette époque de l'histoire de l'humanité. Elle a terni l'image de la vie politique de la démocratie grecque. Cette démocratie athénienne aux yeux de certains, se réduisait à une élite minoritaire dont une importante populaire servile était exclue. Elle est également marquée par la passivité vis-à-vis de la famille monarchique au pouvoir. Selon Moise Finley, la tradition

---

[91] *Ibid*., p. 41.

[92] Il ne s'agit pas d'une parole en l'air mais d'une stèle de l'acropole, datée de 409, cité par Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 41.

politique démocratique grecque et romaine était une tradition de rhétorique, car elle se basait essentiellement sur la vertu de l'ostracisme[93]. Par une telle pratique politique, la vie politique offrait aux citoyens des moyens institutionnels et juridiques d'expier toute forme de violence inouïe et arbitraire.

Pour les détracteurs de cette période marquante de l'histoire, cette démocratie n'est rien d'autre que l'œuvre du libéralisme bourgeois, imité par les Anglais dès la première moitié du XIXe siècle. Dans le contexte grec, le concept de démocratie signifie « pouvoir du petit peuple ». C'est pourquoi, aux yeux de François Chatelet cité par Michel Richard, dans la démocratie grecque, la majorité n'avait pas le statut juridique (citoyenneté). Cette démocratie à leurs yeux n'est qu'un simple jeu de surface et de tempérament. Pendant cette période de période de la vie politique grecque il *« n'y avait ni divisions ethniques, ni divisions religieuses […] Il n'y avait pas de partis politiques avec des intérêts institutionnalisés* »[94]. Certains estiment que la démocratie grecque est loin d'être considérée comme fruit de rapport de force entre les citoyens et les différentes institutions, mais comme l'aboutissement d'une période critique de l'histoire. Il faut aussi souligner que cette démocratie grecque antique n'a pas connu le capitalisme. Par contre, au-delà de cette critique, il y a lieu de célébrer la solidité de la société et des institutions qui ont marqué cette démocratie athénienne. Sans nul doute, pour un auteur comme Aron, la démocratie occidentale contemporaine tire ses origines dans cette antériorité Antique : de Rome, de la Grèce, d'Athènes.

Par ailleurs, pour d'autres commentateurs de la vie politique grecque, la pratique politique ancienne a inspiré les grandes démocraties contemporaines à l'instar de la démocratie Américaine par exemple. C'est ce qui amené John Stuart Mill dans son *Essai* de 1861 à souligner que « *presque tous les voyageurs sont frappés de ce fait que tout américain est dans un certain sens à la fois un patriote, un homme dont l'intelligence est cultivée, et M. de Tocqueville a démontré combien ces qualités sont étroitement liées à leurs institutions démocratiques* »[95]. En d'autres termes, pour John Stuart Mill, Athènes est un exemple à suivre pour la construction d'une existence réussie entre direction politique et la participation populaire. Ce sont les écrits grecs qui ont suscité l'engouement et l'engagement des philosophes modernes, ceux des Lumières et bien d'autres encore à militer pour des régimes politiques démocratiques et libéraux qui respectent la dignité et la volonté des citoyens.

---

[93] Moise I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, *op.cit*., p. 23.
[94] *Ibid.*, p. 81.
[95] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 65.

Cette expérience athénienne fut partagée au XVIIIe et au XIXe siècle. La démocratique grecque est à l'origine de la naissance et du développement des théories philosophiques moins autoritaires. Le personnage de Lycurgue par exemple à influencé et fasciné la pensée philosophique des Lumières. Michel Richard affirme à cet effet que :

> Leur pensée fait encore aujourd'hui le tour du monde sous la forme des Droits de l'homme et de l'aspiration a encore plus de démocratie fondée sur un contrat politique révocable réglant les rapports gouvernants-gouvernés par les élections au suffrage universel[96].

C'est dans ce sens que ce goût de la liberté politique s'invite dans le fondement de la révolution anglaise de 1688, française et américaine du XIX. Aussi, l'État moderne tire ses origines dans la tradition de la démocratie grecque. Elle est au fondement de la division entre la sphère privée et la sphère publique.

Pour les spécialistes des études classiques, la démocratie grecque constitue une référence inépuisable pour une meilleure organisation politique de la société humaine. La vertu politique de ce siècle enseigne aux citoyens la morale républicaine, car cette vertu politique se résume principalement l'ostracisme. Entendue comme une sanction visant à restaurer de l'ordre au sein de la République. La liberté politique dans la démocratie grecque se conçoit comme le droit accordé à tous les membres de la communauté de participer à la vie de la cité. Elle se caractérise par la tolérance vis-à-vis de tous les citoyens. Ce régime politique selon les Grecs est un pouvoir qui donne les moyens aux peuples de déconstruire la relation d'inféodation qui existait dans les régimes monarchiques et tyranniques précédent. Selon eux, aucun pouvoir ne peut se maintenir ni se justifier s'il empêche le citoyen de participer individuellement ou collectivement à la vie politique de la nation.

Contrairement à la démocratie moderne, la vie politique et l'information en matière des affaires publiques dans l'Antiquité grecque sont essentiellement diffusées par le héraut, le tableau d'affichage, les Assemblées populaires, les discussions orales. Les Athéniens détenaient le droit de protester, la liberté de critiquer, de prendre la parole en Assemblée, de participer ou de ne pas participer aux débats publics au sujet de la vie de la nation sans être inquiétés. Moise Finley écrit que : « *dans le domaine politique, pris au sens étroit, tout en y incluant la politique militaire la marge de liberté d'expression était très étendue* »[97]. Par l'adoption d'un régime politique démocratique, les Grecs cherchaient à faire inclure les citoyens à la vie de la nation.

---

[96] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions de Chronique sociale, 1986, P. 67.
[97] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 108.

La démocratie grecque est également marquée par un mode de vie neutre vis-à-vis de la religion, des dieux ou des croyances divines.

Dans ce mode de gouvernement, il y a un engagement institutionnel en vue d'une meilleure culture politique. Une culture politique permettant aux citoyens de comprendre le fonctionnement administratif et institutionnel de leur société. Les avantages économiques font l'objet d'une redistribution collective. Au plan psychologique et culturel, il y a une sorte d'épanouissement individuel et collectif par le biais d'une gouvernance autonome et libre. Cet épanouissement du peuple symbolise le bonheur partagé. Pour vanter un tel mérite, Moise Finley écrit :

> les Athéniens manifestaient peu de peur. La peur qui transparait dans la loi de Diopeithès et dans les procès qui en découlent doit être identifiée pour ce qu'elle prétend être : la peur que les fibres religieuses et morales de la communauté ne fussent atteintes par la corruption des jeunes gens et, tout particulièrement, des jeunes gens appartenant à l'élite sociale[98].

La Grèce était donc une cité isonomique, c'est-à-dire une cité où tout le monde est égal devant la loi. Dans cette cité politique, l'égalité civique, la tolérance, le respect du droit impersonnel allait de soi. Tous les citoyens détiennent les mêmes droits à protester, à prendre la parole, de participer à la discussion. L'inégalité politique dans la démocratie grecque est vécue comme une illusion ou une vue d'esprit. Toute inégalité politique ouvre la voie à un pouvoir affreux et dictatorial. Combattre l'inégalité politique pour les Grecs, c'est combattre la tyrannie, le totalitarisme et la dictature. Dans l'intérêt de la cohésion sociale, les pauvres sont exemptes du droit d'impôts. Par une telle pratique fiscale, la démocratie grecque cherchait à établir la justice sociale et l'équilibre sociale entre les riches et les pauvres. C'est une sorte de compromis « *donnant aux pauvres certaines possibilités de participation, en particulier le droit de choisir les magistrats, tout en conservant aux riches, le poids le plus important dans la prise des décisions* »[99].

Critiquant une telle mesure, Moise Finley pense que dans la démocratie grecque le concept du « droit civil » « *ne s'étendait pas au-delà de la communauté elle-même : la liberté pour ses propres membres n'impliquait ni la liberté légale (civile) pour les autres résidents de la communauté sur lesquelles on avait le pouvoir* »[100]. Le système d'impôts dans la démocratie grecque Antique peut être qualifié d'insolite de nos jours, car il reposait essentiellement sur la

---

[98] *Ibid.*, p. 110.
[99] *Ibid.*, p. 77.
[100] *Ibid.*, p. 80.

propriété et le revenu. Cette taxe peut être ajusté en cas de crises militaires et sécuritaires où on recourait à « *des prélèvements temporaires sur le capital dont on était exempte […] tous ceux dont les biens demeuraient inférieurs aux biens correspondant au statut d'hoplite* »[101]. Dans le système fiscal grec, les revenus normaux du gouvernement provenaient des propriétés publiques : fermes, mines, maisons, droits et amendes de justices, les taxes portuaires. L'État tirait profit de façon « *directe, tangible et substantielle* »[102]. Dans certains cas, c'est les riches qui assumaient les charges du gouvernement et participaient de façon importante aux combats en temps de guerre[103]. C'est les riches « *qui assurent la marche des vaisseaux, sont ceux qui possèdent le pouvoir de l'État* »[104].

C'est Thucydide qui fut l'un des premiers historiens a théorisé l'histoire critique de la pratique politique des Grecs et des Romains, dont les héritiers sont des philosophes des Lumières. C'est cette ville d'Athènes qui constitue le symbole de la pensée de la Révolution des Lumières. Thucydide se présente dans l'histoire de la pensée politique Antique comme un historien libéral bourgeoise parce qu'il représente le symbole de celui qui a théorisé l'État libéral. La démocrate grecque prend fin avec le coup d'État oligarchique de 411[105] des Spartes. Ce coup d'État marqua le retour des horreurs de la tyrannie et de la dictature. C'est une sorte de retour de répression, parce que les Spartes installèrent un régime politique dictatorial, un pouvoir absolu. Leur arrivé consacre ainsi la neutralisation de l'idée de liberté politique vécue dans la démocratie grecque. Cette liberté politique symbolisant la fierté nationale et communautaire. Les Grecs rejetaient toute forme de pouvoir répressif et arbitraire.

Cette invasion Sparte symbolise la force. Elle se traduit dans ces déploiements et par la mise en place d'un régime répressif. Les Spartes ont supprimé l'Assemblée populaire considérée comme symbole de la démocratie athénienne. Ils ont mis ainsi fin au système démocratique des Grecs était pourtant vécu comme un régime politique égalitaire, pacifique et tolérante. Ces nouveaux maîtres d'Athènes sont des « *chefs, des hommes de grandes capacités et de statut social élevé dans la communauté, parvinrent à leurs fins par un mélange de terrorisme et de propagande* »[106]. Les Spartes dans leur expression vota la « *suppression de la démocratie et de la constitution du conseil des 400 personnes ayant pouvoir de préparer les*

---

[101] *Ibid*., p. 74.
[102] *Ibid*., p. 75.
[103]*Id*.
[104] *Ibid*., p. 78.
[105] *Ibid.*, p. 111.
[106] *Ibid.*, p. 103.

nouvelles structures du gouvernement »[107]. Julien Freund par exemple partage la vision des nouveaux maîtres d'Athènes, car pour lui, tout État indulgent qui n'emploie pas la violence affaiblie son fonctionnement normal et équitable. Selon l'auteur de l'*Essence du politique*[108], la morale ne peut tenir lieu de politique, parce qu'elle verse trop facilement dans l'idéologie et justifie ainsi de manière infâme les tueries en faisant de l'ennemi politique l'image du mal qu'il faut exterminer. C'est cette complaisance qui a ridiculisé les Athéniens devant la menace de Spartes[109].

Après l'Antiquité le concept de « démocratie » a disparu du vocabulaire populaire jusqu'au XVIIIe siècle parce qu'il apparaissait comme un terme péjoratif. Ainsi « *il est rare, même parmi les philosophes français avant la Révolution de trouver quelqu'un utilise le mot « démocratie » en un sens favorable, liaison quelconque avec la réalité* »[110]. Allant dans ce sens, Wordsworth écrit en 1794 dans une lettre privée qu'il « *appartient à cette classe odieuse hommes appelés démocrates* »[111].

Section 2. L'idée de participation politique des citoyens chez les philosophes classiques et au-delà

1. Platon et Aristote sur la question de la participation des citoyens à la vie publique

La période classique est dominée par la philosophie platonicienne et aristotélicienne. À cette époque de l'histoire de l'humanité, la référence à l'idée de liberté politique ne semble pas aller de soi. Mais l'idéal est de revoir comment cette notion a évolué dans le temps. Pour fonder leur philosophie politique, Platon et Aristote s'inspiraient de deux sortes de régimes présentent en Grèce, à savoir le pouvoir du domaine publico-politique et celui du domaine privé, c'est-à-dire celle de la famille. Pour Platon, la cité est « *plus grande que l'individu* », parce que c'est dans ce « *cadre plus grand* » que la justice sera « *plus grande et plus facile à étudier* »[112]. Il définissait la Cité comme un ensemble d'individus irréductible à la somme de ses parties. C'est une organisation qui répond à une nécessité quasi-biologique, c'est à dire une organisation rationnelle matérialisant l'esprit et la raison humaine.

---

[107] *Ibid*., p. 104.
[108] Julien Freund, *Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
[109] Julien Freund, *Essai sur la démocratie*, cité par Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, *op.cit*., p. 7.
[110] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, op.cit., p. 117.
[111] Ibid., p. 118.
[112] Platon, *La République*, Livre II, 369a, p. 117.

Dans cette perspective, pour Platon, la naissance de la cité, c'est « *l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même* »[113] et d'une foule des besoins que les individus éprouvent. La classification des régimes politiques à l'époque de ces deux philosophes classiques ne relève pas du hasard. Platon par exemple accordait un intérêt particulier à l'organisation sociale de la communauté. Son souci était celui de savoir, comment fonctionne la politique ? Pour lui, toute vie politique exprime une vision, c'est-à-dire comment notre organisation sociale devrait-elle fonctionner ?

D'emblée, la philosophie politique de Platon traduisait aussi un contexte athénien marqué par la défaite dans la guerre contre Sparte et la condamnation injuste de Socrate. Platon attribue la défaite face aux Spartes au régime démocratique qui régnait à Athènes à son temps. Ce type de gouvernement est par essence corruptible. La démocratie est donc un régime inefficace, et impuissant. Son principe est l'apparence, car elle érige l'opinion en Vérité. Elle expose ses membres à un conflit perpétuel. Il porte par nature les germes de la division et des passions. La démocratie pour Platon excluait *a priori* le peuple de la gouvernance elle-même, c'est-à-dire les ignorants du gouvernement politique, parce qu'ils ne sont ni compétent ni savant[114]. Le régime démocratique aux yeux de Platon est un régime qui promeut l'intérêt individuel. C'est un gouvernement de l'opinion. Sa nature est le nombre.

Dans ce régime, chacun interprète la loi selon son bon plaisir[115], car le peuple à une méconnaissance des règles de la compétence et du savoir. La passion individuelle l'emporte sur le bien commun et le désordre devient la règle de ce pouvoir. La société se dissout en intérêts contradictoires et l'État est en péril. C'est ce qui explique l'hostilité de Platon au gouvernement populaire, c'est-à-dire à la démocratie. Le pouvoir doit revenir aux experts, c'est-à-dire aux philosophes ou magistrats, rigoureusement formés, qui après avoir appréhendés la vérité, seraient ensuite guidés par elle de façon absolue. Ainsi, « *le philosophe est celui qui recherche la vérité tout entière et non, comme l'amoureux qui ne voit pas des défauts de celle qu'il aime, ou l'ivrogne qui accepte n'importe quel vin, une parcelle* »[116]. C'est ce qui l'amène dans son ouvrage *La République* à s'intéresser à la question de l'unité ou de la cohésion sociale.

Platon était opposé à toute société ouverte. Pour lui, *« la condamnation de Socrate symbolisait le caractère pernicieux de toute société ouverte et libre, et pas seulement*

---

[113] Platon, *La République*, Livre II, 369a, p. 117.
[114] *Id*.
[115] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, p. 16.
[116] Platon, *La République*, Livre V, 474c-475e, p. 229.

démocratique »[117]. Accusé de corruption de la jeunesse et d'impiété, par les sophistes Meletos, Anytos et Lycon, la démocratie aux yeux de Platon est un mauvais régime politique parce que le procès de Socrate en 399 avant Jésus-Christ témoigne de la sale besogne de ce régime[118]. C'est un régime corrompu. Pour Platon, un régime politique se corrompt, lorsque le principe qui le fonde est instable. Il suggère dans le Livre V de la *République* que « *l'homme du commun, qui voit la multitude des belles choses mais n'aperçoit pas le beau en soi, la multitude des choses justes mais sans voir la justice elle-même* »[119]. Platon a donc une vision pessimiste de ce régime.

Selon Platon, l'oligarchie timocratique est un gouvernement qui se fonde sur l'ordre, l'honneur militaire. Il est corruptible avec la nature humaine, parce qu'il ne gouverne ni par la loi, ni par l'intelligence. Elle est entendue comme le régime des propriétaires, des riches, dont le principe est la jouissance. Ce régime est exposé à la corruption morale, parce qu'il légitime la recherche effrénée du plaisir. Les multiples crises engendrées par le régime démocratique d'Athènes a exposé les cités d'Athènes à un désespoir. Platon estimait qu'il faut jeter les bases d'un nouveau régime, capable de surmonter et régénérer politiquement, économiquement, socialement la puissance d'Athènes perdue. Un nouveau régime qui doit susciter un climat d'espoir au sein de la communauté grecque. Pour y parvenir, le philosophe grec fait appel à la raison et à la morale[120]. Ainsi, le pouvoir doit se régler sur la logique des idées[121].

En effet, dans le Livre VIII de le *République*, le philosophe d'Athènes cherche un Gouvernement « *moins pire* »[122]. Après l'examen de tous ces régimes politiques, Platon va esquisser un régime politique idéal de l'État où les règles de la politique seront dictées par la raison, la morale et la justice. Pour lui, le but de la politique est d'assurer la permanence d'un ordre social conforme aux exigences de la raison. Dans ce sens, l'État doit être rigide, fort, incorruptible. Ce gouvernement idéal est celui d'un roi-philosophe[123]. Les autres formes de gouvernements ne peuvent pas aider l'homme à atteindre un but moral, la justice et la vie bonne[124]. Il promettait et défendait le régime aristocratique. L'Aristocratie entendue comme le

---

[117] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 108.
[118] Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Hatier, 1999.
[119] Platon, *La République*, Livre V, 479e-480a, p. 235, p. 230.
[120] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions de Chronique social, 1986, p. 16.
[121] *Ibid*., p. 19.
[122] *Id*.
[123] *Ibid*., p. 21.
[124] Moise I. finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 45.

régime politique dans lequel le gouvernement est confié à un petit nombre des dirigeants, choisis selon un critère. Dans ce régime, la liberté politique des citoyens est inexistante.

Il y a lieu de noter que Platon (428-348 av J.-C.) est un philosophe grec qui vivait à l'époque où seuls les hommes pouvaient être des citoyens. Les femmes, les enfants, les étrangers et les esclaves sont écartés de la vie de la citoyenneté politique, c'est-à-dire du droit civique et politique. Ainsi donc, la démocratie et la justice sont incompatibles. La démocratie apparait alors comme un régime vicieux, dangereux où un « honnête homme » ne peut être respecté. Elle n'est que l'incarnation de la démagogie, de la corruption, des assassinats, de violence, de fraude. En démocratie, tous les coups sont permis pour conquérir, acquérir le pouvoir et s'y maintenir. C'est un régime qui menace l'unité de la cité. Platon pensait donc que, le régime démocratique n'est pas un régime capable de garantir la liberté politique des citoyens. Socrate disait d'ailleurs que l'unité de la cité grecque n'était qu'une unité de façade[125]. Le consensus n'offrait qu'une unité précaire, qu'une cohésion de surface.

Selon le philosophe grec, il est de l'obligation de l'État de réaliser la perfection morale des citoyens. L'État doit être au-dessus de tout, un absolu. On peut donc dire que, Platon n'admettait pas une société ouverte. Le problème de liberté politique de la cité est extraordinairement complexe, parce que la vie politique aux yeux du philosophe Grec se réduisait aux exigences morales. Être démocrate, c'est renoncer à la cherche de la vérité. Socrate par exemple et d'autres philosophes « *furent poursuivis et châtiés non seulement pour des actes d'impiétés manifestes, mais pour leurs idées, pour des affirmations avancées par eux* »[126].

Dans un régime démocratique, le bonheur ne dépend plus du bien communautaire, puisqu'il y a plus de bien particulier, c'est-à-dire l'intérêt individuel. Or, le bonheur selon le citoyen grec ne dépend que du bien commun. Ici, on assiste à la ruine du bien commun, le bonheur est réduit à être le résidu du plaisir voire des plaisirs pour les plaisirs. Telle est la dérive vers laquelle se précipita inévitablement aux yeux de Platon le régime démocratique. La liberté politique de chacun et de tous est entre les mains de l'opinion. C'est dans ce sens que Platon opérait une distinction entre philosophes et hommes du commun, suit la distinction entre philosophie et philodoxie, puis celle entre connaissance et opinion[127]. Cette dernière prend parti

[125] Platon, *La République*, Livre V, 56 3e-564a. p. 207.
[126] Platon cité par Moise Finley *in Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 101.
[127] Platon, *La République*, Livre V, 476e-480a, p. 232-237.

de désactiver les références métaphysiques et rationnelles qui justifient et légitiment la paix, la sécurité et le développement.

Platon promeut une vie politique communautaire et non individuelle comme celle des régimes démocratiques. La cité est une institution supérieure et transcendante à l'homme. La communauté prime sur l'individu. Ce dernier lui doit une obéissance absolue. Le politologue français Bertrand Badie écrit à ce sujet que, la société de Platon était « *fondamentalement moniste et communautaire* »[128]. Pour le philosophe Grec, l'interrogation sous-jacente liée à la problématique du pouvoir politique se résume est celle de savoir : « *qui doit régner ou gouverner* ? » ou encore « *qui doit régner sur l'État ?* ». Interrogation récemment inscrite aussi au centre de la pensée politique de Marx et Lénine, de Mussolini et Hitler.

De ce point de vue**,** la réponse est sans embase, c'est les meilleurs ou les nobles qui doivent gouverner. Il s'agit des philosophes ou magistrats. Ils sont intelligents, sages et doués. Ils sont formés à la dialectique. Grâce à la contemplation des idées, ils règlent l'État sur l'idée du Bien synonyme de la vie bonne. Rappelons que la vie bonne chez les Grecs renvoie à la sagesse. C'est ceux qui sont les maîtres de la vérité. Les philosophes ou magistrats gouvernent selon la raison, la morale et la justice. Platon écrivait que, « *la justice règnera quand les philosophes deviendront rois ou les rois philosophes* »[129]. Cette conception politique du pouvoir vise à assurer la permanence de l'ordre social aux exigences de la raison. Ces exigences de la raison c'est la soumission absolue à l'autorité du chef politique.

À la fin de sa vie, Platon crut avoir trouvé la source dans *Les Lois* qui au moins donnaient aux hommes l'illusion d'être libres et, de ne dépendre d'aucune autorité autre que celle de ces lois. Ainsi, la force de l'autorité doit reposer sur les lois. La loi chez Platon représente l'intelligible, c'est-à-dire ce qui nous fait comprendre les choses alors que la société c'est le lieu de l'expression du sensible. La loi n'est inefficace selon le philosophe grec que si elle est imposée par un seul[130]. Le gouvernement sage est celui qui gouverne selon les lois établies. Seule la loi est susceptible de limiter le pouvoir et de s'imposer comme base nécessaire à la vie sociale. Platon concevait l'ensemble de la vie sociale (activité économique, distribution des

---

[128] Bertrand Badie, *Les deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Collection « L'espace du politique », Paris, Fayard, 1986, p. 45.
[129] Platon, *La République*, Livre V, 471c-480a, pp. 227-237.
[130] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, p. 22.

richesses, fonctionnement de la justice etc.…) sous le mode de l'éducation pour que le peuple puisse devenir vertueux[131].

La mission principale donc de l'État est de réglementer la société dans le but moral, d'extirper les passions et les égoïsmes. Cette institution politique doit préconiser l'organisation des fêtes publiques, le contrôle de l'art, des mœurs et des croyances, la réglementation des naissances et le combat contre l'impiété[132]. Chez Platon, la politique est de l'ordre de l'intelligible, parce que la vraie politique n'existe que dans l'ordre de la dialectique. Dans cette perspective platonicienne, toute idée de liberté politique n'est qu'une illusion, car celle-ci relève du sensible. C'est ce qui justifie qu'il n'est pas favorable à la démocratie. Il oppose de ce fait, l'universalité à la relativité des opinions, le communautarisme à l'individualisme. Platon s'opposait à la satisfaction effrénée du corps, à l'égoïsme, au libéralisme au sens contemporain du terme, à la banalisation des biens matériels, à la marginalisation des faibles ou vulnérables. Ici, l'ordre politique se fonde sur le bon fonctionnement de castes suivantes : Raison, vertu. C'est par le biais d'une bonne éducation que chacun pourra assumer la tâche qui lui est destinée. L'assise de l'État, c'est l'assise de la justice. Dans la philosophie du citoyen grec, le concept de justice désigne l'harmonie de l'âme avec les autres parties. En ce sens, la politique n'a d'autres buts que la recherche du Bien commun. Dans son ouvrages *Les aventures de la dialectique*, Maurice Merleau-Ponty va dans ce sens lorsqu'il écrit « *c'est au nom des valeurs, et à la mesure de ces mêmes valeurs, qu'un pouvoir (quel qu'il soit) peut et doit être jugé par nous tous les hommes nés libres* »[133]. C'est cette thèse qui sous-tend l'idée d'exigence d'universalité morale ou rationnelle en politique chez ce philosophe Grec.

Critiquant cette position socratique ou platonicienne de la politique, Karl Popper pense que l'amitié et la justice n'auraient pas suffi à constituer la communauté politique authentique. Les buts idéaux en politique que suggère la philosophie platonicienne en eux-mêmes constituent une menace. Popper rejoint ainsi l'idée de Joseph Schumpeter qui n'inclut pas l'idéal de liberté et d'égalité dans la définition de la vie démocratique. Pour Karl Popper, le citoyen Grec concevait une cité moralement bonne à partir de son interprétation de l'organisation sociale des hommes et de leur déploiement dans le temps. En tant que conservateur et traditionaliste, Platon cherchait dans les modèles des sociétés autoritaires et stables « *des leçons pour corriger la*

---

[131] *Id.*
[132] *Id.*
[133] Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* cité par Michel Richard in *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions Chronique sociale, 1986, p. 13.

société athénienne »[134]. Il considère le régime démocratique comme un régime d'opinion. Il fondait ainsi une doctrine du pouvoir absolu tempéré seulement par les valeurs morales. Pour ces détracteurs, Platon était le père fondateur du totalitarisme, autoritaire, voire d'un État bureaucratique (caste de fonctionnaires).

Aristote (384-322 av. J.-C.) conçoit quant à lui, la politique comme le lieu de l'organisation de la cité où l'autonomie de l'individu est connue. L'État n'est pas un cadre où l'humanité subi mais un espace où elle se construit. La politique chez Aristote s'adresse à des hommes libres et non aux esclaves soumis à l'autorité suprême de l'État comme chez Platon.

Contrairement à Platon qui faisait de la politique une théorie des idées, un idéal abstrait auquel les citoyens doivent se conformer, y compris par la violence, le philosophe Stagire de son côté, fait de la politique une science de la réalité observable et analytique. Il classe les questions politiques du côté « *des phénomènes sociaux, à l'organisation des pouvoirs publics, au fondement des constitutions et des États* »[135].

Aristote distinguait contrairement à son maître les régimes politiques suivant deux principaux critères : le nombre de dirigeants et leur aptitude à rechercher le bien commun. Dans son ouvrage, *Le Politique*, Aristote estime que la contrainte par la raison ne peut en soi constituer un principe de légitimité d'autorité, car un petit nombre seulement y est soumis[136]. Ainsi, c'est la politique qui détermine le destin ultime de l'humanité. Elle est la science qui intègre la totalité humaine. C'est la raison pour laquelle, selon l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque*, la politique est une science maîtresse et architectonique de la vie humaine individuelle et collective, contrairement à l'éthique. Aristote soutenait qu'à travers l'État, la politique s'occupe du général, c'est elle qui organise le particulier, c'est-à-dire la partie. C'est le lieu du devenir collectif des sociétés humaines. Ainsi, « *la dimension collective du politique tient du fait que l'homme est doué de langage et que c'est par la parole qu'il a l'intelligence de ce qu'il est et de ce qu'il fait avec les autres* »[137].

Les guerres ethniques et claniques qui ont jalonné les villes natales du philosophe de Stagire. C'est en s'appuyant sur cette expérience politique qu'Aristote opère un choix entre les types de régimes politiques : Monarchie, Aristocratie, République. Il ressort de cette

---

[134] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Livre de poche, Collection « Inédit », Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 14.
[135] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique*, p. 68.
[136] Aristote, *La Politique*, Tome 1, Paris, J. Vrin, 1962, p.37.
[137] Aristote cité par Moise Finley in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 69.

comparaison que « *les patriotes démocrates* » et les « *macédoniens monarchiques* »[138] ne vivaient le bonheur de la même manière. Pour Aristote, le régime républicain est meilleur que tous les autres. Ce régime se définit comme le pouvoir d'un seul qui se traduit dans la prise de décision de guerre, de paix ou de mobilisation des citoyens. C'est après avoir étudié les Constitutions des Cités grecques et les États « barbares », qu'Aristote rédige *Le Politique* où il affirme que l'État est la forme suprême de la vie sociale, logiquement antérieur à la famille et à l'individu. Opposé au communautarisme de Platon, Aristote considère que les liens affectifs entre parents et enfants sont déterminés par la nature. La règle de l'éducation (l'État doit être chargé pour former la vertu des futurs citoyens)[139]. Aristote soutient sans détour que, toute démocratie suppose que le peuple soit déjà éduqué pour bien se faire gouverner. C'est l'éducation qui est précisément selon le citoyen Stagire le but de l'institutionnalisation de l'État.

Or, pour qu'il y ait une éducation, il faut des conditions favorables. Au-delà de certains excès ou faiblesses qui l'accompagnent parfois, l'éducation des hommes libres est la finalité et le but d'un État juste. Aux yeux d'Aristote, l'État ne doit pas être déconnecté de la vertu, c'est-à-dire de la morale[140]. Pour lui, but final de toute politique est la conservation des valeurs morales et les vertus suprêmes. Le pouvoir politique se pervertit et se converti lorsqu'il se désintéresse de l'éducation des citoyens. Pour Aristote, il est légitime que les hommes cherchent le meilleur régime, parce qu'il existe une finalité de la nature humaine. Le mot nature ici ne renvoie pas à la manière de se conduire des êtres humains individuellement ou collectivement, mais ce à quoi les hommes seront destinés[141].

Dans son ouvrage *Le Politique*, Aristote soulève les questions non seulement sociologiques mais aussi philosophiques qui se résumait à : quel est le régime le meilleur ? Cette interrogation écarte avant tout, les jugements des régimes selon la hiérarchie des valeurs (un seul=monarchie, plusieurs=oligarchie, tous= démocratie). Dans ses études sociologiques et scientifiques de la politique, Aristote analyse les institutions familiales et économiques qui, à ses yeux sont nécessaires à l'organisation des rapports de sociabilité des hommes et de la cité[142]. Pour lui, la meilleure forme du gouvernement est celle qui gouverne dans l'intérêt et au bénéfice générale des citoyens. Aristote, contrairement à Platon défend le régime politique monarchique,

---

[138] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique*, p. 68.
[139] Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Nouvelle édition, Paris, Nathan, 2009, pp. 28-29.
[140] *Ibid*., p. 29.
[141] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 40.
[142] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 16.

c'est-à-dire un gouvernement d'un seul ou de quelques-uns. Selon lui, le régime démocratique est le plus mauvais que les autres systèmes de gouvernements.

Aristote à la suite de Platon pourfende vigoureusement le régime démocratique, parce qu'à ses yeux ce régime marque un type de gouvernement inferieur aux valeurs humaines. Ce type de gouvernement renferme en lui-même un danger inhérent, car il peut se dégénérer dans l'intérêt des riches (oligarchie). C'est pourquoi chez Aristote, on retrouve une Assemblée générale délibérant sur les affaires publiques qu'on appelle aujourd'hui le parlement et une juridiction chargée de gérer de trancher les différends. La liberté politique dans le système politique d'Aristote s'exprime dans la représentation nationale, c'est-à-dire dans une Assemblée chargée de trancher sur les affaires publiques et privées. Autrement dit, la liberté politique dans la théorie politique d'Aristote n'est pas seulement l'apanage du monarque ou du roi, mais de tous les citoyens, représentés par le parlement.

De ce fait, la liberté politique dans le sens du philosophe de Stagire n'est pas la chose du monde la mieux partagée, parce que le régime monarchique, garanti à chacun le droit et la liberté d'opinion.

Bref, Platon et Aristote ne réservaient aucune place à la liberté politique. Ils ne se souciaient pas de la préservation de l'espace politique ouvert où l'individu déciderait de tout par et pour lui-même. Chez eux, « l'individu était entièrement sacrifié à l'ensemble ». Pour ces deux philosophes, le but de toute vie politique est le maintien de la société en ordre, et non donner à chacun la possibilité de contester l'autorité politique, c'est-à-dire le détenteur du pouvoir politique. Ils méconnaissent la liberté politique individuelle, mais cultivaient toute autre forme de liberté à l'instar de la « participation active au pouvoir collectif ». Ici, l'individu est entièrement soumis à la société.

2. L'apport des médiévaux

La période médiévale renvoie à la période de l'histoire de la philosophie qui vient après la période Antique où toute la pensée humaine était dominée par la philosophie grecque. Le Moyen-âge commence avec l'installation des royaumes barbares (entre les VIe et VIIIe siècle) et s'achève avec l'apparition de l'État monarchique vers XIVe siècle de notre ère. La période médiévale est marquée par l'hégémonie de la religion, c'est-à-dire de la foi chrétienne sur les autres domaines ou activités humaines.

Historiquement la période médiévale est une époque où la religion domine la politique, l'économie, la culture et le social. Durant cette période, parler d'un régime politique particulier ou de l'idée de liberté politique n'était qu'une chose absurde, car tout pouvoir politique n'était que l'expression de la volonté divine. Le pouvoir politique traduit l'omnipuissance de Dieu. C'est ce dernier qui donne le pouvoir, et c'est toujours lui qui retire le pouvoir. Pour Saint Augustin par exemple, aucun pouvoir politique ne peut être conçu en dehors de l'autorité divine. Tout pouvoir terrestre vient de Dieu et par ricochet les hommes lui doivent obéissance absolue.

L'organisation politique de la cité augustinienne se confond ainsi à l'activité spirituelle. La vie politique, c'est la consécration de la volonté de Dieu. La liberté politique n'est rien d'autre que l'obéissance à l'autorité politique qui incarne la volonté de Dieu-créateur. L'homme n'est libre qu'à la suite de la délibération de Dieu. Le libre arbitre politique de l'homme n'est qu'une illusion. La liberté politique selon Saint Augustin est essentiellement libération par la grâce et le salut. Le pouvoir politique n'est libre que s'il participe de la volonté de Dieu.

C'est pourquoi à travers ces préceptes religieux, Saint Augustin enseigne aux peuples de Rome d'abandonner leurs dieux terrestres et se soumettre en Dieu céleste, unique et éternel. La vie politique durant cette période de l'histoire est animée et dominée par la conversion au Christianisme. De ce point de vue, tout pouvoir vient de Dieu et si les Prêtres par exemple dirigent les Églises, c'est parce que Dieu a voulu qu'il soit.

Par ailleurs la tradition médiévale fait de la vie politique une activité essentiellement humaine, c'est-à-dire qu'elle est l'expression de la faiblesse de l'homme. Elle est liée à la nature de l'homme. L'homme est le seul être dans la nature capable de penser son existence par la raison. Il est le seul être qui participe de Dieu. Il est un être individuel, subsistant doué naturellement de raison et de volonté libre, capable d'activité réfléchie. C'est cette conception qui fera plus tard l'objet de la réflexion philosophique de René Descartes, de Spinoza, de Leibniz.

Conclusion du chapitre

En un mot, nous retenons que, l'émergence du concept de démocratie dans l'histoire de l'humanité présente des hauts et des bas. Il en va de même pour la notion de liberté politique. La dynamique historique de ces deux mots traduit d'une part, la volonté des hommes de mettre fin aux systèmes politiques autoritaires et monarchiques ; d'autre part marque la transition de l'autonomie de l'esprit humain par rapport aux considérations cosmiques, divines et religieuses.

La démocratie grecque se fondait non pas sur l'idée d'égalité entre les citoyens, mais sur la capacité des citoyens de participer à la vie politique de la nation. Cette démocratie directe appelle les citoyens à la responsabilité, à l'esprit politique inclusif. Elle est incarnée par la figure emblématique d'un personnage historique qu'on appelait Lycurgue. Ce personnage symbolise le législateur, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des citoyens athéniens. Ainsi, à l'époque de la démocratie grecque, l'idée de liberté politique n'est manifestement comme aujourd'hui, mais elle se confond à la capacité des citoyens tout entiers de participer à la vie politique de la nation, à travers les prises de parole publique.

Pourtant, la condamnation de Socrate en 399 avant J.C. chez Platon et Aristote apparait comme la manifestation cynique du régime démocratique. D'où leur préférence pour le régime politique aristocratique. Dans ses ouvrages, la *République* et *Les lois,* Platon désapprouvait déjà ce système en son principe, car pour lui, ce système politique matérialise la corruption et l'illusion du monde matériel. Il promettait et défend le régime aristocratique. L'Aristocratie entendue comme le régime politique dans lequel le gouvernement est confié à un petit nombre des dirigeants, choisis selon un critère. Aristote va dans le même sens, mais pense que le pouvoir politique apparait comme le lieu d'expression de la nature de l'homme, c'est le lieu de rencontre des volontés plurielles, c'est lui qui détermine donc les civils, c'est-à-dire le citoyen. Le pouvoir politique crée « *le droit et non plus le produit du droit, gage de liberté en aval, puisque législateur souverain* »[143].

[143] Bertrand Badie, *Les deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, *op.cit.*, p. 38.

CHAPITRE II. LES GRANDES FIGURES FONDATRICES DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Chez les médiévaux, la liberté politique n'est rien d'autre que l'expression de la volonté divine. Ils excluent toute volonté de l'homme de protester ou de contester le pouvoir politique. Cette position fera l'objet des penseurs de la renaissance. Cette dernière se définit comme l'affranchissement de l'homme de la tutelle des considérations religieuses. Pendant cette période l'homme se veut désormais seul maître de son destin. C'est la raison pour laquelle, les penseurs de la renaissance ont entrepris de pourfendre les mythes politiques, sociaux et culturels de la période médiévale. Ils ont fait de l'homme un animal rationnel, libre et responsable, capable de donner sens à son existence. La diffusion de leur pensée a secoué l'autorité spirituelle du pape, les dogmes de l'église autrefois contraire à la liberté de conscience. Baruch de Spinoza soutient que, dans la théocratie formée par les Hébreux, les pouvoirs des dirigeants séculiers et des interprètes de la volonté divine se restreignaient, parce qu'il s'agit d'instaurer un système politique raisonnable et stable à long terme[144]. La séparation de frontière entre le pouvoir séculier et le pouvoir divin marque cette volonté de s'affranchir de tout discours dogmatique et irrationnel.

Dans ce sens, l'État provient d'un fait naturel pour les uns ; culturel pour d'autres. L'organisation politique des hommes relève de la volonté des hommes, c'est-à-dire du besoin des êtres humains de rechercher la sécurité. Ces tendances ce sont développées et, ont permis la formation des systèmes de gouvernement les plus adaptés à l'homme qu'on peut qualifier ici de démocratique. L'histoire de la pensée politique démontre que plusieurs philosophes ont justifié le pouvoir absolu et légitimé de l'autorité du Prince (Aristocratie chez Platon, le roi héréditaire chez Jean Bodin, le prince conquérant chez Nicolas Machiavel, le despotisme absolu chez Thomas Hobbes ou l'État rationnel chez Hegel)[145]. Ces philosophes ont plus ou moins

[144] Baruch de Spinoza, *Traité théologico-politique*, *Traduction* C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
[145] Michel Richard, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions Chronique sociale, 1986, p. 16.

consacré le pouvoir l'absolu, monarchique ou étatique. Pour ces philosophes, il est de la puissance publique de construire un pouvoir fort, légitimé par l'expression de la force ou de la violence.

Selon les défenseurs du pouvoir politique modéré, ce dernier n'est pas l'expression de la force. Il est la matérialisation de la volonté humaine de sortir de son état d'animalité, marqué par les violences de toute sorte. C'est dans ce sens qu'ils défendent l'idée d'un régime politique qui respecte la volonté de tous. Un régime qui s'oppose à toute forme d'asservissement, de répression ou de domination. Un régime qui promeut la liberté des citoyens. C'est l'antichambre des pouvoirs absolus et dictatoriaux, marqués par des horreurs de la tyrannie. Ainsi, la lutte pour la liberté politique est donc un combat politique contre la haine des pouvoirs absolus.

De Montaigne à Raymond Aron en passant par La Boétie, John Locke, François Guizot, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Tocqueville, Benjamin Constant la passion ardente pour la liberté politique est bout des lèvres. Leurs pensées, leurs écrits traduisent ce désir ardent de s'affranchir des pouvoirs tyranniques et absolus[146]. De ce point de vue, leur pensée est au cœur du changement, c'est-à-dire une aspiration vers un monde politique meilleur, fondé sur un contrat politique révocable réglant les rapports gouvernants-gouvernés par les élections au suffrage universel. Le combat politique de ces philosophes modernes a bouleversé les relations entre le pouvoir et les citoyens. C'est cette pédagogie politique qui fait sortir certains peuples de leur sommeil dogmatique pour emprunter les expressions d'Emmanuel Kant. Elle a donné à l'homme les moyens constitutionnels et théoriques pour garantir et favoriser sa liberté politique.

La modernité politique désigne donc l'ensemble des philosophies, des théories ou des mouvements de transformation des idées des sociétés européennes qui entendent promouvoir la renaissance de l'individu, de la raison et de la liberté. Pour ces penseurs modernes, l'individu est un « sujet », c'est-à-dire un être doté d'une subjectivité, d'une autonomie morale, d'une capacité de raisonner et, par conséquent de droits inaliénables. Cette modernité s'étend du XVIIe incarnée par René Descartes jusqu'au XVIIIe siècle avec Hegel. Elle se caractérise par une conception essentialiste du sujet, c'est-à-dire un sujet qui se définit par sa nature, mais capable par sa raison de penser son monde. Ces philosophes modernes sont ceux qu'on peut nommer ici les figures fondatrices du libéralisme politique. Quel est le point de convergence de ces philosophes libéraux ?

---

[146] *Id.*, p. 67.

En dépit de leur divergence apparente, ces penseurs concevaient l'État comme le lieu de réconciliation et de suspension des conflits politiques, socioculturels. C'est un cadre où « *la liberté ne peut être achetée ou arrangée ou crée à coups de bombes et de gardes* »[147]. Ils ont ouvert la voie au cocktail de lutte à mort contre les vieilles structures et organisations politiques autoritaires et monarchiques. Pour eux, le but de la politique est de donner à chacun les moyens de vivre son autonomie individuelle, c'est-à-dire jouir de sa liberté politique.

La pensée moderne est au fondement de la Révolution Anglaise de 1688, Française de 1789 et Américaine du XIXe siècle. Des révolutions qui matérialisaient la lutte contre l'absolutisme politique sous toutes ses formes. La fin de l'absolutisme politique marque ainsi le début du respect de la liberté et de la dignité humaine. L'individu devient un citoyen, détenteur de droits fondamentaux qu'aucune autorité ne peut lui disputer. Dans cette perspective, la liberté politique devient un principe fondamental qui fonde tout régime démocratique. Cette période de l'histoire marque une nouvelle ère pour l'humanité.

Section 1. La lutte contre les pouvoirs absolus et totalitaires comme fondement du libéralisme politique

1. Aux origines de l'absolutisme et du totalitarisme politique

La philosophie moderne forgée entre le XVIIe et le XVIIIe siècle est un cadre émancipateur de l'homme contre toutes volontés absolutistes et monarchiques. La philosophie politique de la période moderne s'appesantis sur le droit politique (la loi) et le respect de la dignité de la personne humaine. Pour ces théoriciens, le souverain n'est plus le seul maître du politique. Il gouverne avec l'approbation de son peuple, qui détient le droit de l'accepter ou de le rejeter selon leur contrat. Il revient au prince de développer des mécanismes politiques, lui permettant d'assurer la sécurité des biens et des personnes. C'est cette thèse que défendaient les philosophes tels que Nicolas Machiavel et Thomas Hobbes.

Pour ces penseurs, contrairement à Platon et Aristote, la politique est une science nettement séparée de l'éthique ou encore de la morale. Nicolas Machiavel par exemple souligne que, la politique n'est pas une science de ce qui devrait être mais la science de ce qui est. Dans son ouvrage *Le Prince*, il écrit que, les mauvais pouvoirs doivent nécessairement user des pires méthodes pour se maintenir au pouvoir, car la gouvernance politique méconnait les principaux moraux, c'est-à-dire que les principes du pouvoir politique sont « *détestables, contraires à la*

[147] Ève Ensler, Enfin *insécurisée : vivre libre malgré le totalitarisme sécuritaire,* traduit de l'anglais (États-Unis) par Héloïse Esquié, Paris, Denoël, 2015, p. 294.

morale »[148]. Selon ce penseur Italien, la mission et la finalité principale de l'ordre politique est le maintien de l'ordre, de la cohésion et de l'harmonie et entre les hommes. En ce sens, le « *prince prudent, ne peut ni ne doit tenir sa parole que lorsqu'il le peut sans se faire tout* »[149]. Pour Machiavel, la prudence est une vertu politique qui permet au prince de jouer avec la loi, qui est une forme d'arme qui lui permet d'assurer la sécurité de tous, peu importe les circonstances justes ou injustes, morales ou immorales. C'est dans cette perspective que s'inscrit la conception machiavéliste du pouvoir politique.

Dans la vision politique du philosophe Italien, l'association de la loi et de la force permet au Prince d'éteindre toute velléité de contestation et de protestation du pouvoir. La force est une sorte de ruse qui peut prendre une forme de violence, de mensonge ou de manipulation politique. Nicolas Machiavel ne croit pas à la bonté de la nature humaine. C'est la raison pour laquelle, selon lui, ceux qui fondent la politique sur la morale ou l'éthique construisent leur anthropologie sur l'optimisme de nature humaine vivent hors de la réalité humaine. Il écrit à cet effet que les hommes : « *sont tous méchants et toujours prêts à manquer à leur parole, le Prince ne doit pas se piquer d'être peu fidèle à la sienne* »[150]. Ce n'est que par la loi que le bonheur du peuple sera assuré. Cette assurance fait la survie, c'est-à-dire la conservation ou à la pérennité du pouvoir du prince.

Par cette idée, Nicolas Machiavel cherche à démontrer que le terrain politique est un univers complexe, dense et perplexe. C'est un univers en proie perpétuel aux conflits, à la guerre. Il nous convient de s'efforcer de comprendre les autres, c'est-à-dire les dirigeants (dans leur fonctionnement, leur décision, leur position) et les dirigés. Il affirme que le lien qui unit le peuple et le dirigeant n'est rien d'autre que la loi. Les deux entités doivent former une chaine de valeurs et des considérations qui vise à garantir l'intérêt général et l'harmonie sociale. Pour le citoyen européen, la réalité politique est toujours teintée de la violence. Elle est la combinaison infinie du désir inachevé vé de l'homme. Elle intègre la psychologie, l'éducation, l'environnement, le climat. Dans ce cas, l'homme n'est rien d'autre qu'un *homo bellicus.* En d'autres termes, il est un caméléon habité par l'omniprésence des modalités de violence. C'est pourquoi « *jamais la guerre n'a été ainsi polymorphe, jamais elle n'a été à ce point omniprésente* »[151].

---

[148] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 40.
[149] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, in œuvre complète, Paris, Garnier, 1980, p. 125.
[150] *Ibid.*, p. 134.
[151] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 649.

De ce qui précède, pour Machiavel, la politique est l'expression du déclin des vertus, c'est-à-dire ici les questions morales sont foulées au pied. Elle n'est que le lieu croissant de calcul d'intérêt partisan et de prospérité individuelle. Allant dans ce sillage de Machiavel, l'individu est un acteur interagissant avec les éléments sociaux et non un agent passif subissant de plein fouet les structures sociales à cause de son *habitus* ou la force du système ou de sa culture d'appartenance.

La paix collective de la communauté politique n'est possible que par la promptitude et la rectitude du prince. Il écrit que « *la politique ne relève pas essentiellement de la raison, mais de la passion raisonnée. La force n'est efficace que si elle est au service de la ruse* »[152]. Le prince est ainsi le seul détenteur et possesseur de la totalité des pouvoirs. C'est la raison pour laquelle son œuvre *Le Prince* met en lumière la force et la violence, le crime et la passion comme instrument pratiques et théoriques de la préservation de la coexistence pacifique. C'est cette vision politique qui a amené Michel Richard à écrire que « *d'ailleurs, les tyrans modernes et anciens ne s'y sont pas trompés : Catherine de Medecis, Mazarin, Napoléon ont été des princes machiavéliens* »[153]. La considération politique du philosophe Ecossais Thomas Hobbes n'est pas loin de cette idée de Machiavel. Il soutient de son côté que, l'homme est naturellement méchant, soumis aux instincts et aux passions de la violence, et par conséquent toute ouverture politique soumet le L*éviathan*, c'est-à-dire le détenteur du pouvoir politique à la contestation.

En effet, Thomas Hobbes appartient à l'école du droit naturel, qui construit l'ordre politique et juridique en partant de la réalité de l'homme. *Le Léviathan* dans la perspective hobbesienne, est « *ce dieu mortel auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection* »[154]. L'homme, pour le philosophe Ecossais est un animal incompatible avec l'idée de liberté et du bien. Pour Hobbes, il existe un pacte unique, par lequel les sujets acceptent d'obéir sans contrepartie. C'est pourquoi dans son ouvrage le *Léviathan*, il démontre que la légitimité est la conséquence du contrat acté entre le prince et les citoyens. Ce contrat vise à maintenir ou à réaffirmer la puissance de l'État ou du Léviathan.

Pour soutenir sa thèse, Hobbes part de la théorie de l'état de nature. Ce dernier renvoie à une fiction méthodologique qui permet à l'homme de comprendre sa vie antérieure avant l'État institutionnel. L'état de nature est un état dans lequel il n'y a ni règle, ni droit, et que tout

---

[152] Nicolas Machiavel, *Le Prince*, in Œuvre complète, Paris, Garnier, 1980, p. 56.
[153] Michard Richard, *Les doctrines du pouvoir politique*, *op.cit*., p. 13.
[154] Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, p. 178.

le monde jouit d'un pouvoir illimité. C'est un état des rivalités où chacun jouit d'une liberté illimitée. Dans l'un comme dans l'autre de ces deux pôles de la violence, l'état de nature expose les uns et les autres à l'insécurité, à l'instabilité et à la misère. C'est cette peur permanente qui explique le besoin des hommes de créer une organisation politique capable de garantir la sécurité et la paix de ses membres. La paix n'est possible que par l'épée. Sans épée, il ne peut exister une cohabitation pacifique entre les hommes.

C'est l'instinct de conservation qui a incité les hommes à sortir de cet état de guerre pour chercher la paix et, à en trouver les meilleures conditions d'existence. L'institution politique vient réguler la domination des passions et de l'égoïsme, en vue de construire l'égalité, la paix et la liberté entre les hommes. Dans cette perspective, Hobbes conçoit l'homme comme un être essentiellement mû par le désir et la volonté de sauver sa vie et de jouir de ses plaisirs. Ainsi, la conduite de l'homme est commandée par l'intérêt. Cette conception contraire à celle du philosophe Anglais John Locke, et à celle du citoyen helvétique Jean-Jacques Rousseau, où l'état de nature est le lieu où les hommes vivent en paix et jouissent d'une liberté naturelle.

À la différence des abeilles et des fourmis qui vivent selon la direction et le jugement de leurs appétits, les hommes de leur côté disposent d'un instinct de perfectionnement et d'amélioration. Thomas Hobbes souligne à cet effet que « *les hommes sont continuellement en rivalité pour l'honneur et la dignité* »[155]. Selon cette logique de Hobbes, l'homme dans est un animal incommode, toujours prêt à provoquer des torts et des dommages à ses semblables. L'idée d'un accord naturel entre les hommes n'est qu'une illusion. Elle n'est que pure fabulation. C'est pourquoi, il est de bon gré d'instituer « *un pouvoir commun pour les maintenir dans la crainte et pour diriger leurs actions vers l'intérêt commun* »[156]. C'est le seul moyen politique par lequel les hommes peuvent instituer la paix entre eux.

Le pouvoir commun est un cadre tout puissant qui s'impose à tous. Elle est synonyme de loi. Cette dernière est le fruit de la réflexion suscitée par le malheur quotidien de l'état de nature. Ce contrat juridico-moral suppose des principes politiques qui régiront les rapports entre le Souverain et le peuple. Avec le contrat social, les hommes renoncent à la barbarie de l'état de nature et abdiquent ainsi leur liberté naturelle au souverain. L'acte l'instituant est un acte arbitraire. Pour Thomas Hobbes au-delà de la volonté des hommes de vivre ensemble, le Léviathan doit toujours imaginer une force craintive qui obligerait les hommes à établir la paix

[155] *Ibid.*, p. 208.
[156] *Ibid.*, 209.

et la sécurité. À cet effet, « *sans un pouvoir commun qui les maintienne tous dans la crainte [...] aucun gouvernement civil ou République n'existerait, ni ne serait nécessaire, parce que la paix existerait sans sujétion* »[157]. Par ailleurs, dans sa construction théorique, Hobbes ne cherche pas à dégager un meilleur régime quelconque mais se contente de nous donner sa conception de l'homme. Il s'agissait en fait pour lui : « *les hommes étant le jouet de leurs passions sont ennemis les uns des autres, quand ils n'obéissent pas à une loi commune* »[158]. La question centrale qui préoccupait le philosophe Ecossais, c'est celle de savoir « *Que doit être le régime politique pour assumer la paix entre les hommes ?*»[159].

Reprenant la logique de Machiavel, le penseur Ecossais estime que, la mission principale de tout régime politique est de construire avant tout la paix civile, la sécurité entre les citoyens. C'est ces besoins fondamentaux « *qui poussent les hommes à ériger des Républiques et se placer sous le gouvernement de monarques et d'assemblées, auquel ils confient un pouvoir suffisant pour assurer leur protection* »[160]. Hobbes définit la République comme une unité de la multitude en une seule personne, qui renvoie en Latin au concept de *Civitas*. Pour lui, la société et le pouvoir ne sont pas naturels à l'homme. Ils sont apparus à la suite d'une convention pour mettre fin à l'état d'insécurité permanente qui caractérisait l'état précédent. Il reprend le nom de *Léviathan* »[161], pour en faire le symbole de la puissance politique de l'État, seule apte à assurer la sécurité et la liberté des hommes dans la cité. Ce dieu mortel qui incarne notre paix et notre protection.

Dans ces conditions, chaque particulier de la République lui a codifié sa protection et sa liberté. C'est une autorité d'un « *si grand pouvoir et d'une si grande force rassemblée en lui que, par la terreur qu'ils inspirent* »[162]. Le souverain est au-dessus de la loi et de ses sujets. Selon Hobbes dans le *Léviathan*, l'hyper-individualisme appelle non seulement un absolutisme éclairé, mais aussi un totalitarisme éclairé. Le *Léviathan* trouve sa légitimité dans sa capacité à dicter aux individus les voies de la justice et du bonheur. Dans cette conception hobbesienne, le rapport qui existe entre le souverain et ses sujets est un rapport de domination, d'assujettissement et de servitude. Ses sujets lui doivent une soumission, une obéissance totale.

---

[157] Thomas Hobbes, *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), traduit par Philippe Folliot, Éditions électroniques réalisées par Jean-Marie Tremblay, Québec, Chicoutimi, 2002, p. 205.
[158] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 45.
[159] *Id.*
[160] *Ibid.*, p. 215.
[161] *Ibid.*, p. 210.
[162] *Id.*

Le souverain est capable de les détruire s'ils refusent ou contestent son pouvoir, car le souverain est tout, sans lui, il n'y a ni droit ni liberté. Il ne peut être ni destitué ni contesté une fois au pouvoir, parce que la finalité de son autorité c'est la « *paix et la protection de tous, et que quiconque a droit à la fin a doit aux moyens* »[163].

Hobbes disqualifie ainsi du jeu politique toute possibilité de contestation ou de remise en cause du pouvoir au nom de la liberté politique. Toute contestation ou manifestation contre le pouvoir de celui-ci peut être interprétée comme une sorte de rébellion ou d'insurrection. L'autorité du Souverain à ses yeux ne peut être contestée, car il ne peut être ni jugé, ni puni[164]. Le citoyen Ecossais suggère aux Princes que « *celui qui est fait souverain ne fasse aucune convention avec ses sujets avant la transmission du pouvoir* »[165]. Dans ce sens, le souverain ou l'Assemblée d'hommes qui représente le corps national tout entier ne peut être ni forcer, ni obliger ou contrainte par un tiers au nom de la liberté politique. La reconnaissance de l'autorité du souverain suppose selon lui la prise en main de tous nos droits, de toutes nos libertés. Ainsi, « *on doit accepter de reconnaitre les actions que fera ce souverain, ou, autrement, d'être tué par les autres* »[166]. Hobbes poursuit en soutenant que, « *aucun homme ayant le pouvoir souverain ne peut être justement mis à mort ou puni de quelque manière, par ses sujets* »[167]. Autrement dit, le souverain a le droit de réprimer, de réduire au silence toute voix de dénonciation, parce qu'il est le seul à « *juger des opinions et des doctrines qui détournent de la paix ou qui [au contraire] la favorisent* »[168].

Il est le seul à détenir le droit de « *judicature, c'est-à-dire le droit d'entendre et de trancher toutes les disputes qui peuvent surgir au sujet de la loi, soit civile soit naturelle, au sujet des faits* »[169].Suivant cette analyse, le citoyen Ecossais fait de l'État une institution absolue qui se situe au-dessus de toute volonté particulière des individus. Il est le détenteur du pouvoir politique, incarnant seul la légitimité et le droit d'accepter ou de refuser. En signant le contrat « *j'abandonne mon droit de me gouverner à cet homme, où à cette assemblée, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit, et autorise toutes mes actions de la même manière* »[170].

---

[163] *Ibid*., p. 217.
[164] *Ibid*., p. 213.
[165] *Ibid*., p.214.
[166] *Ibid*., p. 215.
[167] *Ibid*., p. 216.
[168] *Ibid*., p. 217.
[169] *Ibid*., p. 218.
[170]*Ibid.*, p. 210.

La conception politique hobbesienne est une volonté tyrannique, absolutiste et autocratique, parce qu'elle fait du terrain politique, une volonté de « *prescrire des règles par lesquelles chaque homme peut savoir de quels biens il peut jouir, et quelles actions il peut faire* »[171]. Dans cette logique, le pouvoir ne peut être remis en cause par des simples élections ou consultation populaire. Le Prince dans cette perspective, est la seule source de la loi. Le Prince n'a pas de compte à rendre aux électeurs. Le rôle du souverain est de garantir la paix commune. S'inscrivant à la suite de Hobbes, Hegel fait de l'État l'expression de la Raison absolue. Pour le philosophe Allemand, la finalité de l'État rationnel est de garantir l'intérêt général et particulier, la liberté et nécessité. Ainsi, l'État une institution toute puissante, qui contrôle, construit et déconstruit. Il est au-dessus de la volonté particulière des individus. C'est lui rend l'homme raisonnable et libre. La puissance de l'État ne peut être remise en cause, car il est la seule instance normative et rationnelle.

Contrairement aux autres philosophes libéraux qui soutiennent l'idée d'une autorégulation du marché, Hegel pense que l'institution politique est la condition *sine qua none* de la vie collective, et donc toute ouverture libérale conduit au dépérissement de l'État. Ce dernier est le lieu de réalisation absolu de la raison. C'est sur cet absolutisme rationnel que doit être fonder tout État, car il garantit « le vouloir-vivre-ensemble », l'autonomie et la grandeur de l'homme. Hegel pense que, la raison est la seule faculté qui instaure une société régie par l'ordre du droit et non plus par l'ordre naturel. Dans le sens hégélien, l'État est le produit de l'histoire qui associe, dissocie et réconcilie la personne privée en tant que membre d'une société, et la personne publique citoyen qui participe à l'État.

Critiquant la thèse de Popper de faire de l'État une institution minimale, Friedrich Meineke à la suite de Hegel récuse toute réification du pouvoir de l'État. Il écrit « *c'est le principe fondamental pour la conduite d'une nation, la loi. Elle dicte à l'homme d'État ce qu'il doit faire pour préserver la santé et la force de l'État. L'État est la structure organique* dont la *pleine puissance ne peut être maintenue que s'il lui est permis d'une façon ou d'une autre de continuer à se développer* »[172]. Dans sa théorie politique Hegel estime que, l'individu ne saurait réaliser sa liberté dans la solitude. Le philosophe Allemand nie la capacité des hommes de jouir d'une quelconque liberté individuellement. La liberté ne peut se réaliser qu'au sein d'une communauté. Pour Hegel, je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres, qui, de

---

[171] *Ibid*., p. 218.
[172] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 79.

leur côté, reconnaissent et garantissent la mienne. La liberté politique n'est possible que sous l'autorité de l'État. Pour lui, l'État n'est pas l'expression de la volonté générale comme chez Jean-Jacques Rousseau. Il est le lieu de l'incarnation absolue de la raison. Tout individu qui ne se reconnait pas en lui est appelé à disparaitre.

De ce point de vue, vivre dans le solipsisme, c'est vivre la liberté théorique et illusoire puisqu'il ne se réalise qu'en la confrontant aux expériences des autres. Seule la vie politique consacrée par la puissance de l'État peut garantir aux hommes l'Ordre et la Souveraineté. Ces idées ou théories du pouvoir politique de l'État vont ainsi inspirer certains hommes politiques à instaurer des régimes politiques despotiques, absolutistes et dictatoriaux. Un régime despotique est un régime politique dans lequel le pouvoir est détenu par un seul. Ce pouvoir se caractérise par le règne de la terreur, de la corruption, de la brutalité, du cynisme. Leur unité est l'absolutisme. Ils neutralisent toute opposition d'un groupe d'individu ou d'une minorité. Toute contestation ou opposition est interprétée comme une sorte de rébellion. Vous êtes désignées comme ennemi de la République. Dans ce sillage, ce n'est que « *quelques havres de liberté subsistent parfois dans la vie économique, plus rarement dans la vie intellectuelle et culturelle, mais il est interdit d'exprimer une quelconque opposition politique* »[173].

Ces types de pouvoirs que défend Platon, Machiavel, Hobbes, Hegel, Bodin et les autres, aux yeux des penseurs libéraux ne promeuvent et favorisent que l'hypocrisie politique, car dans ces régimes « *dans votre for intérieur, vous pouvez penser ce que vous voulez ; il suffit de ne pas être opposant, d'avoir l'échine souple* »[174]. La philosophie politique de ces auteurs va à l'encontre de toute idée de liberté politique, parce que selon ces auteurs, toute ouverture de l'espace politique expose la communauté au chaos, au désordre. Il s'agit selon ces philosophes de « *rassembler tout leur pouvoir et toute leur force sur un seul homme, ou sur une seule assemblée d'hommes, qui puisse réduire toutes leurs volontés, à la majorité des voix, à une seule volonté* »[175]. Ces auteurs sont aussi qualifiés des défenseurs du monopole étatique de la violence légitime. Ces penseurs ont donné un fondement légitime à la répression politique, parce que certains d'entre eux ne séparent pas la propriété et le pouvoir. Leur lecture politique conduit toute considération du pouvoir politique à un instrument visant à « *légitimer* »[176] la violence et le « *don* »[177] de la mort. Selon l'analyse de ces penseurs totalitaires, les citoyens ne

---

[173] Michel Schooyans, *La face cachée de l'Onu*, Paris, Les Éditions Le Sarment, 2000, p. 13.
[174] *Id*.
[175] Thomas Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), *op.cit*., pp. 209-210.
[176] Michel Schooyans, *La face cachée de l'Onu*, p. 137.
[177] *Id.*

peuvent pas exiger un compte à rendre au Prince, c'est-à-dire au détenteur du pouvoir politique, du fait que celui-ci est le seul juge qui décide du sort de la République. Il procède à la délibération en se lançant quelque fois dans un jeu dangereux, parce qu'il peut faire subir au peuple la misère ou le bonheur. Le prince fait de la Constitution sa volonté ou ses désirs. La souffrance du peuple ne lui fait rien de perdre de sa table, de ses richesses, de ses fêtes, de ses châteaux d'agrément[178].

C'est dans ces conditions qu'émerge la recherche d'une nouvelle vision politique, fondée sur des considérations politiques inclusives. La question de liberté politique est l'un des éléments fondamentaux de lutte contre les pouvoirs absolus et totalitaires. Les penseurs libéraux font du pouvoir politique le lieu de la réalisation des libertés politiques des citoyens. C'est cette vision politique ouverte et respectueuse des libertés individuelles qui a amené les libéraux à aborder la question des régimes politiques qui conviennent mieux aux hommes, c'est-à-dire un régime capable d'offrir l'épanouissement à l'humanité.

2. De la révolution des droits au déclin de l'autorité absolue

La Renaissance et la période moderne consacre une nouvelle vision de l'homme et de la société. Le XVIIe et XVIIIe siècle sonne comme la période du déclin de la pensée médiévale (dominée par la théologie chrétienne et aristotélicienne). La période moderne fait de l'individu un être subjectif dont la conscience et la raison lui permettent de penser et d'agir. Ici, on conteste la préséance du collectif sur l'individu et la préséance de la religion sur la raison. C'est cette considération qui va constituer plus tard le socle des valeurs communes dans les grandes démocraties. C'est dans cette perspective que s'inscrit la théorie philosophique du philosophe français René Descartes.

Le citoyen français rompt ainsi avec la pensée théologique issue du Moyen Âge. Ce philosophe fait de l'individu un être libre, émancipé des croyances traditionnelles et religieuses. Descartes ouvre la voie aux philosophies rationnelles qui au siècle des Lumières placeront l'être humain au centre des projets politiques. D'abord monarchique en Angleterre, absolu en France, électif en Saint-Empire, autocratique à l'Est de l'Europe, notamment en URSS, en Perse, fédératif dans une autre partie de l'Europe telle qu'en Hollande[179].

---

[178] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, Collection « Imaginaire de l'Europe », Paris, Privat, 2001, p. 97.
[179] Monique Castillo, Gérard Léroy, *L'Europe de Kant*, Collection « Imaginaire de l'Europe », Paris, Privat, 2001, p. 47.

La philosophie des lumières est un ébranlement de l'ordre ancien ou classique. Les Lumières sont un mouvement intellectuel, philosophique et culturel qui émerge dans la seconde moitié du XVIIe siècle avec les philosophes comme Newton, Spinoza, Voltaire, Kant, Rousseau, Locke, Baylet et Diderot avant de se propager dans toute l'Europe, notamment en France au XVIIIe siècle.

En effet, les Lumières font de l'homme le seul sujet connaissant qui n'a pas besoin de se référer à une vérité transcendante, supérieure et divine. C'est la raison pour laquelle, ils contestent la vérité collective sur l'individuelle. Selon eux, la raison est au-dessus de tout, et l'homme est au centre de tout processus de connaissance. Leur engagement contre les oppressions religieuses et politiques constitue une référence, un guide œuvrant pour le progrès du monde. Ils s'insurgent contre l'irrationnel, l'arbitraire, l'obscurantisme et la superstition des siècles passés. C'est une sorte de renouvèlement politique, éthique et culture. L'ombre de leur pensée et de leur écrit est déterminante dans les grands événements de la fin du XVIIIe siècle à savoir : La Déclaration des droits de l'homme et la Révolution américaine. C'est leur idée qui a servi et transformé l'environnement politique, et par ricochet la connaissance au nom des lois de la République, la liberté politique, l'égalité et le respect des droits humains. Ainsi, renait et se développe la notion de démocratie, de tolérance et de souveraineté du peuple, qu'il soit dans le *Traité théologico-politique* de Baruch de Spinoza[180], *Du contrat social*[181] de Rousseau ou les *Deux traités du gouvernement civil*[182] de John Locke.

Pour ces auteurs, la représentation démocratique du peuple repose sur une conception active de l'individu notamment, celle du citoyen, dont la liberté réside dans sa capacité à participer à la vie commune. L'ambition politique de ces philosophes est de faire de la volonté populaire le principe du contrat social. Selon eux, les régimes absolus et totalitaires ne riment qu'avec la volonté du maintien permanent de la violence, de la guerre civile sanglante. Ils expriment l'écrasement politique ou la soumission absolue.

Ces régimes politiques réduisent la volonté populaire à une simple illusion. Ici, le contrat social apparait comme une sorte de volonté unilatérale du Prince, qui peut interrompre l'ordre contractuel selon ses grés. Le fondement théorique de ces régimes politiques est marqué par une absence réelle de débat politique, l'inexistence des partis d'opposition. Les citoyens sont harcelés et stigmatisés. C'est pourquoi pour les philosophes modernes, rien ne vaut le

---

[180] Baruch de Spinoza, *Traité théologico-politique*, traduction C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
[181] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Les Éditions du Social, 1971.
[182] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, traduction de D. Mazal, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

respect de la volonté générale du citoyen. Selon eux, l'idéal politique se résume au respect de la liberté politique individuelle, égalitaire, tolérante et ouverte à la volonté de tous.

Les inégalités et les dominations politiques ne sont rien d'autres que de l'arbitraire. Les inégalités civiques ne sont qu'une illusion, une imagination servile, parce qu'elle légitime et consacre des pouvoirs affreux des uns sur les autres. C'est cette considération autocratique qui a ouvert la voie à l'esclavage à l'impérialisme, à la colonisation.

Section 2. De l'idée du contrat social comme fondement du libéralisme politique

1. Aux sources du libéralisme politique

Le terme « *libéralisme* » est une expression forgée en Occident au cours du XVIIIe siècle à partir du mot « *liberté* », pour désigner une doctrine philosophique, politique et économique qui promeut les initiatives individuelles contre l'arbitraire de l'État. Il se substitue aux entraves économiques (ordres, corporations) ou intellectuelles (Églises). Les partisans de cette philosophique libérale veulent fonder un ordre social qui accorde à l'individu des droits de propriété, d'expression politique, de conscience.

Le libéralisme politique est un mouvement intellectuel qui vise à dénoncer inlassablement les abus de la tyrannie et du despotisme. Il prend d'abord corps en Angleterre et aux Provinces Unies au XVIIe siècle comme idéologie de combat contre l'absolutisme monarchique et l'autoritarisme religieux. Aux yeux de ses partisans, le principe premier à défendre est celui de la défense des droits politiques de l'individu : droit d'expression, d'association, de propriété. Elle est l'antidote des pratiques politiques des anciens régimes, qui soumettait l'intérêt de l'individu à celui du groupe (famille, ordre, État, Église). Le libéralisme politique revendique un État fondé sur le respect des droits et des libertés des individus et non sur l'autorité capricieuse du prince. Ce qui veut dire que les citoyens doivent être liés entre eux-mêmes par un contrat (la consultation, la séparation des pouvoirs et droit de contestation etc.) et donc s'engager à long terme à respecter les règles adoptées en commun. La philosophie du libéralisme vise à extraire l'arbitraire des pratiques politiques, qui détruit l'homme et ne peut construire une paix durable. La réalité du libéralisme c'est le renforcement des droits de l'homme, de liberté politique contre le nationalisme traditionnel et les systèmes politiques autocratiques et totalitaires.

C'est dans ce sens que le poète français, Arthur Rimbaud emploie l'expression « *Révolte logique* »[183] pour désigner une sorte de résistance contre le pouvoir répressif et dictatorial de son temps. Il appelle à la reconnexion des citoyens face à la duperie ou au cynisme des hommes politiques ou de certaines institutions. La reconnexion permet aux citoyens de renouer avec les emblèmes de la corruption, de la dictature et de la répression politique. L'idée de liberté politique dans un jeu politique donne à chacun et tous, la possibilité d'approuver ou d'objecter certaines lois arbitraires, contraire au corps politique tout entier.

2. Rousseau, Locke et Montesquieu : figures fondatrices du libéralisme politique

Le citoyen de Genève Jean-Jacques Rousseau et le philosophe de Londres John Locke et l'auteur de *L'Esprit de loi*, prennent le contre-pied de la conception politique de Platon, Nicolas Machiavel, Thomas Hobbes, Jean Bodin et Hegel. Dans la logique de Rousseau et de John Locke, de Montesquieu, c'est l'abandon de la domination particulière qui est à l'origine du lien social. Le contrat social est un ordre contraire à celui de la violence, de la répression et de domination. C'est une sorte d'association. Par cette association, l'individu perd la liberté naturelle qu'il partage avec tous les êtres vivants, de subvenir à ses propres besoins avec les moyens moins légaux.

À travers la théorie du contrat social, Jean-Jacques Rousseau, John Locke par exemple, cherchent à limiter les dérives absolutistes de la monarchie et des pouvoirs tyranniques. Ces philosophes développent ainsi une vision libérale de la société. Leur conception du contrat social se définit comme un accord par lequel des êtres humains décident de quitter leur vie naturelle pour se constituer en communauté politique, et placer leur force ou passion sous l'autorité d'un pouvoir civil. Le principe de légitimité du pouvoir politique n'est plus Dieu, mais les êtres humains qui, par ce paradigme acceptent de forger le pouvoir politique. L'adhésion du peuple se substitue à la volonté divine comme source du pouvoir politique. La volonté générale est le principe de consentement des individus au pouvoir qu'ils se donnent. Il s'agit selon eux, de légitimer à chacun et à tous l'intervention active du peuple dans la gestion des affaires publiques. La légitimé se définit ici comme la reconnaissance accordée à celui qui exerce un pouvoir. C'est l'acceptation du fait qu'il est « normal » ou « naturel », « juste » ou « souhaitable » que cet individu donne des ordres et prescrive des comportements.

[183] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, p. 204.

C'est pourquoi, la force ou la violence apparait comme l'opposée de la légitimité en ce sens qu'elle se conçoit comme utilisation des différents moyens (force physique) à faire triompher sa volonté en absence de tout consentement. C'est contre toute forme de pouvoir autoritaire que s'inscrit le combat des philosophes libéraux. Ils cherchent à promouvoir ou à créer un ordre politique pacifique, en mettant par-delà les dispositifs ou les principes qui fondent la République. Pour eux, le régime politique démocratique « *crée les conditions qui permettent d'écarter la guerre* (*source de tous les maux et de toute corruption des mœurs) et fournit ainsi au genre humain* »[184]. C'est le contrat social qui garantit la puissance des droits et de liberté reconnus par la loi qu'on s'est soi-même donnée. Cette liberté civile appelle l'individu d'organiser son milieu politique, économique et social selon ses désirs. Cette liberté est d'abord politique avant de prendre d'autres formes. Elle exprime le pacte social retrouvé entre les hommes contre les différences naturelles[185].

Pour Jean-Jacques Rousseau, l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions[186]. Cette convention cherche à « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Pour cela, le contrat social doit être passé entre les individus et le corps social dans son ensemble, pour éviter tout risque de confiscation du pouvoir. C'est ce qui a amené Jean-Jacques Rousseau à forger une hypothèse de l'état de nature, c'est-à-dire celui d'un degré zéro du politique et du social. Cette hypothèse historique n'est pas une réalité comme l'ont cru certains mais elle est une théorie historique visant à retracer ce qui s'est réellement passé. Elle est une sorte de fiction méthodologique, analogue au doute cartésien ayant pour fonction de faire table rase de tous nos préjugés sur la nature de l'homme, afin de démêler ce qui tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et les progrès ont ajouté ou changé à l'état primitif.

L'état de nature dont parle Jean-Jacques Rousseau n'a aucune référence historique, parce qu'il ne contient pas en lui-même la raison de changement pour un autre état. L'état de nature que le citoyen de Genève décrit se caractérise par l'insécurité, l'angoisse permanente et la volonté du plus fort à prédominer, à violer ou à agresser. Cette fiction méthodologique a donc une double fonction critique : d'une part elle cherche à rendre possible la distinction du naturel,

---

[184] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, Collection « Imaginaire de l'Europe », Paris, Privat, 2001, p. 75.
[185] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Les Éditions sociales, 1971, p. 99.
[186] Christine Dollo (dir.), *Lexique de sociologie*, Paris, Dalloz, 5e édition 2017, p. 134.

de l'homme de la nature et de l'artificiel, de l'homme à l'homme ; d'autre part, cette fiction méthodologique cherche à dessiner la figure de l'homme dans une situation limite par rapport à l'histoire. Elle montre dans son perfectionnement prétendu la source véritable de ses misères[187].

Le pouvoir politique pour Rousseau suppose la possibilité pour les citoyens de désigner les gouvernants et de s'exprimer sur les différents choix politiques possibles. Ainsi, la vision du monde du citoyen Helvétique s'inscrit dans le sens contraire des régimes liberticides. Selon lui, les individus se perdent dans la recherche du luxe et du superflue, alors que, les progrès de la culture sont confisqués par quelques-uns, accroissant ainsi l'inégalité sociale. Jean-Jacques Rousseau pense que les Sciences et les Arts ne sont pas eux-mêmes mauvais, mais ils corrompent inévitablement la morale de l'homme. Ils véhiculent l'égoïsme, la vanité, le goût du pouvoir et de la domination de l'homme sur l'homme. Le développement des sciences et des Arts rend l'homme un animal insociable et méconnaissable. Le désir de conquête permanent rend l'homme aux yeux du citoyen de Genève un être étrange à lui-même.

Dans les débats sur la souveraineté du peuple, Rousseau pense que, chaque citoyen détient une part de souveraineté, parce qu'il a le droit de contester ou de protester un pouvoir illégitime. Ce dernier est le fait de s'arroger un pouvoir au-delà des prérogatives qui lui sont octroyés. C'est une sorte d'auto-proclamation politique. Or, le citoyen est celui qui détient une part de la souveraineté. Ainsi, Rousseau critique violemment la démocratie représentative et les systèmes parlementaires auxquels elle donne lieu et se prononce pour un système politique où le peuple devrait accepter de faire lui-même les lois[188]. Autrement dit, c'est le rôle attribué aux citoyens qui votent, c'est-à-dire à l'électorat qui garantit la liberté des uns et des autres. L'électorat renvoie à la qualité d'électeur. La qualité d'électeur constitue une base de libéralisme politique. Ainsi souligne Jean-Jacques Rousseau, « *en tout état de cause un peuple est toujours le maître de changer ses lois, les meilleures, car s'il lui plait de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'empêcher* »[189].

Pour John Locke, le passage de l'état de nature à la société civile traduit le consentement mutuel, c'est-à-dire l'ordre social. Autrement dit, la réalisation de toute liberté passe par l'exercice de la raison. L'État résulte d'un contrat social au terme duquel les individus

---

[187] Jean-Jacques Rousseau, *Confessions,* Tome I, Livres VIII, in Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1967, p. 271.
[188] Christine Dollo (dir.), *Lexique de sociologie*, Paris, Dolloz, 5e édition 2017, p.173.
[189] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I et II, Chapitre XII, Collection « Les classiques Hatier de la philosophie », Paris, Hatier, 1999, p. 65.

abandonnent une partie de leur souveraineté afin de garantir les intérêts communs. Dans la société politique, il pense que la liberté est l'expression de la loi, c'est-à-dire de la volonté. Dans ce cas la légitimité de l'État repose sur le consentement des citoyens et il doit respecter scrupuleusement les libertés individuelles. C'est le pouvoir législatif et le pouvoir selon le philosophe Anglais qui doit protéger et garantir les droits individuels. En ce sens, John Locke prône la séparation entre l'autorité politique et religieuse, et défend vigoureusement le droit à la liberté d'opinion religieuse absolue, la liberté juste, la liberté égale et impartiale.

Ce philosophe libéral fait de la Constitution la vraie source de la loi. C'est la raison pour laquelle sa pensée politique constitue une véritable source du libéralisme politique. Aux yeux de ce philosophe moderne, la société politique (le peuple) est le seul détenteur du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif en vertu du droit naturel intrinsèque. C'est pourquoi pour les commentateurs de ce philosophe, John Locke « *a su conserver l'idée, à l'origine classique et médiévale, d'une communauté morale, indépendante de l'institution politique* »[190].

Le pouvoir législatif a pour fonction de régler comment les forces d'un État doivent être employées pour la conservation de la liberté politique de la société. Il joue également le rôle d'établir les lois. À ce titre, le pouvoir est considéré comme suprême car toute réalité politique vient de lui, puisqu'il' est à l'origine du corps politique. Le but de John Locke n'est pas de défendre dans ses écrits des intérêts et des biens des individus « *mais la préservation d'une liberté individuelle qui trouve ses fondements dans l'obéissance à la loi* »[191]. Le terme individu ici renvoie aux autorités, aux décideurs ou encore aux détenteurs du pouvoir politique.

Le but de l'organisation politique aux yeux de John Locke, n'est pas de renforcer la puissance de l'État, mais d'offrir aux individus la liberté de penser, de croire, de circuler, d'organiser leur vie selon leur désir, tout en garantissant la liberté d'autrui. Et le pouvoir exécutif a pour fonction d'exécuter les lois, votées par le parlement. Celui-ci, représente le peuple, et l'exécutif représente les institutions politiques. L'effectivité de ces pouvoirs vise à éviter les abus des autorités en vue de garantir la liberté politique des uns et des autres. C'est pourquoi selon Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, « *pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir* »[192]. Pour

---

[190] Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 355 cité par Bernard Gagnon in « Politique *et société* », n°3, vol.21, 2002, pp. 199-203 disponible sur httpp://id.erudit.org/iderudit/00509ar, consulté le 23 mai 2013 à 5h 24.
[191] Bernard Gagnon, « *Politique et société* », n°3, vol.21, 2002, *op.cit*., p. 199.
[192] Montesquieu, *De l'esprit des lois (1748),* Livre X, Chapitre VII, Paris, Garnier-Flammarion, Collection « Les Classiques », 1973, p. 103.

Montesquieu seule la République fédérative, entendue comme une « *société de sociétés* » est capable de garantir la liberté politique de tous. Par définition, cette forme de gouvernement est une « *convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis* »[193].

La séparation des pouvoirs aux yeux de Montesquieu est un principe fondamental de la démocratie. Car le régime démocratique a pour unique et principal objectif la liberté politique des citoyens dans un État. Le philosophe français écrit dans le Livre XI Chapitre de son œuvre qu'« *il n'y a point de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutive* »[194]. Pour lui, l'intransigeance de la loi doit se situer au-delà des intérêts partisans, car c'est la loi qui incarne le devenir et l'avenir d'un État. Tout échec de la loi entraine de ce fait l'échec politique, économique et social. Selon Montesquieu, ce n'est pas la séparation des pouvoirs qui entraine la liberté politique au sens juridique du terme mais ce qu'Aron appelle « *l'équilibre des puissances sociales* »[195]. La séparation des pouvoirs dans un régime politique ne renvoie nullement à l'idée de liberté politique au sens strict du terme au sein d'un État, quel qu'en soit le type de séparation, totale, partielle ou équilibrée de ces pouvoirs.

Mais l'analyse de Montesquieu vise à consolider les principes fondateurs de la démocratie, parce que selon lui, chaque pouvoir doit exercer sa fonction en toute autonomie, sans toutefois que l'un piétine la sphère ou entre en collision avec l'autre. À travers un tel point de vue, Montesquieu cherche à dégager un régime fondamentalement démocratique dont le but principal est la réalisation effective de la liberté politique des citoyens. Il formule en ces mots cette idée, lorsqu'il affirme que « *je voudrais rechercher, dans tous les gouvernements modérés que nous connaissons, quelle est la contribution des trois pouvoirs et calculer par-là les degrés de liberté dont chacun d'eux peut jouir* »[196]. Prenant pour exemple le régime ou le système Anglais, Montesquieu fait remarquer que, sa théorie politique vise à éviter tout excès de pouvoir, parce que les pouvoirs législatifs exécutifs et judiciaires sont repartis entre les mains de plusieurs personnes. La répartition de ces pouvoirs faisait du système Anglais, un système distingue des autres en Europe. Cette séparation assurance et/ou la garantie la liberté politique

---

[193] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre IX cité par Monique Castillo et Gérard Leroy in *L'Europe de Kant*, Collection « Imaginaire de l'Europe », Paris, Privat, 2001, p. 37.
[194] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI, Chapitre VI, p. 113.
[195] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p.40.
[196] Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Livre XI, Chapitre VI, p. 113.

de tous. Dans ce système politique, chaque citoyen exerce sa liberté, ses droits sans être inquiéter ou blâmer pour ses opinions. Montesquieu inscrit la liberté politique dans le sillage des institutions politiques. De ce fait, la limitation réciproque des pouvoirs est une doctrine qui protège le droit des citoyens.

L'analyse et la compréhension d'un régime politique ne se fait pas à partir de sa simple nature. Il faut une nette distinction entre la nature et le principe d'un régime politique. Il écrit à cet effet :

> il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. Les lois ne doivent pas être moins relatives au principe de chaque gouvernement qu'à sa nature[197]

Ainsi pour Montesquieu, le régime démocratique ne se réduit pas seulement à la séparation des pouvoirs mais aussi à la vertu politique. Vertu politique entendue ici comme esprit d'égalité et de frugalité entre les citoyens[198]. Le concept d'égalité dans cette perspective renvoie à un État où ne subsiste plus la distinction des ordres et des classes, où tous les individus qui composent la collectivité sont socialement égaux, ce qui ne signifie d'ailleurs pas intellectuellement égaux, ce qui serait absurde, ni économiquement égaux ; mais qu'il n'y a pas de différence héréditaire de conditions, et que toutes les occupations, toutes les professions, toutes les dignités, tous les hommes sont accessibles à tous[199]. L'esprit vertueux permet à tous les citoyens de sauvegarder l'unité de la collectivité en dépit de nos différences culturelles, ethniques ou linguistiques.

À la suite de Jean-Jacques Rousseau, de John Locke, Montesquieu reproche aux absolutistes et aux totalitaristes, leur idée de postuler le pouvoir politique comme expression de la volonté d'un prince. Ce pouvoir politique se traduit également par la consécration absolue du prince. Les théoriciens des pouvoirs absolutistes réservent au Prince une place particulière. Ils sont les seuls à légiférer la loi, qu'ils jugent et imposent au citoyen tout ce qui est en défaveur de ses intérêts. C'est la raison pour laquelle les défenseurs du libéralisme politique défendent l'idée de séparation des pouvoirs, la liberté politique, le respect des droits humains, l'instauration d'une instance contre-pouvoir[200]. Pour ces figures fondatrices du libéralisme politique, aucun gouvernement ne peut être légitime s'il n'est librement consenti, si le peuple ne peut participer directement ou indirectement aux décisions qui engagent la vie

---

[197] Montesquieu, *L'Esprit des lois,* Tome II, Livre III, Chapitre I, pp. 250-251 cité par Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p.69.
[198] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 179.
[199] Christine Dollo (Sous la dir), *Lexique de sociologique*, Paris, Dalloz, 5e édition 2017, p.238.
[200] John Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. D. Mazal, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

communautaire. Dans l'esprit de ces figures fondatrices du libéralisme politique, toute société démocratique suppose la possibilité pour les citoyens de désigner les gouvernants et de s'exprimer sur les différents choix politiques possibles. La règle de la légitimité politique est celle de la majorité, d'une instance juridique, d'une institution politique et non de l'autorité, de la volonté particulière d'un individu. Toute leur théorie cherche d'abord et avant tout la préservation de la liberté politique.

Ils sont donc appelés des fondateurs du libéralisme politique. Libéralisme entendu comme une sensibilité morale et intellectuelle, considérant la protection des individus comme fondement de la justice dans la société. C'est aussi le courant de pensée constitué de sensibilités et de doctrines diverses dont l'objectif est de protéger les libertés individuelles face aux abus du pouvoir politique. Il promeut la limitation des pouvoirs de l'État (pluralisme et séparation des pouvoirs) ; le renforcement de mécanismes représentatifs (parlementarisme) et le développement de systèmes institutionnels régulés par le droit (constitutionalisme)[201]. Pour ces pionniers du libéralisme politique, la liberté individuelle doit primer sur les exigences de la vie collective. La société dans son organisation sociale, économique et politique ne peut empiéter sur la vie privée. C'est dans ce sens que, La Boétie au XVI siècle écrit « *le lit des tyrans est fait par la démission de l'homme libre; le tyran n'a de pouvoir que si nous lui remettons le nôtre entre ses mains, c'est-à-dire notre dignité d'homme libre* »[202]. Sans notre démission, il n'est rien. Aron dans ce sillage explique que, malgré la divergence et la différence d'interprétation politique du monde de ces auteurs, leur unité de réflexion se révèle dans « *leur apport original sur l'interprétation de la vie en commun et des conditions de la vie en commun* »[203]. Ils défendent une vision réaliste et démocratique de la vie commune.

Pour Aron, ces philosophes libéraux dans leurs comparaisons des régimes politiques traditionnels, ont su théoriser une société pacifique, dont la matérialisation est notre société industrielle actuelle, visible à travers l'égalisation des conditions sociales[204]. Les sociétés industrielles. La vie politique suppose l'exercice d'une citoyenneté fondée sur le respect des droits civils, de droits politiques, de droits économiques et sociaux. Elle (la vie politique) est le gage du développement des capacités de production et de l'organisation du travail par les

---

[201] Olivier Nay (Sous la dir.), *Lexique de science politique*, 4e édition, Paris, Les Éditions Dalloz, 2017, p.518.
[202] Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* (1549), Collection « Les Classiques Sciences Sociales », développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Emile Boulet de L'Université du Québec à Chicoutimi, Édition Électronique de Claude Ovtcharenko, 2009, p. 19.
[203] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, démocratie et révolution, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 14.
[204] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique, op.cit.*, p. 229.

grandes entreprises qui caractérisent les sociétés modernes. Ces sociétés sont compatibles avec deux modes des répartitions des richesses et de gouvernement : l'un est libéral ou pluraliste et constitutionnel fondé sur le dialogue, la négociation et le compromis social, la compétition ouverte pour le pouvoir ; et l'autre un régime partisan qui détient le monopole de l'activité politique légitime, même s'il peut organiser une concurrence de façade. La légalité est relative puisque les possibilités d'action du parti sont illimitées et le régime nécessite une forte mobilisation idéologique pour justifier son action.

Au total, pour les modernes, ce n'est pas le nombre des détenteurs du pouvoir qui importe (monarchie, aristocratie et démocratie), mais la manière dont celui-ci est exercé. Selon eux, le pouvoir est illégitime lorsqu'il n'est pas limité, et que le peuple ne participe pas directement ou indirectement. Tout gouvernement doit se soumettre aux lois existantes. Ainsi, ces philosophes promeuvent un régime modéré qui peut être aujourd'hui qualifié de libéral.

Conclusion du chapitre

En somme, dans la démocratie antique, la notion de liberté politique se concevait comme la capacité des citoyens de participer à la vie politique de la cité. Elle se réalise au contact de la vie publique. Tel était le fil conducteur de la pensée politique des libéraux, qui cherchaient à rénover la pédagogique politique à travers l'héritage grec de la démocratie. Celle-ci se définit comme un régime où l'action des gouvernants est encadrée par des institutions et des règles juridiques qui protègent les citoyens contre l'arbitraire et l'abus de pouvoir.

En outre, à la suite des Grecs, les philosophes modernes réfléchissaient sur le lien qui unit les individus à leur société et plus particulièrement à leur autorité politique. Ces philosophes modernes remettaient en question les pensées platoniciennes, aristotéliciennes et augustiniennes selon lesquelles la société est d'essence divine ou naturelle. Les philosophes démontrent que les progrès de la raison et de la science depuis les XVIIe et le XVIIIe siècle ont amené l'homme à une nouvelle « sacralisation » du droit des citoyens. Cette volonté démocratique vise à mettre en œuvre des discussions libres, publiques et argumentées reposant sur les opinions raisonnées de citoyens égaux[205]. L'évolution de cette société est à l'origine de la modernisation politique de nos libertés contemporaines. Cette modernisation a conduit au libéralisme politique. Elle a également conduit à la guerre absolue contre les pouvoirs absolutistes et autoritaires.

[205] Christine Dollo (Sous la dir.), *Lexique de sociologie*, Paris, Dolloz, 5e édition 2017, p.171.

C'est cette conception de la vie politique démocratique où les droits et les libertés individuelles sont respectés qui fera l'objet de la philosophie de Karl Marx. Pour ce dernier, la société démocratique représente un ordre social hiérarchique unidimensionnel. Elle est liée à la propriété des moyens de production et à la contradiction entre travail et capital[206]. Pourtant, la pensée moderne considère la liberté politique comme principe philosophique et moral de toute vie politique collective. Elle est à leurs yeux, le principe par lequel se réalise la vie publique pacifique. Elle est le pouvoir que tout homme ou l'être humain exerce sur ses propres choix et sur ses actes.

[206] *Id.*, p. 335.

CHAPITRE III. DE LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE DE L'HISTOIRE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON

Suivant les traits de la pensée politique de certains penseurs tels que Machiavel, Montesquieu, Marx et Tocqueville, le philosophe français Raymond Aron de son côté, va construire une pensée politique sur l'idée qu'il fait de l'homme. Selon lui, ce qui est intéressant chez un philosophe, ce n'est pas ce qu'il dit de l'homme et de ses idées mais ce qu'il dit de la cité. C'est pourquoi il se donne la tâche de pourfendre toute pensée politique considérée jusqu'ici comme une science métaphysique ou religieuse éloignée de la réalité.

Aron définit le terrain politique comme le lieu où se construisent toutes les relations interhumaines. C'est un cadre de l'exercice du choix des gouvernants qui représentent toute l'entité publique dans ses aspirations. Le philosophe français définit la politique comme *« le mode d'exercice de l'autorité, le mode de désignation des chefs qui contribue plus que toute autre institution à façonner le style des relations entre les individus* »[207]. En d'autres termes, la politique est un cadre qui systématise l'ensemble des rapports qui régit les échanges économiques, culturels et sociaux.

Dans cette perspective, la philosophie politique d'Aron apparait donc comme un ensemble de réflexion sur l'individu conçu comme un être social, c'est-à-dire être dont l'existence dépend de sa relation à la collectivité dans son ensemble, à la société, aux valeurs partagées, aux principes normatifs permettant l'organisation des rapports sociaux. Cette conception de la politique du citoyen français cherche ainsi, à établir la norme en vue de s'éloigner de l'exercice de la puissance brute et de rechercher le bien commun, considéré comme fin politique.

Commentant la conception marxiste de la politique, le citoyen français estime que « *la théorie du politique chez Marx est une théorie de la négation du politique en tant que domaine spécifique de la réalité humaine ou historique* »[208]. Pour le philosophe français, en tant qu'un ensemble complexe, la société ne saurait être expliquée ou déterminée par une seule catégorie. C'est cette considération de la philosophie de l'histoire de Marx qui amène Aron à critiquer, à pourfendre le système politique marxiste. Elle est une sorte d'engagement de lutter contre le

---

[207] Raymond Aron, *Démocratie te totalitarisme*, *op.cit*., pp. 24-25.
[208] Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Les Éditions Fallois, 2002, p. 578.

système soviétique et l'idéologie communiste issue du marxisme. Le citoyen français réfute toute explication sociale unilatérale de tout genre, parce qu'à ses yeux, un seul critère ne peut suffire à déterminer tous les contours de la société. La théorie marxiste de l'histoire, selon Aron apparait comme « *visée totalisante », car « elle embrasse l'ensemble ou le tout de chaque société, saisie dans son mouvement* »[209].

le philosophe et sociologue français, nous invite à dépasser ces philosophies des immortelles ou des dimanches, si l'on veut comprendre la politique dans ses méandres et ses réalités. Pour lui, ceux qui pensent l'action politique comme une science morale, méconnaissent la réalité politique. Cette dernière n'est pas un ensemble des systèmes appliqués ou applicables *hic* et *nunc*, mais un ensemble incohérent des faits qui suivent une observation minutieuse et rationnelle de la situation donnée. Dans ce sillage, « *la politique en tant que telle diffère essentiellement de la morale* »[210]. Aron poursuit que, l'histoire humaine ne se fait malheureusement ou heureusement guère sans violence, sans conflit, sans réduction de l'autre. L'histoire se révèle et se réalise toujours à travers des évènements heureux ou malheureux, agréables et affreux, plaisants et effroyables, paisibles et guerriers, tristes et joyeux, de pleure et de rire. C'est donc cet antagonisme qui est à l'origine des changements sociaux, économiques et politiques. C'est pourquoi, le philosophe français ne se revendique « *d'aucune doctrine ou d'aucune école* ». C'est un auteur totalement voué à l'ouverture, refusant « *d'élaborer un système clos ou une grille d'analyse préconçue* »[211].

Il est donc inexact de conclure que tel effet explique ou détermine seule telle cause. La société humaine est une complexité, une diversité composée des différents éléments qui agissent et interagissent indéfiniment les uns sur les autres, selon un jeu de forces résultantes.

Section 1. Le marxisme ou la philosophie de l'histoire de Marx

Le Marxisme se conçoit d'abord comme tradition théorique s'appuyant sur l'œuvre de Karl Marx. Il est la doctrine socialiste révolutionnaire forgée par ce dernier et Engels entre 1848 et 1883. La philosophie marxiste s'inscrit dans une vision philosophique du devenir historique des sociétés humaines : le matérialisme historique. Elle est esquissée notamment dans le *Manifeste du parti communiste*[212] (1848) et développé dans *Le Capital*[213]. La philosophie

[209] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op.cit., p. 10.
[210] *Ibid.*, p. 23.
[211] Raymond Aron, *Liberté et égalité.* p. 26.
[212] Karl Marx, *Manifeste du parti communiste* (1848), in Œuvre choisie, Moscou, Les Éditions du Progrès, 1978.
[213] Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 1993.

marxiste prend appui, tout d'abord, sur une philosophie de l'histoire. Pour le philosophe Allemand, le mouvement historique des sociétés et guidé par une dynamique des forces matérielles, notamment par le jeu des forces économiques.

1. Le matérialisme et la lutte de classes comme moteur de l'histoire

Karl Marx (1818- 1883) est un philosophe Allemand du XIXe siècle qui a analysé la montée du développement industriel et du capitalisme économique, notamment en Allemagne, en France et en Grande Bretagne. Sous l'influence de la philosophie de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et de Feuerbach, Marx va révolutionner la conception de l'État qu'avaient hissée ses prédécesseurs. En s'inspirant de la dialectique de Hegel et du matérialisme de Feuerbach, il veut fonder ce qu'il est convenu d'appeler le « *socialisme scientifique* »[214].

Ce n'est pas l'idée comme chez Hegel qui commande le processus dialectique, mais les phénomènes économiques et matériels qui y jouent, au contraire un rôle prépondérant. En effet, pour Marx, l'homme est un être qui produit et crée matériellement sa vie pour donner satisfaction à ses besoins élémentaires. C'est pourquoi, sa pensée apparait comme l'antipode de l'idéalisme qui a prévalu au cours de l'âge moderne avec Hegel, Fichte et Feuerbach. Le philosophe Allemand dans ses recherches fut influencé par les grands théoriciens du matérialisme de l'histoire de la philosophie tels que Démocrite et Épicure. Pour ces deux penseurs comme pour Marx, le critère de tout jugement n'est pas l'abstrait mais le concret. Dans son sens général, le matérialisme est une conception de vie orientée vers l'accumulation des biens matériels. Il est également la philosophie selon laquelle il existe une primauté de la matière sur l'esprit. Pour Marx, le matérialisme est une conception selon laquelle le mouvement sociohistorique des sociétés est déterminé par le jeu des forces matérielles. C'est à partir de cette théorie matérialiste que le philosophe Allemand veut comprendre l'ensemble des mécanismes qui caractérisent les sociétés modernes à partir de leur infrastructure économique.

C'est cette dernière qui nous permet de rendre compte de l'homme et de toute la société. Cette interprétation du matérialisme historique constitue donc le fondement de sa pensée, de sa théorie du capitalisme et de son interprétation de l'histoire. Le capitalisme dans la perspective marxiste se définit comme un système économique et social fondé sur la propriété privée des moyens de production et sur la liberté des échanges dans le cadre de mécanisme de marché[215]. Marx dans ses aventures scientifiques entreprend à pourfendre les économistes classiques

---

[214] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 23.
[215] Olivier Nay (Sous la dir.), *Lexique de Science politique*, 4e édition, Paris, Les Éditions Dalloz, 2017, p. 127.

bourgeois ou encore libéraux tels qu'Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo. Il leur reproche d'avoir prétendument découvert les lois du marché qu'ils jugeaient universelles et éternelles. Ces économistes bourgeois, dans leurs travaux de recherche économique concluent que les périodes historiques antérieures constituent des étapes imparfaites, dont seule la société capitaliste avec ses lois spécifiques constitue la forme sociale la plus aboutie. Il pense que cette conception est loin de la réalité que nous présente la société capitaliste.

Par ailleurs, à travers la théorie du matérialisme dialectique, Marx soutient que la loi du réel est la loi du changement. Il y a transformation incessante aussi bien dans la nature inorganique que dans le monde humain. Il n'y a pas de principe éternel, les conceptions humaines et morales se transforment d'époque en époque[216]. Ainsi, chaque régime économique a ses lois économiques propres. Aux yeux de Marx, ses économistes ont postulé une conception téléologique de l'histoire, selon laquelle « *grâce à la société capitaliste, s'établira à la fin des temps une parfaite organisation sociale que rien ne pourra supplanter* »[217]. Dans la perspective marxiste, pour mieux saisir la société capitaliste, il faut aller au fond, comprendre et décrire sa dynamique et sa structure. Telles sont les conditions préalables à toute transformation révolutionnaire. C'est la raison pour laquelle, « *les lois de l'évolution historique se fondent sur une théorie des structures sociales, sur l'analyse des forces et des rapports et de production, théorie et analyse elles-mêmes fondées sur la philosophie, couramment baptisée matérialisme dialectique* »[218].

Pour le faire, il prend pour objet de sa philosophie le monde matériel, la société et l'histoire. L'histoire est pour lui, une succession de mode de production. On peut de ce fait, identifier une infrastructure et une superstructure. Il insiste sur le fait « *que la pensée, les idées et les différentes formes culturelles, religieuses ou juridiques sont le produit des sociétés dans lesquelles elles adviennent* »[219]. Toute vision du monde n'est que l'influence propre du sujet, à savoir sa classe sociale et son milieu social. La classe sociale dans la perspective marxiste renvoie aux groupes, aux intérêts contradictoires. C'est elle qui secrète l'idéologie de chaque individu, sa représentation du monde.

Marx postule que la notion libérale « *d'individu* » n'est qu'une abstraction n'ayant aucun rapport avec les hommes et femmes concrets. Il n'y a pas un sujet individuel isolé qui

---

[216] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique, op.cit*., p. 182.
[217] Karl Marx, *le Capital*, cité par Juan Manuel Aragües in *Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, p. 66.
[218] Juan Manuel Aragues, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire,* p. 10.
[219] *Ibid.*, p. 8.

s'est fait seul sans aucun recours au monde. L'individu libéral selon lui est une fiction chimérique. Il souligne que :

> Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de consciences sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de la vie sociale, politique et intellectuelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience[220].

Le matérialisme dans sa signification courante et actuelle renvoie au passage d'un mode de production à un autre. À partir de ce concept, on peut comprendre le réel dans sa totalité. Il nous fait « *regarder la réalité en face, c'est-à-dire voir dans la réalité rien d'autre que ce que nous donne à voir la matière (concrète, sociale) dont elle est composée et qui nous entoure* »[221]. Il n'existe pas une arrière monde en dehors de celui-ci, c'est-à-dire celui que nous vivons. Le matérialisme cherche à expliquer le réel par le réel, parce que c'est cette réalité matérielle, sociale et naturelle qui est la cause première de nos idées. Il soutient que :

> La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. […] de tout un peuple[222].

La vérité avec grand V n'existe pas, il n'existe que des vérités historiques, sociales et subjectives, fruit d'un moment historique, d'un contexte particulier. L'être humain doit abandonner l'idée d'une essence immuable ou immobile pour acquérir les qualités qu'exige de lui une époque donnée. C'est dans ce sens que Marx voit dans la religion, le lieu de l'aliénation et de mutilation de l'homme. Il écrit que :

> L'être humain n'est pas la créature de Dieu, mais c'est au contraire Dieu et avec lui la religion qui ont été fabriqués par les hommes à la fin de consolation dans un monde accablé de souffrance et de misère. C'est l'injustice et la désagrégation du

---

[220] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Les Éditions Sociales, 1957, pp. 4-5.
[221] Juan Manuel Aragües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, *op.cit.*, p. 25.
[222] Karl Marx et Engels, *L'idéologie Allemande,* Paris, Les Éditions Sociales, 1972, p. 50.

> tissu social qui explique que l'humain ait été acculé à trouver refuse dans la religion et ses figures[223].

En d'autres termes, pour Marx, la religion est la conséquence d'une conception désincarnée de la réalité qui fournit le réconfort à ceux qui l'habitent. Aucune révolution ni changement réel n'est possible en dehors du matérialisme historique. Ainsi, Marx cherche par une telle critique de la religion à humaniser l'homme, à le mettre au centre de tout, à restaurer l'égalité entre les hommes, à bannir les divisions sociales et politiques entre les hommes, puis à redonner à l'homme sa dignité bafouée par la recherche absolue du profit.

Le philosophe Allemand pense que, l'individu ne se réduit pas à la sphère politique, mais à un ordre déterminé par les conditions économiques. La liberté d'ordre politique dans la perspective du citoyen Allemand est une liberté fictive ou formelle (droit de parler, de choisir, de croire, d'écrire), car la vraie liberté à ses yeux, c'est la liberté économique (condition matérielle). Elle est réelle et pratique. Réelle, parce qu'elle est déterminée par les conditions matérielles. L'auteur du *Capital* considère la domination politique de la bourgeoisie, dans la société capitaliste comme le prolongement de la supériorité économique.

À ce sujet, le vote est une liberté fictive de l'électeur ou du citoyen, car voter c'est légitimer le pouvoir politique de la classe bourgeoise. Le vote ne consacre pas la totalité de la liberté humaine. La liberté politique dans ces conditions n'est qu'une illusion. Ainsi, « *l'homme total est celui qui ne serait pas mutilé par la division du travail* »[224]. L'homme total, selon Marx, c'est l'homme non amputé de certains de ses aptitudes par les exigences de la division du travail, fruit des conditions faites à l'individu par la société industrielle. Il souligne à cet effet que : « *la division du travail a pour résultat de ne pas permettre à la plupart des individus d'accomplir tout ce dont ils sont capables* »[225]. En outre, au lendemain de la Révolution française apparait un nouveau phénomène social, à savoir le conflit entre la société nouvelle et l'État traditionnel, incapable d'intégrer la société nouvelle, et les prolétaires exploités et les capitalistes exploiteurs. Pour le philosophe allemand, l'évolution du monde est générée par les conflits entre les classes sociales dont les intérêts antagonistes sont déterminés par les conditions matérielles d'existence, en particulier les infrastructures économiques. La lutte de classe est installée au cœur de la société industrielle à cause du conflit fondamental qui oppose les ouvriers et les possesseurs de moyens de production. Il écrit à cet effet que : « *La lutte des classes est le moteur de l'histoire et conduit à une révolution qui marquera la fin de la*

---

[223] Juan Manuel Argües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, *op.cit.*, p. 9.
[224] *Ibid.*, p. 175.
[225] *Id.*

préhistoire et l'avènement d'une société non antagoniste »[226]. En postulant une telle thèse, il cherche à « *saisir les lois de transformation du régime capitaliste* »[227].

Dans cette société capitaliste, on distingue la base économique ou l'infrastructure, et la superstructure. L'infrastructure est constituée essentiellement par les forces et des rapports de production. Dans la superstructure[228] figure les institutions juridiques, politiques en même temps que les façons de penser, les idéologies, les philosophies. L'idéologie selon le philosophe Allemand n'est pas le fondement de la domination, mais elle n'est que l'instrument, une fausse conscience destinée à masquer les inégalités dont sont victimes les ouvriers. C'est ces infrastructures qui conditionnent la façon de penser, de réagir et d'agir d'une société. Et la superstructure renforce le pouvoir et la puissance d'une classe particulière. Selon Marx, « *le caractère concurrentiel anarchique du capital créent une possibilité permanente de décalage entre production et répartition du pouvoir d'achat* »[229]. Les forces de production sont essentiellement la capacité d'une société donnée à produire ; capacité qui est fonction des connaissances scientifiques, de l'appareil techniques, de l'organisation même du travail collectif.

Selon l'auteur du *Manifeste du parti communiste*, l'appareillage technique d'une société en même temps que l'organisation du travail sont inséparables des connaissances scientifiques et techniques. Il déclare à cet effet que : « *la structure économique de la société sous-tend une superstructure logique, philosophique, juridique, éthique, esthétique et littéraire qui ne fait qu'exprimer cette structure social* »[230]. Ce qui caractérise la société capitaliste ce n'est pas le libre-échange des marchandises mais bien la production de masse. Autre élément, distinctif du capitalisme n'est pas le commerce mais la production. Ici, le travail n'est pas orienté vers la production de valeur d'usage mais vers celle de valeur d'échange. Le capitalisme promeut la marchandisation de la vie, au point où l'ouvrier se transforme en instrument de la marchandise. C'est à travers l'analyse du concept du « *plus-value* » que Marx matérialise sa théorie de lutte des classes.

La notion de plus-value dans la perspective de cet auteur renvoie à la « *différence entre la valeur que le travailleur produit et le salaire qu'il reçoit en échange de son travail, que*

---

[226] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit.*, pp. 187-188.
[227] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle, Paris, Gallimard*, 1962, p. 37.
[228] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p.186.
[229] *Ibid*., p.164.
[230] *Id*.

s'articulent les mécanismes de l'exploitation de la classe ouvrière »[231]. Dans la société occidentale capitaliste souligne Marx, la bourgeoisie possède les moyens de production, alors qu'une autre classe, le prolétariat est privée, dessaisie. La classe prolétaire est une masse laborieuse exploitée, opprimée et dépossédée. C'est cette volonté de chaque classe de défendre son intérêt qu'il appelle « *la lutte des classes* ». L'idéologie de la classe dominante consiste à imposer au prolétariat sa philosophie, sa vision du monde. Rappelons que, pour les marxistes, l'idéologie se conçoit comme une fausse conscience, une fausse conviction des intérêts de sa propre classe. La lutte des classes résulte de la propriété privée est le rapport avec la fonction publique.

Dans son ouvrage le *Capital*, Marx pense que, l'essence du capitalisme, c'est la recherche du profit d'abord et avant tout. Il est fondé sur la propriété privée des instruments de productions, et simultanément sur la recherche du profit par les entrepreneurs ou producteurs. Dans ce sillage, il nomme « *capital constant* », la partie du capital des entreprises qui correspond soit aux marchandises, soit aux matières investies dans la production. Et ce capital tire sa composition organique de la relation entre capital variable et capital constant. Dans la société industrielle, estime-t-il, le profit et l'exploitation constituent l'un des mécanismes le plus visible. C'est dans cette perspective que, « *la bourgeoisie a créé des forces productives plus mauvaises et plus colossales que ne l'avaient fait dans le passé toutes les générations dans leur ensemble* »[232]. L'évolution du capitalisme dans le temps et dans l'espace constitue une sorte de cristallisation des rapports sociaux entre les différents groupes, d'un côté les capitalistes, et de l'autre les prolétaires.

La classe des prolétaires est une classe aliénée. Chez Marx, l'aliénation renvoie à un processus par lequel le sujet abdique ce qu'il est en réalité, perd son intégrité, pour convertir sa nature en autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire dépossédé. C'est pourquoi, ce philosophe voit dans chaque régime politique une loi économique spécifique ou particulière. Il écrit qu' :

> Il y a des lois économiques caractéristiques de chaque régime parce que les lois économiques sont l'expression abstraite de relations sociales qui définissent un certain mode de production. Par exemple, dans le régime capitaliste, c'est la structure sociale qui explique le phénomène économique essentiel de l'exploitation, et de même c'est la structure sociale qui détermine l'autodestruction inévitable du régime capitaliste[233].

---

[231] Juan Manuel Argües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, *op.cit.*, p. 9.
[232] Karl Marx, *Manifeste communiste, Œuvre complète, tome II*, Paris, Gallimard, 1965, p. 164.
[233] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit*., p. 158.

En effet, pour Marx, la civilisation industrielle a créé la diversité des groupes sociaux, mettant ainsi à mal l'unité nationale ou raciale. C'est pourquoi, les relations entre l'analyse économique et l'analyse sociologique nous introduit directement dans les relations entre régimes politiques et régimes économiques. Un régime politique est défini par Marx comme la classe qui exerce le pouvoir. L'État devient donc un instrument de domination d'une classe. Toutes les institutions chargées de garantir la liberté individuelle et collective ne sont justes qu'une façade de la classe bourgeoise qui exerce le pouvoir.

Dans cette logique marxiste, le débat politique n'est autre chose qu'une lutte idéologique où la classe opprimée aura à cœur de diffuser leur propre vision du monde. Toute offre politique véritable ou adéquate dans ce contexte se révèle impossible. Les capitalistes ont subordonné la politique à la propriété privée des moyens de production, empêchant l'accès à la politique, la majorité défavorisée et non possédant. Toute forme de consultation électorale n'est rien d'autre que l'expression de la volonté de la classe dominante. Le droit individuel et collectif est ainsi corrélé au même titre que la propriété. Les lois justifient les rapports de production sociale, économique ou politique.

À la suite de Marx, Lénine pense que le capitalisme fonctionne, parce qu'il existe un groupe d'hommes qui l'anime, qui l'entretient et le nourrit. Il prône la révolution prolétarienne en vue d'instituer la dictature du prolétariat dont le rôle est d'abattre toutes les résistances contre-révolutionnaires et préparer l'avènement du socialisme. La violence, la force, la ruse, le vol et autres procédés classiques dans l'histoire politique matérialisent sans embase la formation d'un groupe de capitalistes. Dans ce sillage Marx pense que, la société capitaliste est fondamentalement basée sur l'injustice, dans la mesure où la réalité est considérée comme « *une vallée des larmes* »[234]. Le philosophe Allemand invite l'humanité, à être radical avec la société capitaliste, c'est-à-dire, prendre les choses à la racine.

L'analyse du capitalisme permet de déterminer véritablement le devenir et la nature de l'homme dans ce régime. L'humanisation complète de la société passe par la suppression pure et simple des conditions faites à l'homme dans le travail, à travers la réduction ou l'augmentation de la durée du travail. Il faut substituer aux yeux de Karl Marx, la société actuelle en vue de l'accomplissement de l'homme total. Cette réappropriation se réaliserait dans et par une transformation quantitative du système, permettant la vraie solution de l'antagonisme

[234] Juan Manuel Argües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire, op.cit.,* pp. 33-34.

entre l'homme et l'homme[235]. La destruction du capitalisme est l'avènement d'une société non antagoniste. De ce fait, « *la transformation de la société, révolution, devient dès lors la condition sine qua non de l'organisation de la classe ouvrière sous la direction d'un parti, seul capable d'augmenter le potentiel de transformation politique* »[236]. La disparition du système capitalisme sonnera aux yeux de Marx à coup sûr la disparition de l'État, qui n'est rien d'autre que l'instrument de domination d'une classe sur les autres.

Selon Marx, la révolution renvoie à la dislocation de l'État central, et par ricochet, le renforcement de la décentralisation est le vrai contenu de la dictature du prolétariat. Le marxisme pense que pour restaurer une société qui respecte la dignité humaine, qui offre du bonheur à tous, il faut supprimer la propriété privée des instruments de production. Justement, parce que ce mode de production capitaliste constitue « *l'exploitation de l'homme par l'homme* »[237]. Il souligne que :

> Lorsque dans le cours du développement, les antagonismes des classes auront disparu et que toute la production sera concentrée entre les mains des individus associés, le pouvoir public perdra son caractère politique. Le pouvoir politique, au sens strict du terme, est le pouvoir organisé d'une classe pour oppression d'une autre[238].

Dans cette perspective, « *les rapports de production socialistes doivent murir au sein de la société actuelle avant que ne se produise la révolution qui manquera la fin de la préhistoire* »[239]. Ce n'est pas la conscience qui conditionne l'existence des hommes, mais c'est la réalité sociale, lorsque la classe prolétarienne va laisser murir cette dernière, l'accomplissement de la révolution sera effectif. D'où pour Marx, « *il faut expliquer la façon de penser des hommes par les rapports sociaux dans lesquels ils sont intégrés* »[240].

Allant dans le même sens, Jean-Paul Sartre voit dans le marxisme une sorte de religion séculière indépassable. Pour lui, le marxisme constitue « *l'horizon de toute culture* »[241]. Il est comparable à un savoir totalisant, à une méthode d'analyse universelle, à une idée régulatrice, à une philosophie indépassable. À cet effet aux yeux de Jean-Paul Sartre, « *l'histoire telle que*

---

[235] Pius Ondoua, *L'Existence et Valeurs, Tome I, L'urgence de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 107.
[236] Juan Manuel Aragües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, p.11.
[237] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit*., p. 156.
[238] *Ibid*., p. 182.
[239] *Ibid*., p. 155.
[240] *Id*.
[241] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 17.

nous la vivons, dans un monde de rareté, a pour moteur et pour sens la lutte de classes, elle s'identifie à la dialectique de la violence »[242].

Le citoyen français soutient que, la conscience individuelle est totalement libre peut créer et recréer le monde à chaque instant. La conscience selon lui, n'est pas culturelle mais innée parce que tout homme malgré sa classe ou sa catégorie sociale conserve toujours la liberté de s'arracher. Il professe le marxisme subjectiviste-existentialiste qui consiste à promouvoir la prise de conscience dans la lutte contre les inégalités sociales. À cet effet, il définit la liberté politique par la révolte, par la projection vers l'avenir, par la négation de l'autre (Bourgeois). C'est dans ces conditions qu'il légitime les crimes commis au nom des bonnes idées, car ces crimes peuvent être pardonnés parce qu'ils conduisent à la liberté absolue, totale. Pour Sartre, l'histoire tout entière est intelligible parce que c'est la conscience qui reconstruit toute démarche de la situation.

Partageant cette vision, Hubert Marcuse pense de son côté que les traits majeurs de notre société moderne est le capitalisme avec son corolaire la démocratie libérale. Cette société moderne n'est qu'un artéfact de liberté, d'autant plus pernicieux qu'elle se fait passer pour un régime de liberté. La société moderne selon Herbert Marcuse est une société de domination, le meilleur régime d'asservissement et d'aliénation. Sous l'apparence de l'expression de démocratie, la liberté d'expression *« étouffe les forces révolutionnaires par des nouvelles formes de contrôle total* »[243]. Marx et Marcuse semblent rejeter la société moderne parce qu'elle devient vaine d'avoir l'idée de révolution, la pensée étant à la merci des pouvoirs.

Pour résumer, Marx fait de la lutte des classes le moteur de l'histoire. La radicalisation de cette lutte débouchera sur la transformation du monde, c'est-à-dire la fin du système capitaliste, et édification de la société communiste. La théorie politique de ce philosophe Allemand tout entière n'est que l'aboutissement logique d'un examen approfondi de ce réel.

2. Du rejet marxiste de l'État capitaliste à la refondation d'une société nouvelle : le socialisme

La question de la nature et de la finalité de l'État prend place dans la philosophie de Karl Marx dans l'analyse de l'économie politique (rôle de la politique) dans la construction de la société. L'État capitaliste, dans la perspective marxiste est un appareil politique qui assure à

---

[242] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 591.
[243] Herbert Marcuse, *Homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée,* Traduction de Monique Wittg, Paris, Les Éditions Minuit, 1968, p. 139.

la classe dominante les moyens d'exercer sa domination. Il est le reflet de sa domination économique. C'est dans ce sens que, contrairement à ses prédécesseurs, Hegel et à Feuerbach, le citoyen Allemand pense que l'État capitaliste n'est pas neutre, car il est traversé par la lutte des classes.

L'État et le droit sortent des conditions matérielles de vie des peuples, et sont l'expression de la volonté dominante de la classe qui détient le pouvoir[244]. L'État est le lieu de l'aliénation de l'homme. Nul ne peut accomplir son être pleinement dans le système capitaliste libéral, car l'économie qui traduit la liberté réelle des individus est confisquée entre les mains de la classe bourgeoise. C'est ainsi que la concurrence anarchique du marché et la propriété privée de moyens de production aliène l'homme économiquement, politiquement et moralement.

Dans son ouvrage, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx écrit à cet effet que :

> dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent les formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contrairement leur existence sociale qui détermine leur conscience […] On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'explique plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production.[245]

L'État capitaliste aux yeux de Marx, fait de l'homme un animal esclave. Au lieu de mettre la machine au service de l'humain afin d'alléger sa tâche et d'écourter sa journée de travail, le capital met l'humain au service de la machine. C'est ce cloisonnement de l'humain qui est à l'origine des injustices sociales.

L'idée de démocratie chez Marx n'est rien d'autre que la promotion du capitalisme, car elle est synonyme de la classe dominante. Le régime démocratique du

---

[244] Karl Marx, *L'Idéologie Allemand*, cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit*., p. 214.

[245] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, avant-propos, Œuvres complètes, tome I, Paris, Éditions Sociale, 1859, pp. 272-275.

point de vue pratique est étouffé, confisqué entre les mains de la classe bourgeoise. Dans ce sens, toute forme de consultation électorale n'est rien d'autre que l'expression de la volonté de la classe dominante. Le droit individuel et collectif est ainsi corrélé au même titre que la propriété. Les lois justifient les rapports de production, économique ou politique. Le marxisme-léninisme dénonce l'impérialisme colonisateur, dont le but est l'élargissement du capitalisme industriel et bancaire à l'échelle mondiale.

Dans sa critique de l'État capitaliste, il insiste sur un phénomène incontestable, à savoir la disparité entre les principes démocratiques et la réalité sociale. Il soutient que le jeu des partis, la compétition électorale, ne touche pas à l'essentiel, qui est la lutte des classes, et par conséquent, la démocratie est une fiction, une illusion. La liberté politique constitue ainsi, une superstructure d'ancien régime. La politique est pour le philosophe Allemand un terrain de mécontentement, loin du consensus. C'est ce qui explique le pessimisme du citoyen Allemand vis-à-vis des régimes démocratiques au sens occidental du terme. Les sociétés démocratiques apparaissent à ses yeux comme des sociétés agitées et monotones, car les hommes y disputent avec une passion croissante et incontrôlée. Le régime démocratique en effet, ne favorise pas la révolution qui vise l'égalité parfaite entre les pauvres et les riches, entre les prolétaires et les bourgeois, entre-les démunis et les privilégiés. Ainsi, « *les révolutions ne sont pas des accidents politiques, mais l'expression d'une nécessité historique. Les révolutions remplissent des fonctions nécessaires et se produisent lorsque les conditions en sont données* »[246].

Il suggère que l'État ne doit pas se renforcer, car lorsqu'il le sera, la volonté du prolétariat cessera d'exister, et elle sera aux mains des capitalistes. Dans ce sillage, Marx appelle à l'instauration d'un régime socialiste ayant pour ambition et loi fondamentale, la recherche de la satisfaction des besoins et l'élévation du niveau de culture des masses. Le Socialisme se définit comme un ensemble des conceptions qui préconisent une transformation radicale de la société pour tendre vers une répartition égalitaire des richesses, notamment par la collectivation des moyens de production. Le socialisme est une sorte de d'autorité absolue ou de dictature du prolétariat. Ce régime a « *pour objectif fondamental et explicite de changer le monde* »[247].

---

[246] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit.*, p. 155.
[247] Juan Manuel Argües, *Karl Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire*, p.7.

Marx appelle ainsi la classe prolétaire à ne plus respecter les lois instituées, qui ne favorisent que l'exploitation des pauvres au détriment de l'aristocratie. La violence pour lui est un élément essentiel de changement de l'ordre dans le désordre. En effet, « *la négation de l'ordre ancien était le ressort du mouvement historique et que le passage d'un ordre à un autre ordre, loin de s'accomplir de manière progressive et continue, devait se faire par la violence* »[248]. La violence dans l'esprit du philosophe Allemand constitue le maillon essentiel de changement social, de rupture avec l'ordre ancien. Il estime que la suppression de l'État capitaliste entrainerait donc automatiquement la disparition des conflits sociaux, puis que ce dernier est la conséquence logique des contradictions de classes. La révolution proprement politique ne modifie pas l'infrastructure sociale, elle ne permet pas à l'homme de s'accomplir puisqu'elle ne libère pas l'homme véritable. Chez lui, l'homme véritable renvoie à l'individu, au citoyen, contrairement à l'homme politique qui désigne l'homme abstrait, l'homme artificiel en tant que personne morale. Selon l'auteur du *Capital,* la révolution est un moyen qui permet à l'homme de sortir de la préhistoire sans gradation possible.

Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, perpétuent cette thèse marxiste en postulant la philosophie de combat contre l'aliénation de l'homme dans et par l'économie privée, l'action dominante des forces et des rapports de production. Pour ces deux penseurs marxistes, le socialisme est la négation de la négation de la propriété privée. Ils soutiennent que, « *l'ensemble de l'histoire est la négation de la propriété collective initiale des sociétés indifférenciées et archaïques, le socialisme nie les classes sociales et les antagonismes, pour revenir à la propriété collective des sociétés primitives* »[249]. La fin de mode de production bourgeois signifie la libération de l'homme. Cette révolution sonnera la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme, puis instaurera un nouveau mode de production asiatique, expié de toute subordination esclavagiste, salariale à une classe possédant les instruments de production. Cet État communiste est l'unique espoir de l'humanité, car elle créera une nouvelle façon de vivre, plus fraternelle, en libérant les hommes de la misère, de l'aliénation et de la souffrance. Les communistes ou socialistes au sens où l'entend Karl Marx et Friedrich Engels n'ont pas d'autres intérêts que ceux du prolétariat auquel ils s'identifient dans son ensemble.

Les traits essentiels et les dispositions de la loi économique fondamentale du socialisme est d' « *assurer au maximum la satisfaction des besoins matériels et culturels sans cesse accrus de toute la société, en augmentant et en perfectionnant toujours la production socialiste sur la*

---

[248] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 44.
[249] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, pp. 182-183.

base d'une technique supérieure »[250]. Pour accéder à cette nouvelle société, seule une organisation structurée et une prise de conscience des ouvriers pour défendre leur intérêt est capable d'instaurer une société sans classe. L'existence d'un régime prolétarien justifie ainsi un État purifié de toute domination ou antagonisme entre les classes. C'est une société foncièrement nouvelle qui a consacré « *un homme nouveau, l'homme socialiste* »[251]. Il est donc dans cette perspective, facile pour reprendre l'expression léniniste de franchir « *la ligne du sang* »[252]. C'est pourquoi, pendant la période de règne de Staline en Russie, les vérités scientifiques sont interprétées en fonction de l'idéologie du parti au pouvoir.

Cette société sans classe est une sorte de revanche, d'un règlement de compte que la classe exploitée retourne contre la classe des privilégiés. Elle doit exercer de manière absolue, terroriste, centralisée de style jacobin[253] ce nouveau ordre social. Marx appelle au rayonnement du régime socialiste sans partage, car, « *celui-ci possède et doit posséder la totalité du pouvoir, parce qu'il est l'expression du prolétariat et que la dictature du prolétariat marque la phase intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme* »[254].

Thomas More dans son ouvrage, l'*Utopie*[255]évoquait déjà ce problème lorsqu'il estime que l'unique moyen de distribuer les biens avec égalité, avec justice, et de constituer le bonheur du genre humain, c'est l'abolition de la propriété. Pour lui avant Marx, tant que le droit de propriété sera le fondement de l'édifice social, la classe la plus nombreuse et la plus estimable n'aura en partage que disette, tourmente et désespoir. L'idéologie communiste vise la fin de l'injustice politique, sociale, économique et coloniale. Ce combat rigoureux et rigide de l'exploitation capitaliste par les communistes cherche à restaurer l'égalité, la justice sociale dans notre contexte industrielle de plus en plus extraverti aux valeurs humaines. Aux yeux des marxistes, seule la révolution peut conduire à un renouvèlement social équitable.

Au-delà des interprétations diverses qu'ont donné cette philosophie de l'histoire de Karl Marx, il faut souligner que l'essentiel de ses thèses ci-dessus mentionnées demeurent pertinentes, car la critique marxiste de la société capitaliste, cherche à nous enseigner que, dans une société où les riches contrôlent une proportion tellement énorme de la richesse du pays, ils finissent par contrôler également le système politique. Il nous alerte sur les contradictions du

---

[250] *Ibid.*, p. 200.
[251] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, Collection « Idées », 1965, p. 254.
[252] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 262.
[253] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op.cit.*, p. 251.
[254] *Id*.
[255] Thomas More, *L'Utopie* (1516), Traduction de Victor Stouvenel, Paris, Garnier, 1842, p.37.

capitalisme, parce que c'est un système catastrophique et malfaisant à la fois pour l'humanité. Par une telle pensée, il alerte que l'accroissement des inégalités économiques ne peut qu'engendrer l'insécurité, la division, la haine, la guerre civile et les discours tribalistes.

Cette théorie marxiste va influencer toute l'histoire de l'humanité en général et celle de la civilisation occidentale en particulier. L'ambition des marxistes est de travailler pour surmonter les contradictions du capitalisme en vue de conduire l'humanité vers la vérité historique, c'est-à-dire la fin de domination unilatérale d'une classe ou d'un groupe d'individu. C'est pour quoi pour Jean Pouillon, l'un des défenseurs rigides du communisme, « *travailler pour l'unité de la gauche, ce n'est pas s'évader dans le rêve, c'est revenir à la réalité* »[256]. C'est la raison pour laquelle, dès les premiers pas de son existence, Raymond Aron était totalement attaché à la « *vraie gauche* »[257], car souligne-t-il, la gauche constituait une lutte pour la cause universelle. C'est une lutte qui vise la restauration d'un espoir perdu « *des classes malheureuses* »[258].

Très vite, il s'est converti, parce que soutient-il, cette position est beaucoup plus « *conditionnée par les déterminants psycho-sociaux* »[259] que par la raison. Nonobstant, cette théorie marxiste est à la base de la naissance, de l'instauration et de la mise en place des systèmes politiques monopolistiques, totalitaires, notamment en URSS et ailleurs dans le monde. D'où la volonté d'Aron de saisir la notion de la philosophie de l'histoire de Karl Marx.

Section 2. Raymond Aron : une figure renversée du marxisme ?

Aron est un penseur engagé dans l'histoire, un intellectuel inprogrammable et peu dogmatique. Il préconise de s'infiltrer dans l'histoire pour mieux décider ou juger. Il suggère de laisser place aux faits que de vivre dans les idées. Citoyen engagé à *« contribuer à rendre les hommes dignes d'eux, à en faire* » d'eux « *ni conformistes ni rebelles* » mais des citoyens « *critiques et raisonnables* »[260]. Il est l'un des philosophes français qui défend « *l'unité de la démocratie face aux menaces extérieures et intérieures* »[261].

---

[256] Jean Pouillon, *Temps moderne*, cité par Aron in *Mémoires, op.cit.*, p. 329.
[257] Raymond Aron, Mémoires, *50 ans de réflexion politique*, p. 48.
[258] *Id*.
[259] *Id.*
[260] *Id*.
[261] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », communication présentée devant la Société française de philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le Bulletin de la Société française de Philosophie, n° 2, 1946, dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, édition et préface de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, Collection « Quarto », 1946, p. 25.

Voulant s'élever au-dessus des balbutiements du destin et de l'expérience vécue, Aron publie, *L'Opium des Intellectuels*[262], *Paix et Guerre entre les nations*[263]. Dans ces ouvrages, il cherche à comprendre son destin ou plutôt à le vaincre. Ces livres souligne-t-il, représentent le pathos d'une nouvelle génération qui cherche à détruire « *l'illusion ou dans l'erreur de tant d'esprits supérieurs et d'âmes généreuses* »[264]. Dans une France ruinée par la Deuxième Guerre mondiale, Aron veut contribuer à sa manière à sa construction. Il s'intéresse avec passion à l'actualité de la France et du monde. Tous ces écrits apparaissent comme une influence directe ou indirecte des évènements heureux ou malheureux qui ont touché directement son pays : Guerre Mondiale, crises économico-politiques, la décadence[265].

Par ailleurs, dans un contexte de doute et de tumulte de l'histoire de l'humanité, d'une Europe sombre et d'un monde en ébullition, il publie son ouvrage *Le Grand Schisme*[266], en vue d'encadrer les commentaires de la politique internationale. Il publie dans la même veine, *Les Guerres en chaine*[267] pour expliquer profondément à ses concitoyens les problèmes de la conjoncture mondiale marquée par des oppositions idéologiques. Pour Aron, malgré que la guerre ait conduit le monde en opposition radicale et idéologiquement irréconciliable, la France à toute sa place dans le concert des nations européennes, et alerte de tout de même que tout autre conflit politique ou économique portera atteinte à l'unité du monde. Il souligne à cet effet que : « *l'élargissement de la scène politique a modifié l'échelle de la puissance. Telle nation, grande dans le cadre européen, devient petite dans le cadre mondial* »[268]. Dès la fin des années quarante et le début des années cinquante, Aron et d'autres intellectuels français se livraient à des batailles réelles dont « *l'esprit ou le cœur des hommes constituaient l'enjeu* »[269].

Selon les commentaires du philosophe français, ces années cinquante et soixante sont marquées par l'adhésion massive des intellectuels français à l'idéologie communiste ou socialiste. Ils croient au « *mythe de la libération prolétarienne, ils ont opposé à celui de la grandeur nationale. À force de rêves impériaux, ils ont précipité le monde dans un déluge de sang et ruiné l'Europe qu'ils prétendaient unir* »[270]. Les engagements d'Aron ont pris diverses formes : intellectuelles avant la seconde Guerre Mondiale avec son ouvrage *Introduction à la*

---

[262] Raymond Aron, *L'Opium des Intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
[263] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
[264] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p. 721.
[265] *Ibid.*, p. 105.
[266] Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948.
[267] Raymond Aron, *Les Guerres en chaine*, Paris, Gallimard, 1951.
[268] Raymond Aron, *Le grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 15.
[269] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 237.
[270] *Ibid.* p. 288.

philosophie de l'histoire, où il définit l'homme comme à la fois sujet et acteur de son histoire et non comme spectateur de son histoire. C'est un antipositiviste et existentialiste qui scandalise le scientisme d'une Sorbonne tout entière vouée au kantisme et à Durkheim[271]. Pour lui, « *par la recherche de la connaissance, par l'engagement, par l'action raisonnée l'homme peut surmonter son historicité* »[272].

Il est aussi, l'un des intellectuels français du XXe siècle au côté d'André Malraux à contester le monopole des intellectuels acquis au communisme sur la pensée française au début de la guerre froide. Il est souvent considéré comme l'homme de « *la conscience de sa génération* ». L'époque de ce philosophe n'est pas différente de notre contexte actuel dominé par des Guerres, les affrontements entre les démocraties et les totalitaires, des crises économiques et sociales, les Révolutions, le terrorisme et les crises politiques. Il a été témoin des deux Guerres mondiales du XXe siècle, où il a connu la folie des hommes, la pauvreté et la première crise d'esprit chez les Européens. Aron choisit le camp des humanistes, parce que c'est un philosophe qui aime témoigner au nom de l'homme. Il est un défenseur du libéralisme politique, contrairement à son maître Alain qui passait son temps à méditer sur des spéculations psychologiques et morales.

À cet égard, le philosophe français cherche à comprendre les évènements politiques au plus près d'eux-mêmes. Il ne passe pas son temps d'acclamer ou d'admirer ces évènements, mais encourage ses contemporains et ses concitoyens de prendre des décisions au plus près de la réalité. Selon lui, « *l'homme est sentimental, actif et intelligent. Il est un être essentiellement actif […] L'homme n'est pas fait pour perdre son temps dans des spéculations et dans des doutes sans fin. L'homme est fait pour agir* »[273]. C'est après avoir surmonté les incertitudes de sa jeunesse et les limites de sa formation académique, Aron prend une position différente de celle de son maître Alain. Une position qui ne se revendique « *d'aucune doctrine ou d'aucune école particulière* ». C'est dans ce sens qu'il récuse toute volonté « *d'élaborer un système clos ou une grille d'analyse préconçue* »[274] en vue de sensibiliser l'humanité tout entière dans le temps et dans l'espace pour une grande prise de conscience collective sur les violences politiques et les tyrannies contemporaines.

---

[271] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », Communication présentée devant la Société française de philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le Bulletin de la Société française de philosophie, n°2, 1946, dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Collection « Quarto », édition et préface de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, 2005, p. 8.
[272] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », p. 15.
[273] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 107.
[274] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 26.

Européen convaincu, militant de l'unité et de la communauté européenne, il n'a cessé de plaider pour la réconciliation en général, entre l'Allemagne et la France en particulier. Membre et militant du parti R.P.F (Rassemblement populaire française), où déclare dans son ouvrage *Le grand schisme*, qu'il faut faire une distinction entre Aron partisan d'un parti, et Raymond Aron savant. Il défend l'idée d'un gaullisme modéré et démocratique. Il suggère qu'il ne défendait pas en ce moment précis de l'histoire l'idéologie gaulliste du Général De Gaulle mais le programme politique de ce dernier. À ses yeux, l'intellectuel ne doit pas « *se laisser aller au péché majeur du politicien* », car il risque de perdre son objectivité politique en prenant partie « *des beaux côtés des sociétés* » et oubliant ou dédaignant « *les côtés sombres* »[275]. Tout effort d'observer ou d'analyser le terrain de la vie politique doit être, tel qu'il est « *et non pas tel qu'il devrait être et d'en tirer un certain nombre de conséquences fondées sur l'expérience* »[276].

En analysant la pensée politique d'Aron, ce dernier ne s'inscrit pas dans le paradigme du structuralisme statique, car la philosophie de l'histoire de ce penseur français s'inscrit dans la critique ou le rejet du marxisme historique. Aron réfute la philosophie de l'histoire du philosophe Allemand. Selon lui, la seule chose qui ne peut pas changer, c'est la géographie. L'espace politique n'obéit pas aux lois de la nature, car c'est un univers construit par l'homme grâce à la raison. En tant que kantien au sens large, il cherche à construire une conception réaliste de la politique « *où chaque homme serait pour l'autre une fin et pas seulement un moyen* »[277]. Il dénonce toute saisie globalisante des problèmes politiques. C'est pourquoi il apparait comme un détracteur des systèmes globalisants, moralistes et déterministes. Le citoyen français se proclame d'un penseur engagé dans l'histoire, un intellectuel inprogrammable et non dogmatique. Il préconise de s'infiltrer dans l'histoire pour mieux décider ou juger. Il suggère de laisser place aux faits que de vivre dans les idées. Par tel engagement citoyen, le philosophe pense « *contribuer à rendre les hommes dignes d'eux, à en faire* » d'eux « *ni conformistes ni rebelles* » mais des citoyens « *critiques et raisonnables* »[278]. C'est dès les années 1938, pendant la soutenance de sa thèse que le philosophe français dégage le mode de la pensée politique à savoir : le choix, la décision à partir de la critique historique formulée contre la conception du devenir historique ou de la philosophie de l'histoire telle que l'interprète Marx et ses descendants. Cette philosophie rompt ainsi avec la vision anthropocentrique de

---

[275] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 30.
[276] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 13.
[277] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Collection « Audiographie », Cours au Collège de France, édition établie et présentée par Pierre Manent, Les Éditions de EHESS, 2013, p. 18.
[278] *Id*.

l'homme. C'est ainsi qu'à la fin de cette soutenance, Aron défend la « *relativité des valeurs et l'objectivité de la connaissance historiqu*e »[279].

C'est donc à partir de cette critique du marxisme que l'auteur de *L'introduction à la philosophie de l'histoire*, saisi le sens et la valeur de la philosophie de l'histoire et par ricochet la réalité politique. Pour lui, « *il faut agir par affection et penser pour agir* »[280]. Pans son ouvrage *L'opium des intellectuels*[281] dénoncent ces prophètes du salut, qui construisent, selon lui, les modèles politiques utopiques. Ils sont aux yeux du philosophe français des « *annonciateurs de catastrophes* »[282]. Les marxistes sont victimes d'une religion séculière, ne saisissant l'histoire de l'humanité que par le bas. Notre monde souligne le penseur français est un monde « *où pilule les occasions ou les motifs de s'entre-tuer* »[283]. Il est un fervent critique du marxisme, car, pour lui, les marxistes attribuent généralement leur malheur à l'avènement du capitalisme. C'est une sorte de prophétisme-utopique, car Marx professe l'idée du socialisme, c'est-à-dire un monde prodigieux. Le citoyen français reproche au philosophe Allemand et aux marxistes de faire « *une explication déterministe de l'histoire humaine totale* »[284].

Pour justifier ou légitimer une telle critique ou approche, Aron procède à l'interrogation du marxisme dans l'évolution historique de l'humanité :

> La pensée marxiste nous aide-t-elle à expliquer la grande crise ? Le marxisme de Marx, en tant que philosophie de l'Histoire, nous libère-t-il de la charge, lourde mais constitutive de notre humanité, de choisir entre les différents partis ? Les contradictions du capitalisme conduisaient-elles nécessairement au socialisme par l'intermédiaire d'une révolution ou de réformes progressive[285] ?

Cette philosophie de l'Histoire de l'auteur de *Le Capital* fait du devenir socialiste la phase fatale de tous processus historique. Dans cette œuvre, Aron rappelle que Marx « *condamne l'intérêt, du fait même que celui-ci ne se définit pas comme une rémunération légitime de l'argent, mais comme une fraction de la plus-value* »[286]. Ce messianisme historique aux yeux du philosophe français ne constitue qu'une vue de l'esprit, déconnectée de la réalité humaine existentielle. La révolution fasciste et nazie a été conduite au nom de l'inégalité des hommes et des races. C'est

---

[279] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 115.
[280] Raymond Aron, Les *Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit*., p. 107
[281] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
[282] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 330.
[283] *Id*.
[284] Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002, p. 54.
[285] *Ibid*., pp. 54-55.
[286] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 668.

elle qui est à l'origine du nationalisme excessif du régime hitlérien et fasciste. Elle stimule « *de passions obscures, drapé en une idéologie pseudo-scientifique* »[287]. Cette interprétation unilatérale de l'histoire est la source du nationalisme hitlérien, pour qui, il n'existe qu'un seul esprit, qu'une âme unique, dont la pluralité des cultures n'est qu'une chimère. Il y a qu'une identité unique et supérieure.

C'est ce qui amène le philosophe français à définir l'idéologie comme « *une représentation globale du monde historique, du passé, du présent et de l'avenir, de ce qui est et de ce qui doit être* »[288]. Fidèle à son refus de tout déterminisme, Aron ne prédit pas l'avenir du monde, c'est-à-dire la fin de l'histoire comme le prétende les marxistes. C'est dans ce sens que pendant sa Conférence du18 février 1960 à Londres, il dénonce toute volonté de faire de la société humaine une seule et même histoire[289]. Selon lui, la pluralité historique est sans doute la tendance de la philosophie moderne. Ce pluralisme renonce ainsi à toute loi métaphysique de l'histoire ou du devenir historique. L'histoire humaine au sens aronien, n'est ni juxtaposition des faits singuliers ni cohérence totale, mais elle intègre les deux dimensions, c'est-à-dire, qu'elle reste ambiguë. La vérité historique n'engage que le sujet pensant. Le problème politique n'est nullement un problème moral car en politique « *jugement, action-constitue un domaine spécifique* »[290]. Le philosophe français admet que s'il « *déteste les totalitarismes, c'est qu'ils favorisent l'épanouissement des vices, dont les germes se dissimulent dans les profondeurs de la nature humaine* »[291] . Il admet tout de même, la politique ou morale est déterminée par une valeur, mais celle du totalitarisme apparait comme une valeur sans fondement.

Cette volonté de contestation et de dénonciation du totalitarisme marque une volonté politique de créer des conditions nouvelles d'existences. Les détenteurs du pouvoir politique sont souvent « *en mesure de manipuler les élections, d'assurer la désignation des électeurs par les élus* »[292].

---

[287] *Ibid*. p. 525.
[288] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 92.
[289] Raymond Aron, « *L'Aube de l'histoire universelle* », Conférence donnée à Londres le 18 février 1960 sous l'égide de la Société des amis de l'Université hébraïque de Jérusalem et publiée dans *Dimension de la conscience histoire*, Paris, Plon, 1961, pp. 260-295.
[290] Raymond Aron, Mémoires, *50 ans de réflexion politique*, p. 58.
[291] *Id*.
[292] *Ibid*., p. 297.

1. La philosophie de l'histoire et la question de son objectivité dans la perspective aronienne

Toute la philosophie de l'histoire d'Aron apparait comme une sorte de critique visant à dissiper les illusions à la fois scientiste, idéaliste visant à moraliser l'activité politique. Le citoyen français pourfende également le rationalisme conservateur.

D'abord, l'illusion scientiste d'une science (de la société ou de la morale) qui tend à fonder la politique comme un art rationnel puis celle de l'idéalisme qui prétend admettre sans réserve que la raison pratique détermine aussi bien l'idéal de conduite individuelle que celui de la vie collective. Celle des idéalistes qui, en prétendant se fonder sur l'idée historique, pensent que l'histoire est soumise à une nécessité éternelle et déterminée. Dans son ouvrage *Leçon sur l'histoire, Cours au collège de France*, il souligne qu'il cherchait à concilier la dialectique entre la société et le sujet[293] que la philosophie hégélienne ou marxiste avait banni. Il affirme que « au *point de départ de mon travail, il y a une réflexion sur la philosophie de Marx de l'histoire, héritière de Hegel* »[294]. Pour lui, l'histoire est dialectique « *mettant aux prises dans un ordre toujours aléatoire et recomposé, l'action humaine et la nécessité, le drame et le processus historique* »[295].

La notion de vérité historique que postule Marx et ses descendants sont inadéquates avec la réalité. Le philosophe français note à cet effet que, « *toutes les propositions de Marx sont valables, mais elles n'atteignent pas l'essentiel* »[296]. La pensée du citoyen Allemand promeut une histoire des « *valeurs uniques* », en ignorant la pluralité, la singularité et la particularité des diversités et de modalités des sociétés. Pour Aron, cette « *pluralité tient à la pluralité même de l'être humain, à la fois vie, conscience et idée, et au caractère fragmentaire du déterminisme (instantané s'il s'agit d'expliquer un événement, partiel s'il s'agit de reconstruire des régularités*) »[297]. Il suggère qu' « *au point de départ de son travail, il y a une réflexion sur la philosophie marxiste de l'histoire, l'héritière de Hegel* »[298]. En d'autres termes, c'est l'examen critique de réflexion sur la philosophie de l'histoire de Marx qui lui donne la matière à penser sur la notion de l'histoire.

---

[293] Raymond Aron, *Leçon sur l'histoire, Cours au Collège de France*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 27.
[294] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 448.
[295] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p. 10.
[296] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 117.
[297] *Ibid*., p. 121.
[298] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit.*, p. 448.

L'intérêt de l'historien français vis-à-vis de Marx se révèle dans sa volonté de saisir la relation dialectique entre la société et le sujet, ou encore plus précisément dans son interrogation de savoir : « *comment se déroule la dialectique entre la société qui me fait ce que je suis, et moi qui veux me définir par rapport à elle ?* »[299]. C'est la réponse à cette interrogation qui poussait Marx à chercher une explication scientifique de la crise économique qui sévisse à son temps en Occident et prophétiser la fin du capitalisme[300]. Aron reproche à Marx et aux marxistes de faire « *une explication déterministe de l'histoire humaine totale* »[301].

Pour justifier ou légitimer un tel reproche, le philosophe français a procédé à interroger ou questionner le fondement et la place du marxisme dans l'évolution historique de l'humanité. Ainsi :

> la pensée marxiste nous aide-t-elle à expliquer la grande crise ? Le marxisme de Marx, entant que philosophie de l'Histoire, nous libère-t-il de la charge, lourde mais constitutive de notre humanité, de choisir entre les différents partis ? Les contradictions du capitalisme conduisaient-elles nécessairement au socialisme par l'intermédiaire d'une révolution de reformes progressives ?

Pour lui, la philosophie de l'histoire de Marx fait du devenir du socialisme la phase fatale de tous processus historique comme seule unité du devenir humain. Il estime de ce fait que toutes ces considérations de Marx et de ses descendants soumettent l'avenir à un passé moins conçu que reconstruit, elles sont simplement l'ombre de leur scepticisme, image de leur propre résignation[302]. Il se demande à ce sujet : quel rôle joue le paraitre individuel dans la connaissance de l'histoire, en particulier dans celle qui diffère de son propre point de vue ? La philosophie de l'histoire se définit comme un ensemble très divers de projets philosophiques s'efforçant de penser la transformation et le devenir historique des sociétés[303]. Elle se donne pour ambition de dégager les lois générales qui orientent le mouvement de l'histoire des sociétés.

Pour certains penseurs, elle se définit comme une conception selon laquelle le monde se réduit à un ordre global sur lequel l'être humain n'a pas ou très peu de prise. Elle s'identifie dans ce sens aux principes et aux mécanismes communs qui font avancer l'humanité vers une fin attendue, et ainsi contribue à la réalisation d'un dessein universel. C'est la volonté de rompre

---

[299] Raymond Aron, *Leçon sur l'histoire, cours du Collège de France*, Paris, Les Éditions de Fallois, 1989, p. 28.
[300] Lan Li, Raymond Aron : *De la philosophie de l'histoire à l'analyse politique*, *op.cit.*, p. 87.
[301] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 54.
[302] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 406.
[303] Olivier Nay (Sous la dir.), *Lexique de science politique*, 4e édition, Paris, Les Éditions Dalloz, 2017, p. 832.

avec cette conception de l'histoire qu'il postule que « *philosophie historique qui est aussi en un sens une philosophie de l'histoire, à condition de définir celle-ci non comme une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattaché à une conception philosophique de l'existence* » ou encore « *la philosophie se développe dans le mouvement, sans cesse renouvelé, de la vie à la conscience, de la conscience à la pensée libre et de la pensée au vouloir* »[304]. La philosophie de l'histoire considère le monde comme un ordonnancement global sur lequel l'être humain n'a pas ou très peu de prise. Elle conteste l'immuabilité ou la fixité de l'histoire.

C'est dans ce sens que, Nicolas de Condorcet définit la philosophie de l'histoire comme un ensemble d'idée de progrès permettant de penser le devenir historique sous la forme d'une constante progression des idées, des techniques ou des connaissances, ouvrant la voie à la réalisation de la société heureuse[305]. C'est le cas par exemple de l'hégélianisme, de positivisme comtien ou de marxisme, qui tente de décrire les mécanismes qui contribuent à la transformation sociologique des sociétés. La marche des idées pour Hegel, le développement scientifique pour Auguste Comte, la dynamique de la lutte des classes pour Marx.

Il commence d'abord par surmonter l'illusion spéculative jusqu'ici conçue vis-à-vis des connaissances historiques. Une illusion aux yeux du philosophe français qui trouve son achèvement dans le système de Hegel et celle de la philosophie moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme, c'est-à-dire la philosophie de l'histoire de Karl Marx[306]. Ces philosophes, aux yeux d'Aron ont construit une philosophie de l'histoire comme une unité universelle irréductible. Le monde ne se sente pas, ne se comprend pas, ne se saisit pas selon les sentiments ou affections subjectives c'est-à-dire selon préférence sympathique ou idéalité, mais dans la lecture de son horizon réel, tel qu'il apparait et non tel qu'il devrait être. Le philosophe français se donne la tâche de comprendre la « *condition historique du citoyen ou de l'homme lui-même* »[307] à partir de la raison critique comme le faisait Kant au sujet de la connaissance. Pour le philosophe français, la philosophie de l'histoire est une science qui permet à l'homme de se découvrir, en tant qu'entité parmi d'autres. C'est cette prise de conscience sur l'histoire qui rend l'homme humain. La philosophie de l'histoire permet à

---

[304] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, *op.cit.*, p. 119.
[305] Condorcet cité par Olivier Nay (Sous la dir), in *Lexique de science politique*, *op.cit*., p. 833.
[306] *Id*.
[307] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, *op.cit.*, p. 53.

l'homme de « *prendre conscience concrète des passions et des conflits qui agitent les hommes* »[308].

Dans son entreprise philosophique, le philosophe français souligne que la philosophie de l'histoire est un espace de réflexion qui tente de ressaisir la vie ou la conduite humaine à partir de son passé jusqu'au présent. C'est dans ce sens, qu'il conteste toute réduction de la philosophie de l'histoire à une conception fixiste, c'est-à-dire l'idée que l'univers ne serait que la reproduction immuable d'un schéma originel. Cette considération de la philosophie de l'histoire d'Aron est influencée par la pensée kantienne qui recommande de mettre fin à toute pensée métaphysique et la prise de distance avec toute forme d'ontologie. Il entreprend à construire une philosophie critique de l'histoire non seulement ontologique mais aussi épistémologique.

Pour y parvenir, il se demande avant de commencer son projet de réflexion sur la philosophie de l'histoire : à quelle condition une science historique est-elle possible ? En d'autres termes, une science historique universellement valable est-elle possible ? Dans quelle mesure l'est-elle[309] ?

Pour répondre à ces interrogations, Aron commence d'abord par le refus de considérer la conception de la philosophie de l'histoire sous le modèle Hegel-Marx et de d'Oswald Spengler. Une fois de plus, il se demande, comment orienter une recherche historique qui soit digne d'être une science, face à la montée du positivisme rigide ? Existe-t-il dans les sciences humaines, une vérité comme celle des sciences rigides ?

Le philosophe français dans cette entreprise intellectuelle et épistémologique ne se contente pas seulement du projet positiviste qui propose un déterminisme historique en vue de refuser l'hégélianisme, mais il veut postuler à partir de la tradition néokantienne (Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Georg Simmel et Max Weber) une théorie du savoir historique qui puisse légitimer la vérité historique, sur le modèle de ce qu'est la *Critique de la Raison Pure* du philosophe de Königsberg par rapport à la science physique. Pour ces auteurs, la philosophie de l'histoire se conçoit comme une théorie de la connaissance historique ou sociologique.

Appliquant aux « *Sciences humaines* », la méthode que Kant avait appliquée dans la *Critique de la raison pure* pour fonder les sciences physiques, Dilthey déduit que la

---

[308] *Ibid*. p. 13.
[309] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (1948), Nouvelle édition augmentée et complétée par les textes récents, Paris, Gallimard, 1981, p. 12.

connaissance historique relève de la compréhension et non de l'explication. Les sciences humaines qui comprennent le droit, l'art, l'histoire, la religion, doivent être centrées sur la réalité historique et sociale. Pour ce sociologue, il n'y a pas de différence entre philosophie de l'histoire et sociologie[310]. Suivant cette logique, l'objet des sciences humaines c'est d'« *appréhender la réalité historique et sociale dans ce qu'elle a de singulier et individuel* ». En d'autres termes, l'étude des sciences humaines implique l'interaction de l'expérience personnelle, la compréhension réflexive et l'empreinte de l'esprit dans les gestes. Il conclut que la philosophie de l'histoire ne peut être une science explicative à la manière des sciences physiques, parce que l'objet de l'histoire est constitué de processus psychiques, le sujet comme l'objet de la connaissance historique étant des « âmes »[311]. Selon ce sociologue, l'histoire en tant que formes sociales qui émergent des actions individuelles sont le produit d'être capables d'intentionnalité.

Dilthey est avant tout un historien, avant de critiquer son propre métier. C'est le livre de Georg Simmel, *La philosophie de l'histoire*[312], qui a révolutionné sa conception de la philosophie de l'histoire. Pour lui :

> si l'histoire n'est pas un simple spectacle de marionnettes, elle ne peut être autre chose que l'histoire de processus mentaux. Tous les événements externes qu'elle décrit ne sont que des ponts entre, d'une part, des actes volontaires et des impulsions et, de l'autre, les réactions affectives provoquées par ces événements[313].

Si la psychologie est une science exacte au même titre que les mathématiques, alors l'histoire peut l'être aussi, mais dans le cas contraire, elle ne l'est pas, l'histoire aussi ne l'est pas. L'historien, pour Georg Simmel, « *doit donc induire sous les faits visibles des motivations et des buts invisibles, indispensables pour faire de ces actions des ensembles intelligibles* »[314].

C'est à partir de la distinction entre motivation consciente et inconsciente que Georg Simmel développe sa théorie de compréhension. la philosophie de la connaissance historique ou sociologique, nous appelle en permanence de faire la distinction entre la compréhension objective qui se rapporte à énoncé objectif, c'est-à-dire au discours théorique, de connaissances

---

[310] Paul Barth, *Die philosophie der Geschiste als Soziologie*, Leipzig, 1897.
[311] Marc Sagnol, « *Simmel Georg, Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude épistémologique* », [compte-rendu], revue française de sociologie, n° 28, vol.1, 1987, p. 148-150. Disponible sur http://www.persee.fr, consulté mercredi le 26 avril 2023 à 00h 16.
[312] Georg Simmel, Les *problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (1892), introduction et traduction par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984.
[313] Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, p. 57 cité par Marc Sagnon in « *Simmel Georg, Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* », *op.cit*., p. 149.
[314] Marc Sagnon, « *Simmel Georg, Les problèmes de la philosophie de l'histoire* », *op.cit*., p.149.

et la compréhension subjective, c'est-à-dire l'intention subjective telle que l'irritation, la crainte, la colère, parce qu'ici, il ne suffit pas seulement de comprendre ce qu'il veut dire, mais il s'agit de comprendre aussi les motifs de son comportement et de son discours. C'est cette dernière forme de compréhension qui caractérise la connaissance historique et sociologique.

Pour bien comprendre la philosophie de l'histoire, il est essentiel de différencier la compréhension d'une conduite humaine par les motifs, les mobiles ou la logique de la situation d'une part, et l'analyse de la causalité de l'autre. Il s'agit de différencier la « *causalité historique* » et « *la causalité sociologique* »[315]. C'est dans ce sens que s'inscrit la conception aronienne de la philosophie de l'histoire. Derrière toute connaissance historique, il y a toujours une intention subjective. Il écrit à cet effet que : « *puis que je me vouais au rôle de spectateur engagé, je me devais de mettre au clair les rapports entre l'historien et l'homme d'action, entre la connaissance de l'histoire-se-faisant et les décisions que l'être historique est condamné à prendre* »[316].

Pour y parvenir, Aron fait une distinction entre les « *Sciences de l'esprit* » ou « *Sciences Humaines* » et les « *Sciences physiques* » comme le faisait Dilthey en vue de fonder la vérité historique. C'est l'intérêt qu'il porte par rapport à la condition humaine, contrairement aux enseignements de son maître de la Sorbonne Léon Brunschvicg. Cette réflexion sur la condition, va pousser Aron à s'intéresser à la philosophie critique de l'histoire. Brunschvicg réduisait la philosophie essentiellement à la théorie de la connaissance. Après avoir passé au crible de la pensée critique, la conception de la philosophie de l'histoire de Wilhelm Dilthey et Max Weber, le philosophe français conclut que, ceux deux sociologues sont des descendants attardés de l'hégélianisme, c'est-à-dire ceux postulent la loi du devenir historique. Ils interprètent l'histoire comme une réalisation absolue. Leur conception de la philosophie de l'histoire conduit inévitablement à l'établissement d'empire de vérité universelle et homogène.

Ces sociologues n'ont pas pu surmonter la particularité de la connaissance historique. Ainsi, « *tout historien, pour expliquer ce qui a été, se demande ce qui aurait pu être* »[317]. C'est la critique de certains philosophes tels que, Robert Oppenheimer, Alfred Weber et Karl Mannheim, qui sous l'ombre de Marx, ont construit une philosophie globale de l'histoire. Selon eux, « *chaque classe voit la réalité sociale à partir d'un point de vue, d'une position qui lui est*

---

[315] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 120.
[316] *Ibid.*, p. 115.
[317] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie d l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 202.

propre »[318]. C'est pourquoi, ceux-ci conçoivent l'historicisme comme : *« une interprétation à prévoir ou plutôt à prophétiser l'avenir de l'histoire humaine dans son ensemble* »[319].

À la suite de Simmel, l'auteur de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* emploie les concepts de compréhension et de causalité, pour désigner deux modes de connaissance. Pour lui, la cause d'un acte diffère de la compréhension de cet acte, parce que certaines causes en histoire qui rendent évidentes certains faits historiques, à savoir l'état de la situation ou de la conjoncture et les épisodes qui ont précédé immédiatement cette situation ou conjoncture[320] ne sont pas toujours compréhensives. Il écrit que : « *sont objets de compréhension les personnes, leurs actes et leurs paroles, certains produits de leurs actions et de leurs propos, généralement les manifestations de l'esprit humain (art, peinture, sculpture, etc.)* »[321]. Dans cette perspective, on est loin d'expliquer les événements en histoire par leur causalité réelle, car il faut toujours chercher à établir la différence entre la causalité sociologique et la causalité historique, parce que « *la compréhension s'attache à l'intelligible intrinsèque des mobiles et des idées. La causalité vise avant tout à établir des liens nécessaires en observant des régularités* »[322].

Dans son ouvrage, *Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Aron démontre que la philosophie de l'histoire s'oppose au « *rationalisme scientiste en même temps qu'au positivisme* »[323]. Dans cette perspective, toute affirmation ou volonté d'atteindre la vérité au sens scientifique ou stricte du terme de l'historien n'est qu'une illusion. Il ne se considère pas comme un historien issu du positivisme mais comme un historien critique. Il suggère que, « *ni société ni devenir ne constituent une totalité* »[324].

L'analyse causale d'un événement historique varie en fonction des circonstances et de la volonté qui anime le savant. Le concept de causalité chez Aron ne consiste pas « *seulement à retrouver les intentions des acteurs* » mais « *à déterminer les actes qui rendaient inévitables, ou plus ou moins probable* »[325]. La réalité sociale comporte des multiplicités d'ordre partiels, elle ne comporte pas de manière évidente un ordre global, c'est-à-dire, il n'y a pas une seule façon d'interpréter la réalité sociale. Il y a donc une diversité, un enchevêtrement et une complexité des facteurs ou des causes qui expliquent le changement historique des sociétés.

---

[318] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique, op.cit*. p.108.
[319] *Ibid*. p. 112.
[320] Raymond Aron, *Leçon sur l'histoire*, Cours du Collège de France, Paris, Fallois, 1989, p. 234.
[321] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p.119.
[322] *Ibid*. p. 121.
[323] *Ibid.*, p. 118.
[324] *Ibid.*, p. 121.
[325] *Ibid..*, p. 119.

C'est ce l'amène à chercher l'objectivité historique. Il se demande à cet effet, jusqu'à quel point qu'il est capable de connaitre objectivement l'histoire ? Aron et Dilthey, « *l'existence est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle* »[326] n'est qu'une fabulation, une visée idéale. L'histoire est-elle vraiment une ? Autrement dit, l'unité des histoires humaines est-elle objective ? En tant que réflexion sur le passé humain, la philosophie de l'histoire est le règne du devenir et de la succession.

Pour Aron, l'histoire humaine s'oppose à l'histoire naturelle des choses ou des objets. L'histoire humaine selon lui, est pour l'homme non pas quelque chose d'extérieur, mais l'essence de son être. Alors que l'histoire naturelle se confond à l'évolution naturelle des choses existant dans le cosmos. Aron écrit qu' « *en 1930 je pris la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique mes idées politiques* »[327]. L'épistémologie de la connaissance historique selon le citoyen français est le lieu, qui éclaire tous les modes de pensée[328]. Dans la perspective aronienne, il n'y a que l'histoire naturelle des choses qui se définit comme un système unifié, universel et total. L'histoire humaine à l'opposé de l'histoire naturelle des choses est le fruit du hasard et de l'accident. Elle est « *tantôt créatrice et tantôt destructrice, origine accidentelle de l'ordre ou cause irrationnelle du désordre, nécessaire pour déduire l'apparente finalité ou pour rendre compte du désordre fragmentaire* »[329]. L'histoire du devenir humain n'est ni un mythe de la pensée totale ni d'un idéalisme absolu, c'est-à-dire qu'elle n'est pas antérieurement ou postérieurement déterminée. C'est dans cette perspective que chez Aron, l'histoire est un processus anarchique, voire totalement absurde, car les forces qui interagissent dans ce processus sont susceptibles d'inverser l'évolution. Il inscrit l'histoire comme un fait à la fois naturel et humain. Il écrit que :

> l'histoire demeure en effet, un drame sans unité. L'histoire devient humaine parce que l'homme se cherche une vocation, parce qu'il oppose sa destination à sa destinée. Mais en même temps, il n'ignore pas la particularité du peuple auquel il se sent attaché, l'incertitude des objectifs ou des valeurs auxquelles il doit se sacrifier[330].

---

[326] *Ibid.*, p. 129.
[327] *Ibid*. p. 124.
[328] *Ibid.*, p. 125.
[329] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit.*, p. 37.
[330] Raymond Aron, *Mémoire, 50 ans de réflexion politique*, *op.cit.*, p. 524.

Le philosophe français, l'analyse des situations ou des événements historiques diffèrent des saisies métaphysiques du monde. Pour le philosophe français, pour saisir l'unité de la philosophie de l'histoire, il faut raisonner en termes de probabilité, car l'histoire humaine n'a pas un sens unique parce qu'elle est toujours le fruit des « *évaluations suggérées par une comparaison entre ce qui se passa et ce qui serait passé* »[331]. La détermination de l'ensemble des éléments qui contribuent à l'analyse de la philosophie de l'histoire s'explique en termes « *d'une rencontre de circonstances* »[332].

Commentant Aron, le citoyen Chinois Lan Li estime que, le culte de l'objectivité en histoire, implique un effort de détachement, la prétention à la sérénité. Il suppose aussi la subordination de l'action à la pensée, de l'existence à la médiation. Pour qu'un énoncé soit véritablement scientifique ou objective, on a besoin, d'autres critères à savoir la conformité aux faits ou aux règles logiques, la volonté et l'intelligence de poursuivre l'objectivité[333]. Aron reproche à Weber de chercher une vérité universelle sans pour autant déterminer ces critères. En d'autres termes, il ne suffit pas qu'un rapport soit satisfait pour l'esprit, mais il faut encore en démontrer[334]. Dans la logique aronienne, il y a des règles formelles de moralité qu'on ne peut réduire au relativisme, même comme chacun a le droit d'obéir à son Dieu ou à son démon.

Weber se refuse à mettre au-dessus de la relativité historique certaines vérités morales, c'est le cas par exemple : « *tu ne tueras point* » ou encore *« ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse* »[335], qui sont de règles qui transcendent la préférence des couleurs, d'ethnies, de culture, et des religions. Elles sont des propositions logiques rationnelles, qui ne peuvent être démontrées scientifiquement comme la loi de la gravitation.

Pour le philosophe français, « *si tout ce qui n'est pas vérité scientifique est arbitraire, la vérité scientifique elle-même serait l'objet d'une préférence, aussi peu fondée que la préférence contraire pour les mythes et les valeurs vitales* »[336]. Pour l'auteur de l'*Histoire et dialectique de l'histoire*, la vérité historique ne doit ni se confondre avec la réalité intégrale ou objectif, car elle est inaccessible à une reconstitution exacte des faits. La vérité est arbitraire

---

[331] *Ibid*., p. 120.
[332] *Id*.
[333] Lan Li, *Raymond Aron : D e la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*, Thèse soutenue à l'École Normale Supérieure de Lyon Sous la Direction de Pierre François Moreau et M. Zhenhua Yu, le 8 décembre 2012, p. 89.
[334] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 71.
[335] Lan Li, *De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*, *op.cit*., p. 92.
[336] Raymond Aron, *Préface du Le savant et le politique* de Max Weber, Paris, Les Éditions Union générale d'Édition, Collection « Le monde 10-18 », 1963, p. 43.

comme toute synthèse subjective pour qu'il y ait une vérité historique objective, « *il nous faut croire à l'existence de valeurs universelles* »[337].

L'objectivité en histoire est loin d'être un acquis, elle demeure une probabilité. C'est pourquoi, aux yeux du citoyen français, il n'y a pas une place acquise à une conclusion rigide et rigoureuse dans la vérité historique. Le concept de l'histoire est essentiellement humain. Comme telle, l'essentiel est de « *différencier la compréhension d'une conduite humaine par les motifs, les mobiles ou la logique de la situation d'une part, et l'analyse de la causalité de l'autre* »[338]. Ainsi, « *la science historique est une forme de la conscience qu'une communauté prend d'elle-même, un élément de la vie collective, comme la connaissance de soi un aspect de la conscience personnelle, un des facteurs de la destinée individuelle* »[339].

Quant à l'expression historisme ou historicisme qu'emploie Aron à la suite de la publication par Karl Popper, *The poverty of Historicism*[340], renvoie à toute « *prétention à prévoir ou plutôt à prophétiser l'avenir de l'histoire humaine dans son ensemble* »[341]. L'historicisme désigne l'ensemble des faits sociaux et des idées liés à un mouvement historique global déterminé par des lois générales. Alors que l'historisme renvoie à l'attitude intellectuelle, dans les sciences et dans la philosophie politique, consistant à comprendre les idées et les valeurs en les rapportant au contexte historique particulier dans lequel elles émergent. Les idées et les valeurs ne sont pas dotées d'une portée universelle : elles sont indissociables des contingences de l'histoire.

Popper souligne à cet effet que, prophétiser l'histoire humaine (comme le fait Karl Marx) fait obstacle à l'application de la méthode scientifique. L'histoire humaine est un effort permanent que nous devons faire à l'égard de notre destin. Il écrit que : « *nous pouvons devenir les artisans de notre destin quand nous cessons de nous poser comme ses prophètes* »[342]. Le philosophe Anglais critique l'historicisme de Marx, c'est parce qu'il s'accompagne de la volonté de remplacer l'être humain et les valeurs morales au cœur de la philosophie politique par un déterminisme global.

Aron et Popper reprochent Marx la prétention de postuler que l'histoire des sociétés est universelle. Selon eux, le philosophe Allemand méconnait la pluralité historique, et cette

---

[337] Raymond Aron, *La philosophie de l'histoire,* Paris, Vrin, Librairie philosophique, 1969, p. 134.
[338] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*. p. 120.
[339] *Ibid.*, p. 121.
[340] Karl Popper, *The poverty of Historicism*, Boston, Beacon Press, 1957.
[341] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p.112.
[342] *Id.*

ignorance est fondée sur une erreur de fait, car selon le citoyen français par exemple « *l'ensemble de la société ne se transforme pas selon la même allure, selon le même style que la connaissance scientifique* »[343]. Pour lui, c'est la pluralité immanente au monde qui fait de l'histoire une science particulière et probable. Il soutient que, « *rien n'est plus séduisant, au premier abord, que de rêver d'une société d'où l'opposition des classes aurait disparu, rien n'est plus facile que de critiquer le régime qui fait sortir le pouvoir des conflits eux-mêmes* »[344].

La philosophie de l'histoire ne se réduit pas pour ou contre ce qui est, mais comme un espace de réflexion, de réforme ou d'amélioration de l'existant, du précédent. Elle se définit comme une interprétation du présent ou du passé rattaché à une conception philosophique de l'existence. Elle n'est pas comme le pense Marx ou les révolutionnaires. La construction de l'univers historique n'est pas tout de même relative, parce que la réalité historique, en tant que construction humaine est « *équivoque et inépuisable* »[345]. Équivoque parce qu'il y a une pluralité d'idée et des diversités des ensembles qui concourent à la construction de l'histoire. Inépuisable, parce que l'histoire humaine est une succession. C'est cette idée qui sous-tend sa thèse de 1938[346] où il mentionne que l'histoire est une science probable, sa constitution n'est que fruit d'une volonté relative, considérée d'un côté comme un effort du sujet connaissant et de l'autre comme processus total et unifié.

Le sujet de la connaissance historique n'est pas un sujet pur, un moi transcendantal, mais un homme vivant, concret, un moi historique qui ne cherche à comprendre son passé et son milieu. C'est dans ce sens qu'il critique l'idée kantienne de la bonne volonté ou de la pureté du cœur, qui selon lui, n'est pas compatible avec les données historiques, ni même praticable dans vie réelle. Selon Aron, il n'y a pas une vision parfaite de l'histoire humaine, car « *l'organisation de la vie sociale sur cette terre se révèle à l'expérience, passablement prosaïque* »[347]. L'histoire n'est pas comme pensent « *ceux qui attendent ou espèrent le royaume de Dieu sur la terre transfigurent les hommes et les institutions, ils ne voient plus tels que l'histoire nous les faits connaitre* »[348]. C'est pourquoi, il invite ces philosophes de dimanche à lire les événements informes de notre temps dans leur réalité et non dans leur idéalité.

---

[343] *Ibid.*, p. 117.
[344] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op.cit.*, p. 183.
[345] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, *op.cit.*, p. 122.
[346] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, *op.cit.*, p.47.
[347] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 331.
[348] *Id.*

La philosophie de l'histoire n'est pas un ordre pensé a priori, mais un ordre aléatoire, divers, car l'homme est toujours entrainé par les événements dans ces choix politiques, économiques, culturels. Ainsi, « *l'historicité de l'homme moderne implique au moins la conscience de la pluralité des régimes économiques et politiques possibles en notre siècle, la connaissance des univers dans lequel les peuples ont trouvé leur résidence et le sens de leur vie* »[349]. L'idée de relativité de la connaissance historique que défend Aron n'est pas une sorte de scepticisme ni même d'agnosticisme, la relativité historique au sens aronien laisse la place à « *l'action, l'inachèvement et la diversité des univers aux décisions des personnes* »[350]. Selon le philosophe français, au-delà des grands maux politiques qui accablent nos sociétés contemporaines, l'histoire n'est pas encore écrite ou déterminée, parce que c'est les hommes qui font l'histoire. Par une telle position philosophique, il cherche a éclairé « *l'histoire telle qu'elle se fait, au plus près de l'action* »[351]. D'où sa volonté de critiquer la philosophie de l'histoire de Marx, parce qu'estime-t-il, cette philosophie de l'histoire a un caractère déterministe, et est incapable de s'ouvrir aux nouvelles connaissances scientifiques.

Dans sens aronien, l'épistémologie de la connaissance historique est un espace de réflexion qui tente de ressaisir la vie ou la condition de l'existence humaine à partir de son passé en vue d'améliorer son présent et son avenir. L'univers historique n'est pas un espace de déterminisme total ni de relativisme absolu. Pour l'historien et philosophe français, il faut lire les évènements ou l'histoire du monde selon la nature humaine, parce que l'histoire de l'humanité est loin d'être interprétée selon les préférences sympathiques ou antipathiques, parce que cette analyse ou compréhension ne vous permettra pas de comprendre les faits vécus. Il souligne à cet effet :

> Les hommes quels qu'ils soient, préfère imaginer le monde conformément à leurs préférences et non pas le voir tel qu'il est lorsqu'il parait odieux. […] Tout de même, dans la presse, dans la vie politique, il est plus fréquent de voir le monde tel qu'on voudrait qu'il fût plutôt que tel qu'il est[352].

Pour saisir l'enjeu de la philosophie de l'histoire de Marx, Aron se réfère aux propositions fondamentales du citoyen Allemand lui-même, c'est-à-dire au marxisme de Marx en vue de démontrer que la conception de la philosophie de l'histoire de ce dernier est une métaphysique, car elle cherche à postuler les lois du devenir historique à travers la formule selon laquelle « *l'histoire de toute société est l'histoire de la lutte des classe* ». Cette formule marxiste, aux yeux

---

[349] Raymond Aron, *Mémoires, 50ans de réflexion politique*, p.726.
[350] Lan Li, Raymond Aron : *De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique, op.cit.*, p. 112.
[351] Raymond Aron, Les Préfaces des *Mémoire, 50 ans de réflexion politique*, p. 2.
[352] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op.cit.*, p. 167.

du citoyen français est une contradiction objective, car la lutte de classe relève plutôt du côté subjectif de l'histoire. Le marxisme se conçoit comme l'interprétation de la société, selon laquelle, l'infrastructure économique détermine l'ensemble ; une interprétation de l'histoire selon laquelle le développement des sociétés modernes va du capitalisme au socialisme. C'est ce qui explique la rupture de leur relation avec Sartre, parce que ce dernier est un fervent défenseur de l'idée la révolution par des actions, y comprises celles qui sont violentes, en vue d'un changement radical.

L'appétit aronien de la critique idéologie marxiste remonte à sa jeunesse, lorsqu'il cherche à « *confronter les idées aux réalités qu'elles traduisent, déforment ou transfigurent, suivre à la fois le cours des événements et le cours des idées* »[353]. Il voit dans le marxisme une philosophie optimiste et idéale de l'histoire. Cette conception de l'histoire est essentiellement déterministe, car « *Marx cherchait toujours au-delà du langage et des illusions, l'expérience authentiquement vécue* »[354]. L'entreprise philosophique de Marx constitue une interprétation extrême et idéologique parce qu'elle a pour but de dégager une théorie déterministe de l'histoire humaine. Le dictionnaire *Robert* définit la notion d'idéologie comme « *un ensemble d'idées, de croyances ou de doctrine propre à une personne, à une époque ou à une classe* »[355]. L'idéologie est un rassemblement cohérent de groupes d'individus partageant les mêmes idées, les mêmes visions. Marx conçoit l'idéologie comme la connaissance fausse ou la représentation fausse qu'une classe sociale se fait de sa propre situation de la société dans son ensemble.

Pour le philosophe, historien français Aron, Marx et ses successeurs cherchent à faire du pouvoir politique de l'État et du parti, l'expression de la domination d'une classe. Dans sa critique de l'État « *la sociologie d'inspiration marxiste tend à une interprétation d'ensemble des sociétés modernes, mises à leur place dans le cours de l'histoire universelle* »[356]. Marx est un idéaliste qui croit fermement en une révolution économique sans laquelle la liberté politique ne peut que rester une illusion. Aron se méfie des tels principes abstraits et métaphysique, qu'il juge étroit, déconnecté de la réalité existentielle, car le phénomène économique est loin de déterminer la structure sociale. Il y a ici une volonté de substituer l'histoire humaine en un acte de divinité. Les visions du monde issues de la philosophie marxiste de l'histoire, fonctionnent à l'instar d'un dogme d'une église. C'est dans ce sens que l'historien français dénonce énergiquement le militantisme des intellectuels de gauche des années 1952-1955 qui prétendent

---

[353] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, *op.cit*., 579.
[354] *Id.*
[355] Dictionnaire Le *Robert de Poche*, Revue et enrichi, Paris, Nouvelle édition de SEJER, 2011, p. 362.
[356] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 9.

à travers une révolution instaurer un ordre social objectif. Cette « *gauche éternelle, la même à travers la diversité des conjectures historiques, animée par les mêmes valeurs, unie dans les mêmes aspirations* »[357] est une utopie ou un mythe. Cette saisie universalisant de l'histoire de la gauche issue de la philosophie marxiste ne qu'à dresser les uns contre les autres, c'est-à-dire à un état d'histoire de conflit permanent. C'est pourquoi, pour lui la gauche « *n'a jamais été homogène, tantôt antiétatique, tantôt organisatrice, tantôt égalitaire* »[358].

Dans cette même lancée, la philosophie traditionnelle de l'histoire vient à son achèvement dans le système hégélien-marxiste. Le déterminisme hégélien aux yeux du philosophe français souligne est soumise à un mouvement permanent de tensions qui la font évoluer sans cesse. Le monde selon les marxistes est soumis ou orienté vers un but, une fin, qui est la réalisation de la raison universelle. La philosophie de l'histoire est une histoire de pluralité, car « *cette pluralité tient à la pluralité même de l'être humain, à la fois vie, conscience et idée, et au caractère fragmentaire du déterminisme* »[359]. Dans la perspective aronienne, la vérité historique « *ne saurait être ni totale, ni impérative* », car la vérité historique est fille « *de la pensée libre et de la pensée au vouloir* »[360].

Selon Aron, les phénomènes historiques sont des caméléons qui ne cessent de se muter. Dans ce sillage, toute philosophie déterministe de l'histoire vise à conceptualiser l'humanité dans un champ « *portée par l'unification des marchés et le progrès des technologies* »[361]. Paraphrasant le poète et historien britannique Arnold Toynbee dans son article, *History is again on the move*, il estime que « *la dynamique qui structure le monde moderne-le mouvement démocratique, le capitalisme, les nations et les empires, la guerre-ne renvoient pas à des essences éternelles et immuables* »[362]. La vérité l'historique n'est ni linéaire ni continue. C'est la raison pour laquelle, pour Aron, la notion de vérité universelle que défend Jean-Paul Sartre à la suite de Marx relève de l'idéologie. Une idéologie définit comme « *une attitude historique ou une hiérarchie des valeurs, et relevant d'un système global d'interprétation* »[363]. L'idéologie est un système d'idées qui prétend offrir une vision d'ensemble de la réalité et qui en fait est au service d'intérêts politiques ou autres, qui les sous-tendent à l'issu de ceux qui l'adoptent.

---

[357] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique,* p. 320.
[358] *Id*.
[359] *Ibid*., p. 121.
[360] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op.cit*., p. 14.
[361] Raymond Aron, Préface des Mémoires, *50 ans de réflexion politique*, p. 2.
[362] *Ibid*., p. 4.
[363] *Ibid*., p. 605.

Dans ces conditions, Marx et les marxistes n'ont pas analysé la société moderne telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être[364] parce que leur philosophie de l'histoire exclue toute autre possibilité d'interprétation possible de l'histoire. Les régimes fascistes de Mussolini et d'Hitler sont des enfantements directs de cette idéologie totalitaire du marxisme, parce qu'ils comportent le gène de l'interprétation monopolistique de l'histoire. Ainsi, « *vouloir que l'histoire ait un sens, c'est inviter l'homme à maîtriser sa nature et à la rendre conforme à la raison de la vie en commun* »[365]. À ce sujet, le citoyen français estime que, « *le socialisme ou la société non antagoniste doit sortir nécessairement de la société antagoniste actuelle parce que l'interprétation de l'histoire est conduite par une dialectique nécessaire, de la constatation de ce qui est à la volonté d'une société d'un autre type* »[366].

L'idéologie marxiste apparait comme une erreur théorique, parce qu'elle se veut unique et applicable à toute réalité sociale. Pour Aron, nos sociétés sont gouvernées par une diversité des valeurs morales. Il y a donc un lien entre la diversité des sociétés et leur diversité morale. C'est cette relativité des valeurs qui crée en nous toute volonté d'instituer nos revendications et sollicitations. Il écrit « *l'interdépendance des morales et des sociétés confirme la validité de nos impératifs particuliers si la société est en droit autant qu'en fait à l'origine et le fondement de toute obligation* »[367]. La prophétie marxiste du devenir universelle de l'histoire humain constitue une rêverie de la rationalité dans l'histoire. C'est une doctrine qui professe des vérités négatives, conçues dans les verbes. C'est dans ce contexte que le marxisme apparait comme un dogme. L'affirmation de ses ambitions échappe aux règles de la connaissance rationnelle. Aron comparait le messianisme marxiste de classe au messianisme de race que professait Hitler[368]. Pour l'auteur de *l'Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, le marxisme n'est pas différent du nazisme, parce qu'ils prétendent saisir une vérité ultime, universaliste. Il accuse le marxisme ou Marx lui-même d'avoir propagé des idées fausses sur le changement de la trajectoire de l'histoire du monde. L'idée marxiste de nationaliser les moyens de production (plus-value) au profit des travailleurs est une « *science sordide* »[369].

Pour parler des inégalités, il faut d'abord et avant tout parler des inégalités des aptitudes, des privilèges héréditaires. Le marxiste est loin d'être la voie de libération réelle de la masse prolétarienne. Il n'est pas non plus, une machine de l'ordre, capable d'éradiquer la

---

[364] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1967, p. 181.
[365] Raymond Aron, *Dimension de la conscience historique*, *op.cit.*, p. 45.
[366] Raymond Aron, *Les Étape de la pensée sociologique*, p.181.
[367] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 118.
[368] *Ibid.*, p. 739.
[369] *Ibid.*, p. 734.

paupérisation de la masse critique, parce que la révolution que promeut le marxisme constitue un fanatisme tyrannique, une scolastique absurde. C'est une sorte de vision qui cherche à construire une humanité virtuelle, abstraite, tournant ainsi le dos à la vérité, à la réalité. Cette interprétation totalisant, unique du devenir historique du philosophe Allemand n'a aucun rapport avec la réalité. Le devenir humain est indéterminé. Il n'est pas métaphysique. Il est construit. Il est équivoque. La pluralité est sans doute le désir ou la tendance qui caractérise la civilisation moderne. Son pluralisme se différencie de celui que postule les anciens philosophies-historiques.

D'après Aron, l'histoire humaine n'est ni juxtaposition des circonstances singulières ni cohérence totale, mais elle est l'ensemble des deux[370]. Il voit la théorie marxiste comme une science métaphysique, c'est-à-dire une pensée visant à postuler les lois du devenir historique. Dans son ouvrage *Dimensions de la conscience historique*, il démontre que le marxisme se veut comme une seule interprétation possible du passé humain dans son ensemble, parce que, l'histoire humaine est considérée comme une histoire totale[371]. La philosophie marxiste ne remet pas en cause ses jugements des valeurs et sa conception du devenir historique. Les marxistes construisent leur pouvoir sur une religion séculière, c'est-à-dire celle de conjurer définitivement les peines ou les souffrances entre les hommes. Ils estiment défendre l'intérêt vital de l'humanité contre les affres du capitalisme.

Comparant cette conception marxiste de Marx à celle d'Alain[372] en politique, Aron pense que, ce dernier fait de la politique une science morale, idéologique et métaphysique. Alain dans sa théorie politique réduit cette dernière à l'opposition entre le temporel et le spirituel. Le pouvoir temporel est celui des hommes, l'autorité instituée par les hommes dans le monde alors que le pouvoir spirituel est celui de Dieu, de la divinité. C'est le seul le pouvoir aux yeux du philosophe français qui renforce l'unité du corps politique. Ce pouvoir se diffère du pouvoir temporel.

Pour Alain, le pouvoir temporel est ingrat et injustifié. Elle ne reconnait pas très souvent dans ses déploiements la valeur de l'homme, même comme l'homme ne peut l'éviter. Pour illustrer sa thèse, il souligne que : « *obéissons donc au pouvoir parce qu'il est inévitable, mais*

---

[370] Lan Li, *Raymond Aron* : *De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*, Thèse de Doctorat, soutenue le 11 février 2011 Sous la Direction de Pierre-François Moreau et Zhenhua Yu, École Normale Supérieure de Lyon, Université de Lyon, le 8 décembre 2012, p. 67.
[371] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.
[372] Alain cité par Aron in *Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution,* Paris, Les Éditions de Fallois, 1997.

ne courbons pas le genou devant lui »[373]. Tout pouvoir n'est rien d'autre que l'abus, l'exploitation, asservissement et aliénation, parce qu'il exige toujours des autres l'obéissance, le respect, la supériorité, la tangibilité et l'adoration. Le pouvoir temporel est tyrannique, c'est une sorte d'exploitation de l'homme par l'homme. Tout pouvoir juge-t-il, est toujours absolu. Il affirme à cet effet qu'« *il faut obéir, sans quoi aucune société n'est possible, mais il faut ne pas respecter les gouvernants, limiter leur action, s'efforcer de contrôler et presque de paralyser l'action des administrateurs* »[374].

Par une telle affirmation Alain appelle à la limitation du pouvoir temporel. Une limitation aux yeux du citoyen français est une victoire sur le despotisme du pouvoir temporel. C'est une sorte de guerre qu'infligent les privilégiés aux pauvres. Il appelle donc l'amputation du pouvoir temporel, parce qu'il est l'expression de « *passion humaine* »[375]. Le penseur français appelle les hommes à résister contre le pouvoir temporel. Il souligne que « *dans la société, il est du côté des petits, du côté de ceux qui obéissent contre ceux qui commande. Il est du côté des contribuables contre les inspecteurs des finances, avec les paysans contre le seigneur, le notable et le curé, du côté du peuple* »[376]. Il faut donc chercher le pouvoir spirituel, parce que ce pouvoir permet de refaire de l'ordre dans les esprits. Il est une proposition universellement et opérationnellement vraie qui fait l'unanimité des esprits, et c'est cette unanimité qui crée les vérités, fondement de l'ordre social. Il enseigne aux gouvernés de se révolter contre les gouvernants. Il considère l'histoire comme un processus universel et global, car pour ce philosophe souligne Aron, « *les régimes se ressemblent tous, tous les pouvoirs sont monarchiques et absolus, la grande illusion est de croire qu'un pouvoir puisse être bon et par conséquent, de vouloir le changer* »[377].

Cette philosophie politique d'Alain n'est rien d'autre qu'un déterminisme politique, parce qu'elle appelle à la désobéissance, à la révolte, à désinvolture contre la République ou les autorités, qui estime-t-il, est un gouvernement des « *éternels privilégiés, des éternels seigneurs, des nobles, des fonctionnaires, des administrateurs, des riches, des chefs militaires* »[378]. Il faut donc la bannir pour instituer un gouvernement spirituel. Une telle conception selon Aron constitue un danger pour la construction de la liberté et de la paix. Cette philosophie politique d'Alain est une sorte de protestation contre les privilégiés parce qu'elle prend le côté des « *petits*

---

[373] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 19.
[374] *Ibid.*, p. 24.
[375] *Ibid.*, p. 23.
[376] *Ibid.*, p. 20.
[377] *Ibid.*, p. 25.
[378] *Id.*

gens », c'est-à-dire les pauvres. Selon l'auteur de *Spectateur engagé,* cette position de son maître n'est rien d'autre qu'une attitude morale, loin de la réalité. C'est une conception « *politique anhistorique ou antihistorique. C'est une politique fondée sur une conception de l'homme non changeant, de l'homme défini par la dualité des passions et de la raison* »[379]. Elle est purement liée à la conjoncture de la politique française de son époque. Une époque dominée par la philosophie de l'homme rationnel, et l'on « *viserait à tenir en baisse, à maîtriser les passions, à la fois généreuses et coléreuses, qui risquent perpétuellement d'emporter l'homme aux excès et par suite, aux conflits* »[380].

Pour conclure, selon Aron, la philosophie marxiste de l'histoire est une sorte de verbalisme et de théologie. Verbalisme parce qu'elle peint un univers inatteignable par l'homme. Et théologique, parce qu'il prétend enseigner l'histoire d'un déterminisme existentiel. C'est un idéalisme de mauvaise conscience, qui fanatise et réduit le champ politique à un jeu d'arène certaine et calculable ou prévisible. C'est ainsi qu'il prend « *la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique »* ses « *idées politiques* »[381]. Suivant cette ligne, le philosophe français souligne que la théorie de la connaissance historique lui « *servait de fondement ou de l'introduction à une théorie (ou plutôt esquisse de théorie) de l'action et de la politique* »[382].

2. De la théorie politique de Raymond Aron

La pensée politique de l'auteur de l'*Études politiques* continue sans nul doute d'illuminer, d'influencer, ou de marquer notre existence contemporaine, parce qu'elle répond aux interrogations sur les Grands événements et aux grandes crises politiques, économiques et sociales du XIXe siècle. S'appuyant sur une série d'événements qui ont jalonné l'histoire de ce siècle, la pensée politique de cet historien, philosophe, sociologue, économiste semble nous donner quelques pistes d'explications à ces événements.

Selon les mots de Bryan-Paul, « *Raymond Aron est un théoricien négligé* »[383], car ce philosophe « *monumental* » n'est étudié sérieusement que par « *une poignée d'étudiants* », peut-être à cause de « *l'éparpillement de ses écrits* »[384] sur des thèmes et sujets variés.

---

[379] *Ibid.*, p. 23.
[380] *Ibid.*, p. 24.
[381] *Ibid.*, p. 124.
[382] *Ibid.*, p. 125.
[383] Paul-Bryan cité par Olivier Schmitt in « *Raymond Aron : le réalisme des* normes l*ibérales* » annuaire français de relations internationales, vol. xx, Paris, Panthéon Assas, 2019, p. 25.
[384] *Id.*

Pour Stanley Hofmann, la lecture de Raymond Aron « *est évidente pour comprendre* » notre monde actuel, notamment la question des régimes politiques, de relations internationales, des affrontements idéologiques, etc., parce que « *son coup d'œil est plus vaste, ses constructions sont plus souples* »[385].

L'oubli ou le désintérêt des études aroniennes est l'expression de son manque de « *marketing scientifique* » en négligeant de « *faire école ou en créant un vocabulaire conceptuel spécifique, permettant une identification immédiate par les étudiants et enseignants* »[386]. Ainsi pour Olivier Schmitt, Aron est un philosophe réaliste d'un genre particulier, le rendant difficile à classer.

Aron est un intellectuel français du XXe siècle, spectateur engagé qui veut comprendre son temps par l'exercice de la raison critique. Sa vie intellectuelle est le fruit des Lumières. Disciple de Brunschvicg dès ses premiers pas à la Sorbonne, il est né dans une famille juive de la Lorraine. Citoyen français dévoué et républicain. Sa jeunesse et sa vie intellectuelle est auréolée par deux Grandes Guerres Mondiales et une terreur de masse. C'est un élève brillant qui a commencé au Lycée Condorcet jusqu'à l'agrégation de la philosophie en passant par l'École Normale Supérieure. C'est à partir des années trente, avec sa rupture au socialisme et au pacifisme d'Alain qu'Aron se forge à comprendre l'histoire, par ricochet la politique, suite à la montée du nationalisme-socialisme d'Hitler en Allemagne. Dans ce sens, étudier les concepts et les idées aroniennes apparait intéressant pour la compréhension contemporaine des crises ici et là.

A priori, Aron s'oppose à la description d'une société par le seul critère économico-social, sans préciser le trait spécifique du régime politique. Pour lui, le système politique a non seulement une autonomie, une efficacité propre, mais aussi il peut influencer à son tour, tous les autres domaines puisque « *c'est par lui que sont prises les décisions visant à atteindre les objectifs de la collectivité tout entière* »[387]. À la suite de Max Weber[388], il pense que la société moderne, telle qu'elle nous apparait est une société de plus en plus organisée, bureaucratique et rationnelle. Cette société moderne selon le philosophe français rend l'existence humaine digne d'être vécue, c'est-à-dire donne la possibilité de faire le choix personnel, respecte la conscience de la responsabilité, de l'action et la foi de chacun. Par-là, le philosophe français

---

[385] Stanley Hofmann, « *Raymond Aron et la théorie des relations internationales* », revue de Politique étrangère, vol.4, 2006, p. 76.
[386] *Id.*
[387] Raymond Aron, *Les Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p.285.
[388] Max Weber, cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 67.

cherche à répondre aux sollicitations des problèmes « *propres à la vie en commun des hommes tels qu'ils se révèlent dans l'expérience historique* »[389].

Dans ses analyses, Marx ignorait que, les sociétés humaines ne sont pas des sociétés saintes, mais des sociétés faites d'erreur, de bas et de haut. C'est pourquoi le philosophe français dénonce toute vision globale, messianique, prophétique et universelle des problèmes politiques. La pratique politique soutient-il, est un domaine particulier, loin d'être prophétisé ou universalisé, car c'est le lieu des phénomènes sociaux et humains. Et ces phénomènes sociaux et humains sont imprévisibles et complexes. C'est pourquoi, le pathos révolutionnaire se présente comme l'antidote de la pensée d'Aron.

Il rejette l'idée de liberté politique que défend le citoyen français dans sa critique de la superstructure de l'État. Ce dernier conçoit les relations interhumaines essentiellement du point de vue économique. Pour Marx, Seule l'économie humanise l'homme. Autrement dit, seule l'économie garantit la liberté politique. La politique se voit conférer une tâche secondaire, parce que l'existence tout entière selon lui est déterminée par le matérialisme économique. Le philosophe Allemand prône l'efficacité économique au détriment de la sociabilité politique. Il congédie ainsi la politique, pour réserver une place essentielle à l'économie. Il a ainsi substitué la politique par l'économie. Pour le philosophe Allemand, ce n'est que par un changement de statut économique et social fondamental que peut être réalisé le règne du peuple. Tant que les revendications économiques ne sont pas réalisées, la liberté politique reste toujours formelle, parce que l'égalité ne va pas au-delà du bulletin de vote, et que la liberté garantit par la constitution peut toujours être piétinée. La liberté politique sans l'économie ne sert à rien (grand-chose) quand le peuple vit dans la pauvreté. C'est la liberté économique qui assure la liberté politique.

Cette conception de liberté politique de Marx est dénouée de tout fondement. Le penseur français objecte à Marx sa volonté de réduire la totalité humaine à l'économie. Pour lui, ce dernier n'a pas pris en compte tous les aspects qui concourent à la définition de l'homme. Chez Marx, il y a une sorte de destruction pour reprendre les expressions d'Oumarou Mazadou des rapports « *humano-humains* »[390]. Le but de la politique est « *d'assurer ou de réaliser une intégration des individus au groupe* »[391]. C'est pourquoi, la liberté politique ne participe pas du

---

[389] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p.13.
[390] Oumarou Mazadou (Sous la dir.), *Politique et humanisme : réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Les Éditions de Monange, 2022, p. 18.
[391] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 30.

matérialisme. La politique est une science indépendante de l'économie. C'est elle qui fonde l'économie. Prendre une décision politique pratique est une chose et analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines des partis est une autre chose. La politique n'est pas un ensemble cohérent. C'est pour cela que Max Weber note qu'il y a une différence de nature entre des décisions politiques qui comportent un engagement au-delà de la science et la science elle-même, car les choix et les décisions politiques sont parfois irrationnelles et injustifiables[392]. Popper de son côté estime que la vision marxiste de la connaissance des lois du devenir historique n'est qu'un alibi, car le devenir est ouvert, imprévisible. Les marxistes excluent à coup sûr la liberté positive de l'homme, c'est-à-dire la capacité de l'homme de penser la reforme d'une qualité de vie améliorée. Les prédictions marxistes s'expriment en ces termes « *il y aura une société merveilleuse, totalement nouvelle, au sein de laquelle tous les humains s'aimeront les uns les autres et où la paix règnera sur terre* »[393].

Le libéralisme politique d'Aron s'inscrit dans la continuité de la tradition philosophique inaugurée par les philosophes libéraux tels que Montesquieu, Condorcet, Benjamin Constant, Tocqueville ou Élie Havély. Ces philosophes libéraux défendent l'idée d'une autonomie de l'ordre politique, sans méconnaitre l'infrastructure sociale. Ils rejettent tout déterminisme, tout dogmatisme politique. C'est pourquoi, il souligne qu'il est le descendant attardé de cette école[394]. Le projet politique d'Aron s'éclore en 1930 lors de son séjour en Allemagne marqué par l'agonie de la République de Weimar. Voulant comprendre son temps à partir de la prophétie de Friedrich Nietzche selon laquelle les guerres contemporaines sont « *conduites au nom des idéologies* ». L'Europe d'Aron est marquée par une opposition radicale entre les idéologies héritées de la philosophie ancienne. C'est ces idéologies qu'on cherche à ériger en principe de gouvernance en Europe.

Dans ce sillage, qu'elle est donc la théorie de l'ensemble politique d'Aron ? L'étude de la question politique chez le philosophe français relève de la réalité sensible, au-delà de la diversité de ses formes et régimes. La réalité politique c'est ce qui apparait comme telle, selon la diversité de ses formes et régimes, loin des projections idéales au sens platonicien du terme. Aux yeux du citoyen français « *l'humanité tend spontanément à s'organiser selon un système d'action mondial dont l'harmonie n'est menacée que par l'obstination de vieilles nations et*

---

[392] *Id.*
[393] Karl Popper, *La leçon de ce siècle*, Traduction française de Jacqueline Henri et Claude Orsoni, Paris, Les Éditions Anatolia, 1990, p. 35.
[394] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op.cit.*, p. 295.

d'anciennes religions à vouloir incompréhensiblement persévérer dans l'être »[395]. Contrairement à d'autres penseurs qui cherchent à construire un système politique idéal, c'est-à-dire qu'ils construisent un monde à partir de leurs jugements, condamnant le régime existant, l'État auquel nous appartenons au nom d'une gloire du passé ou de l'avenir. Aron lui, part de ce qui est en lisant la réalité historique telle qu'elle est.

Toujours moins idéaliste dans ses analyses des affaires politiques, il ne se nourrit pas d'espoir intempérant dans les philosophies révolutionnaires. Le philosophe français appelle à plus « *de sobriété dans l'approche des choses humaines, et spécialement des choses politiques toujours à* ses yeux *susceptibles de nous « emporter* » »[396]. Le terrain politique est un champ complexe qui ne saurait être réduit à des jugements partisans et émotionnels. C'est pourquoi, sa rigueur et son scrupule dans les analyses des phénomènes politiques lui ont valu valorisation chez certains et dévalorisation chez d'autres. Il est un intellectuel « *réaliste* », « *éclectiste* » et « *conservatiste* »[397], éloigné de l'idéalisme politique.

La philosophie de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre n'est pas au sens propre, une philosophie politique, parce qu'elle déduit la liberté humaine à partir de l'évidence sans fondement réel. Il souligne à cet effet que : « *Jean-Paul Sartre ou Merleau-Ponty, ont des opinions politiques, mais leur rapport entre ces opinions et la philosophie existentialistes n'est pas immédiatement évidentes […] Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie de la société* »[398]. La réalité politique apparait comme telle, selon la diversité de ses formes et régimes, loin des projections idéales au sens platonicien du terme. Pour lui, « *L'humanité tend spontanément à s'organiser selon un système d'action mondiale dont l'harmonie n'est menacée que par l'obstination de vielles nations et anciennes religions à vouloir incompréhensiblement préserver dans l'être* »[399].

Critiquant l'essentialisme politique, il estime que la politique est une science indépendante. Le pouvoir se définit par sa destination avant de se définir par sa nature. La politique n'est pas de l'ordre de la nécessité, mais de l'ordre de légitimé, parce que c'est une émanation des hommes. Chaque système politique est déterminé ou influencé par son environnement historique (la tradition, les valeurs, la manière de penser et d'agir, les

---

[395] Raymond Aron, *Égalité et Liberté*, Cours au collège de France, Éditions établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Les Éditions de EHESS, Collection « Audiographie », 2013, p. 15.
[396] *Ibid.*, p. 18.
[397] *Ibid.*, 20.
[398] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 15.
[399] *Ibid.*, p. 15.

caractéristiques de chaque pays). C'est cet environnement également explique la loi électorale ou constitutionnelle. Pour comprendre l'essence d'un régime politique, il faut saisir les problèmes qui le caractérisent, c'est-à-dire « *confronter le principe de légitimité avec la pratique, préciser les difficultés que soulèvent les institutions, dégager les causes de force et de faiblesse* »[400].

D'une manière générale, la politique au sens de *Politeia,* se conforme à une constitution rédigée par ses fondateurs qui définit sa structure, son organisation et son but. Elle cherche à établir l'équilibre, le développement interne de la société, les rapports internes et les rapports à d'autres ensembles. C'est une notion qui a toujours trait au collectif, à une somme d'individu. Cependant, le concept de *Politikè* de son côté renvoie à la pratique du pouvoir, ou encore aux luttes de pouvoir et de représentativité entre les hommes et les femmes, et aux différents partis politiques auxquels ils peuvent appartenir, tout comme à la gestion de ce même pouvoir.

Selon Aron, toute politique cherche à résoudre un problème. La politique n'est pas une affaire d'idéalisme comme le pense certains doctrinaires qui nourrissent d'espoirs impétrants dans l'évolution, le progrès ou la numérisation de la vie. Pour lui, il est toujours judicieux d'écouter les différentes parties avant d'apporter un jugement sur la fonctionnalité, la gestion, les modalités d'un régime. Il s'agit « *de séparer strictement la bonne liberté de la mauvaise, la bonne égalité de la mauvaise* »[401]. Dans l'un comme l'autre de ces deux définitions, le philosophe français nous appelle à plus de « *sobriété dans l'approche des choses humaines, et spécialement des choses politiques toujours susceptibles de nous « emporter »* »[402]. La réalité politique est loin de faire l'objet d'un déterminisme historique. Pour le philosophe français, au-delà des grands maux politiques qui accablent nos sociétés contemporaines, l'histoire n'est pas encore écrite ou déterminée, parce que c'est les hommes qui font l'histoire. Il cherche a éclairé « *l'histoire telle qu'elle se fait, au plus près de l'action* »[403].

Fidèle à son refus de déterminisme, il ne prédit pas l'avenir du monde, c'est-à-dire la fin de l'histoire. C'est pourquoi, il dénonce toute volonté de faire de la société humaine une seule et même histoire pendant sa Conférence du 18 février 1960 à Londres[404]. Dans son ouvrage *Introduction à la philosophie politique*, il adopte la méthode inductive et non déductive

---

[400] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 131.
[401] *Id*.
[402] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p.18.
[403] Raymond Aron, Préfaces des *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 2.
[404] Raymond Aron, « *L'Aube de l'histoire universelle* », Conférence donnée à Londres le 18 février 1960 sous l'égide de la Société des amis de l'Université hébraïque de Jérusalem et publiée dans *Dimension de la conscience histoire*, Paris, Plon, 1961, pp. 260-295.

pour ainsi saisir la complexité de la réalité politique. Il écrit que : « *nous partirons des réalités politiques et, à partir de là, nous tâcherons de remonter aux problèmes fondamentaux de la vie en commun, de l'autorité dans la forme où ces problèmes nous sont posés par l'histoire* »[405]. Cette réalité politique s'inscrit comme continuité de la tradition inaugurée des philosophes tels que : Nicolas Machiavel, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, Tocqueville.

Dans un monde de plus en plus moderne et globalisé, le citoyen français estime qu' « *une politique libérale présentait les meilleures chances de rationalité, et plus largement de fournir le cadre d'une vie humaine digne d'être choisie* »[406]. La conception du pouvoir contemporain dans sa théorie comme dans sa pratique met en relief la situation existentielle de l'homme dans son rapport aux autres, à l'évolution du monde. Dans le sens aronien, il faut sortir la politique de sa conception divine, autodafé et mystique. L'engagement politique auquel nous nous référons ici suppose la délibération et pour délibérer, il faut connaitre notre monde et des autres mondes possibles, c'est-à-dire la situation qui prévaut. Parce que « *toute politique comporte des problèmes à résoudre […] les décisions doivent résulter d'une analyse de la situation. Cette situation ne dicte pas de manière impérative des mesures à prendre* »[407]. Il se confond donc ainsi à la réalité dominante du XXe siècle et ses corollaires. Une réalité qui se définit par un « *progrès indéfini vers le respect des hommes ou de leurs droits à la liberté, à la propriété et à la recherche du bonheur* »[408].

L'État dans sa structure fondamentale n'est pas constitué a priori, c'est-à-dire déterminé, parce que c'est un cadre d'échec et de réussite des hommes, le lieu d'imperfection humaine. Pour le philosophe français, les différentes phases de la croissance économique ont conduit plus ou moins les régimes politiques à s'adapter et se développer, à se redynamiser, à créer une superstructure politique. Ces différentes phases ont plus ou moins influencé la civilisation industrielle contemporaine. Toute la philosophie politique d'Aron s'inscrit dans le sillage des luttes contre les idéologies monopolistiques et déterministes issues du marxisme qui a favorisé la naissance des régimes politiques totalitaires, autoritaires et tyranniques. Ces idéologies font de la politique une science messianique, éloignée de la réalité. Ces régimes totalitaires font :

> de la sécurité publique, la paupérisation des peuples, la clochardisation et le dépérissement social, un moyen de manipulation des masses populaires. La pratique

[405] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique suivie de Démocratie et révolution*, Le livre de poche, Collection « inédits », Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 15.
[406] Raymond Aron, *Égalité et liberté*, Cours au Collège de France, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Les Éditions de EHESS, Collection « Audiographie », 2013, pp. 12-13.
[407] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 18.
[408] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 523.

> politique des régimes autoritaires favorise les violences inouïes et les répressions volontaires. D'où l'actualité de réfection de la démocratie. La démocratie ici est synonyme de souveraineté du peuple ou ses représentants élus, à la suite de consultations électorales libres, régulières, et transparentes. C'est un type de gouvernement qui nécessite des élections libres, le multipartisme, le refus de la censure, la reconnaissance et le respect des droits de la minorité. C'est un gouvernement de consentement des gouvernés[409].

La paix est loin de s'établir dans le monde à partir des simples déclarations ou propositions politiques. Dans un monde où « *le vainqueur veut conserver les avantages de la victoire ; le vaincu cherche à effacer les stigmates de la défaite* »[410], réduire la vie politique à une simple vision pacifique apparait comme une simple illusion. Le citoyen français dégage un rapport de divergence entre la morale et la politique. À la suite de Nicolas Machiavel, le problème politique n'est pas un problème moral, parce que la politique est un domaine spécifique, on la pense en termes de jugement et d'action. Peut-être l'action politique ne prend un sens que dans l'acte moral. Il souligne que « *le but de toute politique, a fortiori de toute guerre, doit être moral ou encore, si l'on préfère, déterminé par les morales ou exclusivement morales* »[411]. Pour l'historien français, l'ordre politique est toujours imparfait, inconciliable avec les jugements de valeur et des hypothèses morales.

Dans son premier article écrit en Allemagne en février 1931, paru dans les *Libres propos* intitulé « *Simples propositions du pacifisme* », le citoyen français distingue « *le pacifisme du croyant, le pacifisme du philosophe, le pacifisme du révolutionnaire* »[412]. Selon lui, le pacifisme du croyant se résume à des considérations métaphysiques de la nature humaine. Il obéit à un impératif catégorique semblable à celle qu'avait formulé Emmanuel Kant : « *ne pas tuer ; il ne soustrait pas au péril, il se refuse à violer le commandement suprême de son éthique* »[413]. Le pacifisme révolutionnaire est un pacifisme qui conçoit la guerre comme un mal absolu parce qu'elle tend toujours à créer des injustices, elle ne peut être acceptée et soutenue. Le pacifisme du philosophe est une déduction transcendantale, faite à partir de la conception de la nature humaine elle-même et de la valeur négative de la guerre même pour l'homme. La pensée politique au sens de la modernité occidentale vise « *la construction d'un centre gouvernemental au-delà de la déliquescence des relations féodales d'autorités* »[414]. La question politique

---

[409] Alexis B. A. Adande (sous la Direction), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme : paradigmes anciens, nouveaux défis*, Dakar, CODESRIA, 2007, p. 72.
[410] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 55.
[411] *Ibid.*, p. 58.
[412] *Ibid.*, p. 56.
[413] *Ibid.*, pp. 56-57.
[414] Bertrand Badie, *Les deux mondes, pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, Collection « Espace du politique », Paris, Fayard, 1986, p. 57.

d'après Aron, cherche à résoudre le problème de l'organisation, de légitimité de l'autorité et de l'obéissance en tant que fondement de toute collectivité[415]. La politique est un domaine spécifique, car elle est la science qui détermine l'ensemble des rapports sociaux que l'on appelle « société »[416]. C'est aussi le lieu où l'homme réalisme son destin historique.

Cette philosophie politique du citoyen français cherche à démystifier la confusion régnante autour des considérations conçues comme une science appliquée ou applicable à tous les problèmes de la vie collective. L'action politique est un tissu de réalité qui englobe plusieurs pentes de la vie, y compris l'économie. C'est un terrain de réalisation intégrale de l'histoire humaine « *à laquelle les hommes s'obligent à consentir face aux risques de destruction de la cité et qui n'est réglée que par une justice humaine* »[417]. C'est une sorte d'organisation tribale intégrée au sein duquel est segmentée les volontés diverses, chacune concourant à son bonheur. En tant qu'acteur historique, chaque citoyen est appelé à « *prendre part aux débats nationaux, de servir sa patrie* »[418].

Il pourfende la conception politique de Marx, qu'il considère comme « *l'idéologie officielle de l'État Russe, puis des États d'Europe orientale, enfin de l'État chinois* »[419]. En voulant ainsi comprendre la réalité politique, le philosophe français s'investit la mission de penser notre temps et notre avenir. Aucun régime politique n'est historiquement défini par une certaine caractéristique majeure ou absolue à savoir la détermination du tout social. Il s'agit en effet, de chercher les conditions de possibilité d'une vie humaine harmonieuse, en dépit des difficultés inhérentes à la nature humaine de vouloir vivre en communauté. Platon disait à cet effet que « *les biens politiques sont des choses difficiles à produire* »[420]. L'ordre politique est un ordre qui donne la possibilité aux hommes de faire un choix original parmi d'autres, de faire « *une appréciation aléatoire des risques et des chances, du souhaitables et du probable, des avantages et des inconvénients. Et chacun de nous, par ses décisions, se fait lui-même, son être et son existence* »[421].

Il soutient l'idée d'un régime « *souverain et représentatif, capable de garantir les droits et de favoriser la satisfaction de ces besoins* »[422]. Si tous les êtres humains sont égaux, sous le

---

[415] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 35.
[416] Franciszek Draus, « *La dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron* », revue européenne des sciences sociales, n°65, 1983, p. 143.
[417] *Ibid.*, p. 48.
[418] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 197.
[419] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 144.
[420] Platon cité par Raymond Aron in *Liberté et égalité*, p. 16.
[421] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 16.
[422] *Ibid.*, p. 19.

regard de Dieu, mais ils diffèrent en potentiel physique et intellectuel. Pour comprendre la conjoncture actuelle, il faut la situer dans le temps enfin de faire une lecture réelle. Ses disciples disent qu'il est un philosophe de la réalité têtue, du possible, du préférable et du détestable contrairement à son camarade et ami Jean-Paul Sartre, qui est le philosophe du souhaitable et du désirable.

En un mot, selon Aron, « *l'historicité de l'homme moderne implique au moins la conscience de la pluralité des régimes économiques ou politiques possibles en notre siècles, la connaissance des univers dans lesquels les peuples ont trouvé leur résidence et le sens de leur vie* »[423]. Cette pluralité politique implique l'idée de promotion d'égalité, le droit et de la loi, contrairement aux régimes totalitaires ou tyranniques qui prônent l'égoïsme politique. Elle « *est toujours pluraliste, elle admet l'altérité, c'est même, l'un des critères essentiels de la démocratie* »[424]. Pour le citoyen français, c'est vers cet idéal unique et pluriel que se dresse le lit d'une existence humainement vivable. Cet idéal n'est pas la particularité d'un seul peuple ou d'une culture, mais de toute l'humanité. Il écrit : « *je ne veux pas dire du tout que les populations d'Afrique ou d'Asie sont indifférentes au problème de l'égalité tel que je l'ai posé, ou au problème de la liberté tel que je l'ai discuté* »[425].

Au-delà de ses imperfections internes, les démocraties « *présentent aujourd'hui, par rapport à la majorité des sociétés du monde, une exception heureuse* »[426]. Une exception, parce que l'esprit démocratique implique un renouvellement permanent du débat politique sur l'ordre qui doit être, grâce à l'esprit de consensus et de dialogue politique. Une « *politique de liberté présentait les meilleures chances de rationalité, et plus largement de fournir le cadre d'une vie humaine digne d'être choisie* »[427].

Conclusion du chapitre

Pour conclure, la philosophie politique d'Aron découle de sa conception de l'histoire qui est le fruit de la critique marxiste de l'histoire. Dans son entreprise intellectuelle Marx a procédé à l'analyse du matérialisme historique, puis la lutte des classes et enfin à la critique de l'État. Pour lui, « *l'essence de l'homme est […] l'ensemble des rapports sociaux* »[428]. La

---

[423] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 726.
[424] *Ibid.*, p. 519.
[425] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 59.
[426] *Ibid.*, p. 60.
[427] *Ibid.*, pp. 12-13.
[428] Juan Emmanuel Aragües, *Marx, la lutte des classes est le moteur de l'histoire*, Bruxelles, Les Éditions EDITEC, Collection « Apprendre à philosopher », 2016, p. 50.

philosophie est une analyse et une compréhension de la société capitaliste dans son fonctionnement actuel, dans sa structure présente, dans son avenir nécessaire[429]. Le respect de la liberté politique et le respect des droits de l'homme constituent des obstacles sur la révolution sociale. C'est ce qui justifie que, Marx n'a aucune considération pour le parlement et les libertés formelles. Pour l'auteur de *L'idéologie Allemande*, c'est la classe qui exerce le pouvoir qui définit de manière univoque un régime économique, social et politique, car la politique est subordonnée à l'économie, tout comme l'État aux groupes sociaux[430].

En analysant l'économie capitaliste il déduit que, le capitalisme n'est rien d'autre que l'aliénation des individus et des collectivités qui perdent la maîtrise de leur propre existence, dans un système soumis à des lois autonomes. Il voit également dans ce système l'aliénation morale faite à l'homme par le capitalisme[431]. Le capitalisme est un instrument ou un mécanisme d'exploitation des masses laborieuses. Il faut donc le combattre en vue de restaurer une société sans classe, car c'est ce système qui a suscité l'impérialisme et le colonialisme, qui sont des valeurs contraires aux intérêts de la classe ouvrière.

C'est dans ce sens qu'il entreprend d'envisager une nouvelle société envisagée où les moyens de productions seront collectivisés, les richesses seront reparties de façon égalitaire et l'État dépérira naturellement. Au XXe siècle, le marxisme est devenu le socle théorique d'un grand nombre de partis politiques, très souvent socialistes ou communistes. Il a également influencé des expériences nationales au prix d'adaptations et de réinterprétations importantes. C'est sous cette forme du marxisme-léninisme, qu'a été justifié et édifié de régime soviétique de l'après-guerre Mondiale. Cette analyse du devenir du capitalisme est certainement l'analyse du devenir de l'homme et de la nature humaine à travers l'histoire.

La philosophie de l'histoire dans cette perspective ne se conçoit pas comme « *une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattaché à une conception philosophique de l'existence* »[432]. En d'autres termes, que nous soyons de quelle discipline scientifique, l'homme de science appartient à une société, à un moment de son devenir historique. Il est en tant que tel objet et sujet de l'histoire.

Il voit dans le marxisme un véritable prophète du devenir historique, car Marx analyse l'histoire de l'humanité comme un tout « *et à dire qu'il n'y aura de société humaine véritable*

---

[429] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 147.
[430] *Ibid.*, p. 193.
[431] *Ibid.*, p. 177.
[432] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 119.

que lorsque l'humanité sera réconciliée avec elle-même, formera une humanité une et réelle »[433]. Il prédit et interprète le développement des sociétés modernes dans une vision chaotique, apocalyptique et catastrophique. Il suggère pour parvenir à une société nouvelle, des méthodes de lutte violente, agressive voire même terroriste sont légitimes.

Par une telle conception de l'histoire, Marx cherche à expliquer les événements politiques par l'infrastructure sociale. Il s'efforce de montrer dans les conflits proprement politiques, l'expression où effleurissent au niveau politique des querelles profondes, des groupes sociaux. Le marxisme a réduit l'explication des conflits politiques à des querelles sociales, et par ricochet la subordination de l'ordre politique à l'ordre économique. Il présente « *le pouvoir politique comme l'expression des conflits sociaux. Le pouvoir politique est le moyen par lequel la classe dominante, la classe exploiteuse maintient sa domination et son exploitation* »[434]. Cette conception marxiste de l'histoire explique la construction des régimes politiques monopolistiques fonctionnent dans l'autoritarisme et ne se définissant que par un parti unique et révolutionnaire. Ces régimes ne durent que par la violence et le mensonge vis-à-vis du peuple. On assiste à une sorte de soumission aveugle vis-à-vis des autorités politiques.

Selon Aron, au-delà la richesse de la pensée de Marx, elle reste inadaptée, inadéquate pour notre contexte actuel. C'est dans ce sens que le philosophe français qualifie la philosophie marxiste « *d'un sophiste maudit qui porte sa part de responsabilité dans les horreurs du XXe siècle* »[435]. La société moderne est un ordre politique démocratique qu'il faut observer sans transport d'enthousiasme ou d'indignation. Elle possède à coup sûr des caractéristiques singulières, mais elle n'est pas l'accomplissement final de la destinée humaine. C'est ce sont des systèmes politiques qui ne se veulent pas révolutionnaires, mais défenseurs de la cause publique dans leurs théories et dans leurs pratiques, grâce à leurs mécanismes de défense de libertés, de droits et d'égalité entre les hommes.

---

[433] Bertrand Vergely, *Les philosophes contemporains*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 2004, p. 18.
[434] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 151.
[435] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 734.

DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SOUS LE PRISME DE RAYMOND ARON ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES PERPÉTUELLES EN AFRIQUE

Auguste Comte fut l'un des plus grands admirateurs de la société industrielle, qui selon lui, est plus pacifique et positive que la précédente. Elle se caractérise par la disparition des structures féodales et théologiques. La société industrielle au sens comtiste renvoie à la société européenne d'après la Révolution et les Empires.

Par contre, Tocqueville ne fait pas de celle-ci, une société progressiste à l'instar du sociologue français, ni optimiste et catastrophique à la fois, à la manière de Marx, mais démocratique, parce qu'elle est synonyme selon le philosophe français de l'atténuation des distinctions de classes. Elle a pour vocation de garantir les libertés individuelles et collectives, des droits de l'homme et d'égalité entre les citoyens sans distinction de représentation. Ainsi, elle n'ouvre pas entièrement la voie au déterminisme, parce qu'elle laisse subsister une marge de liberté. Pour Tocqueville, la nouvelle société est le lieu où prédominent l'égalité des conditions, le respect des libertés. Tocqueville à la suite de Montesquieu définit la liberté comme l'absence de l'arbitraire, c'est à dire la conformité et le respect des institutions. C'est pourquoi Aron soutient que, « *quand le pouvoir ne s'exerce que conformément aux lois, les individus sont en sécurité* »[436]. La liberté est la conséquence de la loi. Elle vise à restituer la vertu au sein de la communauté.

Marx de son côté pense que, cette nouvelle société se caractérise par la contradiction entre les forces et rapports de production. Dans son ouvrage *Manifeste du parti communiste*, lui et Engels pensent que « *le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière* »[437]. La société industrielle n'est rien d'autre qu'un instrument au service d'un puissant groupe, ne servant qu'à réduire la liberté et le droit de la classe pauvre. L'appareil juridique, législatif, les forces de l'ordre ou armée, n'agissent que dans l'intérêt de la classe bourgeoise. Le processus historique est ainsi consubstantiellement associé à l'action politique sous la forme de la lutte des classes. Pour lui, seul le mode de production communiste réalise la dignité et l'humanité de l'homme. Le Communisme au sens où l'entend les deux philosophes Allemands n'ont pas d'autres intérêts que ceux du prolétariat auquel l'humanité tout entière s'identifie. Cette vision socialiste de la vie humaine, issue du marxisme est à l'origine de l'opposition radicale dans certains coins du monde entre la démocratie, de la sécularisation, à la mondialisation des marchés et l'idéologie communiste.

---

[436] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 227.
[437] Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Les Éditions Sociales, 1970, p.119.

Aron à la suite d'Auguste Comte et de Tocqueville est hostile au socialisme encore appelé communisme, c'est-à-dire à la doctrine ou la théorie marxiste, hostile à la propriété privée. C'est la raison pour laquelle, la pensée politique d'Aron apparait comme une sorte de lutte contre les idées du déterminisme historique du marxisme, et tient pour conviction comme valeur absolue et précieuse la liberté individuelle. Toute organisation sociale suppose, la volonté de construire une existence communautaire où la liberté, le droit et l'égalité des uns et des autres sont respectés. C'est le sens à donner aux régimes démocratiques, c'est-à-dire à un régime politique capable :

> de créer des hommes libres, et que les hommes ne seraient réellement, authentiquement libres que dans la mesure où ils obéissent non pas à n'importe quel caprice, n'importe quelle passion, mais à la raison, qui leur fait accepter la citoyenneté, c'est-à-dire qui leur fait accepter les lois de la société[438].

Pour le philosophe français, la dynamique démocratique semble être le régime le mieux adopté et conseillé à l'organisation du bonheur commun des hommes. C'est ce régime constitutionnel-pluraliste (démocratie) qui assure l' « *égalisation des chances pour les individus ou, tout au moins, un minimum d'instruction de tous* »[439] contrairement au régime monopolistique issu de la philosophie marxiste de l'histoire. Le régime monopolistique se matérialise par une absence de « *concurrence* », le refus de reconnaissance « *du pluralisme des groupes sociaux* », un « *absolutisme bureaucratique* » et un « *État partisan ou idéologique* »[440]. Les sociétés modernes contemporaines sont de plus en plus rationnalisées et pacifiées témoignent de ce nouveau paradigme politique. C'est ainsi qu'en suivant *l'habeas corpus* des philosophes de Lumières et de Tocqueville, il élabore une conception politique libérale, plurielle et hétérogène, juxtaposant des principes et des droits divers. Pour lui, « *la liberté repose sur la volonté des citoyens, la sagesse des dirigeants et la solidarité des institutions, qui s'inscrivent dans l'histoire et la culture d'un peuple* »[441].

Dans ces régimes politiques libres, les institutions du pouvoir, la production de la connaissance, de l'information et de la vérité demeurent toujours autonomes. Commentant la pensée d'Aron, Nicolas Baverez estime qu'en vertu du principe de la modération et de séparation des pouvoirs, la liberté politique et les droits doivent « *être défendu contre ses propres fanatiques* »[442]. C'est ce qui explique le rejet aronien des régimes totalitaires.

---

[438] Raymond Aron, *Égalité et liberté*, p. 55.
[439] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 350.
[440] *Ibid.*, p. 345.
[441] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 16.
[442] Nicolas Baverez, Préface de *Mémoires de Raymond Aron*, p. 15.

Pourtant ce nouveau paradigme politique semble se heurter dans certains coins du monde, notamment en Afrique aux anciennes pratiques traditionnelles, faisant fille de liberté politique, de l'ouverture démocratique. Cette volonté de conserver par tous les moyens cette pratique politique traditionnelle à l'origine de certaines crises politiques, observées ici et là. Parce que ces régimes cherchent par des moyens moins légaux de garder leur prestige et leur influence, grâce à la force, au trucage électoral, et à la fermeture de l'espace politique à travers l'utilisation des méthodes répressives, d'exclusion politique.

CHAPITRE IV-DE LA CRITIQUE ARONIENNE DES RÉGIMES POLITIQUES TOTALITAIRES À LA PROMOTION DES RÉGIMES POLITIQUES CONSTITUTIONNELS-PLURALISTES

La soif d'une liberté et d'un droit accompli ne cesse de déplacer la frontière de nos pouvoirs politiques contemporains. Le désir pour de liberté et de droit sonne comme une sorte de *tocsin* des anciens régimes politiques totalitaires, révolutionnaires et monarchiques. Cette nouvelle approche de la vie politique est une sorte de mutation visant à promouvoir un autre regard sur la réalité du pouvoir politique.

Elle prend le contre-pied de la philosophie marxiste de la politique, car chez Marx l'économie est le centripète et le centrifuge de toute action humaine. Pour le citoyen français, Marx a méconnu le caractère irréductible du politique (de la sphère, de l'action). Le domaine politique, c'est le lieu de l'organisation de toute action humaine qui permet à chacun de participer aux affaires publiques. Cette pensée de Marx ne constitue pas une philosophie de libération de l'homme mais une sorte de radicalisation ou de fanatisme déguisé ne contribuant qu'à faire promouvoir la violence, la haine et la méfiance entre les différentes couches de la société. La liberté réelle et pratique est celle de la politique et non de l'économie. Dans cette perspective, la pensée de Marx « *représente les caractères de simplification et de grossissement, inséparable des doctrines officielles, enseignées sous forme de catéchisme à des esprits de qualité divers* »[443]. Dans nos sociétés industrielles modernes ou actuelles, l'ordre politique détermine l'ordre économique. L'ordre politique ou l'autorité politique influence directement ou indirectement la répartition des ressources individuelles ou collectives. Ainsi, « *ce qui est faux, c'est de penser qu'une certaine organisation de la production et de la répartition des ressources résolve automatiquement en le supprimant le problème du commandement* »[444].

Toute libération de l'homme passe par la politique et non par le phénomène économique au sens marxiste du terme. La libération économique peut se révéler selon lui à un jeu de dupes

[443] *Ibid*. p. 144.
[444] *Ibid*. p. 200.

qui n'a de sens que de nom. Parce que la tendance contemporaine de nos sociétés, c'est la démocratie, considérée comme un système politique ouvert, pluraliste. Ce régime est l'antichambre des régimes totalitaires, absolus ou dictatoriaux qui ont marqué et marquent encore les époques. La démocratie se présente ainsi comme une sorte de « *bouleversement de la nature du pouvoir* »[445]. La liberté, le droit et l'égalité sont des filles du régime démocratique, considérés comme l'expression d'un régime pluraliste et inclusif. Dans son ouvrage *Essai sur les libertés,* il pense à la suite de Tocqueville, qu'il ne suffit pas que la loi accorde des libertés ou des droits aux citoyens, mais il faut que l'individu possède les moyens de les exprimer. C'est dans ce sens que nous concevons la notion de démocratie. Le totalitarisme apparait comme un « *mélange d'autorité illimitée et irrationnelle, de technique rationnalisée et de propagande démagogique, offre l'image caricaturale d'une société inhumaine possible* »[446].

L'élite totalitaire s'appuie sur les institutions militaires et policières pour réprimer ou réduire au silence toute voix dissidente ou contestataire à travers des instruments juridiques tels que la manipulation des juges, les calomnies, l'expédition politique. Dans ce régime, la logique de domination légale et rationnelle ne correspond pas ou ne respecte pas la codification de la violence, car elle ignore la logique de professionnalisation de l'usage des forces. La structure étatique et institutionnelle ne répond qu'à la volonté d'un prince ou d'un parti politique particulier. La structure politique et les institutions militaires sont soumises à l'arbitraire des autorités en place. L'État devient dans ce cas, une institution partisane et arbitraire. C'est dans ce sens qu'il assimile le régime soviétique ou le soviétisme au totalitarisme politique et expansionniste, parce que dans ce régime, il y a une sorte de mélange entre le mensonge et la peur. Son expansionnisme et son caractère totalitaire se matérialisent par son recours permanent à la répression et à la manipulation de jeu politique pour perpétuer la domination de l'élite gouvernante.

Comment le philosophe français conçoit-il la notion de démocratie ? En quoi, ce régime politique se différencie-t-il des autres ? Dans ce sillage, le régime démocratie diffère des autres régimes par son esprit de compromis, de participation des citoyens et du pluralisme des partis politiques en passant par la responsabilité de la majorité gouvernante, la souveraineté parlementaire ainsi que le contrôle judiciaire de la légalité des actions du gouvernement et de l'administration, voire de la constitutionnalité des lois[447]. La démocratie est un régime politique

---

[445] Alain Toffler, *Les nouveaux pouvoirs*, Paris, Fayard, 1991, p. 21.
[446] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 154.
[447] Pascal Mukondé Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne* : *entre droit, pouvoir et argent,* Genève, Les Éditions de Ignace Haaz, 2016, p. 32.

« *où l'égalité est respectée* ». Contrairement aux autres types de régimes politiques, parce qu'il promeut par essence, « *l'égalité entre les citoyens* » avec pour principe la « *vertu* »[448]. Au sens aronien, la démocratie est un régime qui assure aux mieux la pluralité des idées, le respect de la personne humaine, contrairement aux autres types existants. Comment Aron définit et caractérise-t-il le concept de démocratique ? En quoi, ce régime est-il meilleur que d'autres existants ? Il n'est pas question pour nous ici de faire une recette sur l'histoire ni sur les typologies de la démocratie, ni moins encore à dire au monde ce qu'elle recouvre comme idéologie[449], mais de dégager la conception aronienne de ce régime.

Section 1. De la critique aronienne des régimes politiques totalitaires

1. Aron et les régimes politiques totalitaires

Dans l'histoire de l'humanité, les formes de gouvernements des États se sont distinguées les uns aux autres. Leur différence ne relève pas de leur essence ou nature mais de leur processus historique, c'est-à-dire de leur adaptation aux différentes situations politiques de vies des sociétés humaines.

Le régime soviétique se distinguait des autres (constitutionnels-pluralistes) par son style de vie, sa manière de gouverner et la modalité de son déploiement. Il renvoie aux institutions politiques et à leurs fondements constitutionnels (lois, constitution). Pour lui, le régime Soviétique est totalitaire. Il promeut l'édification d'un pouvoir absolu et unique, dont l'action doit s'appuyer sur la confiance du peuple, une intense politique de propagande, l'encadrement des masses. Cette considération amène le citoyen français à dire que, le régime totalitaire est synonyme de la négation de l'homme, car il transfigure la réalité en mensonge d'État. À ce titre, le philosophe français estime que « *les régimes totalitaires s'opposent premièrement aux démocraties* »[450]. C'est un régime politique qui absorbe la liberté politique des individus. Affirme à ce sujet, « *si je déteste les totalitarismes, c'est qu'ils favorisent l'épanouissement des vices, dont les germes se dissimulent dans les profondeurs de la nature humaine* »[451]. Hannah Arendt va dans les mêmes veines lorsqu'il présente le totalitarisme comme l'un des plus grands maux de notre temps[452]. Dans son ouvrage *Le système totalitaire*[453], elle souligne que cette

---

[448] Raymond Aron, *Démocratie te totalitarisme*, p. 42.
[449] Lyman Tower Sargent, *Les idéologies politiques contemporaines*, Traduit de l'américain par Odile Démange, Chicago, Economica, 1987.
[450] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 155.
[451] *Ibid.*, p. 58.
[452] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Traduction par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, Collection « Points politiques », 1972.
[453] *Ibid.*, p. 20.

nouvelle forme du gouvernement est totalement dangereuse et inhumaine, car elle ne ressemble à aucune catégorie politique dans l'histoire d'Aristote ou de Montesquieu. Selon elle, cette forme du gouvernement s'est matérialisée dans l'histoire à travers le régime hitlérien ou stalinien. Ces régimes totalitaires se fondent sur la terreur et la fiction idéologique.

Ces régimes ont construit leur idéologie sur la destruction et les crimes perpétuels (camps de concentration et d'exportation, répression des populations innocentes). Par la terreur et la peur qu'ils infligent aux citoyens, le totalitarisme se présente chez Arendt comme un régime qui conçoit l'humain comme un animal figé et immuable. C'est un système, aux yeux du philosophe américain qui empêche le sujet humain de se renouveler, d'opérer un autre choix. Elle écrit à cet effet que « *la terreur ruine toutes relations entre les hommes, l'autocontrainte de la logique ruine toutes relations avec la réalité* »[454]. Elle pense que la propension du totalitarisme traduit l'expression d'une société qui n'est pas suffisamment éclairée par la pensée, l'éducation, et l'instruction. Selon l'auteur du *Le système totalitaire*, dans ce régime, la notion de liberté n'a qu'un sens.

La pensée pluraliste qui fonde l'humanisme de l'homme, parce qu'elle octroie à tout homme la possibilité d'entreprendre un esprit critique. Lorsque l'humain devient un objet de culte, l'humain devient inhumain, car c'est une sorte d'idolâtrie, qui absolutise tout pouvoir ou décision sans relativiser[455]. Le totalitarisme est un phénomène d'abstraction. Il est la substitution de « *la figure de l'homme de masse. Figure désincarnée de l'homme sans communauté et sans bien réel avec lui-même* »[456]. La masse ici renvoie à l'homme idéal que prône l'idéologie révolutionnaire du totalitarisme. Elle pose l'impérialisme et le totalitarisme comme une sorte de transvaluation des valeurs politiques qui sonne le prélude à la dévastation de l'Europe[457]. Le pouvoir totalitaire n'a pas de bon sens, car son essence est la terreur et son principe la séparation idéologique des victimes. Le seul contenu du totalitarisme « *est le strict refus des contradictions, qui semble confirmer une identité d'homme en dehors de toute relation à autrui* »[458].

---

[454] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, p.224.
[455] Bertrand Vergely, *Les philosophes contemporains*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 2004, p. 16.
[456] *Ibid.*, p. 17.
[457] Benoit Bertrand Essomba, *Le problème de la crise éthico-morale en politique chez Hannah Arendt*, Thèse rédigée sous la direction de Jean-Bertrand Amougou, Université de Yaoundé 1, décembre 2021, p. 27.
[458] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, p. 20.

Le système totalitaire aux yeux d'Arendt est un régime d'isolement et de désolation, car il détruit toutes les possibilités ou conditions d'exercice libre, autonome et indépendant d'une action politique. Pour renchérir cette thèse, elle écrit que :

> la désolation est ce qu'expérimentent les masses à la fois privées de racines, privées du monde et superflues, aussi bien de leur propre point de vue que celui de ceux qui les entourent. Ce que nous nommons isolement dans la sphère politique se nomme désolation dans la sphère des relations humaines[459].

L'expérience du totalitarisme se résume ainsi à la logique de domination et de prédation politique. Ainsi, « *la domination totalitaire […] se fonde sur la désolation, l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme* »[460]. Les meilleurs exemples du totalitarisme, c'est les expériences des régimes Soviétiques, de l'Allemagne nazie et du fascisme italien du XXe siècle. Dans ces régimes totalitaires, une minorité au pouvoir qu'elle soit civile ou militaire instrumentalise l'État pour renforcer son contrôle sur la société ou peuple. Le drame des régimes totalitaires réside dans le fait qu'ils ne reconnaissent pas leur acte, c'est-à-dire le malheur qu'ils infligent aux citoyens. Ils méconnaissent que l'homme est homme parce qu'il est capable de passer d'un plan pour un autre selon ses désirs et sa liberté.

Commentant cette pensée d'Arendt, Bertrand Vergely pense que, le totalitarisme est semblable à la barbarie. Cette dernière selon Théodore Adorno et Max Horkheimer traduit le prolongement d'une philosophie occidentale qui a pris le parti de placer la conservation de soi, c'est-à-dire l'égoïsme comme modèle de développement[461]. Cette philosophie de conservation de soi n'est rien d'autre que le désir égoïste des individus, qui détermine et guide toutes les actions humaines. Face à ce développement politique, le totalitarisme apparait donc pour Arendt comme un phénomène total de l'âge industriel. Tout en relevant une nuance plus ou moins légère entre nazisme, stalinisme et soviétisme, Aron pense que, ces régimes sont des régimes totalitaires, car leur trait commun est que, d'un côté « *l'idéal communiste est l'humanitaire* » et de l'autre côté *« le fascisme exalte la puissance pour elle-même* »[462]. Les crimes du Stalinisme, la révolution socialiste, constituent le tournant décisif du totalitarisme.

Selon Aron, ces régimes politiques parsemaient les germes de la haine, de l'extrémisme, de la violence et de l'absolutisme à travers une vision unilatérale du monde. Une vision

---

[459] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, Paris, Ellipses, Collection « Philophilosophie », 2001, p. 15.
[460] Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, cité par Anne Amiel in *Hannah Arendt*, p.15.
[461] Théodor Adorno et Max Horkheimer cité par Bertrand Vergely, *Les philosophes contemporains*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 2004, p. 16.
[462] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 154.

totalitaire corollaire à la société sans classe que théorisait Marx et ses descendants. C'est pourquoi le citoyen français pourfende sévèrement les régimes totalitaires, parce qu'ils confondent le but particulier de l'histoire avec la fin de l'histoire, « *confusion qui nourrit le fanatisme puisqu'elle transfigure les combats entre les classes et les partis en la lutte, moins éternelle que finale, du bien et du mal* »[463]. L'idéologie spécifique qui distingue le totalitarisme, c'est la mise en œuvre d'une dictature policière et idéologique à travers un système de parti unique monopolisant directement ou indirectement toute la vie de la nation. La centralisation politique, l'isolement autocratique, le secret et l'obsession de la puissance militaire sont au cœur de ce régime.

Le totalitarisme se caractérise aussi par une expédition punitive vis-à-vis des dissidents ou des opposants, car ici, l'opposition est un péché. Pour l'ex-Union Soviétique, les pays de l'Est d'Europe, et les pays communistes d'Asie par exemple, le totalitarisme se matérialise à travers le rejet par principe, non seulement sur le plan théorique, les libertés politiques qui caractérisent les démocraties constitutionnelles des pays occidentaux, mais aussi l'ouverture politique. Les instances juridiques traduisent et défendent l'intérêt d'une classe politique, d'un parti, d'un groupe minoritaire.

Dans ce régime, les gouvernants deviennent à la fois juges et parties. Dans une telle supercherie, une personne arrêtée et mal traitée ne peut faire recours à aucune instance législative ou judiciaire. Parce que les tribunaux ne sont pas impartiaux. Les citoyens subissent en permanence la juridiction arbitraire. Il y a une sorte de personnalisation du pouvoir. La justice est expéditive, car elle travaille dans l'intérêt totalitaire du régime. C'est ce qui explique parfois le refus de sépulture au punitif au point de livrer leur corps aux oiseaux de proie contredisant les paroles de Tirésias: « *la haine doit s'arrêter devant les tombeaux* »[464]. Le régime totalitaire brille donc par une absence de crédibilité des mécanismes de protections de liberté et de droits de l'homme. Le philosophe français écrit dans ce contexte que : « *la liberté intellectuelle, la liberté de presse, de parole, liberté scientifique, toutes les libertés ont disparu* »[465]. Le totalitarisme apparait comme un « *mélange d'autorité illimitée et irrationnelle, de technique rationnalisée et de propagande démagogique, offre l'image caricaturale d'une société inhumaine possible* »[466]. L'élite totalitaire s'appuie sur les institutions militaires et

---

[463] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 129.
[464] Tirésias, cité par Bertrand Vergely in *Les grandes interrogations morales*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 1999, p. 33.
[465] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 153.
[466] *Ibid.*, p. 154.

policières pour réprimer ou réduire en silence toute voix dissidente ou contestataire à travers des instruments juridiques tels que la manipulation des juges, les calomnies, l'expédition politique.

Dans ce sillage, la logique de domination légale et rationnelle dans les régimes totalitaires ne correspond pas ou ne respecte pas la codification de la violence, car elle ignore la logique de professionnalisation de l'usage des forces. La structure étatique et institutionnelle ne répond qu'à la volonté d'un prince ou d'un parti politique monopolistique particulier. La structure politique et les institutions militaires en effet, sont soumises à l'arbitraire d'un groupe d'individu, de parti ou de l'État partisan. C'est une sorte de bureaucratie dogmatique. Aron assimile le régime soviétique ou le soviétisme à un totalitarisme expansionniste parce qu'il existe grâce à l'alliance du mensonge et de la peur. Son expansionnisme et son caractère totalitaire se matérialisent par son recours permanent à la répression et à la manipulation de jeu politique pour perpétuer la domination de l'élite gouvernante. Le style de vie du régime soviétique totalitaire se caractérise par la terreur et la répression vis-à-vis des manifestants ou des protestataires.

Pour ce type de régime, toute idée d'*« opposition est un crime »*[467], car aucun obstacle ne doit se dresser sur la voie de la nouvelle société sans classe. La violence est déployée dans toutes les sphères de l'État sous sa forme la plus extrême et la plus inhumaine. La violence vise à empêcher toute voix légale ou illégale. La justice et la loi sont en permanence manipulées et ne répondent qu'à la volonté arbitraire du gouvernement. On condamne le fugitif sans preuve. Et la terreur vise à faire taire toute voix dissidente, parce que, c'est un moyen permanent pour dissuader tous les opposants au système. Officiellement, le régime cherche à expier les ennemis de la République, mais officieusement, c'est un acte de représailles qui vise à créer un climat de peur et de silence, à punir les adversaires politiques ou les opposants. La seule ambition de ce régime est de créer une sorte de maccarthysme politique, parce qu'ici tout est au service des plus forts. L'objectif principal est de « *réaliser la loi du mouvement, sans aucune forme d'action humaine spontanée n'y fasse obstacle, et afin que le genre humain dans son entier en devienne le vecteur* »[468].

L'idéologie ou la philosophie des régimes totalitaires se résume à une seule formule : « *qui n'est pas avec moi est contre moi* ». Quiconque n'est pas avec la pratique politique du

---

[467] *Ibid.*, p. 153.
[468] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, Paris, Ellipses, Collection « Philophilosophie », 2001, p. 13.

système en place est un ennemi officiel, donc coupable de plus grand crime, des plus sévères châtiments et mérite d'être traité comme tel. C'est le cas par exemple de certains militaires opposés à la révolution qui a amené Hitler au pouvoir dans les années 1937. Certains militaires ont été qualifiés des traitres, des criminels et confondus aux opposants de la révolution parce qu'ils ne partageaient pas les mêmes visions politiques que les révolutionnaires. On use et abuse de l'épithète « *traitre* » pour « *la projeter, selon les circonstances, sur tel ou tel groupe, les renversements de qualification illustrant l'oscillation des événements et la relativité des jugements historiques* »[469].

Dans les régimes politiques totalitaires, les opposants sont traités des « *complotistes* » ou encore des « *conspirationnistes* ». Ces concepts renvoient dans ce sillage à une sorte de narration des faits à partir d'informations partielles, d'hypothèses ou de suspicions traitées comme des faits, et assemblées en fonction d'une logique arbitraire. Dans ce contexte, on prend volontairement une supposition comme un fait, laissant parler les préjugés. Romain Gary se lamentait déjà en ces mots « *Hitler nous avait condamnés à tuer. Même les causes les plus justes ne sont pas innocentes* »[470]. Pour Aron, les régimes totalitaires n'ont pas d'autres ambitions que de se livrer à des condamnations et des terrifications des citoyens par les moyens les moins légaux, c'est-à-dire la légitimation de l'action répressive et l'introduction du code de la terreur. Celle-ci vise à « *condamner à des années de camp de concentration, quelquefois en l'absence de l'accusé, en tout cas sans présence de défenseur ni possibilité d'appel* »[471]. Les tribunaux dans ce régime travaillent ainsi pour la consolidation et la perpétuité de la prospérité des intérêts de la classe gouvernante. Ici, on ne donne aucune marge de manœuvre aux citoyens de jouir des droits ou des libertés politiques comme dans le système démocratique occidental.

Dans le système totalitaire, la justice est le bras séculier de la classe dirigeante, car elle devient l'instrument de répression et de règlement de compte de certains citoyens, pour ne servir que l'intérêt de la classe dirigeante. Souvent, par tous les moyens, les opposants du régime sont accusés de crimes et jetés en prison. Ici, la justice n'est que l'expression de vengeance, parce qu'elle est à la solde du pouvoir. Elle est à la fois excessive ou abusive. Victor Hugo dans son ouvrage *Les misérables*, matérialise cette idée, en montrant la sanction excessive dont est victime son personnage principal de l'œuvre Jean Valjean[472]. Ce dernier a été envoyé en prison

---

[469] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 280.
[470] Romain Gary, « *Catalogue de l'expression Résistance et déportation* », 1980, cité par Raymond Aron in *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 46.
[471] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 276.
[472] Victor Hugo, *Les misérables*, Paris, Les Éditions Testard, 1862.

pour avoir volé le pain à manger parce qu'il a faim dans un système économique égoïste où l'argent est le seul moyen pour chaque citoyen de se faire procurer de nourriture. Pour le philosophe français, le soviétisme ou tout comme les autres systèmes totalitaires constituent une autre forme d'intégrisme, de fanatisme et de fondamentalisme, c'est-à-dire du totalitarisme. Ce régime passe par une théologie fabuleuse pour faire triompher l'intérêt des gouvernants au détriment des gouverner.

Reprenant la conception de ses prédécesseurs, Aron estime que « *dans un régime autoritaire, une décision prise par les gouvernants, devient automatiquement loi. À la limite, n'importe quelle volonté d'un individu devient loi* »[473]. Dans cette perspective, les régimes totalitaires n'offrent pas aux citoyens, un cadre politique d'action et de droit mieux encadré. Ceci tient au fait que dans ce régime l'humanité de l'homme est détruite, réduite à l'homogénéisation. L'espace politique devient de ce fait, un cadre de destruction de la vie intime, de la dignité de l'être, de la liberté politique de chacun et de tous.

Selon Amiel, l'espace politique dans ces régimes est le lieu où les « *droits et la dignité humaine, et devraient rester valides et réels même si un seul être humain existait sur terre ; ils sont indépendants de la pluralité humaine et devraient rester valides même si un être humain est expulsé de la communauté humaine* »[474]. En établissant la comparaison entre fascisme, nazisme et communisme, Aron soutient que dans ces régimes, les gouvernants ne tolèrent pas « *la liberté intellectuelle, la liberté de presse, de parole, liberté scientifique, toutes les libertés ont disparu* »[475]. Ces régimes éloignent l'homme de son essence, en pervertissant ou en aliénant ce dernier par ses mécanismes de répressions et de violence inappropriée. Toute opposition d'idée ou de parole ici est considérée comme un crime, car la seule ambition est « *la transfiguration de l'idéologie de l'État en dogme imposé aux intellectuels et aux universités* »[476]. Ces régimes totalitaires promeuvent en échange de liberté des sujets ou des citoyens, la volonté de donner à chacun et à tous une émancipation réelle et pratique. C'est une sorte de « *paradis des imbéciles où tout est connu a priori* ». Ce sont des régimes qui construisent leur apogée sur le calcul et la répression des opposants ou dissidents. C'est cette logique abyssale qui émousse la possibilité des citoyens à distinguer « *fait et fiction* ; *vérité et fausseté* »[477].

---

[473] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 343.
[474] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, p. 17.
[475] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 153.
[476] *Ibid*. p.153.
[477] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, p. 14.

En un mot, le totalitarisme n'est pas différent du système monopolistique, déterministe et fondamentaliste. Il cherche à expliquer l'ensemble du fonctionnement de la société par une seule vision. Aux yeux de Anne Amiel, dans ce régime, les citoyens ont perdu toute la « *possibilité même de la responsabilité. La loi étant conçue comme liée à la punition, il est bien pire d'être un innocent, hors la loi, qu'un criminel, tombant sous le coup de la loi, c'est-à-dire aussi sa protection* »[478]. À cet effet, pour diffuser ou répandre la vérité de l'État, celui-ci se réserve le monopole des moyens de force et celui des moyens de persuasion. L'ensemble des moyens de communication, radio, télévision, presse est dirigé, commandé par le parti-État et ceux qui le représentent. La plupart des activités économiques et professionnelles sont soumises à l'État et deviennent, d'une certaine façon partie de l'État lui-même. Toute volonté de protestation devient une conspiration politique

2. De la critique aronienne des régimes politiques révolutionnaires : le cas du régime soviétique ou le soviétisme

Depuis la révolution française, la notion de révolution a eu des accents ou des échos divers et contrastés. Pour Marx, la révolution constitue une arme efficace de lutte contre l'ordre établi. Elle est conçue comme un processus de transformation par lequel on détruit le vieux pour faire de neuf. Ainsi, « *les révolutions ne sont pas des accidents politiques, mais l'expression d'une nécessité historique. Les révolutions remplissent des fonctions nécessaires et se produisent lorsque les conditions en sont données* »[479]. Le changement historique ne se limite pas seulement à la modification des hiérarchies des puissances entre les États, mais elles entrainent également la modification des valeurs, des schémas intellectuels, des institutions qui gouvernent la vie des hommes[480]. Toutes les théories révolutionnaires (socialisme, marxisme, léninisme, trotskisme, anarchisme) dénoncent le capitalisme ou libéralisme politique ou économique comme une idéologie de la société bourgeoise. Le libéralisme à leurs yeux n'est rien d'autre que l'oppression, l'inégalité et l'injustice. Parce que le principe du libéralisme est incompatible avec les fondements d'une société égalitaire.

La révolution constitue l'arme de lutte contre les injustices sociales, politiques et économiques. Elle est pour Marx le fondement de l'élargissement de l'égalité parmi les hommes. Selon Jean-Paul Sartre « *seule la révolution brutale ou totale, pourrait changer le*

---

[478] *Ibid.*, p.16.
[479] Marx cité Raymond Aron in Les *Étapes de la pensées sociologiques*, p. 155.
[480] Raymond Aron, Préface des *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 14.

train des choses, changer la vie »[481]. La Révolution entendue comme volonté de transformer par tous les moyens le fonctionnement politique et économique de vie publique. Cette transformation par des lois arbitraires, par des décrets visent à conspuer toute idée contradictoire. Elle cherche à instaurer la pensée unique. La révolution socialiste vise a priori à fonder, une nouvelle société sans classe et un homme nouveau. Elle doit être un processus global qui s'inscrit dans l'ordre du fondement d'une nouvelle société, qui défend la liberté réelle des hommes contre l'arbitraire et la liberté formelle. La nature de cette nouvelle société est le parti unique. Ce parti garantira l'intérêt et la volonté du prolétariat. « *Celui-ci possède et doit posséder la totalité du pouvoir, parce qu'il est l'expression du prolétariat et que la dictature du prolétariat marque la phase intermédiaire entre le capitalisme et le socialisme* »[482]. La logique du marxisme considère l'histoire humaine comme une vérité totale. En voulant supprimer le capitalisme par l'intermédiaire de lutte des classes, Marx prophétise que la classe prolétaire réussira d'une part à reprendre possession des moyens de production et d'autre part accédera à la possession des régimes sociaux. C'est par là que se réalisera la liberté politique totale de l'homme lui-même.

En ce sens, seul le régime politique socialiste ou communiste est capable de restituer un changement qualitatif, moral, psychologique, économique et politique. Le régime communiste au sens où l'entendent Karl Marx et Engels est une organisation sociale qui n'œuvre que pour l'intérêt collectif, car il s'identifie à tous les groupes sociaux dans son ensemble. Il faut rappeler tout de même que le socialisme est une branche du communisme. Marx cherche à construire une vision ou une réalité unique de l'histoire humaine, à travers sa conception du matérialisme historique. Faut-il croire sans embase que ceux qui ne partagent pas la révolution sont qualifiés des chiens de garde comme le faisait Paul-Yves Nizan ? Aron s'était offusqué, montrant la cruauté par laquelle la révolution ou la violence nous conduit. Pour Paul Nizan, toute personne qui refuse de participer à la révolution agit contre l'intérêt commun. Son acte est synonyme est de crime. C'est ce sillage que Sartre a qualifié son camarade Aron d'un salaud.

Selon Aron, cette interprétation de son camarade Paul Nizan à la suite de Marx de l'histoire humaine est une sorte de monisme. Un système moniste est un système philosophique qui considère l'ensemble des choses comme réductible à une seule réalité. Cette vision n'intègre pas l'opposition d'idée ou toute autre perspective. Elle exclut ainsi toute dualité pour faire place à une seule interprétation du devenir de la société. C'est pourquoi, on considère cette vision

---

[481] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p.714.
[482] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 251.

marxiste de révolutionnaire, parce que tout est Un. Tout est dans Un. Ici, c'est l'un qui fait tout. Dans la perspective marxiste, c'est le monopolitisme qui constitue le seul cadre politique d'expression « *de la liberté réelle, par opposition à la liberté formelle* »[483]existant dans les régimes constitutionnels-pluralistes. Ce système aux yeux du citoyen Allemand promeut un développement social et politique collectif, à travers « *la création d'un homme nouveau, qui naitrait de l'édification socialiste* »[484].

C'est dans ce sens que dans l'Afrique des pré-indépendances, la révolution est vue comme la voie de l'espoir des citoyens. On se croyait trouver le chemin du bonheur humain sur terre, parce que c'est un système qui respecte la dignité et le bien commun. La philosophie de ce système se construit autour d'une volonté de créer une société homogène où la ligne de conduite politique est déterminée en avance. Elle répudie la différence entre les peuples (juifs, noirs, métisses, arabes etc.…). Pour Aron, la révolution est une idéologie qui fait de l'homme un animal religieux, enchainé et déterminé. Il récuse toute sorte « *d'opinions contradictoire* »[485]. Ainsi, « *les gouvernants n'acceptent pas d'être liés par la constitution ou par les lois* »[486] ou encore, le parti au pouvoir peut promulguer une loi, mais ne l'applique pas. La révolution dans ce contexte vise à épurer les ennemis du pouvoir. Le chef politique apparait dans tous ses discours comme le seul défenseur absolu de l'intérêt du peuple et des biens publics. L'élite en vue de gouverner se fait par une opération particulière des décrets ou de sélection au sein de la masse populaire. C'est elle qui constitue la matrice de l'encadrement et de l'instruction du grand nombre.

Ces intellectuels apparaissent comme des promoteurs de la propagande parce qu'on « *leur demande moins d'éclairer les esprits que d'enflammer les cœurs* »[487]. Aron fustige ces intellectuels qui ensommeillent le peuple, au lieu de le réveiller. Ils jouent la carte « *de chien de garde »* comme le souligne Paul-Yves Nizan. Selon lui, *« ils justifient et attisent les passions, rarement ils les purifient* »[488]. La position politique des intellectuels d'aujourd'hui attise plus de peur que d'espoir. Leur prise de position en partisan est à la fois faute morale et erreur intellectuelle fatale. Ils sont malhonnêtes. Ils marchandent le « sommeil » aux citoyens. En d'autres termes, « *c'est lui qui détient la vérité de l'histoire et la communique aux masses*

---

[483] *Ibid.*, p. 354.
[484] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 354.
[485] *Ibid.*, p. 229.
[486]Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 344.
[487] *Ibid.*, p.144.
[488] *Id.*

encore non instruites, à la manière dont l'instituteur transmet les vérités acquises aux enfants »[489].

À côté de cela se greffe, la hiérarchisation bureaucratique du pouvoir politique. Cette hiérarchisation se matérialise à travers une passation de gré à gré du pouvoir politique entre les différents membres de la classe dirigeante. Elle matérialise ainsi la conservation ou la concentration permanente du pouvoir politique entre les individus ou les groupes. La bureaucratie au sens sociologique du terme renvoie à celui qui exécute un ordre anonyme c'est-à-dire un individu qui *« agit non pas en tant que personne concrète mais en tant qu'individu définit par sa fonction, à une place déterminée de la hiérarchie. Chacun a un rôle spécifique et tous doivent obéir aux règles* »[490]. Dans les régimes révolutionnaires également, l'administration et la justice brillent par leur inclination vis-à-vis de la volonté du chef politique et du parti. La loi et la justice travaillent pour la consolidation et la perpétuation de cet ordre bureaucratique. La conception et la représentation du bien commun est obligatoirement univoque pour l'ensemble les citoyens. Le régime révolutionnaire conçoit la société comme un : « *ensemble ou le tout de chaque société, saisie dans son mouvement* »[491]. C'est pourquoi selon Aron, « *le mythe de la révolution sert de refuge à la pensée utopique, il devient l'intercesseur mystérieux, imprévisible, entre le réel et l'idéal. La violence elle-même attire, fascine plutôt qu'elle ne repousse* »[492].

La révolution est une sorte d'idolâtrie qui construit tout le devenir humain sur la bannière d'une seule vision. Pour ce régime à parti unique, il s'agit de maîtriser l'histoire humaine. Il affirme à cet effet qu'

> Un parti possédant le monopole de l'activité politique domine l'État et impose à toutes les organisations son idéologie. Par l'intermédiaire de l'État, il se réserve le monopole des moyens de force, de publicité et de propagande. L'idéologie n'est ni la fin unique ni moyen exclusif ; il y a une perpétuelle interaction ou encore une dialectique : parfois l'idéologie est utilisée comme moyen pour atteindre une fin, à d'autres moments on utilise des moyens de force en vue de modeler la société selon idéologie[493].

Dans l'histoire de la pensée humaine, on distingue selon Aron plusieurs types de révolution selon la nature de leur doctrine, l'ambition de leurs projets, la violence de leurs moyens et la

---

[489]Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 348.
[490] *Ibid.*, p. 344.
[491] Raymond Aron, Les *Étapes de la pensée sociologique*, p. 10.
[492] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 320.
[493] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 274-275.

représentation idéale de la société qu'ils veulent créer[494]. L'essence qui unit ces régimes est selon le citoyen français est l'arbitraire de la constitution, l'esprit de révolution et l'emploi inouï de la violence. En Europe de l'Est par exemple, c'est-à-dire en Union soviétique, toute porte à croire que nous assistons dans cette partie de l'Europe à une sorte de gouvernement populiste où les partis politiques sont manipulés au compte de la volonté du pouvoir en place. Dans ces régimes, les élections sont manipulées par des « *chefs tribus, des grandes propriétaires, des gouvernants* »[495]. À ce sujet, la consultation électorale n'est qu'un acte formel, car le choix et la volonté du peuple ne sont pas véritablement exprimés. Dans ce régime les dirigeants politiques « *préfèrent les canons au beurre et la force militaire à la prospérité de leurs peuples* »[496].

Dans ce système, l'histoire est orientée en tant que voie unique de salut et du devenir humain. Pour le citoyen français, ces régimes révolutionnaires « *font plus de bruit que le bien* »[497]. Ils ne conduisent pas nécessairement l'humanité vers un destin incontestable, car ils sont toujours le fruit d'une idéologie. Leur idéologie, c'est la violence, la haine voire le terrorisme vis-à-vis du peuple. C'est pourquoi dans la perspective aronienne, « *la révolution est rarement édifiante* »[498]. Pour lui, l'esprit révolutionnaire est antidémocratique et antilibéral, car il exclut tout esprit de réforme, de négociation, de dialogue. Il s'efforce toujours à « *bouleverser les structures sociales et idéologiques de la République* »[499].

Critiquant les penseurs français de la troisième et de la quatrième République, il estime qu'aucune tendance n'a pu théoriser un système politique véritable parce que souligne-t-il « *les français, en politique, ne sont ni philosophes ni empiristes, ils n'ont ni le goût de penser systématiquement leur politique : ils sont proprement idéologues. Ils essaient de saisir de réalité politique à travers un système de préférences morales ou métaphysiques assez vagues* »[500]. À partir des années 1945, le parti communiste dans la pensée politique d'Aron se confond au régime révolutionnaire incarné par le soviétisme. Au lieu de tenir un discours d'amélioration du système capitalisme, les révolutionnaires marxistes, veulent sa suppression pure et simple. Distinguant les types de régimes monopolistiques, le citoyen français pense qu'il faut faire le *distinguo* entre les régimes révolutionnaires non idéologiques et les mouvements

---

[494] *Ibid.*, p. 95.
[495] *Ibid.*, p. 96.
[496] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 406.
[497] *Ibid.*, p. 70.
[498] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 71.
[499] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 234.
[500] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 18.

d'idéologie nationaliste. Il prend pour exemple, les pays du Proche Orient comme l'Égypte, qui n'appartient pas à la catégorie des régimes de partis monopolistiques mais qui est un régime révolutionnaire.

Il écrit que : « *le révolutionnaire s'efforce, en détruisant son milieu, de se réconcilier avec lui-même puis que l'homme n'est accordé avec soi que s'il est accordé avec les relations sociales dont bon gré mal gré il est prisonnier* »[501]. Pendant les années d'après la Deuxième guerre mondiale, tous les pays libérés par les soviétiques vivent et conçoivent leur système politique sur ce modèle. Les révolutionnaires idéalisent un système de société ou de gouvernance transcendant au présent mais irréalisable car « *les ressources de l'imagination l'emportent nécessairement sur la réalité, même défigurée ou transfigurée par le mensonge. Ainsi s'explique le préjugé favorable des intellectuels en faveur des partis dits avancés* »[502]. Aron appelle à la prudence vis-à-vis de certaines idéologies en séparant la politique de ses considérations prophétiques et chimériques. Les régimes révolutionnaires issus du marxisme favorisent « *l'épanouissement des vices, dont les germes se dissimulent dans les profondeurs de la nature humaine* »[503].

Dans ses *Mémoires* de 1983 Aron écrit que : « *ce que j'écrivis sur l'explication et la compréhension historique, sur les relations internationales, sur la société française ou sur les modes de développement excluait les formes extrêmes du déterminisme ou du fonctionnalisme* »[504]. Pour le philosophe français, l'idéologie ici est conçue comme l'expression d'un « *système de valeurs ou de pensée accepté comme un fait établi ou comme Vérité par un groupe donné* »[505]. L'idéologie ici ne se définit pas comme un ensemble d'attitude négative ou positive, mais comme un ensemble de système de pensée et des convictions qui déterminent le choix, l'action et la vision du monde des individus. Elle offre à ses « *adeptes une image du monde à la fois tel qu'il est et tel qu'il devrait être* »[506]. Pour le philosophe américain Lyman Tower, l'idéologie en soi n'est pas une menace pour la stabilité d'un pays ou d'un régime, mais l'idée de révolution des diverses représentations idéologiques constitue un risque pour la stabilité et le vivre-ensemble. En fait donc, « *toutes les idéologies s'efforcent d'ordonner notre monde complexe selon un modèle qui offrira à leur adepte, ne serait-ce que quelques indices*

---

[501] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 125.
[502] *Id.*
[503] *Ibid.*, p.58.
[504] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* p. 352.
[505] Lyman Tower Sargent, *Les idéologies politiques contemporaines*, traduit de l'Américain par Odile Démange, Chicago, Economica, 1987, p. 2.
[506] *Id.*

lui permettant de distinguer le bien du mal »[507]. La révolution se caractérise fondamentalement par une « *bouffonnerie tragique* »[508], par le « *radicalisme des attitudes et l'extrémisme des moyens* »[509]. L'essence fondamentale de ce régime est la conservation absolue du pouvoir politique. Pour légitimer toute action, ce régime cherche tout ce qu'il y a de mauvais dans l'histoire et de bas dans la nature humaine. Il correspond au cynisme politique que décrivait Machiavel dans son œuvre le *Prince*[510].

C'est dans ce sens qu'Ahmadou Kourouma comparait les régimes révolutionnaires à la société de sorcière dans laquelle « *les grandes initiées dévorent les enfants des autres* »[511]. Dans ce type de régime politique, on bannit toute idée de concession, d'ouverture et du pluralisme. Le pouvoir politique ici est exercé par un groupe d'hommes qui impose par la contrainte physique ou morale une obéissance absolue. Son fonctionnement apparait donc comme une sorte de dogme ou religion. Selon Aron, ce régime « *exclut la rivalité des partis, la compétition permanente pour l'exercice du pouvoir* »[512]. Les régimes révolutionnaires par nature se définissent comme des systèmes qui mettent le peuple au cœur de leur préoccupation politique et économique. Ceci s'explique par le fait que leur nature se distingue de celle des systèmes constitutionnels-pluralistes (démocratie). Selon le philosophe français, la révolution et la démocratie se contredisent. Dans les systèmes révolutionnaires en effet, la représentation idéologique du parti domine sur la représentation individuelle. Il y a une orthodoxie planifiée, arrêtée ou fixée en amont par le parti par rapport à celle des citoyens. L'expression de la liberté d'opinion est réduite, car « *tous ceux qui sont susceptibles, dans certaines circonstances, de se dresser contre le régime deviennent des ennemis et sont traités comme tels* »[513].

Nonobstant, aujourd'hui comme hier, le seul critère de parti unique ne suffit pas de déterminer l'essence des systèmes révolutionnaires. Selon Aron en effet, les régimes révolutionnaires de nos jours ne se définissent plus « *ni par la seule suppression des institutions représentatives, ni par le pouvoir absolu d'une équipe ou d'un homme* »[514] mais par un système politique exclusif et déterminé. Ils ne se déterminent plus par leurs idéologies officielles, car « *il existe des régimes de parti unique où l'État n'absorbe pas la société et où l'idéologie ne*

---

[507] *Ibid.*, p. 4.
[508] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique,* p. 284.
[509] *Ibid.*, p.290.
[510] Nicolas Machiavel, *Le Prince* (1532), Paris, Nathan, 1982.
[511] Ahmadou Kourouma, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1970.
[512] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* p.232.
[513] *Ibid.*, p. 298.
[514] *Ibid.*, p. 287.

prend pas cette expansion démentielle »[515]. Dans ces conditions, les régimes révolutionnaires sont synonymes de la négation de l'homme, parce qu'il appauvrit l'humanité de l'homme. C'est un système politique qui absorbe le droit et liberté individuelle et collective. C'est un espace qui rumine l'espoir et l'aspiration des citoyens.

Ce système éloigne l'homme de son essence, parce qu'il réduit la volonté humaine à sa simple expression. C'est un système qui soumet l'ordre politique, à un monopole du parti et portant à son sein une terreur idéologique. C'est grâce aussi à l'étatisation de la vie économique que le parti s'en racine et s'impose. De ce fait, « *la centralisation des moyens de force et de persuasion est liée à l'idée du monopole d'un parti à l'intérieur de l'État. L'étatisation des activités économiques est l'expression de la doctrine communiste* »[516]. Les révolutionnaires font des expéditions politiques une sorte de calomnie judiciaire. Il n'existe pas « *des organismes indépendants du gouvernement, habiletés à trancher des problèmes posés par les relations entre l'État et les individus* »[517]. Pour lui, « *les révolutions n'ont jamais corrigé des injustices sans en créer d'autres* »[518]. Elles légitiment les crimes au nom d'une idéologie particulière. C'est dans ce sens que Jacques Attali souligne que « *Marx s'est trompé en croyant le capitalisme moribond et le socialisme à portée de main* »[519].

Selon Jacques Attali, ces régimes révolutionnaires ont engendré auprès de ses partisans « *quelques-uns des plus grands crimes de l'histoire, et en particulier des pires perversions qui marquèrent la fin du précédant millénaire, du nazisme au stalinisme* »[520]. Certains considèrent les régimes révolutionnaires issus de l'idéologie marxiste comme un « *ensemble d'illusion politiques produites par l'expérience sociale d'une classe* »[521]. Ces systèmes sont à l'origine de l'établissement d'un « *système de valeurs ou de pensée accepté comme fait ou comme vérité* »[522] absolue et unique. Se référant à la Constitution soviétique du temps des bolcheviks par exemple, il compare cette constitution à un trompe l'œil, parce qu'elle était vide de contenu au sens juridique et philosophique du terme. Pendant longtemps la participation électorale des électeurs n'est qu'un jeu de formalité politique, parce que la loi est biaisée, orientée ou déterminée par une volonté arbitraire d'un parti ou d'un individu. L'Assemblée Constituante se présente ainsi

---

[515] *Ibid.*, p. 289.
[516] *Ibid.*, p. 288.
[517] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p. 153.
[518] *Ibid.*, p. 598.
[519] Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, Collection « Livre de poche », 2005, p.11.
[520] *Id.*
[521] Lyman Tower Sargent, *Les idéologies politiques contemporaines*, p. 6.
[522] *Ibid.*, p. 9.

comme la chambre de légitimation de la bureaucratie dirigeante. Elle est vidée de son sens occidental du terme.

Voulant dénoncer l'illusion idéalisme de la politique, Aron présente en 1939 une communication scientifique devant la Société Française de Philosophie sous le thème : « *États démocratiques et États totalitaires* »[523] pour partager son inquiétude vis-à-vis des régimes révolutionnaires issus du marxisme dans cette partie du monde. Il écrit à ce sujet que, ces régimes :

> ne sont pas devenus totalitaires par une sorte d'entrainement progressif, mais à partir d'une intention originelle, la volonté de transformer fondamentalement l'ordre existant en fonction d'une idéologie. Les traits communs aux partis révolutionnaires qui ont abouti au totalitarisme sont l'ampleur des ambitions, le radicalisme des attitudes et l'extrémisme des moyens[524].

Pour Kant par exemple dans son article de 1984 sur : *Qu'est-ce que les Lumières* ? Il estime qu' :

> une révolution peut bien entrainer une chute du despotisme personnel et de l'oppression intéressée ou ambitieuse, mais jamais une vraie réforme de la manière de penser ; tout au contraire, de nouveaux préjugés surgiront, qui serviront, aussi bien que les anciens, de lisière à la grande masse privée de pensée[525].

Pour le citoyen de Königsberg Emmanuel Kant, la révolution traduit certes, un signe d'insatisfaction quelconque, mais « *elles ne peuvent être considérées comme des moyens légaux et banalisables de réaliser plus de justice. Au contraire, elles entretiennent une extension du pouvoir politique, préjudiciable aux réformes* »[526]. Pour le philosophe Allemand, le meilleur acte politique qui ou peut contribuer à la vie politique positive, c'est les réformes. Celles-ci permettent à la communauté tout entière d'accéder au changement souhaité sans dégâts. La réforme est un acte conforme à la loi, car elle est « *conforme au progrès des mœurs, qui ne consiste pas à encourager la violence révolutionnaire, c'est-à-dire la guerre, mais au contraire à épargner aux peuples des souffrances qu'elle lui fait endurer* »[527].

---

[523] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », Communication présenté devant la Société française de philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°2, 1946, dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser démocratie*, édition et préface de Nicolas de Baverez, Paris, Gallimard, Collection « Quarto », 2005.
[524] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 290.
[525] Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières* ? Cité par Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, Paris, Privat, Collection « Imaginaire de l'Europe », 2001, p. 59.
[526] *Id*.
[527] *Id*.

Pour Aron, « *l'adhésion d'intellectuels de haut niveau au marxisme ou au fascisme relève des sentiments plus que de la pensée rationnelle* »[528]. C'est dans cette perspective que le philosophe français compare ainsi le régime révolutionnaire à une sorte de messianisme de race que professait Hitler. Cet homme politique exclue de tout son projet politique, le doute, la différence, et par conséquent prétende saisir l'unité humaine. Cette pensée de Marx a engendré de monstrueux et avatars politiques, tels que le stalinisme et le nazisme. Cette vision marxiste ne préconise pas de voir le monde tel qu'il est, mais un monde rêvé, épuré de tout antagonisme ou contradiction. C'est pourquoi, aux yeux d'Aron, « *le régime idéocratique érige en vérité d'État une certaine version du monde, tirée du marxisme ou fondée sur lui* »[529]. Les régimes idéocratiques de type marxiste récusent toute pluralité du devenir humain, ne regardant qu'une image idéaliste. Ils se construisent sur une vérité universelle « *refusant de distinguer entre ce qu'il sait et ce qu'il veut* »[530].

C'est à partir de cette critique marxiste qu'il essaie de comprendre les évènements, de connaitre des personnes, les décisions, et de porter une nouvelle manière de penser et de vivre. Les régimes marxistes-idéologiques se présentent comme des régimes « *d'autojustification* », qui ne se prête jamais à l'exercice « *d'autocritique* »[531] à travers son ambition d'interpréter toutes les sociétés universellement ou globalement. Pour le marxisme, l'original du mal se trouve dans le régime capitaliste à travers l'appropriation privée des moyens de production. Il écarte ainsi les principes « *d'autocritique* » en légitimant le principe « *d'autojustification* ». Michel Schooyans présente l'idéologie comme une « *drogue qui tue la capacité de discerner le vrai du faux, le bien du mal, et qui inocule un ersatz de vérité, habituellement sous forme d'utopie* »[532]. Le problème essentiel des sociétés contemporaines est désormais le problème social. Les révolutions du XXe siècle sont sociales et non politiques.

Pour le philosophe français Aron à la suite de Tocqueville, rien n'est au-dessus de liberté individuelle, car elle est l'élément fondamental qui détermine et garantit la conscience ou l'esprit national d'un peuple ou d'une nation. Il qualifie les « *émeutes, insurrections ou révolutions pour catastrophiques* »[533]. Face à la situation politique actuelle marquée par des contestations çà et là, la paix n'est possible qu'à travers une ouverture politique inclusive qui intègre l'ensemble de la communauté politique, c'est-à-dire la promotion du régime

---

[528] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans réflexion politique*, p. 326.
[529] *Ibid.*, p. 606.
[530] *Ibid.*, p.604.
[531] *Id*.
[532] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Sarment, 2000, p. 14.
[533] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 284.

démocratique. La comparaison des régimes politiques chez le philosophe français, il ne relève pas de l'essence de la démocratie et du totalitarisme, mais de leur processus historique, c'est-à-dire de leur adaptation aux différentes situations politiques de la vie des sociétés humaines.

Contrairement à l'étude menée par Hannah Arendt, sur la nature philosophique de ces deux types de régimes. Aron quant à lui concentre sa réflexion sur « *l'étude comparée de leur formation, de leur fonctionnement et de leur évolution* »[534]. Il préfère le régime démocratique que d'autres existants.

Section 2. Le concept de « démocratie » sous le prisme de Raymond Aron

1. De la définition et caractérisation de la démocratie Aron

Pour Tocqueville, la démocratie n'est pas seulement un régime politique, c'est d'abord un mouvement global, à la fois social et politique. Sous l'angle social, c'est la revendication vers l'égalité des conditions, c'est-à-dire l'abolition d'une société aristocratique dans laquelle le rang dans la société est assigné par le sang ou l'appartenance à une classe quelconque. Sur le plan politique, c'est le droit pour tous (et non seulement pour une élite) de participer à la vie politique. Il définit la démocratie comme : « *une société où ne subsistent plus les distinctions des ordres et des classes, où tous les individus qui composent la collectivité sont socialement égaux* »[535]. L'idée d'égalité ici, ne renvoie pas à l'égalité économique ou intellectuelle, mais à l'égalité civique, c'est-à-dire à l'égalité des citoyens devant la loi. Elle est un processus vers lequel on tend à effacer les barrières naturelles ou traditionnelles. La société démocratique est une société qui promeut « *l'égalité devant la loi* » et « *l'effacement des inégalités héréditaires* »[536]. Et par conséquent, cette société favorise le respect de la dignité de l'homme, contrairement aux régimes anciens existants. L'esprit des sociétés démocratiques fait de l'activité humaine « *une activité économique* »[537]qui garantit la liberté et le droit des individus.

Tocqueville refuse de subordonner la politique à l'économie et adopte une attitude plus subtile à l'égard de l'histoire humaine. Pour l'auteur de *De la démocratie en Amérique*, « *l'égalité sociale signifie qu'il n'y a pas de différence héréditaire de condition, et que toutes les occupations, toutes les professions, toutes les dignités, tous les honneurs sont accessibles à*

---

[534] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », communication présentée devant la Société française de philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le Bulletin de la Société française de philosophie, n°2, 1946, p. 19.
[535]Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome I, 1er Vol., Paris, Gallimard, 1835, p. 256.
[536] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 45.
[537] *Id*.

tous »[538]. Cette égalité des conditions confère à chaque citoyen une souveraineté nationale. Une souveraineté qui détermine le choix de l'ensemble des corps sociaux, et donc de leur participation à la gestion des affaires publiques et d'eux-mêmes. Pour lui, tout régime démocratique doit combiner « *l'égalité sociale et la tendance à l'uniformité des modes et niveaux de vie* »[539]. L'exercice de l'autorité publique n'est rien d'autre que la manifestation de cette égalité sociale. Le but de la gouvernance n'est pas la puissance ou la gloire des uns sur les autres, mais la prospérité et la tranquillité de l'ensemble du corps social. En d'autres termes, pour lui nos sociétés démocratiques favorisent le rapprochement entre les individus à la différence des autres sociétés où la prédominance et la hiérarchie familiale constitue le principe. Ce système politique donne la possibilité à tous de chercher le bien-être ou de la richesse individuelle. Il offre au mieux l'opportunité aux non-privilégiés et aux défavorisés de cultiver l'effort permanent de réduire les inégalités naturelles. La notion de richesse, des pauvres et de la classe moyenne employée dans la philosophie classique par Aristote ou Marx n'est rien d'autre que le problème de la répartition des revenus[540].

Tocqueville souligne que les sociétés démocratiques modernes ont leurs caractéristiques propres, liées à l'essence de ces sociétés. Leurs principes et leurs fondements, c'est la pluralité et le respect de la différence. Elles proscrivent et interdisent toute forme de vice ou de crime, car il ne cherche pas à cultiver les héros ou des grands hommes, mais de réaliser les grandes œuvres, les actions pour une grande prospérité humaine. Ainsi, « *l'objet principal du gouvernement n'est point, suivant vous, de donner au corps entier de la nation le plus de force ou le plus de gloire possible, mais de procurer à chacun des individus qui la composent le plus de bien-être, et lui éviter le plus de misère* »[541].

Selon la formule de Popper, la définition du concept de démocratie prête souvent à l'équivoque, parce qu'elle s'apparente quelque fois à un problème d'ordre moral, pourtant elle ne l'est pas. Le vocabulaire de démocratie signifie littéralement à la « *souveraineté du peuple* »[542]. Pour ce philosophe, l'idée qui fonde nos démocraties contemporaines n'est pas à chercher dans la philosophie platonicienne ou marxiste de « *qui doit gouverner* ? », mais par une autre problématique celle de, « *existe-t-il des formes de gouvernement qu'il faut rejeter*

---

[538] Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cité par Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 225.
[539] *Id.*
[540] Raymond Aron, *Dix- huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 40.
[541] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Tome I*, 1er Vol., Paris, Gallimard, 1835, p. 256.
[542] Karl Popper, *Toute vie est résolution de problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique*. Tome II, traduction française par Claude Duverney, Paris, Éditions Actes Sud, 1988, p. 4.

pour des raisons morales ? » ou encore « *existe-t-il des formes de gouvernement qui nous permettent de nous débarrasser d'un gouvernement rejetable ou simplement incompétent, parce qu'il provoque des dégâts* »[543]. La démocratie dans cette perspective poppérienne est instituée dans le souci d'empêcher que le mal se répète et devient une règle morale. Il ne conçoit pas le concept de démocratie comme le pouvoir du peuple. Pour lui, « *la démocratie n'a jamais été synonyme de souveraineté du peuple, elle ne peut l'être ni ne doit être* »[544]. La démocratie n'est pas la souveraineté populaire. Les démocraties selon lui :

> ne sont pas des souverainetés populaires, elles sont en premier lieu des institutions équipées pour se défendre contre toute forme de dictature. Elles ne permettent aucune domination à caractère dictatorial, aucune accumulation des pouvoirs, bien au contraire elles essayent de limiter le pouvoir de l'État[545].

C'est un régime politique qui offre aux citoyens « *la possibilité de déposer les dirigeants sans effusion de sang pour laisser les rênes à un nouveau gouvernement* »[546]. Cette révocation peut s'effectuer par un vote au parlement, par des élections, par des juges d'un tribunal constitutionnel. Si la démocratie était selon le philosophe Anglais le pouvoir du peuple, alors elle était une dictature irresponsable de l'arbitraire. Il déclare que « *je suis bien sûr pour la démocratie-mais pas au sens où j'entends la plupart de ses défenseurs* »[547].

Au sens poppérien, la démocratie est la forme de gouvernement qui peut et doit être responsable devant le peuple. Il écrit « *je suis donc pour un gouvernement constitutionnel démocratiquement élu : quelque chose d'entièrement différent du pouvoir du peuple* ». Cette forme de gouvernement poursuit-il, est « *responsable en premier lieu envers ses électeurs, mais aussi et peut être plus encore, moralement responsable envers l'humanité* »[548]. La démocratie dans la perspective du philosophe Anglais est le gouvernement de la majorité. Une majorité gouvernante signifie pour lui, la gestion consciente des affaires publiques. La gestion est un acte ou une manière de gouverner, d'exercer le contrôle ou l'autorité sur les actions des sujets, c'est-à-dire un système de règlement, et comment les affaires d'un État sont gérées et règlementées. Elle est synonyme de la décision du peuple et engage les citoyens à la responsabilité, à être autonome eux-mêmes. Selon cette perspective poppérienne, tout gouvernement de « *coalition est moins responsable, tout comme le gouvernement d'une*

---

[543] Karl Popper, *Toute vie est résolution de problème. Réflexions sur l'histoire et la politique,* Tome II, traduction française par Claude Duverney, Paris, Les Éditions Actes Sud, 1988, p. 60.
[544] *Ibid.*, p. 4.
[545] *Ibid.*, p. 3.
[546] *Ibid.*, p. 7.
[547] *Ibid.*, p. 10.
[548] *Ibid.*, p.4.

minorité, d'une classe »[549]. Le fondement moral qu'assigne ce philosophe Anglais à la démocratie, est celui de nous donner les moyens d'empêcher le mal dévoré notre existence.

Ces institutions politiques agissent dans l'intérêt suprême du peuple, car souligne le citoyen Anglais, le vote au parlement ou les élections expriment la volonté du peuple ou encore une sorte de légitimation du peuple. C'est la raison pour laquelle les « *régimes de démocratie politique, offrent la moins mauvaise synthèse pour l'instant* »[550] que les autres régimes politiques. Le régime démocratique est un cadre politique qui aide à s'opposer aux démons de la dictature, des pouvoirs autoritaires. Par une telle conception, il cherche à rejeter toute conception du pouvoir absolu ou de domination que l'on peut qualifier du peuple : soldats, fonctionnaires, ouvriers, les employés, des présentateurs de radio, des télévisions, des lettrés, des terroristes, des mineurs[551]. Il s'agit selon le philosophe Anglais de restreindre la crainte du pouvoir ou de l'État. C'est une façon pour lui, de dénoncer l'arrogance du pouvoir ou des gouvernants. C'est le but de nos formes de gouvernement actuel souligne-t-il. Ce sont les démocraties qui visent à protéger la liberté individuelle contre toutes formes de domination, excepté « *une domination, la souveraineté, la domination de la loi* »[552].

Pour certains auteurs tels que Hans Kelsen, la démocratie est simplement une forme, une méthode de création de l'ordre social[553]. En d'autres termes, la démocratie est synonyme de respect de la volonté politique de tous, sur un pied d'égalité, des croyances et d'opinions politiques. La domination de la majorité ne signifie pas l'écrasement de la minorité, mais bien plus sa reconnaissance et le respect de ses droits et libertés. Le principe même de la majorité suppose le droit à l'existence de la minorité et la possibilité pour celle-ci d'exercer une influence dans le processus de décision[554]. Pour d'autres auteurs, la démocratie se conçoit comme un ensemble de procédures gérées par des règles telles que : le droit de vote doit être égal et universel pour tous les citoyens sans discrimination, lequel doit détenir le contrôle absolu de l'agenda politique ; avoir la possibilité de participer efficacement au processus politique à travers les opinions, l'accès à l'information et les contestations ou manifestations publiques contre les dirigeants (parce qu'ils sont responsables de leurs actions ou actes par certains

---

[549] *Ibid.*, p. 10.
[550] Raymond Aron, *Les Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 233.
[551] Karl Popper, *Toute vie est résolution de problème*, p. 24.
[552] *Id*.
[553] Hans Kelsen, *La démocratie : sa nature, sa valeur*, Paris, Economica, 1988.
[554] Nous nous référons ici précisément par exemple au système démocratique représentatif ou parlementaire dont nous parle Philippe LAUVAUX dans son ouvrage *Les grandes démocraties contemporaines*, Paris, PUF, 1990, pp. 42-43 ou encore à Georges BURDEAU, dans son ouvrage *Traité de science politique*, Tome X, 3e édition, Paris, Economica, 1986, p. 89, cité par Musulay in Démocratie électorale en Afrique, p. 29.

mécanismes de représentations prévus par la loi) ; le pouvoir civil doit contrôler le pouvoir militaire[555].

Contrairement à tous ces théoriciens de la démocratie, Aron quant à lui, part de l'analyse de différence entre la forme incomplète (totalitarisme) et la forme complète (pluralisme-constitutionnel) de la politique. Le philosophe français pense que la démocratie n'est pas un but mais un moyen. Elle ne se réduit pas aux partis politiques ni à l'organisation des élections, mais c'est un moyen qui permet aux citoyens de procéder aux choix libres des gouvernants sans violence. Cette démocratie aronienne c'est aussi l'aboutissement de sa conception politique libérale. Ce libéralisme est donc nécessairement lié à l'avènement de la société moderne libérale. Les élections, les partis politiques, l'Assemblée ne déterminent pas la démocratie. C'est pourquoi, il écrit à cet effet que :

> La démocratie, plus un moyen qu'un but, est le régime qui, surtout à notre époque, donne la meilleure chance de sauvegarder la liberté (celle du libéralisme européen). […] j'ajouterai cependant que le lien entre cette liberté et la démocratie est plus étroit que ne le suggère la formule moyen-fin. La démocratie marque l'aboutissement logique de la philosophie libérale. Les élections, la concurrence des partis, les assemblées ne constituent après tout que des procédures pour choisir les gouvernants ; ce choix ne détermine pas les objectifs que se proposeront les élus. Mais ces procédures, à condition d'être respectées, garantissent le transfert du pouvoir d'un homme ou d'un groupe à un autre homme ou à un autre groupe.[556]

La démocratie aronienne est liée aux institutions et non aux idées. Il soutient cette conception parce que l'exercice du pouvoir politique est à ses yeux un fait d'observation. C'est une réalité institutionnelle et non une projection idéale. Il pense donc que, contrairement aux autres régimes, le régime pluraliste-institutionnel est un régime qui offre un espace de libertés aux citoyens de s'exprimer sur l'ensemble de la politique nationale sans être inquiété ou emprisonné arbitrairement pour ses opinions.

Le pluralisme-constitutionnel se conçoit chez le philosophe français comme un « *État neutre par le fait qu'il tolère une pluralité de partis* »[557]. Voilà pourquoi il écrit que, le régime pluraliste-constitutionnel vise à « *empêcher les citoyens d'entrer en conflits les uns avec les autres, assurer le respect des lois relatives à la vie privée et publique* »[558]. La démocratie est donc un régime qui organise la concurrence pacifique

---

[555] Philippe C. Schmitter « *Les modes de transitions en Amérique Latine, en Europe du Sud et de l'Est* », Revue Internationale des Sciences Sociales, Vol43.n°128, mai, 1991, p. 1718, cité par Pascal Mukonde Musulay, in *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pourvoir et argent*, *op.cit*., p.31.
[556] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 121.
[557] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 81.
[558] *Ibid*., p. 73.

autour des règles respectées et respectables pour tous et par tous[559]. L'idée de démocratie apparait donc comme le système politique ouvert, faisant une large place au débat public sans limite. Un État démocratique est celui qui combine l'égalité des personnes et la liberté politique.

Chez lui en effet, la concurrence pacifique en vue du pouvoir politique implique nécessairement un minimum de liberté politique, c'est-à-dire la liberté de ne pas être inquiété pour ses opinions quel qu'en soit la parole tenue ou l'acte posé. Pour le citoyen français, l'absence de liberté politique exclut automatiquement l'organisation de la concurrence réellement pacifique en vue de l'exercice du pouvoir. Cette démocratie aronienne retient pour principe essentiel l'esprit de compromis ou le respect des règles du jeu, l'égalité entre tous les membres de la société devant la loi. Il écrit à cet effet que l'ordre démocratique concoure à la cohésion sociale à travers la préservation du « *respect de la légalité et de la modération, le respect des intérêts et des croyances de tous les groupes* »[560]. Le pouvoir démocratique s'assimile au pouvoir politique ou à la capacité politique de tous les citoyens de participer à la vie politique par tous les moyens légaux sans être inquiétés. Pour le citoyen français, la démocratie est un système politique dans lequel les mécanismes démocratiques sont mis au service de la promotion des libertés individuelles et collectives.

Dans ce système politique, l'État n'est pas censé intervenir de façon autoritaire dans la vie sociale, économique, culturelle et politique des citoyens, parce qu'il a pour vocation la protection des libertés individuelles, des droits et l'égalité de tous devant la loi. La démocratie apparait comme un processus de dialogue permanent entre les différents acteurs politiques : les gouvernants, les gouvernés et la société civile. Aron s'oppose à tout déterminisme pour promouvoir l'esprit réaliste de la démocratie libérale, contrairement à ce qui a pignon sur rue dans les démocraties telles qu'exercées par certains pays du monde. Vivre la démocratie, c'est exercer ses libertés et ses droits sans être inquiété parce que ce régime est synonyme de l'absence de la violence physique, du respect de la conviction de chacun et de tous. Elle suppose un travail de persuasion et d'argumentation dans lequel la production des idées joue un rôle fondamental et non l'argument de la force.

---

[559] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique suivie de démocratie et totalitarisme*, Paris, Fallois, 1997, p. 51.
[560] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 82.

Friedrich Hayek de son côté, conteste le lien qu'établit Aron entre le libéralisme et la démocratie. Car pour lui, la démocratie se distingue du libéralisme, en ce sens que celle-ci est une doctrine qui détermine la manière dont le droit est appliqué alors que le libéralisme de son côté est une doctrine qui fixe ce que doit être le droit. Il souligne à ce sujet que :

> Le libéralisme est une doctrine disant ce que le droit doit être, alors que la démocratie est une doctrine disant ce quelle manière doit être déterminé ce que sera le droit. Le libéralisme considère comme souhaitable que seulement ce que la majorité accepte devienne effectivement la loi, mais il ne croit pas que la règle de la majorité soit elle-même un critère suffisant pour déterminer ce qu'est une bonne loi. Son but est de persuader la majorité d'observer certains principes. Il accepte la règle de la majorité comme méthode de décision, mais non comme source faisant autorité pour déterminer le contenu même de la décision. Pour le démocrate doctrinaire, au contraire, le fait que la majorité veuille quelque chose est la base suffisante pour considérer cette chose comme bonne ; pour lui, la volonté de la majorité détermine non seulement ce qui est la loi, mais ce qu'est une bonne loi[561].

Au-delà de la diversité apparente de ces définitions ou conceptions de ce concept de démocratie, quelles sont les valeurs sociétales et sociologiques que celle-ci confère aux États européens ou occidentaux au point de dominer le monde entier ? La démocratie c'est le domaine du multipartisme, des élections, des discussions, et le lieu où la recherche du compromis est au-delà de nos différences d'opinion. C'est l'incarnation du pouvoir fort[562], parce que c'est le lieu de l'expression de l'unité nationale, de la stabilité politique et de la rigueur dans la gestion des affaires publiques. Ce régime appelle à l'acceptation des résultats des élections par tous, tout en invitant les détenteurs du pouvoir politique de ne pas abuser de leur autorité.

Ce qui peut être considéré comme enjeu d'un régime politique démocratique c'est « *l'espoir d'une transformation de l'État, d'une nouvelle forme de gouvernement, qui permette à chaque membre d'une société moderne égalitaire, de devenir un « participant » aux affaires communes* »[563]. Selon Arendt, l'abondance et la libération de la pauvreté ne constituent pas une condition permettant d'accéder au bonheur public, mais celle de l'action commune, celle de la liberté. Ainsi, « *on ne sort pas du cercle de la nécessité en favorisant une abondance qui se prend elle-même pour fin* »[564]. Aron rappelle tout de même que, les régimes démocratiques se présentent quelquefois comme des régimes fragiles et tout aussi imparfaits, parce qu'ils font aussi l'objet d'insatisfaction pour d'autres. Leur simple critique ne doit pas découler de la

---

[561] Friedrich Hayek, *The constitution of liberty*, pp. 103-104 cité par Philippe Lauvaux in *Les grandes démocraties contemporaines*, Paris, PUF, 1990, p. 45.
[562] Pour les détracteurs de Raymond Aron, cette idée traduit purement gaullisme.
[563] Hannah Arendt, *Sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1958, p. 392.
[564] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, p. 38.

nostalgie des démocraties du passé ou encore sur le rêve d'une société future parfaite. Le philosophe français déplore, regrette la substitution ou « *l'éviction de l'intérêt général par les intérêts particuliers, la paralysie de l'État par les groupes de pression, la transformation des citoyens en purs consommateurs, préoccupés uniquement de la satisfaction de leurs désirs* »[565].

Pour Aron, on ne peut fonder la relation solide entre les États ou entre les citoyens par l'égoïsme individuel. La démocratie n'est pas le seul régime qui incarne absolument le bien, et se veut imposant à toutes les autres cultures. Il affirme à cet effet qu'elle « *ne peut pas et ne doit pas mener une croisade pour répandre ses propres institutions* »[566]. Il y a une marge de manœuvre entre le fonctionnement de la pratique démocratique et la connaissance des choix électoraux et l'idéalité démocratique. C'est ce qui explique « *un pourcentage important d'électeurs votent comme s'ils n'étaient pas loyaux aux institutions* »[567]. Cette forme de corruption politique explique généralement les protestations et les contestations électorales. Elle est à l'origine de l'auto proclamation devant les consultations électoraux de certains pays. Cette pratique politique moins démocratique fragilise les institutions, les autorités et la loi. Elle ne favorise pas l'esprit d'une compétition véritablement démocratique. Toute action politique se voit ainsi « *paralysée par les conflits à l'intérieur de la minorité dirigeante* »[568].

Toute pratique scientifique de la démocratie cherche à substituer l'ordre social ancien, c'est-à-dire un ordre dominé par les coutumes, à la production politique, maximalement rentable à l'homme. C'est elle qui est à la base de l'augmentation prodigieuse de l'organisation du travail et la maîtrise de ses ressources dans certains pays avancés. Elle cherche à montrer aux peuples « *voici les données du problème* »[569]. La philosophie de la démocratie est un espace de compréhension et de tolérance. Elle est de ce fait bénéfique pour l'ambivalence de la vie politique parce qu'elle est un contrepoids plus ou moins efficace aux fanatiques qui constituent le véritable danger qui menace la gouvernance politique des États modernes. Régime démocratique est :

> en quelque sorte le règne de la norme, le gouvernement de la loi […] il répudie aussi bien la doctrine du souverain oint du seigneur ou Lieutenant de Dieu sur terre échappant aux lois des hommes que celle du Prince omnipotent qui tirait de lui-

[565] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 38.
[566] *Ibid.*, p. 604.
[567] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 225.
[568] *Ibid.*, p. 226.
[569] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 180.

> même le principe de sa propre souveraineté et n'ayant d'autres bornes à son propre pouvoir que sa propre volonté[570].

Selon Joseph Schumpeter dans son ouvrage, *Capitalisme, socialisme et démocratie,* la démocratie se conçoit comme une « *méthode bien conçue pour donner un gouvernement fort, faisant l'autorité* »[571]. Dans une véritable démocratie, on ne saurait établir une séparation entre les dirigeants et les dirigés, parce que « *l'élément caractéristique, l'élément le plus précieux de la démocratie, c'est la formation d'une élite politique dans la lutte compétitive pour obtenir les votes d'un électorat* »[572].

Dans ce sens, « *la méthode démocratique est le système institutionnel aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de décider, à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple* »[573]. Le pouvoir de décider n'appartient pas aux dirigeants des partis politiques ni à des associations mais au peuple. L'espace démocratique a pour objectif de promouvoir les institutions politiques capables de protéger la liberté politique des individus contre le déterminisme délétère des appétits égoïstes des corrompus et des corrupteurs des autres types existants des régimes. L'idée de l'unité du corps politique (pouvoir et opposition) est intrinsèque à la démocratie elle-même. Elle crée une harmonie sociale, qui concoure ainsi au bien commun ou général du peuple « *comme des dissonances dans la musique concourent à l'accord total* »[574]. Il peut y avoir « *de l'union dans un État où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie sociale d'où résultent le bonheur qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers éternellement lié à l'action des uns et par les réactions des autres* »[575].

Selon le philosophe français Aron, les dissensions politiques concourent à créer une harmonie soudée des institutions politiques qui garantissent la paix et le développement humains. Elles sont l'expression de la vraie démocratie. Le caractère essentiel du régime démocratique c'est le fait qu'il promeut l'égalité, la socialisation et l'universalisation de nos sociétés, contrairement aux régimes totalitaires qui prônent le repli et l'enfermement sur soi. À cet égard, « *la vraie démocratie est toujours pluraliste, elle admet l'altérité. C'est même, l'un*

---

[570] Maurice Kamto, *L'Urgence de la pensée, réflexion sur une précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993, p. 106.
[571] Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1942, cité par Moise Finley in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 46.
[572] Moise Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 51.
[573] Joseph Schumpeter, cité par Moise Finley, p. 59.
[574] Montesquieu, *Les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, cité par Aron, in *démocratie et totalitarisme*, p. 153.
[575] Raymond Aron, *Démocratie te totalitarisme*, p. 153.

des critères essentiels de la démocratie »[576]. C'est une sorte de remède aux « *nouveaux conflits sociaux qui sont au cœur* » de notre « *société* »[577] contemporaine. Les institutions politiques d'une nation sont le fruit des causes multiples, qui forment entre elles, un ensemble qu'on appelle en Anthropologie « *la culture d'une nation* ». Celle-ci varie en fonction de la grandeur et de l'histoire de chaque peuple. Pour lui « *un régime ne se maintient que dans la mesure où le sentiment dont il a besoin existe dans le peuple. L'esprit général d'une nation est ce qui contribue le plus à entretenir ce sentiment ou principes indispensables à la durée du régime* »[578]. L'esprit général d'une nation n'est pas compris ici comme un choix existentiel, mais comme un ensemble « *de manière d'être, d'agir, de penser et de sentir d'une collectivité particulière, telle que l'ont faite la géographie et l'histoire* »[579].

La définition de la démocratie d'Aron est liée aux institutions et non aux idées. Se référant à Tocqueville, Le concept de « *démocratie* », désigne chez Aron, un état de la société ou un type social et non une forme de gouvernement, c'est-à-dire un État dont « *l'égalité des conditions, régimes représentatifs ; liberté personnelle et intellectuell*e »[580] sont garanties. La valeur des régimes démocratiques se justifie par le fait qu'ils favorisent le bien-être du plus grand nombre[581]. Ils poussent et facilitent les citoyens à concevoir une vision différentielle ; opposée et opposable. Aron soutient cette conception parce que l'exercice du pouvoir politique est à ses yeux un fait d'observation. C'est une réalité institutionnelle et non une projection idéale. Il pense donc que, contrairement aux autres régimes, le régime pluraliste-institutionnel (démocratie) est un régime qui offre un espace de liberté aux citoyens de s'exprimer sur l'ensemble de la politique nationale sans être inquiété ou emprisonné arbitrairement pour ses opinions. À ses yeux, « *tout régime se définit* dit Aron *par la manière dont il combine les diversités sociales avec une volonté politique une* »[582].

Le pluralisme-constitutionnel se conçoit chez le philosophe français comme un « *État neutre par le fait qu'il tolère une pluralité de partis* »[583]. L'État démocratique ne se confond pas ni avec la religion ni avec une idéologie particulière. Il ne doit pas être non plus un État partisan. Voilà pourquoi, il écrit que le régime pluraliste-constitutionnel vise à « *empêcher les*

---

[576] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 519.
[577] *Ibid.*, p. 485.
[578] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 52.
[579] *Id*.
[580] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 37.
[581] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 238.
[582] Raymond Aron, *Démocratie te totalitarisme*, p. 235.
[583] *Ibid.*, p. 81.

citoyens d'entrer en conflit ouvert les uns avec les autres, assurer le respect des lois relatives à la vie privée et publique »[584]. Par contre, dans les régimes totalitaires, la fascination pour la violence reste intacte. Ces régimes sont aux croisés du fanatisme et du terrorisme. Il affirme que, dans ces régimes « *ni les hommes, ni les États n'ont dit, adieu aux armes* »[585]. La démocratie est donc un régime qui organise la concurrence pacifique autour des règles respectées et respectables pour tous et par tous[586]. L'idée de démocratie apparait donc comme un système politique ouvert, faisant une large place au débat public sans limite. Un État démocratique est celui qui combine l'égalité des personnes et la liberté politique. Il est synonyme de l'extension du suffrage universel à l'ensemble de la communauté, à l'existence de contre-pouvoirs et la protection effective de la liberté d'opinion.

Chez Aron en effet, la concurrence pacifique en vue du pouvoir politique implique nécessairement un minimum de liberté politique, c'est-à-dire la liberté de ne pas être inquiété pour ses opinions quel qu'en soit la parole tenue ou l'acte posé. L'absence de liberté politique exclut automatiquement l'organisation de la concurrence réellement pacifique en vue de l'exercice du pouvoir. Cette démocratie aronienne retient pour principe essentiel l'esprit de compromis ou le respect des règles du jeu, l'égalité entre tous les membres de la société devant la loi. Il écrit à cet effet que, l'ordre démocratique concourt à la cohésion sociale à travers la préservation du « *respect de la légalité et de la modération, le respect de intérêts et des croyances de tous les groupes* »[587]. Ses prédécesseurs tels que Machiavel et Jean-Jacques Rousseau ont limité le dialogue politique-pour le premier-ou absolutisé un tel dialogue-pour le second, la particularité d'Aron tient au fait qu'avec lui, le dialogue politique ne doit être ni absolutisé ni minoré. Ici, l'exercice du pouvoir politique est temporaire, périodique, déterminé, alors que dans le système totalitaire, l'exercice du pouvoir est par essence atemporel, indéterminé.

Dans le système politique totalitaire, il y a une sorte de confiscation de la vie politique par un groupe d'hommes, excluant automatiquement les autres de participer à la question publique des affaires de l'État. Dans ce système, l'État n'est pas neutre, mais il est au service d'un groupe d'hommes qui détient le jeu politique. C'est pourquoi, les régimes totalitaires apparaissent comme des régimes révolutionnaires, parce qu'ils « *comportent un élément de*

---

[584] *Ibid.*, p. 73.
[585] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz : l'Age planétaire*, Tome II, Paris, Gallimard, 1976, p. 286.
[586] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 51.
[587] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 82.

violence »[588]. Selon Aron, le totalitarisme est synonyme de l'impérialisme. Ce régime légitime les moyens immoraux et contraires à l'éthique pour gouverner. L'espace politique est atrophié. Le philosophe français Montesquieu dans l*'Esprit des lois* fait de la vertu le principe de la démocratie. Selon lui, la vertu politique c'est l'amour de la loi et de la patrie. « *Cet amour demande une préférence continuelle de l'intérêt publique au sien propre, donne toutes les vertus particulières. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen* »[589]. Il fait de l'esprit de compromis entre les différents acteurs du jeu politique le principe de toute société démocratique.

C'est grâce à cet esprit que la concurrence se déroule dans la règle constitutionnelle. L'esprit de compromis se définit ici comme le respect de la règle de jeu avant, pendant et après du processus électoral entre les différents acteurs qui composent la société : gouvernants, gouvernés ou société civile, la commission électorale indépendante. L'esprit de compromis est source de stabilité et de pacification politique. Dans son cours à l'ENA dans les années 1952, publié sous le titre de *l'Introduction à la philosophie politique*, le sociologue et l'historien français Aron estime que la démocratie suppose l'esprit de pluralité, c'est-à-dire l'acceptation de l'autre à travers le refus de la violence. La construction d'un État authentiquement démocratique passe par l'acceptation du compromis, du dialogue. Le principe de la démocratie c'est « *l'esprit de compromis* » et « *le respect des règles* »[590] du jeu. C'est lui qui constitue l'essence de la démocratie. Il poursuit en suggérant qu' « *il y a démocratie […] lorsque les individus, les groupes, les classes sociales acceptent les règles de la concurrence et acceptent que cette concurrence soit pacifique* »[591]. La concurrence pacifique entre les acteurs et la possibilité de dialogue entre eux constitue l'essence de tout régime démocratique. Voilà l'ultime principe qui constitue l'armature de la méditation politique ou de la conclusion politique.

Le philosophe et sociologue français soutient à cet effet que le pouvoir doit être régulièrement remis en jeu à travers une organisation pacifique de la concurrence. Aron argumente qu'au commencement, aucun régime politique n'est bon par nature. Tous les régimes politiques se différencient en degrés et non en nature. Ce qui fait la différence de la démocratie par rapport aux autres régimes, c'est qu'elle est fidèle à ses idéologies dont elle se réclame,

---

[588] *Id*.
[589] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Trembley, Genève, Barillot, Collection « Les Classiques des Sciences Sociales », 1748, p. 58.
[590] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit*., pp. 50-53.
[591]*Ibid.*, p. 51.

c'est-à-dire le sens de compromis et le respect des règles de jeu politique. Selon Aron la démocratie se confond au conservatisme parce qu'elle se fonde sur des valeurs, des principes anciens alors que le régime totalitaire à l'instar d'Hitler détruit les principes moraux et sociaux pour instaurer l'ordre nouvel[592]. Dans ce sens, promouvoir la démocratie, c'est promouvoir la cohésion sociale et le vivre-ensemble dans la différence et lutter contre le terrorisme. Pour le citoyen français donc, la valeur de la démocratie ne se trouve pas dans l'efficacité du gouvernement que se donnent les hommes, lorsqu'ils se gouvernent eux-mêmes, mais dans la capacité de la démocratie à protéger les individus contre l'excès des gouvernants et l'arbitraire des décisions politiques. Il faut alors, mettre la raison en éveil, car la démocratie se corrompt, lorsqu'il y a exagération ou minorisation de ses principes.

Comparant nos sociétés actuelles à l'image de l'état de nature, Pierre-André Taguieff, estime que le jeu politique dans nos sociétés de nos jours ne s'alimente que par la peur[593]. Selon ce philosophe, « *l'agir politique est pris en otage par le néolibéralisme, occultant ce faisant le vivre-ensemble* »[594]. L'homme n'est plus le plus précieux de la nature et l'État a pratiquement perdu son essence. L'homme est essentiellement défini comme *homo economicus*. La tolérance politique dans laquelle, les philosophes des Lumières ont bâti le socle de leur réflexion politique est aujourd'hui l'expression réelle des crises politiques. Il s'agit de la liberté politique au sens propre et figuré. Face à la fulgurante poussée de l'adrénaline de tyrannie ou de populisme politique, surtout en ce moment où la répression politique gagne du terrain, du point de vue politique. Pour lui, les éléments fondamentaux qui garantissent la vie et définissent l'orientation de la vie collective en démocratie sont le respect de la loi et de la justice. Ceux-ci sont considérés comme la seule instance qui régit l'ensemble des rapports entre les différentes institutions, entre les gouvernés et les gouvernants.

2. Les principes fondamentaux de la démocratie selon Raymond Aron

Toute philosophie se définit d'abord et avant tout comme une vision du monde métaphysique, religieuse, artistique ou politique. Cette vision explique la position de chaque philosophe. C'est dans ce sens que l'interprétation de la vie politique, c'est-à-dire notre organisation du vivre-ensemble est souvent vue comme une réalité idéale. Cette interprétation générale explique le regard philosophique sur l'homme de certains penseurs. C'est pourquoi le

---

[592] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 155.
[593] Pierre-André Taguieff, *L'effondrement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.
[594] Pierre André Taguieff, cité par Oumarou Mazadou in *Politique et Humanisme. Réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Les Éditions de Monanges, 2022, p.12.

philosophe français Montesquieu dans *L'Esprit des lois* fait de la vertu le principe de la démocratie. Selon lui, la vertu politique c'est l'amour de la loi et de la patrie. « *Cet amour demande une préférence continuelle de l'intérêt publique au sien propre, donne toutes les vertus particulières. Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen* »[595].

En effet, de son coté, fait de l'esprit de compromis entre les différents acteurs constituent du jeu politique le principe de toute société démocratique. C'est grâce à cet esprit que la concurrence se déroule dans la règle constitutionnelle. L'esprit de compromis se définit ici comme le respect de la règle de jeu avant, pendant et après le processus électoral entre les différents acteurs qui composent la société : gouvernants, gouvernés ou la société civile, la commission électorale indépendante. L'esprit de compris est source de stabilité et de pacification politique.

Dans son cours à l'ENA dans les années 1952, publié sous le titre de l'*Introduction à la philosophie politique*, le sociologue et philosophe français estime que la démocratie suppose l'esprit de pluralité, c'est-à-dire l'acceptation de l'autre à travers le refus de la violence. La construction d'un État authentiquement démocratique passe par l'acceptation du compromis, du dialogue. Pour lui, le principe de la démocratie c'est « *l'esprit de compromis* »[596] et « *le respect des règles* » du jeu. C'est lui qui constitue l'essence de la démocratie. Aron poursuit en suggérant qu'« *il y a démocratie […] lorsque les individus, les groupes, les classes sociales acceptent les règles de la concurrence et acceptent que cette concurrence soit pacifique* »[597]. Pour le philosophe français, la concurrence pacifique entre les acteurs et la possibilité de dialogue entre eux constituent l'essence de tout régime démocratique. Voilà l'ultime principe qui constitue l'armature de la méditation politique ou de sa conclusion politique. Il souligne que le pouvoir doit être régulièrement remis en jeu à travers une organisation pacifique de la concurrence. Car, au commencement, aucun régime politique n'est bon par nature. Tous les régimes politiques se différencient en degrés et non en nature. Ce qui fait la différence de la démocratie par rapport aux autres régimes, c'est qu'elle est fidèle à ses idéologies dont elle se réclame, c'est-à-dire le sens de compromis et le respect des règles de jeu politique.

Dans ce sens, promouvoir la démocratie, c'est promouvoir la cohésion sociale et le vivre-ensemble dans la différence et lutter contre le terrorisme. Pour lui donc, la valeur de la

---

[595] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, p.58.
[596] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 50-53.
[597] *Ibid.*, p. 51.

démocratie ne se trouve pas dans l'efficacité du gouvernement que se donnent les hommes, lorsqu'ils se gouvernent eux-mêmes, mais dans la capacité de la démocratie à protéger les individus contre les excès des gouvernants. Pour Aron, il faut mettre la raison en éveil, car la démocratie se corrompt lorsqu'il y a exagération ou minorisation de ses principes.

Par ailleurs, depuis la période classique à Athènes jusqu'à nos jours, la démocratie demeure le seul régime qui donne la possibilité à tous les citoyens de se prononcer sur les affaires publiques, c'est-à-dire tout ce qui engage la vie de la communauté. Elle est le régime qui excite les citoyens à être vertueux, à travailler pour la consolidation du bien commun, du vivre-ensemble à travers la promotion du dialogue permanent et renouvelé entre les citoyens. Toute démocratie est l'expression de la valeur d'une constitution libérale, c'est-à-dire une constitution qui garantit la liberté et l'égalité entre les citoyens. Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* écrit à cet effet :

> Je pense que les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté ; libres à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; ils veulent l'égalité dans la liberté, et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, ils ne souffriront pas l'aristocratie[598].

L'idée de démocratie renvoie donc nécessairement à un espace de liberté et d'égalité de tous les citoyens garantis par la constitution. Dans ce sillage, toute constitution est par essence un instrument qui vise à garantir les règles pratiques du jeu politique pacifique et consensuel. Elle vise ainsi à empêcher tout arbitraire dans l'organisation du jeu politique paisible à travers la réquisition des mécanismes électoraux. Le philosophe français souligne à ce sujet que : « *toute violation de la règle par la force est un manquement à l'essence même du régime* »[599].

Pour ce faire, le système démocratique se construit aux yeux du citoyen français autour d'une règle précise appelée « *Constitution* » qui organise la concurrence pacifique. Selon lui, seule la constitution fixe les règles devant permettre la désignation de ceux qui exerceront les fonctions de commandement. Elle permet « *une organisation de la concurrence pacifique en vue de l'exercice du pouvoir politique* »[600]. La constitution ne doit pas être arbitraire, mais juste son efficacité réside dans le fait que les constituants acceptent son évidence et son impartialité. Au-delà de cette thèse, il estime que le mérite essentiel d'une constitution, réside dans sa durée

---

[598] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Préface et Bibliothèque de François Furet, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 123.
[599] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 172.
[600] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 37.

dans le temps, le fait d'exister depuis longtemps, permet aux citoyens d'incorporer les idéaux de ce texte, « *quand elle existe depuis longtemps, on s'est habituée à elle et on finit par trouver évidentes des règles tout aussi arbitraires que n'importe quelles autres règles* »[601]. Autrement dit, la constitution n'est pas faite pour être modifiée arbitrairement selon l'intérêt d'une classe ou d'un groupe de personnes, mais pour servir l'intérêt collectif dans la durée.

Dans ce contexte, toute constitution modifiée ou adoptée pour des considérations opportunes des circonstances ne peut servir que l'intérêt des conflits. Le changement permanent d'une constitution aux yeux de l'historien français conduit à la violence et aux désastres politiques. La durée d'une constitution en effet consolide les institutions d'un État, car, plus elle dure, plus son esprit est imprégné et incorporé par les citoyens tout entier. Aron écrit à cet effet que « *lorsque le choix entre les différents partis perd son importance, la preuve est faite que la distinction d'idées politiques ou de familles spirituelles, qui existe encore dans la conscience de chacun, n'a plus une véritable portée historique* »[602].

La démocratie, à l'opposé des autres régimes, donnent le pouvoir aux gouvernés de contrecarrer par des moyens légaux les gouvernants : grèves, manifestation, syndicalisme, pétition, ou alors multiplier d'autres initiatives contre les gouvernants lorsque leurs intérêts sont en jeu. C'est le respect des règles ou principes du jeu politique qui octroie la carte de démocratie à un État, lorsqu'ils ne peuvent en aucun cas être déplacés ni modifiés selon le désir ou la volonté d'une minorité détentrice du pouvoir. Chez Aron, l'idée de démocratie renvoie à l'idée d'un gouvernement libéral dans lequel, les libertés individuelles sont défendues, assurées et même garanties. Ces libertés de chacun et de tous exigent l'existence et le respect des lois établies. C'est pour cette raison que Jean-Jacques Rousseau considère qu'il n'y a pas de liberté sans lois. C'est par elles que les libertés individuelles et collectives se réalisent et se manifestent. La justice et la loi sont des instances normatives qui respectent le droit et les libertés des citoyens conformément à l'esprit de la loi fondamentale, considérée comme l'expression véritable de la volonté du peuple.

Pour Tocqueville en effet, la démocratie se conçoit comme un état dont « *l'égalité des conditions, régimes représentatifs, liberté personnelle et intellectuelle* »[603] sont des éléments fondamentaux. Aron à la suite de Tocqueville pense que l'égalité des conditions en démocratie n'englobe pas l'égalité économique. Il écrit à cet effet que : « *les inégalités de richesse, si*

---

[601] *Ibid.*, p. 43.
[602] *Ibid.*, p.19.
[603] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 37.

accentuées puissent-elles être, ne sont pas contradictoires avec l'égalité fondamentale des conditions »[604]. La démocratie dont parle le philosophe français diffère de la démocratie au sens socratique du terme, considérée comme un régime d'opinion, de masse, et donc de l'illusion. Cette démocratie aronienne n'est pas ce qu'on dit des hommes et des idées, mais ce que la cité est, telle qu'elle nous apparait. Elle est celle qui défend l'expression de la primauté de l'opinion divergente des individus.

Dans ce sillage, la démocratie se soucie donc par-là de limiter l'intervention excessif du pouvoir politique dans le domaine privé et promouvoir la liberté d'innover, d'entreprendre. Elle n'est rien d'autre qu'un mode de gouverner, ne se définissant qu'en octroyant une plus grande liberté de compétitions aux citoyens dans leur esprit d'entreprendre dans tous les domaines de la vie privée ou publique. Le système démocratique pour le philosophe français est « *la souveraineté populaire, qui peut aussi bien mener au despotisme qu'à la liberté* » et « *légalité* »[605]. Dans ce régime, le pouvoir a un *« caractère limité et non arbitraire »*[606]. Il fascine l'esprit et la volonté des hommes à travers, *« le respect des libertés personnelles et le contrôle des gouvernements par la représentation* »[607]. L'ordre démocratique concourt ainsi à la cohésion sociale à travers la préservation du « *respect de la légalité et de la modération, le respect des intérêts et des croyances de tous les groupes* »[608]. Paraphrasant la maxime kantienne, il estime que l'ordre démocratique est le lieu « *où chaque homme serait pour l'autre une fin et pas seulement un moyen* »[609].

Ce régime pluraliste-constitutionnel est le propre de nos sociétés industrielles, c'est-à-dire nos sociétés contemporaines de production et de consommation, des groupes d'intérêt et de partis. C'est ce système politique aux yeux d'Aron qui détermine la grandeur et la puissance du monde occidental d'aujourd'hui, c'est-à-dire celui qui n'épouse pas les contestations politiques violentes, avec des procédures ritualisées des processus électoraux. Il estime que ce régime politique est à l'origine de l'unification économique du monde. La démocratie a ainsi mis fin à la division du monde en plusieurs blocs, en créant un meilleur rapprochement des marchés et des États. On assiste ainsi, au partage des mêmes idéaux socio-économiques, politiques, et scientifiques entre les différents États de la planète.

---

[604] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 228.
[605] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 344.
[606] *Id.*
[607] *Id.*
[608] *Ibid.*, p. 82.
[609] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 19.

La philosophie politique d'Aron est donc un processus qui vise à substituer les régimes totalitaires dans l'histoire par une réflexion rigoureuse aux « *représentations collectives qui façonnent les opinions et sous-tendent les mouvements des peuples* »[610]. C'est dans ce contexte que le philosophe français proclame l'indépendance des institutions politiques (Constitution) par rapports aux structures qui gouvernent l'existence humaine (la religion).

3. Les modalités institutionnelles de la démocratie chez Aron

Contrairement aux régimes autoritaires telles que le despotisme et la monarchie qui définissent leurs principes sur l'ordre, l'autorité, la hiérarchie familiale, la démocratie apparait aux yeux de Tocqueville comme « *le mouvement vers l'égalité des hommes, la suppression des distinctions de statut personnel* » sont les maîtres. Une société démocratique se définit donc par « *l'égalité des hommes, l'égalité sociale et l'égalité des personnes* »[611], c'est-à-dire le respect des libertés. C'est ce sens que le philosophe français souligne que, la démocratie « *ne peut être fondée sur l'inégalité, elle doit donc être assise sur la réalité démocratique de l'égalité des conditions et sauvegardées par les institutions* »[612]. Les modalités de la démocratie se définissent par le jeu des partis autorisés à concourir. Le régime pluraliste-constitutionnel se distingue par son esprit de précision des lois, des règles de collaboration entre les différentes instances de l'administration et des décisions qui engagent la vie collective. C'est pourquoi écrit F. Mayor :

> la démocratie ne peut vivre, et survivre, que si elle est portée par une expérience vécue, un consentement authentique, une responsabilité qui ne se gère pas selon le simple compte des profits et pertes. Elle n'est pas seulement une procédure électorale et une forme de gouvernement mais, aussi un mode de vie[613]

À côté de cela, toute société démocratique remet permanemment en jeu la puissance politique et sociale des groupes socialement dominants. La concurrence pour l'acquisition du fauteuil du pouvoir politique doit être « *fidèle à elle-même, celle qui invoque non la liberté ou l'égalité, mais la fraternité, c'est-à-dire l'amour* »[614]. Le compromis entre les partis politiques avant l'organisation de toute compétition électorale éviterait toutes formes de violences pré ou postélectorales.

---

[610] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p.11.
[611] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 51.
[612] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 227.
[613] F. Mayor cité par Georges. Hermet, *Culture et démocratie*, Paris, Albin Michel/UNESCO, 1997, p. 27. Repris par Pascal Mukondé Musulay in *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre le droit, pouvoir et argent*, pp. 23-24.
[614] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p. 35.

Dans un jeu politique raisonnable comme celui de la démocratie, la violence souligne Aron n'a aucune place, car dit le philosophe français « *ce que je déteste, ce n'est pas le choix hic et nunc, en telle conjoncture, en valeur de la violence et contre l'accommodement, c'est une philosophie de la violence en et pour elle-même* »[615]. C'est l'absence de dialogue renouvelé et permanent entre les différents partis en course pour le pouvoir politique qui explique peut-être les violences pré ou post électorales en Afrique actuelle. Il y a donc urgence de réfléchir profondément sur les pratiques démocratiques actuelles qui caractérisent le jeu politique sur le continent noir. Parce que les principes actuels ne concordent pas avec les vœux démocratiques du philosophe français.

Dans l'un comme dans l'autre de ces deux pôles de la planète, le régime démocratique favorise l'« *organisation de la concurrence pour l'exercice du pouvoir, la soumission de cette concurrence à des règles précises* », ou encore comme « *la subordination des décisions gouvernementales à des règles* »[616]. Dans ce régime, chaque opinion est libre de faire une représentation du bien commun. C'est par cette idée du respect de la loi et de la justice que les États démocratiques se distinguent des régimes totalitaires. C'est pourquoi il déclare à cet effet que :

> la condition nécessaire pour les régimes démocratiques puisse vivre, c'est de reconstituer une élite dirigeante qui ne soit ni cynique ni lâche, qui ait du courage politique sans tomber dans le machiavélisme pur et simple. Il faut donc une élite dirigeante qui ait confiance en elle-même et qui ait le sens de sa propre mission. Enfin, et c'est le plus difficile, il faut reconstituer dans les régimes de démocratie un minimum de foi ou de volonté commune[617].

L'État ici quelle qu'en soit sa forme est laïc, et est le lieu où chacun peut exprimer ses idées, ses visions et ses désaveux. L'État ne représente pas une idéologie, parce qu'il n'est pas l'expression de la volonté bureaucratique d'une classe. Ainsi, « *les régimes totalitaires sont authentiquement révolutionnaires, les démocraties sont essentiellement conservatrices* »[618]. Par opposition aux régimes politiques pluralistes où :

> Une personne arrêtée et mal traitée a ou devrait avoir la possibilité de faire appel à des tribunaux impartiaux […] ou encore, un individu frappé par un décret de l'administration dans ses intérêts, peut faire appel à une instance juridique, aux tribunaux ordinaires ou administratifs[619].

---

[615] Raymond Aron, *Histoire et dialectique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973, p. 218.
[616] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 342.
[617] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », pp. 69-70.
[618] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p. 155.
[619] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 343.

La philosophie des régimes constitutionnels-pluralistes se trouve dans la renonciation à la violence arbitraire de toute sorte. Cette renonciation implique « *la confiance de la discussion, dans la possibilité de transformations progressives* »[620]. Le cadre normatif de gestion des conflits n'est rien d'autre que le renouvèlement permanent du dialogue entre les différents acteurs dans la résolution des différends politiques. Le dialogue constitue en un mot le « *mode particulier de règlementation des conflits sociaux et de renouvellement des équipes au pouvoir* »[621].

En somme, selon Aron « *entre les finalités universelles de l'humanité et des « superstitions » des groupes humains se situent des peuples, chacun convaincu de porter et d'apporter un trésor irremplaçable, à la richesse commune de l'humanité* »[622]. C'est ce qui fait la préférence des régimes constitutionnels-pluralistes par rapport aux autres régimes monopolistiques ou totalitaires. Cette préférence sujette la possibilité d'une mise en œuvre d'une forteresse extérieure. Une forteresse extérieure qui se définit comme un état de tranquillité et de prospérité perpétuelle entre les citoyens. Les responsables politiques ne sont pas machiavéliques, c'est-à-dire ne gouvernent pas par le mal. La valeur essentielle des régimes démocratiques se trouve dans leur capacité de renouveler les valeurs qui rendent l'homme humain, parce que ce « *régime de paix est, en tant que tel, préférable au régime de violence* »[623].

Dans ses conclusions de comparaison des régimes politiques (constitutionnels-pluralistes et monopolistiques) souligne Aron qu'il est dérisoire de qualifier l'un de mauvais, l'autre de bien, car « *les deux régimes sont en tant que tels imparfaits* »[624]. Leur différence en nature ne constitue pas un motif de rejet absolu de l'un au détriment de l'autre. Les deux types de régimes chacun a un côté positif et un côté négatif. Ce qui caractérise les hommes politiques des régimes constitutionnels-pluralistes (démocratie), c'est l'instinct de conservation par-delà le bien collectif et de mourir vertueux ou dignement. Ces régimes politiques aux yeux du philosophe français prédisposent tout individu à se sentir soi-même grâce à un renouvèlement moral permanent.

Conclusion du chapitre

---

[620] *Ibid.*, p. 346.
[621] *Id.*
[622] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 526.
[623] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 358.
[624] *Ibid.*, p. 346.

Au terme de ce chapitre, nous pouvons retenir que la philosophie politique ne cherche pas à dénigrer ou à valoriser un régime politique particulier, au point d'opposer l'un contre l'autre, car le monde est ce qu'il est, l'homme des régimes démocratiques tout comme celui des régimes monopolistiques est capable de fanatisme ou de scepticisme.

L'un des éléments fondamentaux d'un régime démocratique aux yeux d'Aron c'est « *la sécurité du citoyen, les libertés de pensée, et la participation au souverain* »[625]. Il critique les régimes monopolistiques, totalitaires révolutionnaires, parce qu'ils promeuvent ou incarnent le mal, la violence et la tyrannie. Dans ce système poursuit le citoyen français, il y a un recours permanent à l'idée de révolution, considérée comme une arme d'autojustification, réduisant le jeu politique et la justice à une « *comédie de la loi* »[626]. Les critères de la démocratie varient selon les peuples. Ils évoluent en fonction de niveau d'éducation, d'histoire, des circonstances objectives de chaque peuple ou État. Le débat autour de la valeur du concept de « démocratie » suscite de nombreuses controverses, des débats intenses, et parfois même des polémiques.

Pour certains, la démocratie est perçue comme un facteur d'exacerbation de conflits entre les citoyens, de guerre civile et des ruptures diplomatiques entre certains États. C'est elle qui explique l'instabilité politique qui sévit dans certaines parties du monde. Pour d'autres, elle est le seul moyen capable de donner à chacun les possibilités d'exprimer son-être-au-monde. Elle est avant tout la volonté de déconstruire en lieu et place les régimes dictatoriaux et tyranniques, afin de voir les violences disparaitre dans le jeu politique. C'est elle qui favorise la désintégration et l'autonomisation de certains États. Ce régime est une panacée contre l'autoritarisme et l'ostracisme politique excessif de certains dictateurs qui se font sentir de plus en plus toujours forts. Il est aisé d'observer que même en occident, ce concept n'est pas facile à mettre rigoureusement en pratique. C'est un exercice exigeant et continuel. La démocratie n'est pas une religion. Ériger un système de gouvernance politique en un culte de religion ne va pas de soi.

Nonobstant, le régime démocratique est digne de fierté, parce qu'elle représente quelque chose à l'égard des citoyens. Elle fait la fierté des citoyens. Ici, les citoyens ont l'impression de vivre quelque chose de particulière, une fierté ou l'honneur national. C'est un régime qui élève la grandeur de la dignité humaine. C'est le lieu où le symbole, le sens et la valeur trouvent leur fondement comme l'écrit Bertrand Vergely : « *vouloir représenter quelque chose en ayant le*

---

[625] *Ibid.*, p. 355.
[626] *Id.*

respect de sa propre dignité, lutter pour que l'humanité en général puisse représenter quelque chose n'est pas vain. C'est au contraire un engagement essentiel »[627].

[627] Bertrand Vergely, *Les grandes interrogations morales*, Paris, Milan, Collections « Les essentiels Milan », 1999, p. 57.

CHAPITRE V. LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE ET L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SELON RAYMOND ARON

Comme toute philosophie est l'expression de la vision idéaliste ou réaliste de l'héritage philosophique de son auteur, la démocratie chez Aron apparait comme un processus de dialogue permanent entre les différents acteurs politiques : les gouvernants, les gouvernés et la société civile. Il s'oppose à tout déterminisme pour promouvoir l'esprit réaliste de la démocratie libérale. Il s'agit dans cette partie ci-dessus de dégager la signification et la portée des principes démocratiques tels que la liberté politique au sens aronien, puis dévoiler le déterminant de sens mettant en péril ces principes majeurs et afin d'alerter sur les conséquences dramatiques auxquelles peut conduire la minorisation de liberté politique.

La lutte pour la liberté politique est au cœur de plusieurs gouvernements politiques. Historiquement cette lutte marque la rupture avec les régimes autoritaires, monopolistiques, totalitaires, et monarchiques. Cette lutte cherche ainsi à définir la souveraineté populaire dans les décisions qui engagent la vie politique individuelle et collective. C'est pourquoi, les terrains politiques sont de plus en plus pointés par le respect de « *la logique des élections et des idées* »[628].

Le concept de gouvernance apparait comme un mode d'organisation et de régulation du « vivre-ensemble » des sociétés, du niveau local jusqu'au niveau collectif, ainsi que la production de règles du jeu commun. C'est aussi un ensemble des régulations collectives qui se développent sur la base de relation entre acteurs publics et privés, les citoyens et les dirigeants, et dans des cadres institutionnels et territoriaux pluriels, ouverts et stables. Les

[628] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 139.

questions que la gouvernance aborde sont diverses : modes de gestion et de régulation collectives ; légitimité et responsabilité des acteurs et des institutions ; participation au pouvoir, articulation des échelles des gouvernances[629]. L'idée de compétition politique renvoie donc à l'ensemble des mécanismes plus ou moins formalisés, qui régissent les relations concurrentielles qu'entretiennent les acteurs et les organisations politiques en position de rivalité pour accéder au pouvoir[630].

Pour Aron, il n'y a que la liberté politique qui garantit et matérialise l'idée de bonne gouvernance. Il considère la notion de liberté politique comme élément essentiel qui fonde la vie démocratique d'un État, d'un peuple et d'un continent. Samuel Pufendorf soutient cet idéal en souligne que « *le but des législations de cette terre est de régler les actions extérieures de chacun, le mieux qu'il est possible* »[631]. En tant que lieu d'organisation du bonheur de tout homme, la vie politique de nos sociétés démocratiques contemporaines récuse tout pouvoir autocratique et tyrannique. La civilisation politique actuelle conteste et proteste toute stratégie politique visant à octroyer ou à donner à un seul homme l'essentiel des décisions de la vie en commun ou de la nation. Le destin du peuple devient de plus en plus l'affaire de tout le monde.

Cette organisation du bonheur commun n'est plus une affaire de legs ou de succession, mais l'expression d'une volonté participative du peuple tout entier à travers les voix de consultation, de négociation, de protestation et de compromis. Cette volonté exigeante cherche à éliminer non seulement les rancunes et l'idée de fabrication d'ennemi, mais de créer un cadre politique où les libertés et les droits des uns et des autres sont respectés. C'est dans ce sens que, le but ultime des régimes démocratiques est de préserver la liberté politique. Pour le citoyen français, « *les régimes constitutionnels-pluralistes comportent des imperfections de fait* » alors que « *les régimes de parti monopolistique est essentiel* »[632], c'est-à-dire dans leur essence imparfaite. Dans ce sens, l'imperfection qui caractérise les régimes constitutionnels-pluralistes (démocratie) découlent « *soit d'excès d'oligarchie* », « *soit d'excès de démagogie* »[633] qui, sont souvent l'expression ou la matérialisation d'un manque « *d'efficacité* » politique.

Dans ses *Mémoires* de 1983, Aron indique que sa prise de position en faveur du libéralisme et de la valeur des Lumières ne relève pas d'une préférence personnelle ni d'une

---

[629] Ousmane Sy, Michel Sanquet et Martin Vielajus (Sous la dir.), *Entre tradition et modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique ?* Actes du colloque de Bamako, 23, 24 janvier 2007, p. 9.
[630] Olivier Nay (Sous la dir.), *Lexique de science politique*, 4e édition, Paris, Les Éditions Dalloz, 2017, p. 184.
[631] Samuel Pufendorf, *Du droit de la nature et des gens*, livre VII, tome II, p. 4. Cité par Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995, p. 117.
[632] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 346.
[633] *Id.*

décision arbitraire, mais celui d'une décision prudente prise après avoir étudié la société occidentale[634]. Et il s'inscrit en faux contre le totalitarisme, c'est parce que ce système relève de l'irrationalité dans la décision et le choix des autorités. Il faut que le choix ait une base rationnelle, même si personne ne connait le résultat avant d'agir, même si un choix humain rationnel peut entrainer un résultat non souhaitable. C'est justement cette imprécision qui nous oblige à plus de prudence. Selon le philosophe français, seul le respect de liberté politique des uns et des autres semble être l'un des principes de la gouvernance.

Section 1. Définition et caractérisation de la liberté politique chez Aron

1. Aux racines de la liberté politique chez Aron

Dans le langage courant, la notion de « *liberté politique* » est utilisée pour évoquer le droit de certains peuples à gagner leur indépendance et à déterminer leur propre gouvernement. Pour d'autres, la liberté politique est synonyme d'expression des droits civiques et politiques dont jouissent les citoyens. C'est elle qui fait de la citoyenneté la condition de l'homme libre, épanouie et accomplie.

Partisan du courant du libéralisme politique, Aron pense comme d'autres libéraux que le libéralisme politique vient mettre fin aux régimes totalitaires. Pour ce défenseur du libéralisme politique, « *la somme des initiatives individuelles est toujours préférables à la planification volontariste de l'élite gouvernante* »[635]. Ce libéralisme politique puise ses origines ou ses sources dans les pensées anti-absolutistes du XVIIe et XVIIIe siècle (Rousseau, Locke et Montesquieu, Tocqueville), qui récusaient toute forme de concentration de la puissance du pouvoir de l'État entre les mains d'un seul prince. Aux yeux de ces penseurs, la volonté politique de l'État doit se reposer non seulement sur les lois et les chartes qui garantissent la protection des droits naturels, mais aussi sur les libertés civiles et politiques (sureté, propriété, liberté de conscience, liberté d'opinion) de chaque citoyen. Selon ces philosophes libéraux, les individus sont des êtres autonomes et responsables, disposant d'une attitude naturelle à prendre en main leur existence.

Le fondement du libéralisme politique, c'est l'approfondissement de l'État de droit, qui suppose un système juridique étendu et stable, garanti par une justice indépendante ; la protection des droits fondamentaux, en particulier les libertés individuelles. Un État de droit est

---

[634] Lan Li, *De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*, p. 79.
[635] Guy Simon, *La solution libérale* cité par Bertrand Vergely in *Les philosophes contemporains*, Collection « Les essentiels Milan », Paris, Milan, 2004, p. 18.

un système institutionnel dans lequel l'État est soumis au respect du droit et de la loi. le libéralisme politique défend l'idée de stabilité de la loi et la protection des libertés des citoyens à l'égard de toute forme d'oppression, de tyrannie, d'autoritarisme à commencer par la violence que peut exercer l'État arbitrairement sur ses sujets. La philosophie du libéralisme politique est l'opposée de la philosophie des régimes communistes révolutionnaires issus du marxisme.

Il faut déjà rappeler qu'à la différence du libertarisme, de l'anarchisme, et de l'ultralibéralisme, le libéralisme politique ne condamne pas systématiquement la pensée de l'État, dès lors que ce dernier remplit ses fonctions régaliennes et n'abuse pas de son autorité, mais il condamne toute forme de despotisme, d'absolutisme monarchique comme l'ont formulé les révolutionnaires (en particulier sous la forme du totalitarisme). Pour le libéralisme politique, la vie démocratique se résume au refus de la concentration des pouvoirs au sein de l'État, à la promotion des libertés, des droits des personnes, au pluralisme dans la cité et à la participation à la vie politique de la nation.

Aron est donc le descendant direct de ce courant de pensée, au-delà de certains excès ou encore des raccourcis qui accompagnent parfois sa pensée. C'est un philosophe rationaliste avant tout. Un rationaliste, c'est celui-là qui apprend par la critique de ses erreurs, de ses fautes ou de certaines de ses convictions en vue de les améliorer. Ces critiques peuvent bien renvoyer à la critique des autres qu'à sa propre critique. Il enseigne toujours qu'il importe plus d'apprendre que d'avoir raison. Toujours prêt à apprendre des convictions ou des décisions des autres. Le rationalisme renvoie à l'idée d'émancipation, d'autodétermination, indépendamment de toutes croyances ou convictions. Il est donc étroitement lié à l'idée de liberté. Il s'agit de libre usage de la raison par tout individu. C'est pourquoi selon Karl Popper « *seul le rationalisme tient à la liberté, où est susceptible de fonder l'exigence de liberté* »[636].

Pour Emmanuel Kant, *l'Aufklärung*[637], c'est-à-dire, le rationalisme conduit à l'idée de reconnaissance de la dignité de la personne humaine. Le philosophe Allemand parle même du mouvement de la sortie de l'homme de sa minorité. Le but de la politique est de favoriser la prospérité commune, le vivre ensemble dans un bonheur partagé. C'est le lieu où « *l'espèce humaine est engagée dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation d'elle-même* »[638]. Aron est un pourfendeur des phénomènes politiques. Fervent défenseur des régimes

---

[636] Karl Popper, *Toute vie est résolution de problème*, p. 26.
[637] Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières* ? Cité par Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, p. 58.
[638] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 52.

démocratiques. Éternel opposant des régimes ou systèmes totalitaires. En tant que tel, ses passions politiques se révèlent aux grands sujets et enjeux politiques qui marquaient son époque. Son engagement politique se révèle comme un impératif de contribuer de livrer son point de vue sur les questions de l'organisation politique du vivre-ensemble, de la participation des citoyens à la vie de la nation.

C'est dans cette perspective que le philosophe français confère sans détour la responsabilité à l'État dans la formation du citoyen. Pour le citoyen français « *les valeurs de la démocratie ne sont jamais acquises : il revient aux citoyens de redéfinir leur contenu et de les faire vivre en fonction de chaque époque* »[639]. Il fonde ainsi sa conception de liberté politique sur la raison, tout en reconnaissant les limites de celle-ci, qui capable dans certains cas de se retourner contre cette même liberté politique. Cette dernière dans la perspective aronienne se confond à un ensemble des prérogatives dont jouissent les membres d'une collectivité politique contre toute volonté arbitraire du pouvoir. Une collectivité politique est ensemble des citoyens capables, à l'intérieur d'un territoire d'imposer le respect des libertés reconnues aux individus en contre partie des devoirs qu'elle leur impose.

La liberté politique suppose donc le respect inconditionnel de la légalité constitutionnelle d'un individu contre toute sorte d'injustice et de partialité politique. Elle vise à donner à chaque individu ou citoyen, la possibilité de chercher sa prospérité, par les moyens politiques légaux. Elle se confond aussi, à un droit impersonnel qui consiste à reconnaitre à tout citoyen dès la naissance le droit et devoir de participer à la vie politique de la République. Elle se présente comme l'opposée de la liberté civile, conçue comme un ensemble de droit qui permet au citoyen de faire tout ce qui n'est pas défendu. Un citoyen est une entité politique qui jouit de ses droits et devoirs sur un territoire ou un État dont les libertés et les droits civils politiques sont garantis.

Or le droit civil quant à lui se définit comme « *un ensemble des règles de droit privé, commun par rapports aux règles correspondants à des milieux spécifiques* »[640]. Une volonté politique de se fonder sur un acte républicain, qui fait valoir le droit au lieu de la force. Cette volonté politique appelle les détenteurs du pouvoir politique à « *traiter le peuple suivant des principes conformes à l'esprit des lois, de la liberté* », c'est-à-dire « *dans l'esprit du*

---

[639] Raymond Aron, Préface des *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 16.
[640] Raymond Guillien et Jean Vincent (Sous la dir.*), Dictionnaire des termes juridiques*, 17e édition, Paris, Dalloz, p. 433.

républicanisme »[641]. La liberté politique chez l'auteur de *Les Étapes de la pensée sociologique*, est un droit politique fondamental, car elle est la voie par laquelle les citoyens agissent ou participent à la gestion des affaires de la cité. Parce que par ce droit, chacun affirme ce qu'il est et ce qu'il veut être. Elle passe dans cette perspective par la formation des citoyens. Autrement dit, pour le citoyen français « *les valeurs de la démocratie ne sont jamais acquises : il revient aux citoyens de redéfinir leur contenu et de les faire vivre en fonction de chaque époque* »[642].

La liberté politique se construit sur le fait et l'action directe des citoyens de se prononcer sur l'exercice du pouvoir ; associé à l'idée de la représentation politique. Cette liberté politique ne doit pas seulement s'inscrire dans l'ordre théorique, mais dans l'ordre pratique. La liberté politique apparait alors comme une valeur fondamentale de la démocratie, car elle en est même une conséquence logique. Toute limitation de cette liberté fait basculer la communauté politique dans la dictature, le totalitarisme. Lorsqu'on n'est plus libre d'agir selon sa propre volonté, d'exprimer sa pensée et ses convictions religieuses et politiques, nous remettons ainsi en cause les principes qui fondent la République, c'est à dire la vie démocratique. Tout le combat politique des libéraux ou du libéralisme politique s'inscrivait dans ce sens. Elle visait à créer une condition politique dans laquelle les droits et les libertés individuelles et collectives sont respectées. Ce combat est une volonté de construire une société rationnelle ou un ordre de chose vertueux au nom de la démocratie par des méthodes moins autoritaires. Il souligne que : « *la liberté est sauvée lorsque ceux qui l'aiment ou sont censés l'aimer sont au pouvoir et, éventuellement, éliminent ceux qui sont censés ne pas l'aimer* »[643]. Pour les défenseurs du libéralisme politique, « *le but d'une société libre doit être de limiter le plus possible le gouvernement des hommes par des hommes et d'accroitre le gouvernement des hommes par les lois* »[644]. Aux yeux des théoriciens du libéralisme politique, il est illégitime que le gouvernement impose à l'individu des règles et des sanctions arbitraires. Toute sanction arbitraire vise à anéantir ce qui est d'humain en l'homme. Il s'agit de la promotion de l'émancipation de liberté, et de l'indépendance de l'individu vis-à-vis des autorités et des institutions qui régissent la vie en communauté.

---

[641] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, Paris, Privat, Collection « Imaginaire de l'Europe », 2001, p. 49.
[642] Raymond Aron, Préface des *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 16.
[643] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, P.17.
[644] Serge Sangam, « *La définition libérale de la liberté* » dans les Sociétés modernes, Paris, P.U .F, Collection « Quadrige », 1961, p. 638. , cité par Raymond Aron in *Liberté et Égalité*, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Calmann-Lévy, Collection « Audiographie », 2013, p. 14.

Selon eux, toute croyance veut que ce qui nous arrive puisse avoir une explication rationnelle. La promotion de la liberté politique, économique, sociale et culturelle est un objectif auquel chacun devrait aspirer, et cet idéal ne doit pas être remis en cause. Parallèlement à cette idée, le libéralisme économique de son côté postule que, la liberté politique est de l'ordre du superflue, car c'est « *l'ordre spontané* » qui gouverne ou oriente les actions des hommes. La loi du marché commande l'action politique. Elle guide les décisions politiques à suivre. Carl Schmitt soutient qu'« *il n'y a pas de politique libérale sui generis, il n'y a qu'une critique libérale de la politique* »[645].

Le libéralisme économique est un courant de pensée dont l'objectif est de protéger les libertés économiques dans le cadre d'un système de production et d'échange régulée par le marché. Il est né au XVIIIe siècle avec les travaux d'Adam Smith, Malthus et de Ricardo. Il défend la liberté du commerce et la libre propriété des biens. Allant dans le même sens, Malthus pense que, c'est grâce aux agents économiques plus ou moins utiles que nos sociétés avancent. C'est eux qui constituent le système de production-consommation, indispensable au bonheur de la famille et de la société. Selon cette logique malthusienne, il n'y a pas de place pour ce qu'on appelle « *les personnes dépendantes* », c'est-à-dire les enfants et les vieillards. Y compris aussi les pauvres. C'est pourquoi Friedrich Von Hayek écrit :

> il n'y a rien dans les principes du libéralisme qui permette d'en faire un dogme immuable ; il n'y a pas de règles stables, fixées une fois pour toutes. Il y a un principe fondamental à savoir que dans la conduite de nos affaires, nous devons faire le plus grand usage des forces spontanées et recouvrir le moins possible à la coercition ; mais ce principe peut comporter une variété infinie d'application[646].

Cependant, l'idée de libéralisme politique que défend Aron :

> se distingue ainsi de l'utilitarisme ou du courant libertaire, car la liberté est d'abord politique et non économique. La politique ne saurait être réduite ou confondue ni avec l'économie-donc le marché-ni avec les structures sociales, ni avec le mouvement des technologies, qui relèvent de la catégorie des moyens et non des fins[647].

Cette thèse aronienne s'inscrit à l'antipode du libéralisme économique. L'essence du libéralisme économique se définit comme « *la recherche perpétuelle du profit* », c'est-à-dire

---

[645] Carl schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Préface de Julien Freund, Trad. Marie Louis Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, Collection « Liberté de l'Esprit », 1972, p. 117.
[646] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 16.
[647] *Id*.

un projet associé à l'invention technologique, en particulier à l'essor de l'industrialisation et de mécanisation[648].

Il est né en Europe de l'Ouest avant de se propager au reste du monde. Certains situent son émergence dans le rôle joué par des propriétaires terriers. Le système capitaliste se caractérise par la propriété privée, la marchandisation et la souveraineté de l'État. Ce dernier se conçoit comme, un système de domination qui est caractérisé par la formation d'institutions politiques distinctes de la société, doté de la personnalité morale et des moyens d'exercice de la souveraineté sur un territoire et une population[649]. L'État s'incarne dans des organes tels le chef de l'État, le parlement, le gouvernement, l'ordre judiciaire et dans l'ensemble des structures organisationnelles, les administrations publiques.

Selon Popper, l'État est synonyme de l'élite, il compresse et réduit les énergies individuelles pour déverser dans le communautarisme. Le philosophe Anglais accepte l'autorité de l'État moderne sur le plan politique, mais rejette les critères moraux qui cherchent à méconnaitre en termes d'aptitude, l'organisme, la santé, la force et la croissance de chacun[650]. La liberté politique renforce l'unité nationale et la cohésion sociale, car c'est le lieu où chacun à la possibilité de « *choisir non seulement sa voie dans la vie, ce qui est juste, mais encore sa conception du bien et du mal* »[651]. La liberté politique dans la perspective aronienne cherche à créer l'égalité entre les citoyens à partir de leur capacité de dire non, c'est-à-dire une liberté et un droit fondés sur les lois de la raison. Elle donne la possibilité aux citoyens de s'interroger sur leur rapport à la loi à travers une participation politique particulière, afin qu'il ne s'écarte pas des lois qu'ils se donnent.

Selon Montesquieu, le principe de tout gouvernement républicain : « *C'est l'amour des lois, le dévouement à la collectivité, le patriotisme* »[652]. La liberté politique consiste donc à « *retrouver une poésie dans l'action au nom de quelque chose de supérieur qui est le respect dû à tous les hommes* »[653]. Parmi les régimes politiques qui existent dans le monde, la démocratie apparait comme le gouvernement au sein duquel la liberté politique est garantie. L'absence de liberté politique dans un État, expose les citoyens directement à la dictature, au totalitarisme. Dans ce sillage, pas de liberté politique, pas de démocratie. La démocratie

---

[648] Wallerstein, *Le vol de l'histoire, comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, traduit de l'anglais par Fabienne-Bogaert, Paris, Gallimard, Collection « Folio histoire », 2015, p.4 1.
[649] Olivier Nay (Sous la dir.), *Lexique de science politique*, 4e édition, Paris, Dalloz, 2017, p. 401.
[650] Karl Raimund Popper cité par Moise Finley in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 79.
[651] Raymond Aron, *Liberté et Égalité*, p. 57.
[652] Montesquieu, *Esprit des lois* cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 34.
[653] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 288.

implique la protection de liberté politique et non pas sa limitation. C'est elle qui justifie l'existence de la pluralité d'opinions exprimées dans la pluralité des partis politiques, l'opposition et la séparation des pouvoirs. Dans une collectivité politique où la liberté politique est reconnue et respectée, les distinctions et les privilèges hiérarchiques des classes dominantes cessent d'exister ou de s'établir comme la règle de gouvernance.

Pour le philosophe français, le principe fondamental d'un régime constitutionnel-pluraliste (démocratie) c'est le respect de liberté politique de chacun et de tous, c'est-à-dire le respect du droit de participer à la vie politique. Cette liberté politique est définie par la loi qui vise l'équité et le respect de tous les citoyens. La loi garantit l'exercice libre de la liberté politique. À cet effet, le régime démocratique se présente comme celui qui respecte « *la légalité ou des règles et le sens de compromis* »[654]. La liberté politique garantit « *l'égalité dans la concurrence pour l'exercice du pouvoir, dans l'exercice du pouvoir* »[655]. Elle invite les citoyens « *non seulement à respecter la constitution qui fixe les modalités de la lutte politique, mais toutes les lois qui marquent le cadre dans lequel l'activité des individus se déploie* »[656]. En d'autres termes, chez Aron, la notion de la liberté est très souvent employée au pluriel. Il affirme qu' « *il n'y a pas de formule, et une seule de la liberté par excellence* »[657]. Pour lui, lorsqu'on parle de liberté, celle-ci couvre plusieurs aspects de la vie humaine. Elle peut désigner d'un côté l'acception politique et de l'autre l'acception sociale ou économique. La liberté, aux yeux du philosophe français est d'abord et avant tout politique, car c'est elle qui donne à chacun et à tous la possibilité de choisir et de décider de son destin. Il dédaigne les régimes totalitaires ou monopolistiques, parce qu'ils manquent de valeur essentielle, capable d'octroyer à l'homme « *la sécurité, les libertés de penser, de participer* »[658].

Pour Aron, ce concept de liberté est pluriel parce que même dans les régimes despotiques, quelques citoyens jouissent de certaines sécurités. Il suffit dit-il : « *pour comprendre cela d'employer le mot liberté dans le sens prosaïque, et on verra que l'individu qui a la possibilité de choisir entre ceci et cela, de faire ou de ne pas faire, d'aller à l'église ou de ne pas y aller, est libre par rapport à cette activité particulière, et qu'en ce sens, il y a des libertés* »[659].

---

[654] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 85.
[655] *Id.*
[656] *Id.*
[657] *Ibid.*, p. 210.
[658] *Ibid.*, p. 355.
[659] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Cours au Collège de France, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Les Éditions EHESS, Collection « Audiographie », 2013, p. 29.

Selon le philosophe français, ce qui distingue le régime démocratique du régime totalitaire, théoriquement ou pratiquement, dans ce dernier régime, les citoyens ne jouissent pas de toutes les libertés. Dans ce sens, pour exercer pleinement nos libertés démocratiques, « *il faut interdire aux autres sociétaires de nous empêcher (il faut les empêcher de nous empêcher) d'exercer nos libertés* »[660]. L'expression démocratique ne se manifeste et ne s'épanouie que lorsque la force, qu'elle soit explicite ou implicite n'intervient pas dans nos choix politiques des gouvernants. Ainsi, « *le sentiment de liberté est déterminé aussi par l'idée que l'homme se fait de ce qui est juste ou injuste* »[661]

Le régime démocratique ne se vivifie qu'à travers le respect et la consolidation de liberté politique des uns et des autres. Vecteur essentiel de la vie démocratique. C'est elle qui garantit la liberté privée des uns et des autres. Elle suppose l'absence régulière de l'intervention de l'État dans les affaires privées. Dans ce sillage, « *grand nombre de décisions importantes pour l'économie, sont prises en dehors du secteur politique* »[662]. À l'intérieur de l'État, il existe des structures ou des organisations indépendantes, telles que les groupes de pression constitués en syndicat ou non, capables d'influencer des décisions politiques des gouvernants. La voix de ces organisations constitue une voie de plaidoirie en faveur de droits ou de devoirs des citoyens. Sans peur ni crainte d'être réprimé ou emprisonné arbitrairement comme dans le système totalitaire où « *aucun groupe d'intérêt n'a le droit de s'organiser* »[663].

Le système politique démocratique est un espace politique qui empêche les « *citoyens d'entrer en conflit ouvert les uns avec les autres, assurer le respect des lois relatives à la vie privée et publique* »[664]. Les prédécesseurs de Raymond Aron définissaient la notion la liberté politique comme l'exercice de la volonté ou encore comme « *la maîtrise de la raison ou de la volonté sur les passions* »[665]. Cette définition suggère l'idée d'une capacité de l'homme à emprunter une « *démarche guidée ou réfléchie par une raison dominant les passions* »[666]. La liberté politique est donc, un principe fédérateur et intégral qui définit les autres types de libertés. Dans la vie publique souligne-t-il, la valeur de l'homo *politicus* est au-dessus de l'homo *economicus*. La liberté politique encourage la liberté économique. Elle offre plus de garanties à l'individu que tout autre type de libertés. Dans ce sens, toutes les autres catégories de liberté

---

[660] *Id.*
[661] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 355.
[662] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 28.
[663] *Ibid.*, p. 29.
[664] *Ibid.*, p. 73.
[665] Ibid., p. 54.
[666] *Id.*

sont conditionnées par la liberté politique, car elle est généralement définie comme « *une valeur symbolique éminente et indirectement une efficacité considérable dans la plupart des circonstances* »[667].

En effet, contrairement à certains philosophes contractualistes[668] qui définissent la liberté politique comme l'essence de l'homme, il inscrit la liberté politique dans l'ordre de la contingence et non dans l'ordre de la nécessité, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un héritage qu'on peut transmettre de génération en génération, mais elle est une vision idéale de l'homme. À ce sujet, l'homme est le créateur et le garant de la liberté politique. C'est pourquoi il considère la liberté politique comme « *l'action intentionnelle, l'action qui a comporté le choix et qui suppose pour l'individu la possibilité de faire ou de ne pas faire* »[669].

Dans son ouvrage, *Introduction à la philosophie politique*, le philosophe français souligne que, être libre politiquement « *c'est participer à la formation ou à l'exercice du pouvoir* »[670] politique par des moyens légaux garantis par la loi de la République. La liberté politique est une valeur symbolique extraordinaire, car être libre politiquement, c'est être un citoyen, c'est-à-dire avoir le droit de vote, le droit de candidature, et par conséquent le droit d'être un gouvernant. La liberté politique ouvre sans limite les « *débats entre opinions (doxa), elle n'est pas la confrontation entre des positions intangibles qui ne relèvent pas de la croyance* »[671]. Aron utilise le concept de liberté au pluriel pour désigner son acceptation politique, et sociale. C'est-à-dire que sa pensée libérale ne se soucie non seulement de la protection de la sphère individuelle ou privée, mais elle prend également en considération la liberté-participation, sans laquelle l'indépendance n'est pas assurée. Pour que les peuples puissent jouir réellement de la liberté, il clarifie la confusion entre liberté-droit et liberté-capacité, c'est l'aménagement de la liberté entreprise par l'intervention de l'État.

En ce sens, on peut dire que la liberté politique, c'est le droit de participation à la compétition pour l'exercice du pouvoir politique sans contrainte ni peur. Aucun obstacle d'une nature quelconque ne peut être dressé contre la volonté de chaque citoyen à participer à l'expérience politique. La liberté politique donne la possibilité à tout citoyen d'exprimer son opinion sur la gestion des affaires publiques contre toute autre volonté autocratique. Autrement

---

[667] *Ibid.*, p. 38.
[668] Le philosophe anglais, John Locke par exemple, soutenait qu'indépendamment de tout gouvernement et de toute société, les êtres humains en tant que tels possèdent certains droits naturels qui ne devraient jamais être cédés ni retirés. Et retenons que le droit ici, renvoie à la notion de liberté.
[669] Raymond Aron, *Égalité et liberté*, p. 54.
[670] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 64.
[671] Nicolas Tenzer, *La philosophie politique*, Paris, PUF, 1990, p. 8.

dit, la liberté politique concourt à instaurer un système de compétition politique rassuré et rassurant. C'est le meilleur moyen pour les citoyens de s'affirmer sans crainte ni peur d'être arrêtés, et ou accusés pour des raisons vagues, difficilement définissables.

Pour Aron, la sécurité électorale c'est-à-dire la liberté de vote, intéresse inégalement les différents membres d'une société. La compétence électorale fait partie intégrante de la liberté politique, mais ne suffit pas elle seule de garantir la capacité de l'individu « *aussi et surtout d'atténuer le risque de dispersion du pouvoir et d'impuissance des gouvernants* »[672]. L'idée de liberté politique traduit l'idée d'une démocratie constitutionnelle ou libérale, parce qu'elle met l'accent sur le droit et l'autonomie des individus. Elle renforce par ailleurs, l'idée des « *relations entre l'individu et le collectif, entre le soi et le système politique, et ce dans l'optique d'une identité politique plurielle* »[673].

2. Les éléments fondamentaux qui caractérisent la liberté politique selon Raymond Aron

L'opinion commune conçoit la liberté comme une capacité naturelle de chaque individu d'agir ou d'opérer un choix sans être empêché par un autre. Pour elle, la liberté politique relève de la nature primitive de l'homme dont aucune circonstance politique ou sociale ne peut l'expliquer. C'est une volonté autonome que chaque sujet possède de « *faire ceci ou cela* »[674]. Or, pour Aron, les éléments fondamentaux de la liberté politique en démocratie se résument au droit de voter, de protester et de se rassembler[675]. C'est ces éléments fondamentaux de liberté politique qui consolident et solidifient la vie démocratique de certains pays à travers le monde et particulièrement occidentaux. Grâce à cette liberté politique, on assiste dans ces pays à une égalité entre les citoyens et au respect de droit de l'homme, la paix et la sécurité.

Dans cette perspective, il n'y a pas des hommes plus sécurisés que d'autres. La liberté politique relève d'une histoire particulière des individus ou des peuples, elle n'est donc pas un don naturel du cosmos. Pour le philosophe français, la liberté politique est l'expression des institutions, c'est-à-dire d'un gouvernement qui exprime et respecte le droit de ses citoyens. En d'autres termes, chez Aron, la liberté politique se définit dans l'ordre de la contingence et non

---

[672] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 152.
[673] Bernard Gagnon, « *John locke et les fondements de la liberté moderne* », revue française « Politique et Sociétés », vol.21, n°3, 2002, p. 199, disponible sur http://www.id.erudit.org/iderudit/000509ar
[674] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 58.
[675] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 36.

dans l'ordre de la nécessité. L'homme est le créateur et le vigile de sa liberté politique. Elle n'est pas inscrite dans l'ordre de l'essence de l'homme.

Contrairement aux philosophes classiques et rationnels qui conçoivent la liberté politique comme l'essence de l'homme, Aron estime que la diversité ou la pluralité des systèmes politiques expliquent la contingence historique de celle-ci. Cette liberté politique n'est pas inscrite dans l'essence de l'homme, mais de sa culture. Au regard de l'évolution de l'histoire des sociétés humaines, la philosophie et la politique se définissent comme le champ de la rationalité, c'est-à-dire la volonté de l'homme raisonnable de construire un espace politique dans lequel, la conscience de la liberté politique ne se distingue pas de la conscience de légitimité. Les deux disciplines posent l'homme comme un animal plus ou moins passionnel, plus ou moins égoïste. La liberté politique aux yeux du citoyen français, n'est pas une position mais une quête. Elle n'est pas un héritage, mais une vision de l'homme vers une référence à un idéal. Elle « *n'a pas sa fin en elle-même, et elle ne prend son sens que par rapport à un grand dessein que nous n'avons pas encore inventé ou dont nous avons perdu la mémoire* »[676].

Elle représente la façon de vivre qui évoque à la fois le désir de se surpasser et la volonté de se renouveler perpétuellement. Elle est dans ce cas ce qui nous permet de jouir pleinement de nos responsabilités en tant que citoyen et vis-à-vis de nos semblables. Elle s'exerce uniquement dans et par la loi, car elle est garantie et protégée par la loi de la République. Elle se déploie dans la vie pratique des hommes à travers le suffrage universel, les libertés de parole et d'expression, la liberté de réunion et de religion, l'absence de tout traitement arbitraire, de tout traitement inhumain. C'est elle qui structure et renforce l'état d'esprit des citoyens dans une république donnée. Ici, le vote est considéré comme le seul critère de désignation de ceux qui détiennent le pouvoir politique ne suffit pas pour taxer tel ou tel régime de démocratique. À cet égard, ceux qui détiennent le pouvoir sont susceptibles de recours à la fraude, au bourrage d'urnes, à la violence politique pour conquérir ou sauvegarder le pouvoir politique.

Un État de droit se construit sur la liberté politique, c'est-à-dire sur le fait et l'action directs des citoyens de se prononcer sur l'exercice du pouvoir politique. Cette liberté politique ne doit pas seulement s'inscrire dans l'ordre théorique, mais dans l'ordre des faits. Par-là, on favorise et encourage la rivalité des partis, la compétition permanente pour l'exercice du pouvoir, le renouvèlement de la classe politique, et par ricochet on assure l'éducation et la prospérité des gouvernés. Aron souligne à cet effet que :

---

[676] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique,* p. 678.

> La condition nécessaire pour que les régimes démocratiques puissent vivre, c'est de reconstruire une élite dirigeante qui ne soit ni cynique ni lâche, qui ait du courage politique sans tomber dans le machiavélisme pur et simple. Il faut donc une élite dirigeante qui ait confiance en elle-même et qui ait le sens de sa propre mission. Enfin, et c'est le plus difficile, il faut reconstituer dans les régimes de démocratie un minimum de foi ou de volonté commune[677].

La liberté politique, épouse comme éléments fondamentaux, la sécurité de « *voter, protester et se rassembler* »[678].

Ces principes sont tous liés entre eux et matérialisent l'idée de participation des citoyens à la gouvernance politique de leur pays. Ce sont ces éléments qui donnent sens à la vie publique et privée, humainement concevable. Ils traduisent fondamentalement l'idée d'un sujet humain en quête de la plénitude, de paix, de sécurité, de développement et de prospérité, c'est-à-dire d'un désir permanent de renouvèlement pacifique d'un environnement politique où il fait bon vivre. Ces principes conditionnent la paix et la cohésion sociale, grâce à « *la liberté d'être soigné, ou celle de s'instruire* »[679]. Dans son ouvrage *Introduction à la philosophie politique*, la notion de liberté politique renvoie à l'idée de « *participer à la formation ou à l'exercice du pouvoir* »[680]. En ce sens, avoir la liberté politique, c'est être un citoyen, c'est-à-dire avoir le droit de vote, le droit de candidater, et par conséquent le droit d'être un des gouvernants. On peut dire que la liberté politique, c'est le droit de participation à la compétition pour l'exercice du pouvoir. C'est être protégé contre l'arbitraire des chefs. Elle renvoie également à l'idée qu'on ne peut pas être arrêté sans que certaines formalités soient accomplies, jouir des droits reconnus à tous les citoyens par les lois. Elle implique le respect des droits personnels et collectifs dans son ensemble. La liberté politique est extrêmement indissociable des autres libertés reconnues par la loi. On ne peut pas avoir une société où l'on vote librement mais l'on risque d'être arrêté pour des raisons vagues et mis en prison pour des crimes difficilement définissables.

La liberté politique est source de la liberté-puissance, entendue comme liberté-épanouissement de la personne, c'est-à-dire la possibilité de se réaliser dans la vie sociale. La participation à la compétition électorale implique la transformation sociale de la vie d'un individu ou d'une société. Il va de soi qu'il suffit de garantir la liberté politique des uns et des

---

[677] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », communication présentée devant la Société française de philosophie le 17 juin 1939, publiée dans le Bulletin de la société française de philosophie, n°2, 1946, pp. 69-70.
[678] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 35.
[679] *Ibid.*, p. 36.
[680] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, démocratie et totalitarisme*, livre de poche, Paris, Éditions de Fallois, Collection « Inédit », 1997, p. 64.

autres pour que la situation concrète du paysan soit transformée. Grâce à cette possibilité de choisir, chaque citoyen donne ainsi automatiquement la sécurité au sens de force ou de puissance. À côté de la liberté politique, se greffe les sécurités personnelles et sociales. La liberté politique individuelle se résume à liberté d'opinion, celle de la religion et de conviction. Elles peuvent aussi renvoyer à la liberté de se déplacer d'une ville à une autre, de sortir éventuellement de son pays. Quant aux sécurités sociales, elles renvoient à la liberté de se soigner, de s'instruire, de syndiquer.

Par le respect de ces principes de liberté politique, on octroie des moyens ou capacités aux citoyens à se prononcer librement par des regroupements politiques sur l'amélioration des conditions d'une vie meilleure. Car, la liberté politique vise à défendre le droit de chaque citoyen de participer au développement individuel ou collectif. Elle est une sorte de pouvoir que chaque citoyen détient en vue de réduire le pouvoir absolu du prince. Tout gouvernement qui manifeste la volonté de retrait ou de répression de liberté politique à ses citoyens est illégitime, tyrannique, autocratique et totalitaire, parce qu'elle constitue la seule voie légitime des gouvernés de contrecarrer ou de rejeter toute action ou pratique inacceptable des gouvernants. L'État de droit se définit donc par la capacité des institutions de protéger la liberté des citoyens, de participer à la construction de l'ensemble sociale, « *par l'intermédiaire des procédures électorales et autres* »[681]. La liberté politique est avant tout un fait empirique et historique et non un idéal politique. Elles sont le substrat qui conditionne le bien-être matériel et immatériel des citoyens. Elles ne doivent en aucun cas être compromise ou dysfonctionnelle.

Dans son ouvrage, *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville mentionne que :

> Les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté. Livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible. Ils veulent l'égalité dans la liberté, et s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie[682].

En effet, la liberté et l'égalité politique sont à la fois des expressions de la participation des citoyens au bon fonctionnement de la gouvernance et c'est en ce sens que la vie démocratique exige aux citoyens la liberté de vote et d'égalité de vote. C'est un moyen qui vise tant la protection de la minorité que celle de la majorité.

---

[681] Raymond Aron, *Liberté et égalité,* p. 40.
[682] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome I, 2vol, Paris, Gallimard, 1835, pp. 255-256.

La fiction constitutionnelle, qui est une sorte de duplication du peuple par des moyens fictifs constitue une antichambre des régimes démocratiques. Une constitution fictive est rédigée en vue de pérenniser le pouvoir en place, car elle ne répond qu'aux intérêts des gouvernants au détriment des gouvernés. Elle traduit la volonté d'un seul homme. Dans ce sens :

> les fractions sont impitoyablement éliminées, non seulement politiquement, mais physiquement. Les opposants réels ou virtuels, à l'intérieur du parti, sont considérées comme des traitres ; ils sont, ou bien jugés solennellement, mis à mort conformément au verdict après avoir « avoué » ou purement et simplement éliminés dans les prisons[683].

Dans le régime communiste par exemple, on transforme une idée fausse en vérité absolue. Ici, on peut élire librement les députés ou les représentants mais, tout le monde n'est pas libre de candidater.

La sélection des candidats devant concourir pour l'exercice du pouvoir politique sont connus d'avance. Des manœuvres dans cette perspective sont faites en vue de manipuler les textes ou lois devant règlementer le cadre électoral. La liberté politique est réduite à sa simple expression. Il fait remarquer dans ce sens que « *les discours des députés le plus souvent approuvent les ministres. Quelquefois ils formulent des critiques, mais les discours de critique se déroulent aussi selon un scénario fixé à l'avance au moins dans les grandes lignes* »[684]. Les débats ne prennent pas vraiment l'intérêt du peuple. Ils sont très souvent orientés dans l'intérêt des gouvernants ou du régime en place. Il « *s'agit selon Aron ainsi dire de représentation, de cérémonies d'acclamations* »[685]. Dans ces types de régime le peuple, c'est-à-dire les gouvernés ont les droits fondamentaux en théorie et sur le papier « *liberté de parole, liberté de presse, liberté de réunion. Les personnes sont sacrées et les domiciles inviolables, toutes les exigences de l'habeas corpus, toutes les exigences des libertés formelles sont garanties* »[686]. C'est un régime qui ne met pas tous les citoyens au même droit politique en pratique, car certaines personnes jouissent des droits exceptionnels que d'autres n'en ont pas. L'élection généralement ici est jouée d'avance, mais on n'essaie de démontrer à la place publique qu'elle ne l'est pas. Les scores de participation ou de vote en faveur du parti au pouvoir sont sans appel.

Cette stratégie électorale vise à montrer auprès de l'opinion nationale et internationale, d'une part le respect de l'esprit de la constitution, d'autre part à montrer qu'il y a une nette

---

[683] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 261.
[684] *Ibid.*, p. 247.
[685] *Id.*
[686] *Id.*

séparation entre le parti et l'État. Ce score vise également à dissiper tout discrédit sur le régime en place, à créer un espace de consensus unitaire des indécis sur le régime. On cherche par cette stratégie à rapprocher l'esprit démocratique au sens occidental du terme, de toute imagination que l'on peut avoir vis-à-vis du régime. Des cérémonies d'adoration et d'exaltation sont organisées en faveur du président-roi du régime. C'est une sorte de « *attrape-nigauds* » ou « *village à la Potemkine* »[687].

Cette forme de manipulation pour le philosophe français, est une forme de dualité qui existe entre la fiction et la réalité constitutionnelle dans les différents régimes politiques. Toute forme de contestation n'obtient comme réponse que la violence. Il y a un verbalisme du principe démocratique qui ne favorise pas le jeu politique ouvert, concurrentiel et compétitif. Dans ce type de système politique, « *le jeu constitutionnel à l'intérieur du parti était faussé par le fait que ceux qui étaient censés approuver librement la politique du secrétaire général avaient été en fait, désignés par lui-même* »[688].

Section 2. Trouble à l'ordre public et liberté politique

1. Faut-il autoriser les défilés ou les manifestations qui risquent d'engendrer des violences au nom de la liberté politique ?

Selon Aron, tous les régimes politiques sont imparfaits. Mais, il estime que ceux de la démocratie sont préférables aux autres types existants. Il est le régime aux yeux du philosophe français, préférables pour la réalisation de l'homme. C'est dans ce sens que, Leslie Lipson écrit :

> dans ses formes les meilleures, c'est le système politique le plus noble que les hommes aient encore imaginé : même quand elle est corrompue, ses défauts sont moins graves que les maux des systèmes non démocratiques et les remèdes plus faciles à supporter […] Actuellement, elle tente de surpasser des difficultés nouvelles et de s'adapter au monde asiatique et africain […] En un mot, c'est un système riche de réussites et toujours gros d'espoir[689].

La démocratie, c'est un mode de gouvernement qui octroie une plus grande possibilité aux citoyens de s'exprimer par plusieurs canons ou moyens sur la vie politique, sociale et économique. C'est le régime qui fonde la liberté politique.

Cette dernière assure aux citoyens la liberté et la sûreté, c'est-à-dire le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions, pour son appartenance religieuse ou ethnique. La liberté

---

[687] *Ibid*., p. 256.
[688] *Ibid*., p. 261.
[689] Leslie Lipson, cité par Henry Toupendi, « *Peut-on imposer la démocratie par la force* », in Jeune Afrique Économie, n° 385, novembre-décembre, 2011, p. 73.

politique suppose donc la protection des droits politiques contre l'arbitraire du chef, c'est-à-dire des gouvernants. Elle permet aux citoyens de « *garantir que les hommes qui exercent des fonctions publiques répondent aux désirs du peuple* »[690]. La liberté politique vise à protéger ce qui est suprême dans l'homme, en offrant à celui-ci, une possibilité de participation, grâce au système électoral qui garantit l'alternance pacifique du pouvoir politique entre les individus ou des groupes. Quel qu'en soient les motifs évoqués en démocratie, toutes les manifestations sont garanties et protégées. Ici, on tolère le conflit permanent de celles-ci permet une meilleure construction des intérêts des groupes et des personnes. Les manifestations participent de la volonté des citoyens à exprimer leurs idées, leurs désaccords ou leurs approbations. Aucune raison politique en démocratie ne peut justifier ou expliquer le refus des manifestations des citoyens.

Ces manifestations « *constituent souvent le moyen essentiel ou unique de participation politique, c'est l'élément clef pour déterminer si le système est démocratique* »[691]. Renoncer à la liberté de manifester selon Aron, c'est déserter soi-même, car c'est elle qui détermine la volonté humaine de se surpasser. C'est un moyen de pression politique qui récuse ou refuse toute volonté visant à faire de l'espace politique, un terrain des « *truands ou des gangsters* »[692]. La liberté politique est un patrimoine de l'humanité, car elle traduit le fait qu'un citoyen peut ou doit jouir davantage du bien-être par le biais de sa participation à la discussion des affaires publiques. L'autorité en place est l'instance politique qui doit assurer les manifestations en dépit du risque de violence, sans enfreindre à la liberté politique des citoyens.

Dans cette perspective, grâce au respect de la liberté politique, le pouvoir politique en place garantit ainsi l'ordre public et le droit de chacun et de tous. Cette capacité d'assurer la sécurité individuelle et collective permet au régime démocratique d'être au-dessus des autres régimes politiques. Pour le citoyen français, la démocratie c'est le règne de la tolérance, du dialogue et de la discussion qui « *comportent les règles légales selon lesquelles doivent être prises les décisions du gouvernement* »[693]. Dans ce cas, toute volonté politique de réduire les citoyens au silence par la militarisation de l'espace politique ou public, l'interdiction des manifestations, des défilés ou des marches pacifiques, provoquent la méfiance entre les gouvernants et les gouvernés. En clair, qui dit méfiance, dit perte de légitimité ou de confiance. C'est pourquoi les Romains dans l'histoire de la philosophie politique furent le peuple le plus

---

[690] Lyman Tower Sargent, *Les idéologies politiques contemporaines*, p. 39.
[691] *Ibid.*, p.66.
[692] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 283.
[693] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 103.

politique, parce qu'ils ne sacrifièrent jamais le privé au public (liberté), et savent prendre soin de leur liberté. La philosophie politique des romains était de construire « *un monde stable, commun non seulement à une pluralité d'hommes, mais à une pluralité de générations* »[694]. Même en période des guerres, les Romains vivaient dans un ilot de liberté politique, malgré « *les dangers liés à l'agôn, à la rivalité des pairs. C'est donc l'autorité, expérience fondamentale enracinée dans la fondation, qui est fondamentale* »[695]. Le sol de la vie politique chez les Grecs est une expérience fertile, car leur expérience est à l'origine de l'éclosion de l'action politique et de la vie politique pacifique. C'est cette catégorie traditionnelle d'une vie politique positive que devrait s'inspirer les régimes politiques contemporains. Parce que la protection de la liberté politique ne vise plus « *la séparation, mais une coexistence légalisée qui est l'avenir du genre humain* »[696].

Par ailleurs, une société démocratique au sens occidental du terme garantit mieux à ses citoyens, le droit de s'exprimer par tous les moyens légaux, reconnus par les institutions. Ce droit en démocratie vise à éviter que le mal soit protégé, parce qu'ici, il s'agit « *de soulager des misères, de sauver des malheureux* »[697]. L'avenir appartient selon lui à ceux qui respectent la liberté politique de s'exprimer par tous les moyens légaux sur les affaires de la République. Aron suggère que dans les sociétés démocratiques les détenteurs du pouvoir politique sont tenus à respecter plusieurs règles comme « *celles de la construction, celles de l'administration, ils sont soumis à l'influence des groupes de pression, exposés à la mauvaise humeur de la presse* »[698]. La liberté de manifester est un symbole politique qui offre la possibilité aux citoyens de « *vivre sans affres de la décision aventureuse* »[699]. C'est elle seule qui permet aux citoyens d'assumer la paix par des « *procédures du choix des chefs politiques, des modes de désignations des possesseurs du pouvoir de fait, les modalités selon lesquelles on va de la fiction de la souveraineté à la réalité du pouvoir* »[700].

Si le régime démocratique est considéré comme le régime qui promeut mieux l'égalité des citoyens, il s'agit de l'égalité politique de protester ou de contester, c'est-à-dire qu'il octroie par la loi, le droit de participer ou de refuser la vie politique. C'est pourquoi la valeur de la démocratie réside dans le fait que le pouvoir sort de la compétition entre les groupes, les partis

---

[694] Anne Amiel, *Hannah Arendt*, p. 41.
[695] *Id.*
[696] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant,* p. 37.
[697] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 292.
[698] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 152.
[699] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 741.
[700] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 56.

ou les groupes. À cet effet, grâce à la liberté politique de manifester, le peuple tout entier s'efforcer de limiter l'autorité arbitraire du détenteur du pouvoir politique. Par-delà l'opposition ou les querelles apparentes des uns et des autres, la liberté politique vise à préserver l'unité nationale. Cette liberté crée un espace de dialogue permanent entre les différentes parties de la société, en légitimant une compétition pacifique à un niveau inférieur de violence.

2. La gestion des passions politiques en démocratie selon Raymond Aron

Dans la plupart des jeux politiques qui ont dominé l'histoire de l'humanité, la gestion des passions politiques semble toujours difficile à analyser. Cette passion politique prend souvent le pas sur la raison humaine. Sous l'impulsion des passions politiques extrêmes, la vérité se perd, s'affaiblit ou devient impossible à trouver. Elle est à l'origine de destruction massive dans l'histoire de l'humanité, des vies humaines et matérielles.

Les passions politiques se conçoivent ici comme un ensemble des forces occultes qui déterminent ou orientent d'adhésion excessive d'un individu pour ou contre quelqu'un ou quelque chose. Elles conduisent très souvent au sabotage de la loi, à travers des actions illégales ou arbitraires. Selon Aron les hommes ne doivent pas pousser les passions partisanes jusqu'au point où disparaisse la possibilité de s'entendre, c'est-à-dire qu'ils doivent avoir le sens du compromis[701]. Pour le philosophe français, les passions partisanes en démocratie sont source de menace « *fatale à l'unité nationale* »[702], car sous la conduite des passions extrêmes, les relations interhumaines disparaissent.

La différence de vision ou d'approche politique en démocratie ne doit pas se situer au-dessus de l'intérêt national ou républicain. Il souligne à ce sujet que, toutes « *décisions, doivent résulter d'une analyse de la situation. Cette analyse ne dicte pas de manière impérative les mesures à prendre. Du moins, elle suggère, de manière au moins probable, les différentes directions dans lesquelles on peut s'engager* »[703]. En outre, les passions extrêmes en politique sont capables dans un sens comme dans l'autre, de déconstruire l'unité nationale, et par ricochet, la paix, la sécurité et la cohésion sociale. Ces passions s'expriment généralement par l'excès de compromis ou par l'excès de revendication. Ici, la vertu politique disparait. La vertu politique, entendue comme un ensemble des « *lois et en particulier la règle constitutionnelle, puisque celle-ci est la charte à la fois de leurs conflits et de leur unité* »[704].

---

[701] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 179.
[702] *Ibid.*, p. 180.
[703] *Id.*
[704] *Ibid.*, p.179.

Les passions politiques excessives sont parfois à l'origine de l'extrémisme, du terrorisme et du fanatisme. Elles laissent les sentiments et les affections traversés la raison, provoquant parfois le désordre ou l'insécurité au sens hobbesien du terme[705]. Elles légitiment la voie à certains citoyens d'être facilement manipulés afin de les dresser les uns contre les autres. Nous assistons dans certains pays à des violences avant, pendant et après les consultations électorales. Aron déclare à cet effet que « *quelquefois, lorsque leurs passions sont fortes, ils perdent le respect des lois ou de la constitution. Les régimes seront toujours menacés ou bien par l'excès l'esprit partisan, ou bien, au contraire, par l'excès de sens du compromis* »[706]. Il est donc dangereux en démocratie de se laisser conduire par des passions extrêmes, car elles corrompent inévitablement l'exercice libre de la raison ou l'examen libre de la conscience.

Toute corruption passionnelle des institutions ou des principes devant régir les rapports entre les différentes instances politiques expose les citoyens à des conflits de revendications communautaires et ethniques. Ces passions conduisent à l'incompréhension, qui est source d'amplification de doute, de peur et d'incertitude. La tolérance et le juste milieu sont essentiels en démocratie, parce qu'ils constituent un cadre de dialogue, de discussion et de débat qui conduisent généralement à l'acceptation ou à la reconnaissance des désaccords. C'est eux qui peuvent assurer et garantir la diversité des populations, et la protection de cette diversité est un acte de vertu politique.

Pour résumer, dans cette prise de position historique et sociologique dans les relations interhumaines et de l'économie, Aron élabore à la fois une conception politique libérale de la démocratie sous l'ombre portée des guerres mondiales, des menaces totalitaires et des crises qui déstabilisent à l'échéance régulières des nations libres. Dans la perspective du philosophe français, la philosophie de l'histoire se propose à la fin comme une histoire ouverte qui s'oppose d'une part à toute vision métaphysique et déterministe et d'autre part au positiviste rigide, qui rejette d'autres possibilités. Aron écrit à ce propos que :

> L'histoire n'est pas déterminée ni orientée à l'avance par une finalité ou un sens. Elle reste ouverte, dépendante enfin de compte de l'action des hommes, de leur liberté et de leur arbitraire. Cela explique son refus du messianisme, au nom duquel le XXe siècle a perpétré tant des crimes et sa méfiance vis-à-vis des idéologies comme discours d'interprétation globale du monde et comme guide de l'action.

---

[705] Nous voulons traduire ici l'idée que faisait Thomas Hobbes au sujet des relations interhumaines dans son œuvre philosophiques, le Léviathan, où l'homme est un loup pour l'homme. Un état de cruauté, de méchanceté et d'intolérance.

[706] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 180.

> Cette conception relativiste de l'histoire s'est alliée sur le plan philosophique à une référence de l'idée de raison[707].

Dans ce sillage, l'auteur de *Le spectateur engagé*, appelle à un comportement non seulement rationnel qui soit conforme à un système de valeurs ou à un critère largement accepté, mais aussi sur les comportements irrationnels. Au sens aronien, l'irrationalité ne renvoie pas nécessairement à l'incompréhensible, mais à un non-conscient provisoire, car les faits ne sont jamais compréhensibles ou incompréhensibles par eux-mêmes ou en eux-mêmes, mais dans un contexte donné ou une histoire.

Aron ne considérait pas sa thèse sur la critique de la philosophie de l'histoire comme une théorie de la connaissance historique mais comme une introduction à la science politique, laquelle aux yeux du philosophe français a pour but de « *rechercher à déterminer le contenu véritable des choix possibles qui sont limités par la réalité elle-même* »[708]. C'est une sorte d'appel à une prise de conscience sur nous-mêmes, sur notre existence, afin de comprendre l'action des hommes dans l'histoire, dont l'action politique est la forme par excellence. Dans la conception aronienne, les passions politiques ne consistent pas à vivre dans des conditions périlleuses d'incompréhension, de crise et de violence, mais dans le lien humain et le respect de tout le peuple, de toutes les races, les religions, les ethnies et les genres.

Conclusion du chapitre

En somme, Aron a essayé de dégager la signification de la crise qui venait de s'achever et la nature de la société qui est en train de naître. Cette société nouvelle est qualifiée de démocratie libérale. La société libérale est une société dans laquelle la liberté politique des citoyens est garantie. Aux yeux de Marx, cette société se caractérise par la contradiction entre les forces et rapports de production. Dans la Préface à la *Critique de l'économie politique*, le philosophe Allemand dénonçait le mode de production de cette société.

Pour Auguste Comte, cette société est plus pacifique et positive que la précédente. Elle se caractérise par la disparition des structures féodales et théologiques, des régimes totalitaires et autocratiques. La société industrielle ici renvoie à la société européenne d'après la Révolution et les Empires.

---

[707] Raymond Aron, *Le spectateur engagé : entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981, p.12.
[708] Lan Li, Raymond Aron : *De la philosophie de l'histoire à l'analyse politique*, p. 128.

Tocqueville de son côté pense que, cette société nouvelle est démocratique, ce qui signifie pour lui, l'atténuation des distinctions de classes ou d'état, et la tendance à l'égalité progressive de la condition sociale. Cette société a pour vocation d'être égalitaire, peut être selon les circonstances multiples, ou libérales, c'est-à-dire gouvernée par des distinctions représentatives, conservatrices des libertés individuelles et collectives. C'est dans ce sens que s'inscrit la vision démocratique du philosophe français, par ricochet sa conception de liberté politique. Pour lui, le principe fondamental d'un régime constitutionnel-pluraliste (démocratie), c'est respect de liberté politique de chacun et de tous, c'est-à-dire le respect du droit de participer à la vie politique. Il invite l'humanité tout entière sans discrimination aucune à cultiver davantage l'esprit démocratique à travers l'ouverture de l'espace politique en vue de mettre fin à toute forme de pouvoir autoritaire, totalitaire et monopolistique.

Pour Aron, « *il faut agir par affection et penser pour agir* »[709]. Cette pédagogie politique est une sorte de contestation et de dénonciation marquante visant à éviter toute vénération d'un pouvoir particulier. Parce que les détenteurs du pouvoir politique sont souvent « *en mesure de manipuler les élections, d'assurer la désignation des électeurs par les élus* »[710]. Pour le philosophe français, la politique en tant que lieu d'organisation du bonheur de tout homme, la vie démocratique décline tout pouvoir autocratique et tyrannique pour se fonder sur le respect et la protection de la liberté d'expression, d'initiative ou de création de chacun et de tous. La civilisation politique actuelle conteste et proteste toute stratégie politique visant à octroyer ou à donner à un seul homme l'essentiel des décisions de la vie de la nation.

Le destin des peuples devient de plus en plus l'affaire de tout le monde. L'organisation de la vie commune n'est plus une affaire d'un Prince et de legs, mais une volonté participative du peuple tout entier à travers les voix de consultation, de protestation et de contestation. Cette volonté démocratique de créer un cadre politique où les libertés politiques et le droit des uns et des autres sont respectées vise à pallier les crises politiques, sociales qui sont porteuse des malheurs pour l'humanité.

Dans ce sens, la liberté politique aronienne s'inscrit dans le but ultime de donner à chaque citoyen, la possibilité de chercher sa prospérité, par les moyens légaux, dont il dispose, d'opérer ses choix. Elle se présente comme une volonté commune de se fonder sur un acte républicain, qui fait valoir le droit au lieu de la force. C'est une volonté juridique et

---

[709] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 107.
[710] *Ibid*., p. 297.

institutionnelle qui appelle les hommes politiques à « *traiter le peuple suivant des principes*

CHAPITRE VI-L'ENTREPRISE POLITIQUE EN AFRIQUE ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES CONTEMPORAINES

conformes à l'esprit des lois, de la liberté », c'est-à-dire « *dans l'esprit du républicanisme* »[711]. C'est le lieu où on sauvegarde « *les nécessités collectives et le sens du bien commun* ». Cependant, les crises politiques contemporaines ici et là observées en Afrique ne sont-elles pas la conséquence de l'étiolement de cette liberté politique dont parle Aron ?

La notion du pouvoir politique dans notre contexte de démocratisation perpétuelle appelle à une reforme systématique de nos structures mentales, psychologiques, politiques et sociales. Elle est une sorte de remise en cause sans fin de notre existence. Ce paradigme diffère de celui qu'avait théorisé Platon ou les autres philosophes dans l'histoire. Les pouvoirs politiques de nos jours dans leurs théories comme dans leurs pratiques mettent en relief

[711] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, op.cit., p. 49.

l'expérience quotidienne des situations existentielles de l'homme dans son rapport aux autres dans la société. Selon Joseph Proudhon « *tout progrès commence par une abolition, toute réforme s'appuie sur la dénonciation d'un abus, toute idée nouvelle repose sur l'insuffisance démontrée de l'ancienne* »[712].

C'est pourquoi, dans leur entreprise intellectuelle, plusieurs philosophes, notamment Aron nous interpelle à plus de rationalité ou d'esprit critique dans nos positions politiques. La vie politique rationnelle à son sens n'est pas synonyme de bonheur ou du bien-être, mais une force intellectuelle par laquelle, on peut se défaire des pouvoirs absolus et arbitraires qui dénaturent et chosifient la valeur de l'existence humaine. Ainsi, cette politique rationnelle et critique est synonyme d'ouverture, de compréhension et de dialogue. Elle est le contraire du dogmatisme politique.

Or, c'est ce dogmatisme qui semble être au cœur de l'exercice des pouvoirs politiques en Afrique, parce que ces pouvoirs se sont transformés en malheur politique, car ils sont sources de plusieurs maux politiques, à l'instar des crises, des divisions et violences politiques. Les pouvoirs dans cette partie du monde tendent de plus en plus à affaiblir l'espoir des peuples dans leur marche vers l'émergence, le progrès et le développement.

Notre réflexion ne cherche pas à déterminer les matériaux sur lesquels s'établissent ou se dévoilent les pouvoirs politiques en Afrique, mais de repenser à partir de la critique politique d'Aron les crises politiques perpétuelles qui sévissent sur le continent noir. Depuis l'avènement du vent de l'Est, avec la fin de l'URSS (Union des Républiques Socialistes Soviétiques), le processus de démocratisation des pays du monde en général et ceux d'Afrique en particulier ne cesse d'accroitre l'espoir des citoyens de lutter contre les pouvoirs politiques totalitaires.

Cependant, dans certains pays d'Afrique, au-delà des conférences nationales, de multipartisme et des consultations électoralistes, le terrain politique ici apparait comme une sorte de désenchantement et désespoir. Il est source de l'affaiblissement et de l'effondrement de certains États en Afrique. Au-delà de ces multiples processus de démocratisation, « *les dirigeants politiques ayant perdu le pouvoir ont du mal à se départir de leurs habitudes hérités du monopartisme. Des querelles intestines ayant pour fondement les antagonismes ethniques et tribaux se remarquent en Afrique* »[713]. Ces conférences nationales n'étaient qu'un arbre qui

---

[712] Joseph Proudhon, *Justice et liberté* cité par Maurice Kamto in *L'Urgence de la pensée*, p. 27.
[713] Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p. 71.

cache la forêt, car, elles voilent des « *transitions sans alternance, la restauration autoritaire, le retour des anciens dictateurs, les transitions achevées dans l'attente, d'une consolidation, les fragiles consolidations* »[714]. La question de liberté politique en Afrique demeure encore une préoccupation majeure, parce que sur ce continent contrairement aux autres, l'espace politique n'est pas totalement ouvert ou démocratisé. C'est pourquoi, dans cette partie du monde, on observe :

> la fuite des cerveaux, arrestations dans les milieux universitaires, proliférations des situations conflictuelle, privatisation des connaissances intellectuelles et des institutions académiques, perte de professionnalisme, violence sur les campus, commercialisation des droits universitaires, complicité des intellectuels dans certaines crises, participation des intellectuels au verrouillage démocratique[715].

Notre réflexion dans cette partie ne cherche pas à s'attarder sur l'historique ou les types de démocraties, ni moins encore sur la thématique et les matériaux sur lesquels s'exerce, se dévoile et se construit ces pouvoirs politiques, mais sur la question de déficit démocratique qui conduit inéluctablement aux crises politiques ouvertes et perpétuelles auxquelles nous faisons face ici et là. Crise entendue comme un moment de remise en cause de la légitimité des gouvernants ou encore comme la période de mobilisation et des contestations des autorités. Dans ces systèmes africains, les dirigeants politiques « *préfèrent les canons au beurre et la force militaire à la prospérité de leurs peuples* »[716]. L'histoire est ainsi orientée en tant que voie unique de salut et du devenir humain.

N'y a-t-il pas une connexion intime entre les crises politiques observées ici et là sur le continent noir et la restriction de liberté politique ? Le déficit de liberté politique n'explique-t-il pas la montée vertigineuse des crises politiques contemporaines en Afrique ? Quelle est la responsabilité de nos hommes politiques dans la multiplication des crises politiques en Afrique ? Face à la diversité incohérente des pratiques démocratiques en Afrique, y a-t-il lieu de questionner nos mœurs, nos lois ou institutions et les lobbyings internationaux ?

Le concept de l'Afrique auquel nous nous faisons référence ici ne renvoie pas à la totalité géographique ou historique de tous les pays situés sur le continent africain. Il ne se refaire pas non plus à une sous-région particulière de l'Afrique ni à un pays Francophone, Anglophone ou Lusophone, ou Arabophone particulier, mais il renvoie à tous les pays situés sur le continent africain dont le terrain politique demeure le lieu des conflits ou d'impasses. Le

---

[714] Patrick Quantin, cité par Alexis Adandé.
[715] Alexis Adandé, *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p. 71.
[716] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 406.

terrain politique dans cette partie du monde est la source de nombreuses crises, divergences et d'incompréhensions. Il semble être un champ de bataille moins pacifique entre partisans et opposants dans un régime. Les passions partisanes se substituent souvent au projet et programme des sociétés des uns et des autres.

Ces pays africains en général et les Africains en particulier ont tous en commun la lutte contre l'esclavage, le racisme, l'impérialisme, le colonialisme ou néocolonialisme et la recherche du développement. Ce projet politique passe nécessairement par l'ouverture saine de l'espace politique, et donc la démocratie.

Section 1. La gouvernance politique africaine et le jeu politique démocratique en Afrique

1. La réalité conceptuelle africaine de la démocratie

Il y a lieu de s'interroger aujourd'hui sur la portée du concept de démocratie dans certains pays en Afrique, car de plus en plus nous assistons semble-t-il à une résurgence des autorités politiques autocratiques et totalitaires qui manipulent ou instrumentalisent les groupes sociaux, l'élite, les intellectuels dans leur intérêt politique, en vue de perdurer au pouvoir. C'est pourquoi, le journal *Jeune Afrique Économie* mentionne que « *la succession se pose avec acuité dans le contexte particulier des États africains dans la mesure où la notion de « chef » influence des règles de transmission du pouvoir* »[717] demeure récurrente.

Loin de s'assimiler à celle de l'occident, la culture démocratique en Afrique se caractérise par un type de pouvoir personnalisé, mythologisé voire totémismé[718]. C'est ce qui engendre la crise de participation politique de certains citoyens au progrès et au développement de leur État. La participation politique ici renvoie à l'ensemble des pratiques politiques (voter, manifester, militer, investir, participer à des réunions, à des débats…) et des manifestations d'intérêt public (s'informer sur la politique, parler de la politique…) des gouvernés à l'égard des affaires publiques touchant la commune, la région, l'État. Rappelons que depuis les années 1960 jusqu'à nos jours, l'Afrique connait trois moments ou périodes déterminants dans son évolution politique vers l'instauration des régimes démocratiques.

---

[717] Eustache Akono Atangane, « *Le monde aussi a ses pratiques dynastiques* », in Jeune Afrique Économie, n° 385, novembre-décembre, 2011, p. 51.

[718] Pascal Mukondé Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne entre droit, pouvoir et argent*, *op.cit.*, p. 33.

La période du multipartisme animée par les rythmes de la modernisation, de la construction nationale et du décollage économique ; ensuite, la période des dictatures civiles ou militaires et du parti unique, période conditionnée par l'impératif de mettre en place un État gouvernable. Et enfin, la période du retour au multipartisme animée par le processus d'aménagement d'espace pour la société civile et le secteur privé au sein de l'État[719]. L'histoire politique de l'Afrique de la période précoloniale variait selon les types de communautés : grégaires, parentalisés, hiérarchisés ou en voie d'étatisation. Cette période de gouvernance démocratie est marquée par la participation et la responsabilité partagée entre les gouvernants et les gouvernés. Elle résulte selon Pascal Mukondé Musulay du mode de transmission des pouvoirs et des statuts, transmissions parfois héréditaires et opérées de façon progressive[720].

La vie politique de cette période de l'Afrique précoloniale se résume donc ainsi à la participation à la communication, au consensus et à la réconciliation entre les individus, les communautés ou les sociétés. Cette vie correspond selon les mots du citoyen Congolais, à un modèle de société marquée à la fois par la diversité et la solidarité, l'unité et la multiplicité, l'indépendance et l'autonomie identitaire[721]. Cette vie politique précoloniale répond à la logique d'une société animée et sous-tendue, à la pratique du « *gouvernement d'union nationale* » ouvert à tous les membres et à toutes les composantes (politique, économique, professionnelle et culturelle de la communauté)[722].

Cette gouvernance participative va à l'encontre de toute prise de décision instantanée, irréversible et définitive. Dans cette forme de gouvernance, les décisions se prenaient à la suite d'un long processus de discussion, de négociation, de persuasion où chaque membre de la communauté s'efforçait de participer, d'exprimer et de justifier son opinion et ses convictions. Ce type de gouvernement participatif s'opposerait donc ainsi à la démocratie de la société occidentale contemporaine, considérée ainsi par ses détracteurs comme une démocratie d'exclusion, d'accumulation, de rejet, de confrontation et de contestation.

Dans ce sillage, la démocratie occidentale se présente comme un « *modèle de développement où la composante économico-financière a acquis une telle valeur que la satisfaction des besoins de ce type constitue le seul objectif, le sens et la finalité ultime de la vie humaine* »[723]. La démocratie occidentale est une forme de gouvernement politique qui ne

---

[719] *Ibid.*, pp.38-39.
[720] *Ibid.*, p. 34.
[721] *Ibid.*, p. 35.
[722] *Id.*
[723] *Ibid.*, p. 36.

correspond pas à la communauté composée des clivages ethniques, tribaux ou religieux comme celle de l'Afrique. Ensuite vient la période la plus marquante de l'histoire de la décolonisation. La décolonisation des territoires colonisés d'Afrique ne s'est pas toujours faite dans un accord de paix ou de dialogue politique. Ici et là, la lutte de libération coloniale s'est opérée dans la violence, avec une forte implication du militaire. L'indépendance des territoires colonisés s'est débouchée par une grande implication du militaire dans le pouvoir politique. C'est le commandement militaire qui institue le pouvoir politique. C'est pourquoi « *la lutte anticoloniale a ainsi déterminé en partie la politisation postcoloniale de certains* » militaires, « *la militarisation du pouvoir politique et l'implication des militaires dans la politique comme acteurs* »[724]. La politisation du militaire trouve son fondement ou ses racines dans cette lutte de libération anticoloniale[725]. Après les indépendances de 1960, certains dirigeants de l'époque essaient de conduire la politique de leurs États à l'image de celle de leurs ex-maîtres, c'est-à-dire les colons.

Un auteur comme Alexis Adandé explique que, le recours à l'armée vise à consolider leur position politique. L'armée se substituait ainsi en effet, en lieu et place du peuple. C'est une armée vouée à la solde du pouvoir ou en quête du pouvoir. C'est cette politisation de l'armée qui est à l'origine du déficit chronique de certains pays d'Afrique d'ouvrir ou d'assister le jeu politique démocratique et pacifique. Elle s'explique également par la longévité au pouvoir de certains chefs d'État.

On ne peut parler ni d'un parti de gauche ni de droite. Une fois installé au pouvoir, certains dirigeants militaires ont commencé par verrouiller les mécanismes par lesquels ils étaient parvenus au sommet de l'État[726]. Cette absence d'alternance politique nourrit *a priori* les ambitions politiques des acteurs militaires. Ces derniers se traduisent dans les faits par le recours permanent à l'expression telle que « *le pouvoir est au bout du fusil* ». Le coup de force devient le seul moyen ou le mode de prise du pouvoir politique. Dans ces conditions, la période postcoloniale s'est achevée par une prolifération et une circulation criminelle des armes, et d'autres trafics, responsables du développement endogène des conflits politiques affaiblissant

---

[724]Massaer Diallo « *Rapport des forces de défense et de sécurité au pouvoir politique, selon le protocole additionnel de la CEDEO* », Dakar, février, 2001 signé par les chefs d'États et de Gouvernements de 14 des 15 pays membres de la CEDEO en décembre 1999, p. 5. Les termes de ce protocole additionnel renvoient au protocole A/SP1/12/01 sur la démocratie et la bonne gouvernance. Ce protocole additionnel est relatif au mécanisme de prévention, de gestion, de règlement des conflits, le maintien de la paix et de sécurité, disponible sur www.oecd.org/publication, pdf.38961821, consulté le 12 mars 2020.

[725] *Id*.

[726] Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p. 64.

ainsi de l'État. Et c'est cet effritement de l'État qui rend difficile toute possibilité d'une mise en place des mécanismes de gouvernance véritablement démocratique (justice impartiale, une gouvernance politique forte). Cette dispersion de l'État provoque ou convoque un terrain fertile à une prolifération des acteurs armées et terroristes (militaires dissidents, corruption du militaire, milice, rebelles, mercenaires…).

À côté de cela Adandé souligne que, c'est le mécontentement, l'esprit de discrimination de certains soldats et autres officiers qui justifient l'intrusion des militaires sur la scène politique. Ils prétextent que « *les civils font recours aux pots-de-vin, à la corruption, au favoritisme. C'est ce qui explique les conflits au sein de la classe dirigeante favorisant ainsi la multiplication des coups d'État militaire* »[727]. Dans les années 60, 70 et même dans les années récentes, plusieurs pays africains sont secoués par des coups d'états qui portent les militaires au pouvoir, et la dictature s'est installée avec eux. Avec cette race des Présidents militaires, l'Afrique connait la dictature, la gabegie, le marasme économique, les assassinats, etc.[728]...

La période de la gouvernance de ces militaires ajoute Adandé, donne un nouveau visage à la politique africaine[729]. Leur inexpérience politique et leur incompétence dans la gestion des affaires publiques entrainent la désinvolture, la cruauté et un penchant pour la corruption. L'esprit du pluralisme politique, du respect de droit de l'homme, de liberté politique disparait. Plusieurs pays sombrent ainsi dans l'autoritarisme, le totalitarisme comme mode de gouvernement. Ainsi, « *il faut dissoudre tous les partis et les associations politiques et les regrouper en un seul pour enterrer les antagonismes tribaux. Le parti unique apparait comme le meilleur moyen de garantir l'unité nationale et l'indépendance* »[730]. C'est cette volonté de parachever l'unité nationale et l'intégration nationale, puis celle de ressembler les énergies qui a encouragé et légitimé largement ces pouvoirs totalitaires. Adandé défend que la volonté monopolistique ne puisse résoudre les problèmes complexes posés par l'émergence d'États totalement déminés, avec une population hétérogène[731].

Cette Afrique des coups d'État a fabriqué et fabrique encore des monstres politiques tels que Sese Seko Mobutu ex-Zaïre, actuel République Démocratique du Congo, Jean-Bedel Bokassa en Centrafrique,Yoweri Musseveni en Ouganda, Idriss Deby Iton au Tchad, Assimi Ghoita au Mali. Tous ces monstres, souligne Alexis Adandé « *institutionnalisent l'absence de*

---

[727] *Ibid.*, p. 65.
[728] Alexis Adandé, *op.cit.*, p. 65.
[729] *Id.*
[730] *Id.*
[731] *Id.*

débats d'idées, de liberté d'expression, la désinformation avec la censure. Il s'ensuit des arrestations arbitraires, conflits tribaux, gabegie. Ces derniers se caractérisent par le burlesque politique et une dictature sanguinaire »[732].

Certaines situations politiques plus ou moins inconcevables expliquent l'intervention forcée du pouvoir militaire dans le jeu politique. Ces Présidents militaires passent ainsi trente ou quarante ans au pouvoir sans faire grande chose pour leur peuple, car leur liberté politique est confisquée. C'est ce qui explique que certains saluent ou applaudissent les coups d'État ou les putschs pour se débarrasser des chefs d'État qui ont passé plus de temps au pouvoir à s'enrichir au lieu de travailler pour le peuple. Au sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine du 12 au 14 juillet 1999 à Alger, l'ancien Président nigérian Olesogun Obasanjo proposait qu'il faille une fin de non-recevoir aux Présidents issus des coups d'État au sein de cette institution panafricaine[733]. Pour l'ancien numéro un nigérian, légitimer le pouvoir issu de la force, c'est légitimer l'impunité, car ce pouvoir apparait comme une sorte de voie facile pour fuir les compétitions électorales, les débats d'idées, les projets de société.

Pour certains hommes politiques, il apparait qu'il y a des coups d'État salutaire que le peuple ne saurait désapprouver et regretter[734]. Certains régimes politiques soient disant démocratiques ne brillent que par la restriction, la répression de liberté politique de leur peuple. La notion du peuple est réduite à sa simple expression. Le peuple n'a droit qu'aux humiliations, brimades et bastonnades. Le recours à la force militaire devient dans ce cas comme une sorte de sauvetage existentiel. La force militaire apparait pour les défenseurs de cette thèse comme la seule institution capable de donner espoir ou encore à un renouvèlement politique, c'est-à-dire à des changements politiques que les tripatouillages des élections rendent quasi impossible.[735]

Face à des chefs d'État qui, continuellement modifient les constitutions, les règles du jeu électoral, manipulent les institutions, et ne reculent pas face à l'opposition du peuple qui trichent et achètent des consciences pour s'éterniser au pouvoir, l'on ne saurait *a priori* condamner les actions salvatrices des militaires. C'est dans ce sens que la force des militaires apparait pour certains comme le seul espoir pour mettre fin à ces aventuriers politiques qui

---

[732] *Ibid.*, p. 66.
[733] Jean-Claude Djereke, *l'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001, p. 112.
[734] *Id.*
[735] Robert Bourgi, « *Les militaires africains au secours de la démocratie* » in Jeune Afrique Économie, Hors-série, n°2, janvier 2000, p.61.

piétinent la liberté politique des uns et des autres, et par ricochet la voie démocratique. Le coup de force militaire apparait comme une force qui comble l'impuissance du peuple face à un pouvoir anticonstitutionnel, répressif, dictatorial et violent. L'action de ces régimes militaires devient un acte de valeur. Cette valeur renvoie dans ce contexte à l'accomplissement du bien-être, à la paix et au développement de la nation. C'est une valeur qui refuse de s'installer « *dans la tragédie et dans le déchirement* »[736] Dans cette perspective, il semble qu'il y a des coups d'État moins condamnables que d'autres. Certains sont applaudis et loués par les citoyens et acteurs politiques, parce qu'ils sont des coups d'État qui viennent mettre fin à un régime d'incurie et de gabegie. C'est pourquoi, aux yeux de certains, il y a lieu de féliciter et de décorer des militaires qui, après avoir débarrassé leur peuple des autocrates, retournent dans leurs casernes.

En revanche, il faut condamner et isoler les militaires assoiffés du pouvoir politique. Le pouvoir militaire n'est synonyme du pouvoir démocratique. Les deux pouvoirs s'opposent diamétralement. Le rôle du militaire dans un jeu politique est d'aider les citoyens de cultiver l'esprit démocratique. On n'est plus à l'époque où les militaires doivent s'immiscer dans les affaires politiques du pouvoir. Toute l'histoire des régimes politiques où les militaires gouvernent, démontre que, cette gouvernance dévitalise ou empêche le développement économique, politique, social et culturel.

La relation entre les différents acteurs n'est fondée que sur la répression politique sélective et aveugle des citoyens. Alexis Adandé écrit à cet effet, « *la politique devient une affaire de professionnels. La pièce maitresse de la mobilité sociale n'est plus l'instruction ou le diplôme, mais la carte du parti. L'État en tant qu'institution est discrédité. Il contrôle 80 à 90% de l'économie et régule le mouvement des personnes et des idées* »[737]. La tentative de certains régimes militaires de restaurer l'ordre ou de procéder à une mise au travail des populations, n'est en réalité qu'un « *véritable cache-sexe* » de la réalité politique et d'inefficacité économique. Tout régime militaire brille toujours par une absence d'un ADN de l'État de droit. Parce que ces régimes rayonnent par le bâillonnement du peuple et la violation répétée des libertés, droits de l'homme et la légalité constitutionnelle.

---

[736] Éric Weil, *Philosophie morale*, 5e édition, Paris, Vrin, 1992, p. 151, cité par Jean-Claude Djereke, *l'engagement du clergé catholique en Afrique noire*, p. 107.

[737] Alexis B.A. Adandé, *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, Dakar, CODESRIA, 2007, p. 68.

C'est pourquoi, aux yeux de certains observateurs, aucun régime militaire jusqu'ici n'a exercé le pouvoir politique en toute humanité, parce que « *les uns furent mauvais dans leur âme même, les autres parce qu'ils étaient liés à telle ou telle coterie, d'autres enfin par tel ou tel coté de leurs mœurs* »[738]. C'est cette intrusion des militaires qui expliquent ici et là, la naissance des partis uniques, monopolistiques, et ainsi favorisée la culture du favoritisme et par ricochet la persécution, la poursuite et la condamnation politique de toute voix dissidente. C'est aussi elle qui explique, le désintérêt des populations vis-à-vis de la politique. Ainsi, « *il y a ici l'impossibilité de vivre dans son pays selon ses idées* »[739]. Selon l'homme politique français Robert Bourgi « *L'irruption brutale de l'armée sur la scène politique fait désormais office de mode de sorte de crise, d'ultime recours en cas de fonctionnement défectueuse des institutions ou, tout simplement, de refus du pouvoir en place de respecter les règles et les principes du pluralisme politique* »[740]. Dans ces régimes militaires, la vie politique en grande partie est animée par l'oppression des populations, la suppression des libertés et des droits fondamentaux, voire la confiscation de l'État lui-même. Ce sont des moments politiques marqués par la captation des ressources de l'État par un groupe d'individu ou famille au détriment du peuple[741].

De nos jours, la fin politique en Afrique dans la plupart des cas, apparait comme des cercles vicieux d'autoritarisme. Un seul individu, c'est-à-dire celui qui détient le pouvoir politique instaure une politique de manipulation institutionnelle et administrative à sa guise. Nombreux nous rappelle le journal panafricain « *sont des chefs d'États qui ont modifié ou qui veulent modifier leurs constitutions pour se maintenir au pouvoir. La plupart de ces « Présidents-fondateurs » sont juchés sur leurs trônes depuis des décennies, amis n'entendent nullement passer la main* ». En clair, ces pouvoirs s'apparentent à la monarchie. La monarchie à laquelle on fait donc référence ici renvoie à un régime politique qui refuse le renouvellement de la classe politique à travers l'expression démocratique. L'espace de liberté politique est absente et l'opposition est réduite au silence. D'où l'expression populaire qu' « *on ne perd pas des élections en Afrique, quand on est président sortant* ». Les décisions politiques se voient

---

[738] Michel Bertrand, Natacha Laurent, Michel Tailleffer (dir.), *Violences et pouvoirs politiques*, Nouvelle édition, Toulouse, Presse Universitaire de Midi, 1996, pp. 72-73, disponible en [en ligne] sur <http://www.books.openedition.org/pumi/13656>:/ISBN : 97828107105446.Do : 10.4000/books.pumi. 13656, consulté le 12/ 03/2020 à 22h16.

[739] Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis, op.cit.*, p. 68.

[740] Robert Bourgi, « *Les militaires africains au secours de la démocratie* », in Jeune Afrique, Hors-série, n°2, Janvier 2000, p. 60.

[741] Pascal Mukondé Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne entre droit, pouvoir et argent*, p. 33.

ainsi dépourvues d'éthique c'est-à-dire celui du respect de la parole donnée avant, pendant et après, le jeu électoral.

Cette longévité créée ainsi auprès de la jeunesse africaine un désespoir, un futur sombre et sans avenir. Le citoyen en Afrique a par exemple le sentiment d'être dépossédé de son « *identité* », de son « *action* » et de sa « *responsabilité* »[742] comme le rappelle Aron face à des problèmes et des systèmes dont la complexité défie l'entendement, qui nourrit les dérives extrémistes. Dans la pratique politique de la démocratie en Afrique, l'exercice de liberté politique semble être discriminé, car son succès n'est réservé qu'à quelques élites. Il se présente comme un phénomène partiellement volontaire, contre lequel l'État ne cherche pas ou insuffisamment à lutter. C'est cette réalité qui tend à s'imposer sournoisement, prélude à l'impossibilité d'une société véritablement démocratique.

Cette conception inversée, purement différente de la réalité démocratique elle-même ruine évidemment le principe de subsidiarité, pré requis de toute société ouverte et clé de voûte du développement. Ici, les expériences sont variables telles que le décrit Patrick Quantin en ces termes :

> La somme des pratiques accumulées à la suite des nombreuses transitions démocratiques ne sert qu'à nourrir une longue liste de « démocratie à adjectifs », formes plus ou moins détournées ou inachevées du modèle occidental contemporain. Ces « démocraties à adjectifs », dont 550 variétés étaient déjà dénombrées en 1997 dans le monde entier, décrivent de nombreuses expériences africaines, par exemple : les démocraties autoritaires, les démocraties néo-patrimoniales, les démocraties guidées, les démocraties non libérales ou encore les proto-démocraties ; elles forment un marécage dans lequel s'enlisent les efforts de classification[743].

L'odeur des pouvoirs démocratiques en Afrique reste dans la plupart des cas à questionner, en raison des usages qui ont été faits. En tant qu'aspect essentiel de toute relation humaine, le pouvoir politique exerce une influence sur l'ensemble des activités humaines. C'est ce qui explique que nous sommes tous les produits du pouvoir. Le multipartisme se définit comme un ensemble de partis politiques existant sur un territoire, dont le but est concourir à la conquête du pouvoir politique. L'irruption des militaires dans les années quatre-vingt-dix saluée pourtant par certains Africains, mais s'est très vite transformée en désespoir.

---

[742] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », Bulletin de la Société française de philosophie, 40e année, n°2, Avril-mai, 1946, réédition dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 27.

[743] Patrick Quantin, « *La démocratie en Afrique à la recherche d'un model* », revue française le pouvoir, Paris, Seuil, n°129, 2009, p. 66.

Or, les années 1990 en Afrique sont considérées comme des années de braise, car « c'est la période au cours de laquelle le vent de libertés, en provenance de l'Europe de l'Est, a commencé à souffler sur ses terres »[744]. Ce vent de démocratie issue de la reconfiguration de la carte politique de l'Europe des années 1989 sonne comme un évènement de l'espoir des peuples. Ce nouveau paradigme politique s'annonce comme l'espoir de vivre « *un régime des libertés* » où « la *souveraineté du peuple était, selon la définition d'Abraham Lincoln, le rayon de soleil qui devrait illuminer des décennies d'obscurantisme et d'étouffement* »[745]. C'est ce désir de se débarrasser des régimes autoritaires et dictatoriaux qui a animé et qui continue encore aujourd'hui d'animer le milieu politique de la jeunesse et de la population africaine.

En réalité, ces régimes prétendus démocratiques sont en quelque sorte « *des régimes proches de la monarchie impériale* »[746]. Ils neutralisent toute volonté de s'affranchir du joug, des répressions à travers des accusations gratuites, passant des opposants à des criminels ou des terroristes, déshabillant ainsi le bon sens et les intentions politiques démocratiques. Cette réalité se traduit généralement par des crises, tensions et incompréhensions politiques. Dans la pratique des pouvoirs politiques en Afrique, l'exercice de liberté politique semble être discriminé, car son accès n'est réservé qu'à quelques élites. Il se présente comme un phénomène, partiellement volontaire, contre lequel l'État ne cherche pas ou insuffisamment, à lutter. Très souvent ici, pendant les élections ou certaines consultations politiques, les intérêts particuliers passent au-dessus de l'intérêt collectif, parce que pendant ces moments, les citoyens perdent leurs droits et leurs libertés politiques.

Ces crises politiques se manifestent en général par des répressions, des emprisonnements et les exiles involontaires. On assiste ainsi à une sorte de cynisme politique. Ce cynisme n'est rien d'autre que le musèlement ou l'étouffement des droits ou de liberté du peuple de choisir son destin. Dans ces régimes, le droit du plus fort devient la règle du jeu politique. Pour Aron à cet effet, « en *agissant ainsi, on a ôté à la nation une portion nécessaire de sa substance, et fait à la liberté une blessure qui ne se guérira jamais* »[747].

La notion de crise à laquelle nous faisons référence ici renvoie au moment de remise en cause de la légitimité des gouvernants. Le mot crise ici n'a rien d'évident. D'une manière

---

[744] Alain Clément Ebogo, « *Démocratie en Afrique : peut mieux faire* ! », in Jeune Afrique Economie, N°385, novembre-décembre, 2011, p. 162.
[745] Bertrand Owona, « *Un bilan en demi-teinte* », in Jeune Afrique Économie, n° 385, novembre-décembre, 2011, p. 66.
[746] Eustache Akono Atangane, « *Le monde aussi a ses pratiques dynastiques* », p. 52.
[747] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 247.

générale, ce mot renvoie à l'idée d'un état de choc entrainant une rupture de l'ordre normal ou initial. Il peut être aussi saisi comme une mutation brutale, d'un déséquilibre, d'une maladie, d'un état de malaise. C'est un état de pénurie. C'est un moment difficile. Elle est synonyme de la perte de légitimité de ces derniers soit antérieure à la crise ou au contraire, elle peut être un effet émergent à elle, lorsque de celle-ci révèle la vulnérabilité des autorités ou l'inverse de leur caractère répressif, gouvernements émaillés des scandales, des putschs ou émeutes. Elle se conçoit également comme la période de mobilisation et des contestations des autorités.

En clair, le fonctionnement de la démocratie dans certains pays sur le continent noir n'est rien d'autre que l'hypocrisie politique, car elle ne respecte aucun principe démocratique au sens aronien du terme. Cet échec traduit ainsi une absence de volonté politique de transmission d'une « *rénovation pédagogique* »[748] pour reprendre les mots de Luc Ferry. Parce que le droit du citoyen de s'informer sur la politique ou de parler de la politique n'est pas totalement une réalité. À côté de ce fonctionnement opaque de la gouvernance politique subsiste également le culte de la personnalité, entendue comme un système organisé de célébration et de déférence à l'égard d'un dirigeant. De ce fait, on assiste à la mise en place de cérémonies de masse à la gloire du dirigeant, ainsi qu'une propagande active sacralisant ses actes et magnifiant son caractère extraordinaire.

Cette divinisation du pouvoir politique est l'un des caractéristiques principales des régimes autoritaires, parce que faut-il le préciser, telle liberté est accordée aux uns et refusée aux autres. Si le régime démocratique se conçoit comme un ensemble des règles et des institutions qui ont trait à la bonne gouvernance d'État par opposition au régime totalitaire, il y a lieu donc de questionner l'entreprise politique en Afrique avec ces cortèges des morts. Des dirigeants qui se prennent comme des immortels en postulant le but politique, à une sorte de règlement de compte aux opposants, aux manifestants.

Dans ces États qu'ils dirigent poursuit le journal panafricain : « *les libertés publiques, telles que la liberté d'expression, de manifester, de réunion, etc., sont réduites à leur simple expression. Les soulèvements populaires, très souvent pacifiques, sont réprimés dans le sang par les forces de défense et de sécurité inféodées au régime en place* »[749]. L'organisation d'une concurrence véritablement démocratique et paisible se voit ainsi effriter. On assiste alors à une limitation grandissante de l'espace de liberté politique. Les jeux électoraux font ainsi

[748] Luc ferry, *Combattre l'illettrisme*, Collection « penser la société », Paris, Odile Jacob, 2009, p. 45.
[749] Armand Manga, « *Cameroun : Paul Biya au centre du monde* » in Jeune Afrique Économie, n°401, septembre-octobre, 2015, p. 155.

perpétuellement dans cette partie du monde, l'objet d'une contestation violente, terroriste et meurtrière avec des bilans souvent honteux. Les élections font toujours l'objet de fraude. La fraude électorale se définit généralement comme une manipulation ou encore un détournement volontaire du processus électoral et des résultats du scrutin. En ce sens, la transparence électorale n'est que de façade, car les élections sont contrôlées par un groupe de personnes ou de partis à travers l'orientation du résultat du vote ou la manipulation des institutions chargées d'arbitrer. Aron souligne qu'on ne retrouve pas dans cette action « *quelque chose de supérieur qui est le respect dû à tous les hommes* »[750]. Le principe démocratique au sens aronien est loin d'être ainsi une réalité. La conception de la démocratie du citoyen français, implique la concurrence pacifique autour des « *règles c'est-à-dire des lois, et que par ce biais, le respect des lois* »[751] constitue la vertu absolue du pouvoir politique.

La démocratie ne s'exerce ou ne s'exprime que dans « *le respect d'un certain nombre de principes juridiques applicables à tous les citoyens* ». Les consultations électorales sont toujours émaillées de violence, des crises postélectorales, des insatisfactions du dialogue, permettant ainsi à certains politiciens de construire une dynastie politique, où leur famille dicte leur hégémonie. On assiste ainsi à des « *élections sans choix ou des rituels politiques formels de légitimation des interprétations ethnocentriques (la logique sociale du cadeautage et de la marchandisation de vote), politiquement truqués ou frauduleuses et financièrement couteuse ou onéreuse* »[752]. C'est ce qui explique aussi les faibles taux de participation ou mécontentements des gouvernés dans certaines consultations électorales. Parce que pensent-ils, les élections sont manipulées d'avance dans l'intérêt du pouvoir en place ou d'une classe particulière à travers l'instrumentalisation des certaines institutions chargées de garantir les élections libres et transparentes. C'est pourquoi pour le journal *Jeune Afrique Économie* « *la succession se pose avec acuité dans le contexte particulier des États africains dans la mesure où la notion de « chef » influence les règles de transmission du pouvoir* »[753] demeure récurrente.

Nous assistons à des revendications de victoires absolues de certains candidats avant, pendant et après durant ces processus électoraux. Elles hypothèquent ainsi toute légitimité politique. Une légitimité définit ainsi comme le caractère de tout pouvoir qui semble être justifié, normal, habituel, c'est-à-dire conforme aux valeurs dominantes dans la société. Elle se

---

[750] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 288.
[751] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, démocratie et totalitarisme*, Livre de poche, Paris, Éditions de Fallois, Collection « Inédit », 1997, p.52.
[752] Pascal Mukondé Musulay, *Démocratie électorale en Afrique, entre droit, pouvoir et argent*, p. 22.
[753] Alain Clément Ebogo, « *Démocratie en Afrique : peut mieux faire !*» in Jeune Afrique Économie, p. 163.

distingue de la légalité, parce qu'elle ne se limite pas au seul respect des modalités légales de dévolution du pouvoir, et peut même s'y opposer. Mais elle suppose en réalité l'existence d'un consentement de la part de ceux qui sont soumis au pouvoir. Dans cette perspective, l'échec de la démocratie réelle tient au fait que son fondement théorique repose sur la forme incomplète. C'est cet échec qui explique l'anachronisme et le paradoxe qui caractérise certains régimes politiques d'Afrique. Paradoxe, parce que le pouvoir politique ne s'identifie que par le romantisme de répression et des crises. Anachronique, parce que ces régimes prétendus démocratiques continuent de réduire l'opposition au silence par le fait de la répression militaire.

Le journal *Jeune Afrique Économie* poursuit en soulignant que « *les « élections » qu'ils organisent souvent ne sont que de vastes mascarades pour montrer patte blanche à la communauté internationale, faire bonne figure et se donner bonne conscience* »[754]. C'est ce qui justifie la partielle légitimité de certains dirigeants politiques. En Afrique, certains pouvoirs politiques se justifient et se légitiment par le refus du respect les règles du jeu de la concurrence pacifique et le refus d'accorder la liberté politique, au peuple et à l'opposition. Ces dirigeants se prennent comme le souligne *le Magasin Panafricain* : « *des démiurges et thaumaturges, et considèrent le pays comme leur propriété, criminalisent l'opposition. Pour cela, ils n'hésitent pas à « sanctionner » les opposants, en les affamant, les emprisonnant et parfois en les éliminant physiquement* »[755]. La démocratie en Afrique semble être plus formelle que pratique.

En effet, les régimes politiques dans cette partie du monde ne respectent pas à totalité des principes démocratiques. Les gouvernants surfent sur l'ignorance, l'analphabétisme des citoyens. C'est la raison pour laquelle, ces types de démocraties emploient les méthodes de la dictature (restriction des libertés, arrestations arbitraires, corruption endémique, concentration du pouvoir aux mains d'un clan ou d'une oligarchie dominante, violence politique). C'est la raison pour laquelle nous assistons de plus en plus, à une paix précaire, à une violence électorale presque quotidienne.

Notre cohésion sociale se voit ainsi remise en cause. Parce que le raisonnement et l'action des hommes politiques sur le continent engendrent les tensions sociales, des conflits interethniques, du terrorisme endogène, des guerres civiles. Cet amateurisme politique explique en grande partie aujourd'hui la genèse des conflits enregistrés çà et là sur le continent africain. L'espoir mis dans le régime démocratique semble s'évanouir. Il n'existe pas une organisation

---

[754] Armand Manga, « *Cameroun : Paul Biya au centre du monde* » in Jeune Afrique Économie, n°401, septembre-octobre, 2015, p. 155.
[755] Armand Manga, « *Cameroun : Paul Biya au centre du monde* », p. 155.

véritablement pacifique de la concurrence dans le jeu politique. Ce manque de concurrence crée, dans ce cas, la multiplication des foyers des crises, des tensions et d'incompréhensions, provoquant ainsi un désespoir au sein des différentes classes sociales. À ce sujet, « *les dictature d'hier reconvertis en démocrates sont loin de réinventer les espaces sociaux véritablement démocratiques* »[756].

Cette idée est vérifiable à travers la substitution les guerres interétatiques par des guerres civiles à l'intérieures des États, provoquées par des situations politiques plus ou moins démocratiques comme c'est le cas au Burundi sous le règne de Pierre NKurunziza en 2015 ou de Zimbabwe sous Robert Mugabe[757]. Ces types de violences font plus de victimes secrètes que les guerres ouvertes, parce qu'elles sont camouflées par ces dirigeants mal élus, contestés et rejetés. L'émergence des citoyens se voit ainsi compromis, d'où le phénomène de l'immigration clandestine massive des jeunes africains vers les autres continents. Ainsi :

> Certains régimes politiques ont explosé et la situation a dégénéré en violents conflits internes. La politisation de la force publique, la confiscation arbitraire de tout l'appareil d'État par la coalition au pouvoir, l'exploitation des entités ethniques, la présence et l'activisme des milices privées, la recrudescence des violations de droits de l'homme[758], verrouillant ainsi le jeu politique démocratique.

L'absence de transparence électorale, la tromperie et la manipulation constitutionnelle sont des vices politiques qui empêchent nos États sur le continent de se décoller, d'émerger et de se développer. Ces pratiques font obstacles à toutes critiques constructives des citoyens sur la vie publique. Platon dans son ouvrage, *Les Lois*, appelle, les citoyens à suivre plus la voie de la Raison[759] que celle d'une étatique ou d'une autre autorité institutionnelle.

Tout développement est gage de stabilité et de dialogue politique. La transparence électorale constitue un facteur de stabilité, de paix et institutionnalise la liberté politique. Il est la lumière de l'unité et de l'intégration nationale ou sous régionale. Ce développement se matérialise le plus souvent par la transparence électorale qui constitue un acte de prévision et de prévention des conflits. C'est pourquoi selon le philosophe camerounais Achille Mbembe :

> Il nous faut valoriser la vie pour nous séparer de la brutalité qui existe depuis le XIXe siècle. Il faut valoriser la vie pour empêcher les hommes de la détruire. Il faut revaloriser la vie pour empêcher les gens de rester éternellement au pouvoir, il n'est

---

[756] Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p. 56.
[757] Liboire Atangana, « *Le consensus d'Arusha sacrifié* ? » in Jeune Afrique Économie, n°401, septembre-octobre, 2015, p. 151.
[758] Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p. 55.
[759] Platon, *Les lois*, cité par Hannah Arendt in *crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 153.

> pas normal qu'en Afrique, les mêmes soient au pouvoir en durant 28 ans voire 40 ans[760].

En d'autres termes, toute crise politique trahit véritablement la pratique démocratique. Pour Aron, la seule vertu, qui nous soit demandée, c'est d'« *appliquer les règles qui, comme nécessairement, satisferont nos intérêts et garantiront nos droits* »[761]. Aujourd'hui comme hier, il y a crises parce que le jeu politique ne cherche pas à « *assurer le fonctionnement du système* » et « *garantir le respect des contrats* »[762] politiques existant entre les gouvernants et gouvernés mais à préserver l'intérêt d'un clan, d'une famille politique. Un jeu politique ouvert et respectueux de liberté politiques de chacun, épargnerait les citoyens de « *la souffrance, l'injustice, ce qui menace partout la dignité de l'être humain ou, pour le dire philosophiquement, l'être même de l'être humain* »[763].

Le devenir politique de l'Afrique dépend de sa capacité politique de créer les conditions d'une paix, d'une liberté politique épurée de toute violence, de toute oppression. Au *finish*, faire triompher la démocratie sur les empires et les régimes totalitaires suppose l'instauration d'un jeu politique qui tranche avec les identités religieuses, ethniques, tribales ou régionales. Il s'agit de réhabiliter la souveraineté démocratique de nos États face aux nouveaux défis tels que la complexité du système international, le terrorisme de masse. Il s'agit également par-là de réinventer l'Afrique devant un monde où se mêle :

> la dimension classique et les aspects asymétriques […] la dissuasion nucléaire est contournée par la prolifération des armes de destruction massive et des vecteurs balistiques. La société industrielle s'efface devant la montée des services et des nouvelles technologies, la mise en concurrence des territoires et des systèmes sociaux[764].

Une Afrique libérée de ses pseudo-dividendes de la paix impossible passe par le choix politique véritablement libre et la renonciation à l'imagination des principes et des institutions automatisées par des règles de gouvernance arbitraire. Les violences politiques en Afrique marquent ainsi le suicide de la civilisation africaine de dialogue et de l'arbre à palabre. Ces violences politiques sont de plus en plus érigées en principe de gouvernance. Elles se

---

[760] Achille Mbembé cité par Jean-Noël Fochivé, *konèlogie*, Yaoundé, Les Éditions de Fojeno express center, 2014, p. 284.
[761] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 12.
[762] Alvin Toffler, *Les nouveaux pouvoirs : savoir, richesse et violence à la veille du XXIe siècle*, Paris, Fayard, 1991, pp. 33-34.
[763] Fabrice Midal, *Comment la philosophie peut nous sauver ? 22 méditations décisives*, Paris, Flammarion, 2005, p. 249.
[764] Raymond Aron, Préface des *Mémoires*, p. 7.

manifestent quotidiennement par les grandes crises politiques et économiques « *avec leur cortège de faillites et de chômage, de déficits et de dettes* »[765].

Dans son ouvrage, *Projet de paix perpétuelle*, le philosophe de Königsberg suggère que, les maximes politiques doivent être publiquement exprimées pour que leur validité universelle soit immédiatement transparente aux yeux du public. Par conséquent, tout citoyen quelle que soit sa classe sociale, son opinion compte pour la construction de la République. Kant écrit à effet que « *toutes les maximes politiques doivent être susceptibles de publicité* »[766].

Pour résumer, les hommes politiques d'Afrique doivent repenser le jeu politique dans ses traits originaux pour prétendre sortir des violences et des crises politiques post ou préélectorales, au lieu de projeter sur lui les catégories anciennes d'avant ou d'après indépendance. C'est le lieu ici d'appeler les africains à la refondation, à l'examen de conscience, de se réinventer dans un monde de plus en plus complexe et en crise.

2. Le climat de la liberté politique dans les filets de la classe politique en Afrique

L'histoire de la philosophie politique nous enseigne que la philosophie classique se focalisait à s'interroger sur comment devraient vivre les hommes, contrairement à son orientation moderne actuelle qui semble être préoccupée par la question de savoir comment vivent réellement les hommes. L'esprit de conquête d'une organisation politique concrète plus près de l'homme semble conquérir le rêve des humains.

Cette organisation politique, c'est celle qui est capable de protéger et de garantir la liberté politique de tous les citoyens. Ce désir est comparable à la « *technique* » qui a conquis nos vies au XXe siècle dont parlait Karl Marx[767]. La liberté politique est une puissance à la fois intérieure et extérieure pour l'homme, permettant à *« tous de participer au dialogue politique sur le destin commun* »[768]. Elle s'oppose ainsi à la volonté des régimes autocratiques, en « *abandonnant les vérités absolues » que ces régimes « ne peuvent l'accorder sans se dissoudre* »[769].

Cette réalité est loin d'être véritablement vécue en Afrique, parce que l'expérience quotidienne de la pratique politique en Afrique semble prouver le contraire. Ici, toute volonté

---

[765] Raymond Aron, Préface des *Mémoires*, p. 7.
[766] Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, cité par Monique Castillo et Gérard Leroy in *L'Europe de Kant*, *op.cit.*, p. 121.
[767] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 728.
[768] *Ibid*., p. 738.
[769] *Ibid*., p. 728.

de manifester publiquement se heurte aux obstacles politiques du régime politique en place. La souveraineté du peuple est ainsi de plus en plus réduite à sa simple expression électoraliste, creusant un fossé entre la réalité de la pratique et les théories démocratiques. Dans la théorie démocratique, on assiste à des élections unanimement acclamées ou applaudies, même si le peuple se sent volé, trompé ou trahi.

Ainsi :

> les nombreuses alternances au pouvoir observées çà et là en Afrique sont malheureusement trompeuses. Pour preuve, les coups d'État militaires en font grandement partie (depuis 1989, il a été dénombré plus de 20 coups d'État sur le continent). Lorsque les coups de force ne sont pas militaires, ils le sont par des tripatouillages constitutionnels. Ceux-ci permettent aux dirigeants de s'éterniser au pouvoir[770].

Cette pratique participe de la volonté politique à aboutir à un brouillard doré où les traits essentiels de fonctionnement démocratique s'estompent, se dissolvent ou s'effacent. Elle cherche à consacrer toujours les mêmes et partout, sans contestation ni protestation.

La liberté politique de la démocratie en Afrique n'est que pure illusion, « *dans un contexte africain où les politiciens marqués par le cynisme et l'ambition sont prêts à marcher sur des cadavres pour arriver ou se maintenir au pouvoir* »[771]. La liberté politique n'est pas et ne doit être le fruit du consensus ou compromis politique au sens aronien du terme. C'est ce qui rend l'action de ces régimes inefficaces et obsolètes. Ce type de démocratie constitue au fond, une sorte de totalitarisme à géométrie variable, teinté d'horreur, de répression, de torture, et généralement avec des opposants emprisonnés, des leaders d'opinion confinés. Les juges constitutionnels, les membres du conseil électoral et les citoyens subissent de fortes pressions, « *allant jusqu'à des menaces de mort, puisque certains citoyens sont terrorisés par les semaines de violence aveugle des forces armées et de la police affidées* »[772]. Cette pratique politique aveugle du pouvoir ne peut qu'encourager une existence déflationniste, ayant pour conséquence directe la fuite des cerveaux et l'immigration massive des jeunes vers d'autres destinations, à la recherche d'une condition de vie meilleure. *A contrario* des autres régimes, le système démocratique au sens aronien ne cherche pas des intérêts sordides et criminels. Ces régimes africains se corrompent « *par l'excès de l'oligarchie ou par l'excès de démagogie* »[773]. Ils sont

---

[770] Alain Clément Ebogo, « *Démocratie en Afrique : peut mieux faire !* », in Jeune Afrique Économie, n° 385, novembre-décembre, 2011, pp. 165.
[771] Armand Manga, « *Cameroun : Paul Biya au centre du monde* », in Jeune Afrique Économie, n°401, septembre-octobre, 2015, p. 148.
[772] *Ibid*., p. 151.
[773] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 171.

devenus « *des systèmes d'inféodations transformant les partis au pouvoir en organisation au service de leurs Présidents-fondateurs, des cadres où l'idéologie a cessé d'être le moteur des commis de l'État, devenus politiciens par la magie du décret* »[774].

À ce sujet, ces dirigeants politiques ne jugent ni utile ni nécessaire de garantir ou de protéger la liberté politique, considérée par le philosophe français en démocratie comme l'un des principes fondamentaux qui permettent aux citoyens de participer directement à la vie de la nation. Hier comme aujourd'hui, cette suppression de liberté politique n'engendre que malheur et désespoir. Elle provoque et convoque le sous-développement dans ce continent, parce que certains chefs d'État africains devenus plus forts que les institutions restent prisonniers de ces pratiques politiques. Le jeu démocratique est organisé et transformé en vue de se perpétuer au pouvoir selon leurs passions, leurs intérêts et leurs familles.

Dans certains cas politiques en Afrique, le pouvoir en place manipule la constitution selon ses intérêts, bafouant au passage toutes les dispositions constitutionnelles qui garantissent la liberté politique et économiques de ses citoyens. Ces dirigeants rédigent des lois de circonstance, visant à écarter toute opposition politique ou toute critique par des manœuvres obscures et des passions faites ici et là aux membres de l'administration, aux militaires et aux instances électorales. Ainsi, « *les discours des députés le plus souvent approuvent les ministres. Quelquefois, ils formulent des critiques, mais les discours de critique se déroulent ainsi selon un scénario fixé à l'avance au moins dans les grandes lignes* »[775]. Dans ces régimes politiques d'Afrique, les débats ne prennent pas un tournant démocratique, mais « *de représentation, de cérémonies d'acclamations par lesquelles des gouvernés proclament publiquement leur accord avec les gouvernants* »[776] par manque de liberté politique de formuler des critiques et des discussions sérieuses. Les partis et les décisions politiques restent la propriété des « *barons, plus forts que les institutions* »[777].

Dans ce sens, le terrain politique vite se transforme en lieu de désespoir et de malheur, effritant ainsi la cohésion sociale, la paix et les idées constructives. Cet espace politique n'est pas différent de l'état de nature que décrivait Thomas Hobbes où la vie politique se caractérise essentiellement par la crainte, la peur, la domination et la violence[778]. La place de liberté politique dans le jeu politique en Afrique est de l'ordre du discours. Elle est du secondaire. Elle

---

[774] Bertrand Owona « *Un bilan en demi-teinte* » in Jeune Afrique Économie, n° 385, p.66.
[775] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 247.
[776] *Id*.
[777] Bertrand Owona, « *Un bilan en demi-teinte* », in Jeune Afrique Économie, p. 66.
[778] Thomas Hobbes, *Léviathan*, Introduction et notes François Tricaud, Paris, Les Éditions Sirey, 1971.

ne tient pas pour obligation dans l'équilibre du jeu politique. Pourtant, aux yeux de l'historien grec Hérodote :

> Gouvernés par des tyrans, les Athéniens n'étaient supérieurs à la guerre à aucun des peuples qui habitaient autour d'eux ; affranchis des tyrans, ils passèrent de beaucoup au premier rang. Cela prouve que, dans la servitude, ils se conduisent volontairement lâches, pensant qu'ils travaillaient pour un maître, au lieu qu'une fois libéré chacun trouvait son propre intérêt à accomplir sa tâche[779].

Dans cette perspective, les grandes crises qui caractérisent le jeu politique en Afrique, c'est le déficit de liberté politique qu'on accorde aux citoyens de participer à la vie politique. Elles sont aussi la conséquence du manque de loyauté vis-à-vis des institutions, et des structures politiques qui encadrent un État de droit. La liberté politique dans un régime démocratique ne se vit pas dans l'idée mais dans son acte même. Dans les années 1990, l'ancien Président français Jacques Chirac déclarait que « *la démocratie est un luxe pour l'Afrique* ». Pour cet homme politique français, la nature de l'homme d'Afrique est incompatible avec les principes et les valeurs de la démocratie. C'est est un citoyen à part entier.

Les travaux du philosophe américain Francis Fukuyama démontrent que la démocratie est compatible avec toutes les sociétés humaines, car l'instinct de liberté, de sécurité et de droit, le désir de grandeur sont présents en tout homme et en toute société. La démocratie dans ce sens n'est pas la particularité d'un peuple ou d'une culture, car son histoire ne saurait être attribuée à une pensée démagogique quelconque. Elle se définit comme « *le règne de la persuasion et de la délibération. Elle suppose un assentiment des populations sur les différentes actions des gouvernants, qui n'apparaissent dès lors que comme étant de simples mandataires auxquels il incombe de rendre compte* »[780]. La passion ou désir de sécurité nécessite un état de droit garanti par un État neutre, qui assure l'égalité, la justice et la liberté politique à tous les citoyens.

Les gouvernants agissent sous l'auspice de la volonté des gouvernés. Leur assentiment sur de différentes actions est un droit reconnu par la loi. C'est à ce niveau que l'état de nature se distingue de l'État de droit, car dans l'état de nature selon le raisonnement des philosophes contractualistes du XVIIe et XVIIIe siècle c'est un moment où il n'y a pas encore de sociétés, et la liberté se confondait avec la capacité ou la puissance de chaque individu. Le fonctionnement de la démocratie en Afrique est teinté par des partis politiques avec des couleurs

---

[779] Hérodote cité par Moise Finley in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 40.
[780] Moussa Njoya, « *Une démocratie à l'africaine : le ngouon chez les Bamoun du Cameroun* » in Jeune Afrique Économie, n° 385, p. 76.

tribales, ethniques ou religieuses. Refoulant au pied les principes fondamentaux de ce régime, tels que la liberté politique, le droit de protester ou de contester un système politique. On n'assiste pas véritablement à une compétition démocratique, telle que le proclame l'idée de démocratie aronienne.

La notion de discipline de parti occupe une place centrale dans la pratique des démocraties en Afrique. Elle paralyse de ce fait, toute forme d'action parlementaire et judiciaire. Ici, l'intérêt national est mis à l'écart au profit des intérêts égoïstes et partisans du parti. C'est ce qui explique une classe politique monotone et moins dynamique et novatrice. Cette épée de Damoclès est fille d'une corruption implicite de l'esprit démocratique de la classe politique. C'est une sorte de répression psychologique qui camoufle l'expansion de la liberté politique, au profit des intérêts égoïstes et partisans. C'est un moyen politique par lequel, certains se réservent le monopole d'imposer la vérité officielle, c'est-à-dire leur autorité absolue sur les autres. Par-là, on dissimule une terreur politique, la tyrannie et l'autoritarisme. Pour se maintenir et se consolider, ces pouvoirs ne s'édifient que sur la force brute et non sur des constructions idéologiques. Ainsi, « *pour qu'ils aient la force, qu'ils ne regardent pas aux moyens, qu'ils n'hésitent pas à recourir à la violence, qu'ils aient une police efficace, ils n'ont guère de se fabriquer des légitimations* »[781].

Cette terreur politique est pratiquée en vue de décourager les initiatives politiques personnelles ou collectives, en écartant les opposants, les dissidents réels ou virtuels par des méthodes techniques. C'est une sorte de « *bouffonnerie tragique* »[782]. On assiste ainsi à une manipulation psychologique des différentes personnalités devant intervenir dans le cadre d'un exercice démocratique du pouvoir politique, par le biais de la liberté politique garantie pourtant par la constitution. Le parti traduit la volonté d'un seul homme en fermant les voies de renouvèlement de la classe dirigeante, parce que le parti considère les opposants réels ou virtuels, à l'intérieur du parti comme des traitres politiques. Du coup, nous tombons dans un formalisme démocratique, incapable de promouvoir le développement et l'émergence des États. De plus en plus, nous assistons aux pouvoirs dictatoriaux, despotiques et autoritaires non point minable, mais haut de gamme dans leurs déploiements pratiques. Ces pouvoirs résultent « *du funeste concours, de la convergence entre la tendance quasi générale à accepter*

[781] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Les Éditions La Sarment, 2000, p. 13.
[782] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 284.

volontairement la servitude et l'offre de produits idéologiques du meilleur effet domesticateur »[783].

L'idée de séparation des pouvoirs que suggérait Montesquieu dans son ouvrage *De l'esprit des lois*[784] semble être une lueur en Afrique, parce qu'ici, le pouvoir législatif est très souvent manipulé par le pouvoir exécutif. Le parti du président de la République ayant remporté l'élection législative à tendance à élaborer les lois en faveur de l'exécutif. C'est ce qui entraine la concentration des pouvoirs entre les mains de l'exécutif. Car le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif se confondent.

C'est ce qui menace la bonne marche de la démocratie en Afrique. La dépendance du législatif et judiciaire au pouvoir exécutif entraine nécessairement une sorte monarchisation du pouvoir politique. Les lois sont établies en faveur de ce dernier, ce qui conduit à coup sûr à la dissolution des autres pouvoirs dans l'exécutif. À ce titre le pouvoir exécutif devient absolu, le gouvernement est ruiné et la démocratie devient boiteuse et incongrue.

Le législatif au lieu de représenter le peuple ne recherche que ses intérêts personnels. Si la loi est corrompue, la démocratie est fatalement menacée puisqu'elle ne repose plus sur la vertu civique de tous les citoyens. Si les trois pouvoirs sont entre les mains de l'exécutif, il n'y a plus de liberté politique, car ce sont les intérêts particuliers qui prédominent sur les intérêts généraux. Selon Aron, l'opposition des partis politiques dans leur structure, leur fonctionnement ou dans leur objectif n'est pas un facteur d'instabilité et d'inefficacité, mais de construction d'une vraie démocratie. Elle se matérialise grâce à la liberté politique à l'intérieur d'un État, d'un parti ou d'une organisation. La constitution seule ne garantit pas la stabilité et l'animation de la vie politique d'un État, mais c'est grâce au respect des principes démocratiques qu'est la liberté politique, que la vie de la nation se vivifie, se renouvèle.

En démocratie, « *ce n'est pas une règle constitutionnelle en tant que telle qui assure la stabilité et l'efficacité, c'est l'accord entre cette règle et la structure du système des partis, la nature des partis, leurs programmes, leurs conceptions même du jeu politique* »[785]. En d'autres termes, l'opposition véritable entre les partis politiques dans une démocratie traduit le respect de la liberté politique, cherchant par-là, à limiter les pouvoirs des gouvernements dans leur abus du pouvoir. L'indiscipline des partis ne concourt pas à maintenir et à créer un climat de paralysie

---

[783] Michel Schooyans,, *op.cit*., p.14.
[784] Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Garnier-Flammarion, Collection « Classique », 1973.
[785] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* p. 155.

gouvernementale, mais cherche à maintenir l'équilibre des forces entre les citoyens, source de la bonne gouvernance.

Pour un bon équilibre gouvernemental, la classe politique de tout bord doit protéger la liberté politique de tous les citoyens. L'opposition ne doit pas avoir un excès d'esprit partisan ou encore l'excès de sens du compromis, afin de maintenir la cohésion sociale, la paix et la sécurité. C'est le juste milieu qui constitue une stabilité sociale, sans laquelle il n'y a point de développement et d'épanouissement individuel et collectif. Défendre l'ordre anticonstitutionnel en s'inclinant au côté des intérêts égoïstes, c'est devenir « *rebelle et traitre à la patrie » car on « cesse d'en être membre en violant ses lois* »[786]. Dans un régime démocratique, le peuple avec ou sans autorisation à le droit d'organiser, de marcher, d'occuper les espaces publics politique, parce que dit Jean-Jacques Rousseau, « *il est contre nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre* »[787]. Cela nous amène à s'interroger sur le responsable de ce déficit démocratique qu'on vive ici et là.

Section 2. Qui peut-on vraiment reprocher aujourd'hui dans ces déboires démocratiques de l'Afrique ?

1. Faut-il questionner les mœurs ou les institutions des Africains ?

Le philosophe allemand, Friedrich Nietzsche, prédisait en son temps que les guerres de notre siècle devraient être les guerres menées au nom des idéologies. Passé ces guerres d'idéologies, aujourd'hui, nous assistons aux violences politiques, dues à l'absence du jeu politique pacifique.

La démocratie pour Aron se conçoit comme l'aboutissement de la valeur d'une culture capable d'empêcher le barbarisme et l'horreur quel qu'en soit l'espace géographique dans lequel l'homme se trouve. Les violences politiques que nous observons çà et là sur le continent noir nous amène à questionner nos mœurs et nos institutions politiques. Peut-être parce que nos institutions politiques traditionnelles ne répondent pas comme le soutient Lucien Ayissi : « *aux sollicitations intempestives d'une existence à laquelle la malnutrition, la maladie, l'illettrisme et la superstition imposent d'importantes restrictions inhumaines* »[788]. Pour répondre aux multiples crises qui sévissent sur le continent noir, il est nécessaire pour nous d'imprégner un nouveau paradigme institutionnel, capable de répondre aux attentes de plus en plus

---

[786] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I et II, Paris, Hatier, Collection « Les Classiques Hatier de la philosophie », 1999, p.42.
[787] *Ibid*., p. 24.
[788] Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée Africaine », 2007, p.37.

grandissantes de nos peuples dans un monde globalisé et cristallisé. Devant une telle situation, nos institutions politiques traditionnelles sont en décalage avec les aspirations de nos peuples, car elles ne promeuvent que l'intérêt d'une minorité, potentiellement assis. Elles sont ainsi en contradiction avec nos mœurs actuelles. Elles sont donc loin d'évoluer en phase de la démocratie au sens occidental du terme. Du coup, l'explication de la résurgence de la violence politique en Afrique n'est pas liée à nos mœurs mais à une mauvaise volonté politique d'application des principes démocratiques par les institutions chargées de l'organisation de concurrence pacifique dans les différents pays sur le continent.

À partir de cette analyse primitive, mais fondamentale, l'engagement politique suppose une délibération, et pour délibérer, il faut écouter son peuple dans ses aspirations et ses visions. De fait, la variabilité des systèmes politiques, hérités de la tradition ou de la colonisation çà et là sur ce continent ne constituent pas un obstacle à l'esprit de compromis ou du respect des principes démocratiques. La promotion véritable de principe démocratique sur le continent noir, nous ouvrira les voix de figurer sur l'échiquier des grandes démocraties du monde et par conséquent nous permettra d'entrer dans les concerts des grandes décisions politiques internationales. Face à cette réalité politique dépoétisée du continent, l'organisation sociale de notre vivre-ensemble se trouve ainsi hypothéquée. Dans la perspective aronienne, la démocratie s'effondre, parce qu'il y a un décalage entre les pratiques du pouvoir politique en place et l'organisation de la concurrence pacifique.

Or, selon ses formules, « *seule l'espèce humaine est engagée dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation d'elle-même* »[789]. Pour lui, le but de la politique est la prospérité commune, vivre un bonheur partagé. C'est pour cette raison que les « *régimes de démocratie politique, offrent la moins mauvaise synthèse pour l'instant* »[790] que les autres régimes politiques. Dans ce contexte, la démocratie est pour nous un ange de lumière qui nous aide à s'opposer aux démons de la dictature, des pouvoirs autoritaires. Il y a donc lieu ici de transformer nos divergences d'opinion qui nourrissent des ressentiments d'hostilité des uns envers les autres en avantage grâce à « *l'esprit de compromis* » et « *le respect des règles* » du jeu démocratique. C'est le lieu lucide pour « *qu'une opinion publique, aveuglée par des slogans contradictoires dans leurs termes mais identiques dans leur stupidité, se mit à pratiquer régulièrement cette somme politique de notre temps dont l'usage lui serait une véritable cure*

[789] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 52.
[790] Raymond Aron, *Les Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 233.

de désintoxication »[791]. L'efficacité de toute action politique trouve son fondement dans la réduction de la pauvreté et la lutte contre les injustices sociales. Elle est le gage de toute initiative privée ou collective. C'est en sens que l'avènement de la démocratie constitue un vent d'espoir à la place de la peur qu'on vive dans les régimes autoritaires et dictatoriaux. Ce système politique évite toute sorte « *d'inféodation transformant les partis au pouvoir en organisation au service de leurs Président-fondateurs, des cadres où l'idéologie a cessé d'être le moteur des commis de l'État, devenus politiciens par la magie du décret* »[792].

Ces régimes politiques évoluent ainsi en contradiction avec les principes de la pratique démocratique élaborés par le philosophe français. Elle n'engendre que malheur et désespoir. Elle provoque et convoque sous-développement. Certains régimes politiques en Afrique « *restent prisonniers de ses barons, plus forts que les institutions* »[793]. Il y a une sorte d'inféodation de la loi et des institutions chargées d'organiser un jeu démocratique à la volonté du système en place. Nous sommes en réalité tous prisonniers des coutumes et des usages propres à la société dans laquelle nous vivons. C'est eux qui façonnent et conditionnent nos compréhensions, nos réflexions et nos perceptions du monde. Ils apparaissent aux yeux de certains penseurs comme des réalités évidentes et indiscutables. C'est généralement cette vision du monde qui nous plonge dans le barbarisme et la violence. Montaigne à son temps luttait contre toute tentation qui conduit partout et en tout à créer tant de souffrances[794].

Dans son étude des régimes politiques, Montesquieu estime que les mœurs et les manières d'être des citoyens sont déterminantes pour construire un régime démocratique. Ces éléments concourent à l'ouverture de l'esprit du peuple contre toute réplique visant à établir l'impuissance politique populaire constamment verrouillée dans certains régimes politiques observée ici et là. La négligence des mœurs et les manières d'être, c'est-à-dire la formation des citoyens conduit inévitablement à l'injustice politique, économique et sociale. Elle s'accompagne dans certains cas, de l'organisation de l'invisibilité des élites progressistes par les partisans des uns et des autres. Montesquieu écrit à cet effet :

> Les mœurs et les manières d'être sont des usages, que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu ou n'ont pas voulu établir. Il y a cette différence entre les lois et les mœurs que les lois règlent plus les actions du citoyen et que les mœurs règlent plus

---

[791] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 288.
[792] Bertrand Owona, « *Un bilan en demi-teinte* » in Jeune Afrique Économie, p. 66.
[793] *Id*.
[794] Montaigne, cité par Fabrice Midal, *Comment la philosophie peut nous sauver : 22 méditations*, Paris, Flammarion, 2015, p. 149.

> les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières que les premières regardent plus la conduite intérieure et les autres l'extérieures.[795]

En Afrique, les mœurs et les manières d'être, c'est-à-dire l'éducation ou la formation qui règle l'action de l'homme est existante dans les considérations politiques. Les volontés arbitraires parlent plus que les mœurs. Il faut davantage interpeller les intellectuels à s'impliquer en tant que pédagogue à la formation des citoyens, en vue de promouvoir une démocratie inclusive et participative.

2. Interroger la responsabilité des intellectuels et des lobbyings dans les déboires politiques de l'Afrique

La fin politique en Afrique dans la plupart des cas, apparait comme des cercles vicieux d'autoritarisme. Un seul individu, c'est-à-dire celui qui détient le pouvoir politique instaure une politique de manipulation institutionnelle et administrative à sa guise. Il fait des intellectuels ses chiens de garde ou ses organes de presses pour reprendre les expressions de Paul Nizan. Aussi, grâce à l'appui ou au soutien de certains lobbyings nationaux ou internationaux, il fait de la courbe de l'histoire de son pays sa volonté arbitraire.

Nombreux nous rappelle le journal panafricain « *sont des chefs d'États qui ont modifié ou qui veulent modifier leurs constitutions pour se maintenir au pouvoir. La plupart de ces « Présidents-fondateurs » sont juchés sur leurs trônes depuis des décennies, mais n'entendent nullement passer la main* »[796]. Le renouvellement de la classe politique à travers l'expression démocratique demeure une impasse. L'espace de liberté politique est absente et les intellectuels sont réduits au silence. D'où l'expression populaire qu' « *on ne perd pas des élections en Afrique, quand on est président sortant* ». Les décisions politiques se voient ainsi dépourvues d'éthique, c'est-à-dire celui du respect de la parole donnée avant, pendant et après, le jeu électoral.

Certains hommes politiques sur le continent noir essayent par leur manière de gouverner de restaurer des régimes féodaux et dictatoriaux. Ils lancent par leur pratique politique la répression toute volonté contradictoire, considérée comme obstacle à leurs appétits ou égoïsmes individuels. Ils dressent les peuples les uns contre les autres. Pour y parvenir, ils s'appuient généralement les intellectuels, parce que ces derniers par leur conseil contribuent au maintien

---

[795] Montesquieu, *L'Esprit des lois,* Tome II, Livre XIX, Chapitre 16, p. 566 cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 54.

[796] Alain Clément Ebogo, « *Démocratie en Afrique : peut mieux faire* ! », in Jeune Afrique Économie, N°385, p. 165.

du régime. Réduisant ainsi, « *nombre de nos armes intellectuelles pour faire la paix sont irrémédiablement périmées* »[797]. Tout ce qui confirme la Constitution dans sa souveraineté, confirme du même coup le citoyen dans son être, puisque, cet être est essentiellement politique avant d'être ethnique ou historique. Conspirer en vue du renversement arbitraire de la Constitution par des manœuvres répressives ou intellectuelles constitue un crime suprême.

On assiste dans certains cas à la collision des intellectuels et du pouvoir dans la manipulation des constitutions. Ce XXIe siècle est marqué par une explosion massive de changement ou de modification constitutionnelle arbitraire sur le continent noir, encadré, encouragé et soutenu par certains intellectuels ou magistrats. Certaines ruptures constitutionnelles sont applaudies ou légitimées par des intellectuels à travers leurs idées, leurs enseignements, leurs conseils. Ces derniers expliquent parfois le déboitement du terrain politique en Afrique. L'expérience quotidienne montre que certains intellectuels en Afrique ne se considèrent pas comme des véritables ambassadeurs ou défenseurs d'un jeu politique transparent et inclusif. Ils se diluent dans la masse, et reproduisent le schéma de ceux ou celles qui sont ignorants en œuvrant au quotidien pour des modifications constitutionnelles permanentes et le maintien au pouvoir de certains dirigeants politiques.

Certains gouvernements n'hésitent pas aussi à fabriquer des procès politiques contre les intellectuels dissidents ou qui refusent de s'aligner sur certains projets politiques jugés antidémocratiques. C'est ce qui explique souvent « *l'ingérence politique dans les travaux universitaires, les politiques nationales déficientes, l'inertie bureaucratique et le non-respect de l'indépendance des enseignants-chercheurs, l'absence de sécurité individuelle et collective, l'ignorance des principes liés à la légitimation démocratiques du pouvoir* »[798]. Ils contribuent directement ou indirectement à défendre les pratiques politiques autoritaires. Ils apportent à longueur des jours leur soutien à pérenniser un système politique corrompu et moins démocratique. C'est ce type de pratique politique qui marque la marginalisation des peuples ou des citoyens, attisant ainsi plus de peur que d'espoir. Selon Alexis Adandé, plus de dix pays en Afrique figurent dans le tableau d'honneur des pays où la liberté politique, voir l'alternance politique reste une vue d'esprit. On assiste plutôt dans certains cas au musèlement, aux brimades et à l'intolérance politique.

---

[797] Alain et Heidi Toffler, *Guerre et contre-guerre, Survivre à l'aube du XXIe siècle (1993*), traduit de l'anglais (États –Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1994, p. 11.

[798] Alexis, Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, p.68.

La prise de position de certains intellectuels marchande souvent le « sommeil » aux citoyens[799]. Tout arrimage d'intellectuels sur la voix de certains dictateurs ou encore leur silence est un acte politiquement à dénoncer ou à critiquer. Il s'inscrit dans la logique de la servitude volontaire, qu'avait dénoncée Etienne de La Boétie à son temps[800]. Stanislas Ngoni va dans le même, lorsqu'ils soulignent dans son article « *Les intellectuels, panafricanisme et démocratie en Afrique : bilan et perspectives* », que l'installation des pouvoirs autoritaires et arbitraires dans certains pays d'Afrique a pour conséquence « *d'instituer un état permanent d'humiliation et de violence, source de violation graves et massives des droits de l'homme, délit d'opinion, perquisition, arrestations, tortures, assassinats, massacres* »[801].

Certains auteurs comme Alain Finkielkraut, Caille et Julien Benda parlent de la défaite de la pensée ou d'une démission des intellectuels et d'une trahison des clercs dans leur engagement pour lutter ou dénoncer « *les montres autoritaires* » qui font des pouvoirs politiques leurs propriétés[802]. C'est cette voix de silence des intellectuels qui explique ou menace « *le constitutionalisme et la démocratie en Afrique* » selon les mots d'Alexis Adandé, parce qu'elle voile la face de l'intellectuel africain dans sa soumission à l'élite politique[803]. Renforçant ainsi le désespoir et la méfiance des citoyens vis-à-vis de ces derniers. Ceci s'explique par le fait que toute puissance ou projection d'avenir est l'expression de la plume des intellectuels.

L'intellectuel est *a priori*, un homme de probité et d'inflexibilité devant les pratiques politiques malsaines. Lorsqu'un homme politique joue seule la guitare de la Constitution, l'intellectuel lui, est du côté du peuple. Devant des modifications ou des actes arbitraires du gouvernement, le silence de certains de nos intellectuels constitue le déboire de nos démocraties, parce que ce silence est synonyme de la descente du peuple à l'enfer. C'est acte moralement impardonnable. La place de l'intellectuel dans le jeu politique est précisément de faire garantir le droit, l'égalité et la liberté politique des citoyens inscrite dans la Constitution, dont les implications sont clairement la paix, la sécurité et le développement.

La voix de l'intellectuel est une voix qui stimule les citoyens à cultiver les valeurs humaines (honnêteté, le courage, la responsabilité et l'esprit de mesure) parce qu'elle ne tient pas « *compte des préférences des citoyens, mais non pas s'incliner devant n'importe quelle*

---

[799] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique,* p. 147.
[800] Etienne de la Boétie cité par Alexis Adandé (Sous la dir.), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis,* p. 81.
[801] Stanisilas Ngodi, « *Les intellectuels, panafricanisme et démocratie en Afrique : bilan et perspectives* », cité par Alexis Adandé, *op. cit.,* p. 81.
[802] Alexis Adandé (Sous la dir.), *op.cit.,* p.82.
[803] *Id.*

minorité bruyante »[804]. C'est une catégorie sociale particulière qui garantit les droits individuels et collectifs contre toute prolifération asphyxiante de liberté politique. Aux yeux d'Aron, les intellectuels au même titre que les autres citoyens sont soucieux de la chose publique, à la lutte politique. Ce sont des êtres humains qui agissent ou défendent les valeurs sacrées comme la liberté politique des citoyens.

Le cantonnement des intellectuels d'une part et leur complicité d'autre part crées ainsi auprès de la jeunesse africaine un désespoir, un futur sombre et sans avenir. Le citoyen en Afrique a ainsi, par exemple le sentiment d'être dépossédé de son « identité », de son « action » et de sa « responsabilité » comme le rappelle le philosophe français, face à des problèmes et des systèmes dont la complexité défie l'entendement, qui nourrit les dérives extrémistes. C'est en cela que l'on peut comprendre « *les responsabilités particulières et lourdes encourues par plusieurs de nos gouvernements dans la suite des évènements qui ont mené à la situation actuelle* »[805]. À ce sujet, lorsque l'intellectuel veille à la préservation des principes fondateurs de l'État de droit, il veille ainsi au bonheur du peuple. En ce sens, « *la force du système américain, c'est qu'il est le régime politique qui bénéficie d'un respect fondamental de la communauté* »[806]. Tant qu'il subsistera un fossé de liberté, entre le pouvoir et le citoyen, il n'y aura pas une unité nationale au sens occidental du terme, parce qu'il subsistera une méfiance mutuelle.

La position de certains intellectuels constitue une vision d'esprit, une obsession partisane, une lecture idéale découpée de la réalité. Ces intellectuels arborent la casquette des « clercs », sans « *avoir une compétence économique, diplomatique, politique* »[807]. Ces intellectuels apparaissent comme des promoteurs de la propagande, parce qu'ils éclairent moins « *les esprits que d'enflammer les cœurs* »[808]. Ces types d'intellectuels n'aident pas les citoyens à sortir de sommeil politique, parce qu'ils « *justifient et attisent les passions, rarement ils les purifient* »[809]. Leur prise de position attise plus de méfiance que d'espoir politique, car ils « *marchandent de sommeil* »[810] aux citoyens. Ils s'activent ainsi de priver de ce qu'il y a tout de même de meilleur dans l'homme[811].

---

[804] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 182.
[805] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, pp. 136-137.
[806] *Ibid.*, p. 281.
[807] *Ibid.*, p. 144.
[808] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 144.
[809] *Id.*
[810] *Ibid.*, p. 145.
[811] *Ibid.*, p. 146.

Si ces intellectuels prennent de positions moins démocratiques, alors leur position « *risque de se dégrader en chicanes de procédurier* »[812]. Ils contribuent au déboire du jeu politique en Afrique. La conquête coloniale est à l'origine du bouleversement de l'ordre politique ancien de l'Afrique. Elle a permis aux grandes puissances conquérantes d'imposer et de construire le monde à leur image et intérêts. Elles ont fait et continuent encore de fabriquer nos systèmes politiques selon le « *mode d'organisation sociale et leurs valeurs culturelles. L'État, la République, l'école, l'industrie, la religion chrétienne, la démocratie* »[813]. Leur intrusion pour ou contre certains hommes politiques en Afrique, rend la balance politique partielle selon leurs intérêts. La validation ou l'invalidation de certaines élections se font depuis Washington, Bruxelles, Londres ou Paris qui en décident[814]. Cette situation rend la gouvernance politique et économique précaire. Elle est à l'origine « *des guerres dont la résolution est rendue plus difficile par la multiplicité des acteurs étatiques et sub-étatiques, des intérêts d'État, des classes dirigeantes ou des réseaux* »[815]. C'est elle qui explique la fermeture de l'espace politique favorisant ainsi les épisodes de violence et d'instabilité politique. C'est elle qui explique la montée vertigineuse du favoritisme et du népotisme politique pour certains au détriment des autres.

C'est ce qui motive certains gouvernants à utiliser abusivement les instruments de coercition afin d'ancrer l'exclusion politique, économique et sociale. C'est une sorte d'assujettissement ou asservissement perpétuel du peuple. Il s'agit ici de préserver le régime en place plutôt que de donner le moyen aux citoyens de s'exprimer sur la gestion politique de l'État. Cette dynamique politique explique l'échec de l'instabilité sur ce continent. Du coup, ces acteurs sub-étatiques sont prêts à attiser ou atténuer le feu là où leur intérêt est en jeu. Ces jeux d'intérêts empêchent tout effort de construire un espace politique démocratique. C'est cette conjoncture nationale ou internationale qui influence et détermine les phénomènes, sociaux, culturels, politiques et économiques de certains États dans le monde en général et africains en particulier. C'est ce qu'on nomme ici le jeu trouble des *lobbyings* nationaux et internationaux. Le journal panafricain écrit « *Dorénavant l'intérêt supérieur de la France est relayé au second*

---

[812] *Ibid.*, p. 228.
[813] Henry Toupendi « *21 ans de démocratie en Afrique : peut-on imposer la démocratie par la force ?* » in Jeune Afrique Économie, n°385, p. 71.
[814] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pouvoir et argent*, p.14.
[815] Ibrahim Mouiché, Samuel Kalé Ewusi (dir.), *Gouvernance et sécurité en Afrique subsaharienne francophone : entre corruption politique et défis sécuritaires*, Addis Abeba, Université des Nations Unies pour la Paix, 2015, p. 16.

plan au profit des intérêts des grands groupes industriels français auxquels on a confié la tâche de poursuivre la mission « civilisation » et d'exploitation de l'Afrique »[816].

Le concept de *lobbying* vient du mot Anglais « *lobby* » qui signifie ordinairement le « couloir ». Il renvoie à un mode d'échange opaque et peu démocratique qui existent entre certains gouvernants et Organisations non gouvernementales. C'est aussi une forme particulière d'action collective dont l'objectif déclaré est d'influencer le processus de décision politique, économique, sociale ou culturelle, et plus souvent par le biais de contacts directs entre les représentants des groupes d'intérêts mobilisés et les acteurs politico-administratifs concernés. Ainsi « *l'ingérence malsaine de l'occident dans la gestion politique des africains ainsi que la cupidité des multinationales conduisant à l'exploitation éhontée des richesses des pays d'Afrique* »[817]. La transparence politique, c'est-à-dire l'espoir de construire un espace politique démocratique apparait dans ce cas comme la volonté des aléas ou conjonctures internationales. La conjoncture politique actuelle en Afrique, est toujours marquée par des violences, des conflits et des guerres civiles ou des coups d'État militaire. Ces ingérences étrangères expliquent très souvent le sous-développement, la pauvreté, l'immigration et du chômage des jeunes africains.

On est prêt à manipuler les élections pour ou contre le président sortant en fonction de nos intérêts et de nos relations. Car ces *lobbyings* instrumentalisent les mécanismes institutionnels en vue de la victoire ou de la défaite. C'est pourquoi écrit :

> Nombreuses alternances au pouvoir observées çà et là en Afrique sont malheureusement trompeuses. Pour preuve, les coups d'état miliaire en font grandement partie (depuis 1989, il a été dénombré plus de 20 coups d'état sur le continent). Lorsque les coups de force ne sont pas militaires, ils le sont par des tripatouillages constitutionnels. Ceux-ci permettent aux dirigeants de s'éterniser au pouvoir[818].

Cette pratique des *lobbyings* participe de leur volonté d'estomper, de dissoudre ou d'effacer les traits essentiels de tout fonctionnement démocratique. Elle cherche à consacrer toujours les mêmes et partout, sans contestation ni protestation. Elle disculpe ainsi la dignité réelle des citoyens de chercher le bonheur politique. Elle ne répond pas à une catégorie politique, censée apporter des refondations d'une République nouvelle. Elle n'ouvre pas la voie à la

---

[816] Yaya Mountapmbeme, « *De Foccart à Bourgi, les mutations d'une coopération malsaine* » in Jeune Afrique Economie, n°385, p. 113.
[817] *Ibid*., p. 19.
[818] Alain Clément Ebogo, « *Démocratie en Afrique : peut mieux faire* ! » in *Jeune Afrique Économie*, n° 385, novembre-décembre, 2011, p. 165.

détermination légale du social. Elle ferme la porte à toute volonté d'instaurer la liberté politique, parce que celle-ci peut conduire à l'alternance politique, synonyme de défaite géostratégique. La liberté politique de la démocratie en Afrique n'est que pure illusion, « *dans un contexte africain où les politiciens marqués par le cynisme et l'ambition, sont prêts à marcher sur des cadavres pour arriver ou se maintenir au pouvoir* »[819]. Le jeu politique n'épouse pas toujours le consensus ou le compromis politique au sens aronien du terme. C'est ce qui rend l'action de ces régimes inefficaces et obsolètes. Ces régimes sont des démocraties à géométrie variable, teintée d'honneur, de répression, de torture, et généralement avec des opposants emprisonnés, des leaders d'opinion confinés.

Ces *lobbyings* se traduisent aussi dans les fortes pressions que subissent souvent certains juges constitutionnels, certains membres du conseil électoral, certains membres de l'administration, certains élus politiques, certains citoyens dissidents, « *allant jusqu'à des menaces de mort, puis que certains citoyens sont terrorisés par les semaines de violence aveugle des forces armées et de la police affidées* »[820]. Cette pratique politique aveugle de ces *lobbyings* ne peut qu'encourager une existence déflationniste, ayant pour conséquence directe la fuite des cerveaux et d'immigration massives des jeunes vers d'autres destinations, à la recherche d'une condition de vie meilleure. Ces *lobbyings* deviennent puissants « *par excès de l'oligarchie ou par l'excès de démagogie* »[821]. Ils s'apparentent à « *des systèmes d'inféodations transformant les partis au pouvoir en organisation au service de leurs présidents-fondateurs, des cadres où l'idéologie a cessé d'être le moteur des commis de l'État, devenus politiciens par la magie du décret* »[822]. Leur sport favori est la « *paternalisation* » du pouvoir politique. C'est une inconstance politique.

À ce sujet, ces dirigeants politiques ne jugent ni utiles ni nécessaires de garantir ou de protéger la liberté et le droit politique, considérée par le philosophe français, en démocratie comme l'un des principes fondamentaux, qui permet aux citoyens de participer directement ou indirectement à la gouvernance politique. Hier comme aujourd'hui, ces *lobbyings* continuent d'encourager les déboires politiques, en supprimant la liberté ou le droit politique des citoyens ou peuple. Elle provoque et convoque le sous-développement sur ce continent, parce que certains chefs d'État Africain restent prisonniers de ces pratiques politiques, devenus plus forts

---

[819] Armand Manga, « *Quand la loi l'emporte sur la rue !*» in Jeune Afrique Économie, n°401, septembre-octobre, 2015, p. 148.
[820] *Ibid.*, p. 151.
[821] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* p. 171.
[822] Bertrand Owono, « *Un bilan en demi-teinte* » in *Jeune Afrique Économie,* n°385, p. 66.

que les institutions. Cette communauté internationale s'infiltre dans certains cas à travers l'influence directe ou indirecte des processus électoraux dans le but de privilégier « *leurs intérêts en faisant le jeu des chefs d'État plus dociles* »[823]. C'est ce qui explique certains violents déchirements, des discours haineux, des conflits et des replis identitaires, des coups d'État et des ambitions cyniques. Créant ainsi au passage une conjoncture politique de plus en plus inquiétante, teintée des crises sociales, sécuritaires, culturelles, économiques et environnementales.

Depuis la fin du XIXe siècle et le début du XXIe siècle, les sentiers démocratiques en Afrique sont aiguillonnés par l'intervention récurrente des *lobbyings* dans le jeu politique à travers l'instrumentalisation de toute sorte. Le pouvoir politique est réduit à un espace de valet et laquais au service de l'intérêt sordide, criminel de certains multinationaux, banques ou familles au détriment du peuple. L'éthique politique est foulée au pied, favorisant le déficit chronique d'une alternance au sommet de l'État. C'est cet instinct de conservation absolue du pouvoir politique traduit l'absence de justice pour tous. Ces lobbyings condamnent en journée la répression des opposants, mais dans l'ombre, ils sont qualifiés d'ennemi ou de traitre. Toutes révoltes, soulèvements, manifestations, contestations, insurrections sont battues, traqués avec dernière énergie. La violence devient ainsi le mode d'expression privilégiée de la vie politique. Les équilibres des pouvoirs dans ce sens ne se réalisent qu'à travers les conflits permanents entre le peuple assujetti ou affaibli et les gouvernants.

Certains princes se présentent comme des dieux sur terre. C'est une sorte d'ingérence politique qui modifie très souvent la courbe de l'histoire politique de certains États en Afrique. Elle cherche à privilégier l'intérêt sordide, égoïste de certains acteurs nationaux et internationaux au détriment de l'intérêt collectif. Dans leur aventure ambiguë, ces acteurs se comportent comme des donneurs de leçons. C'est ce qui explique la peine de certains pays d'Afrique à construire un environnement politique pacifique et démocratique. Cette pratique politique est toujours en marge « *d'une meilleure gestion des affaires publiques en les réconciliant avec eux-mêmes* »[824]. Elle explique les coups d'État ou des mandats sans limite.

Elle est à l'origine de majorité la difficulté de certains citoyens d'Afrique de vivre dignement sur leur contient, parce qu'elle sacrifie les peuples, la jeunesse et les femmes d'Afrique sur l'autel de la pauvreté, de la misère, de l'ignorance, de la superstition, et de

---

[823] *Id*.
[824] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 217.

l'alphabétisme dont ils sont quotidiennement des victimes. Il est donc urgent pour nous d'opérer un changement des modalités démocratiques et politiques de l'Afrique face à ses multiples glottophagies. Un environnement politique teinté de désespoir de développement et de prospérité, caractérisé par le tripatouillage de la loi, de la justice, des institutions politiques, et de l'application stricte des principes démocratiques selon le modèle aronien. Dans ce sens, pour Paul Valéry « *La politique a été, pendant des siècles, l'art d'empêcher les hommes de se mêler de ce qui les regarde : elle est devenue l'art de les interroger sur ce qu'ils ignorent* »[825].

Au total, nous ne cherchons pas ici à porter la seule responsabilité de l'échec politique et démocratique en Afrique aux lobbyings nationaux et internationaux. De même accuser ces lobbyings d'empêcher la marche vers le développement et le changement des nombreux pays situés sur le continent africain.

Conclusion du chapitre

À la question de savoir si les crises politiques contemporaines ici et là observées en Afrique ne sont-elles pas la conséquence de l'étiolement de libertés politiques ? Cette étude apporte grâce à la conception aronienne de liberté politique, une réponse théorique et pratique à l'exercice de la pratique démocratique en Afrique, qui tend de plus en plus à affaiblir l'espoir des peuples dans leur marche vers l'émergence, le progrès et le développement. Elle vise à apporter quelques éléments pouvant nourrir la discussion et la réflexion. Parce qu'il est anormal de voir dans nos démocraties contemporaines, la liberté politique s'étioler ou se réduire à sa simple expression électoraliste, refusant les débats, les discussions, les critiques.

Pourtant, nous nous sommes inscrits dans une nouvelle phase d'orientation politique, celle qui garantit le droit et la liberté politique de chacun et de tous selon le philosophe français. Cette mutation est la conséquence directe de nos sociétés modernes, qui se construisent et prospèrent par le respect de liberté politique (droit de protester, de contester, de refuser les pratiques politiques par des moyens légaux d'un régime politique) à tous les citoyens. Période fertile et ambigüe. Fertile parce que les anciennes structures politiques qui condamnent et repoussent les libertés individuelles et collectives disparaissent au nom du respect des principes démocratiques. Ambigüe parce que nos sociétés actuelles font face à un nouveau défi, celui du terrorisme, des maladies, de nationalisme, de séparatisme et d'intégrisme. C'est un moment quelquefois douloureux et tragique, mais il faut naturellement conserver un espoir dans l'avenir.

---

[825] Paul Valéry, cité par Raymond Aron in *Introduction à la philosophie politique, démocratie et totalitarisme*, Paris, Les Éditions de Fallois, Livre de poche, Collection « Inédit »,1997, p. 28.

Rien ne nous permet de conclure dans le pessimisme, car il ne s'agit pas ici de faire une théorie sur l'inné et l'acquis, mais d'interroger des différents moyens que le continent peut mettre à son service, en vue de son développement politique intégratif et inclusif. Il n'est pas question de répondre catégoriquement, mais qu'« *on commence petit, on progresse un pas après l'autre, on traverse prudemment la rivière en tâtant les pierres. On se débarrasse de tout préjugé et toute idéologie* »[826]. Il ne s'agissait pas ici, de faire une recette sur l'histoire de la démocratie en Afrique ni d'enseigner aux Africains ce qu'ils doivent épouser comme idéologie[827], mais de s'interroger sur la place de liberté politique dans le jeu politique démocratique. C'est aussi une sorte d'appel à un renouvèlement de nos systèmes politiques en Afrique, face à l'actualité qui ne fait pas bon écho, dans un environnement toujours considéré comme un espace de sous-développement, de pauvreté et de misère. La pratique politique en Afrique, apparait sous nos yeux comme source de tensions, de crises et d'incompréhensions, parce qu'on assiste en permanence au tripatouillage électoral, à la répression politique des opposants, à la restriction des libertés politiques.

Jean-Pierre Machelon explique que, la République démocratique est un État de droit où le respect de droit et liberté politique des citoyens est reconnu comme tel dans toutes ses manifestations. Une République de liberté politique, selon lui, ne doit pas avoir une double face : d'un côté la témérité dans la répression, et de l'autre absence d'équité politique[828]. Justement, parce qu'en Afrique le désir de s'éterniser au pouvoir est dessus du respect de la conscience de la loi. Les considérations que l'on se fait de la valeur de la personne humaine est faible, voire inexistante, car seul l'intérêt individuel compte. C'est cette volonté obsolète et inadéquate qui désillusionne le vœu de la jeunesse africaine désœuvrée, pauvre et désespérée. Un désespoir visible à travers les cortèges de morts, les recours permanents à la violence, à la répression et à la négation des adversaires politiques. Les gouvernants sont majoritairement des hommes d'États remarquables, inconscients des devoirs de leurs fonctions et souvent moins même d'une haute tenue morale[829].

---

[826] Jean-François Susbielle, *Chine-USA. La guerre programmée : le XXIe siècle sera-t-il le siècle de la revanche chinoise ?* Paris, Les Éditions de First, 2006, p. 52.
[827] Lyman Tower Sargent, *Les idéologies politiques contemporaines*, traduit de l'américain par Odile Démange, Chicago, Economica, 1987.
[828] Machelon Jean-Pierre, *La République contre les libertés ? Les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Paris, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, 1976.
[829] Michel Bertrand, Natacha Laurent et Michel Taillefer, *Violences et pouvoirs politiques*, p. 72.

TROISIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE CHEZ RAYMOND ARON : DIFFICULTÉS ET PERSPECTIVES

Contrairement à Karl Marx qui conçoit l'histoire comme un processus déterminé et total, le citoyen français quant à lui estime que l'histoire est dialectique « *mettant aux prises dans un ordre toujours aléatoire et recomposé, l'action humaine et la nécessité, le drame et le processus historique* »[830]. L'histoire des hommes n'est jamais une affaire universelle. Elle varie selon les époques et selon les espaces. Elle traduit la complexité de nos expériences et de nos valeurs particulières. En d'autres termes, l'histoire de l'humanité, telle qu'elle se déroule à travers la succession des événements ne peut être définie comme une discipline universelle et déterministe, mais elle demeure « *en effet, un drame sans unité* », car « *l'histoire devient humaine parce que l'homme se cherche une vocation, parce qu'il oppose sa destination à sa destinée* »[831]. C'est à travers l'histoire que l'homme détermine sa particularité, d'un sujet suspendu à l'incertitude des objectifs ou des valeurs auxquelles il doit se sacrifier[832].

Il privilégie la voie du dualisme qui consiste non pas à prendre l'histoire de l'humanité comme un tout, mais de le concevoir dans sa particularité telle qu'elle est avec ses intérêts, ses réalités. Ce dualisme matérialise la liberté humaine et non la réalisation de l'unité du genre humain comme le prétend les marxistes. Il donne aussi la possibilité à l'homme de penser, de se surpasser de la monotonie en tant que sujet conscient. Or, cette vision tranche avec celle des marxistes, qui, selon eux, l'histoire de l'humanité est une unité totale et intégrative. Cette unité globale n'est rien d'autre que l'histoire de la lutte des classes.

En revanche, Aron soutient que c'est la suite de sa lecture de la philosophie politique de Nicolas Machiavel qu'il conçoive l'histoire humaine comme un processus infini et probable. C'est à la suite de cette vision qu'il place la politique à la commande de toute chose. Le totalitarisme et le nazisme ne sont que la matérialisation de cette idée. Tocqueville va dans ce sens en mettant l'accent sur la suprématie des institutions politiques par rapport aux structures sociales et économiques. Pour Aron, la société est un jeu où tout le monde doit pouvoir jouer en faisant l'effort de prendre comme principe d'idée l'initiative individuelle ou collective, dynamique à la stabilisation politique et économique. En accédant à ce jeu rationnel, l'homme accède selon l'auteur du *Démocratie et totalitarisme*, à un jeu plein épanouissement, de paix, et de sécurité. Autrement dit, le bonheur ou l'accomplissement de tout être passe par la contradiction des opinions, discutée, débattue. Il défend à cet effet que, seule la société démocratique sous le modèle occidental peut porter ce bonheur à l'humanité. Dans ce régime

---

[830] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, p. 10.
[831] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 524.
[832] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 172.

politique, l'homme est capable de construire un monde responsable et respectueux. Cette thèse du philosophe français est semblable à celle que défendait Kant au sujet de la morale lorsque le citoyen de Königsberg suggère que « *la morale doit fonder la religion et non la religion la morale* »[833]. C'est pourquoi, toute la philosophie politique d'Aron cherche à réhabiliter un espace politique où le droit des citoyens de protester et de critiquer reste l'essentiel. Le fondement essentiel de notre appartenance à l'humanité relève le citoyen français réside dans la capacité de chacun et de tous d'imaginer un espace politique où règne la justice et le respect de liberté politique. Pour le philosophe français, « *il n'y a pas de vérité historique objective au-delà des manières différentes dont les individus ou groupes perçoivent les situations et événements* »[834]. Choisir la révolution pour Aron signifie choisir le modèle politique totalitaire, monopolistique comme celui des soviétiques. La valeur de la pensée du philosophe français se trouve donc dans le fait qu'il accorde une supériorité morale aux régimes démocratiques du fait de leur promotion de liberté politique par rapport aux régimes totalitaires. La liberté politique est un principe fondamental de tout régime démocratique, parce qu'elle appelle les citoyens à un engagement dans les choix et les décisions.

Par une telle considération, le philosophe français cherche par-là à inciter les États à contribuer quelque peu à l'accomplissement de l'existence humaine, à travers la construction d'un espace de sécurité et de sûreté dans toute démarche politique. Luc Ferry déclare dans ce sillage que :

> si l'on ne veut pas tomber dans un système se pensant tout seul et se parlant tout seul, comme la langue dite de bois, il faut que tout parte de l'intérieur. De l'homme. De sa responsabilité et de son initiative. L'homme doit être le transcendantal ou, si l'on veut, *l'a priori* de la pensée et de la vie[835].

Ce qui veut dire que l'État ne doit pas devenir un lieu de non droit, mais un cadre où s'offre une palette d'événement et de faits en termes d'acquis et d'opportunité politique. Les citoyens de l'intérieur ou de l'extérieur doivent vivre la quiétude d'une permanente « *table ronde mettant face à face le régime au pouvoir, les forces de l'opposition et le regroupement des organisations de la société civile* »[836]. Faut-il appliquer aveuglement la liberté politique sans se soucier des répercussions qu'elle peut engendrer dans le fonctionnement de l'État ?

---

[833] Bertrand Vergely, *Les philosophes contemporains*, p. 23.
[834] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 520.
[835] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 344.
[836] Bertrand Owona « *21 ans de démocratie en Afrique : un bilan en demi-teinte* » in *Jeune Afrique Économie*, n°385, p. 65.

Pourtant, aux yeux des marxistes ou des communistes, ce modèle politique accorde moins de l'intérêt au peuple, mais favorise des politiciens mafieux, capable de manipuler les opinions à travers des discours, des dons. Si les gens ne sont pas continuellement impliqués dans le processus politique, ils n'ont aucun intérêt réel. La force de toute démocratie dépend de la mesure dans laquelle les gens y participent. Il y a lieu de réformer le modèle occidental de la démocratie libérale parce qu'elle ne répond plus aux aspirations des peuples ou citoyens. Elle ne parvient plus à enthousiasmer, à mobiliser, à créer de sensation et d'espoir au sein des communautés dans le processus politique et à contribuer ainsi à l'avenir du pays. C'est pourquoi, jusqu'à la mort de Staline, les marxistes estiment que le bonheur de l'humanité passe nécessairement par la victoire du socialisme sur le capitalisme. Pour les communistes, tout régime incarnant la démocratie, le parlementarisme, le libéralisme économique, l'individualisme et la diffusion des droits de l'homme, est à combattre, parce qu'il se présente comme un régime corrompu miné par la recherche effrénée des intérêts individuels. Les marxistes, la société moderne démocratique libérale issue du développement industriel est à l'origine du *développement « des conflits nouveaux et fondamentaux* », c'est-à-dire « *le conflit du prolétariat et des capitalistes* »[837].

Le philosophe français, le ressort qui favorise ce conflit est le désir excessif d'accumulation des biens matériels, de l'argent et des moyens de production de la classe bourgeoise. C'est pourquoi, il estime qu'il faut repenser la société capitaliste démocratique en termes de tyrannie que « *l'argent exerce sur les hommes et sur les valeurs humaines* »[838]. C'est dans ce débat que s'inscrit la recherche des solutions aux crises politiques perpétuelles qui émaillent le continent africain. La fin politique en Afrique dans la plupart des cas, apparait comme un cercle vicieux exprimant l'autoritarisme et la dictature. Un seul individu, c'est-à-dire celui qui détient le pouvoir politique instaure une politique de manipulation institutionnelle et administrative à sa guise. Une manipulation qui se matérialise par la corruption de l'élite. Cette « *corruption est un jeu cynique auquel on ne s'adonne qu'après avoir perdu le sens de l'homme du bien public, de l'État et même du monde* »[839].

Corrompre ici signifie créer des conditions de possibilité de favoriser un individu ou un groupe d'individu en vue de profiter ou de gagner un avantage illicite. Elle consiste à changer d'opinion à travers des manipulations ou des soutiens physiques, morales, psychologiques des

---

[837] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », pp. 69-70.
[838] *Id.*
[839] Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée africaine », 2007, p. 7.

institutions et de l'administration. Elle est une sorte de substitution de la discussion et de la critique rationnelle à l'imitation et à l'approbation, de la révolte à l'obéissance.

CHAPITRE VII. DES IMPERFECTIONS ET DIFFICULTÉS THÉORICO-PRATIQUES DE L'IDÉE DE LIBÉRALISME POLITIQUE DE RAYMOND ARON

Les sociétés modernes démocratiques sont-elles des sociétés parfaites au point d'être appliquée ici et là ? Tocqueville répond à cette interrogation par la positivité, car selon lui, les sociétés démocratiques auront de la peine à commencer les guerres, parce que la classe bourgeoise n'aura plus une main mise perpétuellement sur la fortune en vue de créer la paupérisation et la massification croissante des pauvres. Les régimes démocratiques incitent les individus à entreprendre à créer des entreprises, à multiplier des initiatives économiques. Le désir de richesse prendra la place du désir de gloire ou de vengeance. Le but de système politique démocratique est de conduire le peuple vers le bonheur.

Le système capitaliste « *fait confiance à l'initiative individuelle* », grâce au respect de liberté politique, alors que le système communiste « *compte essentiellement sur l'autorité de l'État* »[840]. Le but ultime de liberté politique est « *d'assurer ou de réaliser une intégration des individus au groupe* »[841]. C'est cet idéal qui est au cœur de la démocratie moderne libéral. La mondialisation contemporaine se définit-elle précisément par l'idée de liberté politique créée par la démocratie libérale et du monde de la subjectivité qui est d'abord celui de l'individualisme ? La démocratie libérale n'a-t-elle pas rompu l'unité du monde autrefois sacrée, naturelle, transparente à la raison ? Sous ce régime libéral, l'humanité n'est-elle pas condamnée à une moralité sordide ?

Aujourd'hui, il y a une sorte de déchirement un peu partout à travers le monde sur la forme et la gestion des affaires politiques, économiques et sociales des régimes démocratiques en général et celle du respect de liberté politique en particulier. Celui qui dit démocratie, dit gestion des affaires publiques, marche vers un idéal politique. Le libéralisme politique que défend le philosophe français est en quelque sorte une affaire de quelques oligarques, de quelques hommes d'affaires et des chefs d'entreprises. Cet échec a conduit certains pays du monde à une catastrophe sociale et culturelle dont les conséquences sont *« la mauvaise*

---

[840] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 25.
[841] *Ibid*., p. 30.

gouvernance, la corruption endémique, le délitement moral » et le dressement « *des uns contre les autres* ». Selon la philosophie des communistes, le libéralisme politique est à l'origine du développement des comportements individualistes faisant de l'individu un sujet isolé, indifférent de la communauté.

Contrairement à la philosophie du libéralisme politique, le communisme politique fait de la communauté la source et le socle de l'épanouissement de l'individu. L'épanouissement et l'accomplissement de l'individu passe par son appartenance à la communauté. Il faut donc dénoncer cette vision inhumaine du libéralisme politique qui expose les structures sociales des États à un désordre affirmé, structuré, organisé, fortifié et toujours contre « *des vertus essentielles de la haute humanité* »[842]. Les démocraties libérales apparaissent donc pour certains comme le lieu du sophisme, d'expansion des inégalités entre les hommes.

C'est à partir des années 1950-1960, certains philosophes comme Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida[843], pensent que la société moderne démocratique a conduit l'homme dans l'abîme parce qu'elle se révèle à une « *crise de conscience* », ouvrant la voie à la précarité, à la domination des puissants sur les pauvres, entrainant ainsi la bipolarisation du monde en pauvre et riche. Elle est à l'origine du développement des horreurs de la guerre et de l'économie des valeurs axées sur la consommation et le profit. Le concept de liberté politique est généralement « *vidé de sa substance, et que les agents du système rentier international remplissent suivant leurs appétits, deviennent un prétexte pour déstabiliser le pouvoir de ceux qui résistent héroïquement à l'empire du système mondiale de domination des peuples et des États* »[844]

Section 1. Complexité et variabilité des modèles politiques contemporains

1. De l'inadaptabilité du libéralisme politique aronien dans un contexte contemporain de mondialisation

L'idéologie du libéralisme politique que défend Aron dans sa philosophie politique semble dénaturer ou déstructurer l'ensemble des rapports interhumains. Elle réduit les rapports humains à la recherche effrénée du pouvoir politique à travers la participation électoraliste des citoyens aux affaires de la République. C'est clivage idéologique qui oppose de certains pays

[842] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 134.
[843] Ces philosophes contemporains ont déconstruit l'idée de modernité de l'individu, la raison, la liberté, le progrès et le droit.
[844] Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance* (2003), Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée africaine », 2008, p. 71.

occidentaux à la Chine ou aux pays Communistes en général. Cette idéologie tend à triompher l'idée d'une vie politique réductible au plaisir, au goût et au désir à travers les différentes manœuvres politiques. Elle fait triompher ainsi la philosophie de l'égoïsme et l'individualisme. Elle construit l'ordre politique sur l'intérêt et l'utilité. Elle fait de l'individualisme et des droits de l'homme le centre des relations interhumaines. Réduisant de fait, les acteurs politiques à l'expression de votes et des consultations électoralistes.

Son libéralisme politique évolue ainsi en absence du sujet, avec un dégagement éthique. Le mode de déploiement politique contemporain apparait désormais comme une destruction des traditions, des appartenances, des croyances et la colonisation de la vie par le calcul des intérêts particuliers. Ce mode ne reconnait pas à la fois les expériences particulières et les succès de l'histoire des autres. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de certains penseurs, le libéralisme politique par l'entremise de la démocratie libérale a rompu l'unité du monde ancien à la fois rationnel et sacré. Il a changé la raison des pouvoirs politiques, et la conscience de faire apparaitre un pouvoir politique qui n'était plus divin et absolu. Luc Ferry souligne à cet effet que les « *effets de la mondialisation libérale dont les « progrès » impliquent inévitablement une radicale déconstruction des autorités, des valeurs et des principes traditionnels* »[845]. La société démocratique libérale contemporaine semble se réduire essentiellement à la domination du marché international, créant une obsession d'une identité qui n'est définie que par la logique du maître et de l'esclave. Comment ne pas voir dans une telle situation, une régression quittant le royaume du collectif pour l'individuel et le singulier. C'est ce qui explique que la théorie de la démocratie et de liberté politique d'Aron comporte des limites.

Le succès et l'émergence de certains pays à travers le monde démontre que la théorie ou la conception du libéralisme politique du philosophe français n'est pas un modèle universel. Il semble être en contradiction avec leur vision et leur système de développement. L'idée de liberté politique du citoyen français « *s'est révélée incapable de mettre au point une société respectant la dignité de chacun ; et facilitant l'épanouissement, non pas seulement des riches, comme aujourd'hui, mais de tous ; épuisement qui pourrait s'accomplir que dans le service des communautés locales, régionales, nationales, et mondiale* »[846]. Aron fait partie des idéologues qui veulent construire la totalité sociale à partir du concept de liberté politique, concept fondamental de la démocratie libérale. Le philosophe français à l'instar d'autres penseurs

[845] Luc Ferry, *Combattre l'illettrisme*, p. 40.
[846] René Dumont, *L'utopie ou la mort*, Paris, Éditions du Seuil, Collection « Politique », 1973, p. 172.

libéraux déprécie l'importance de l'économie et du social par rapport à la politique, mettant l'accent sur l'unité du tout politique.

L'expérience politique de certains États contemporains se construit sur l'économie et le social. Le libéralisme politique n'est pas le fondement du bonheur du peuple, mais le renforcement de la puissance sociale. Ces régimes excluent tout esprit de discussion ou compromis politique au sens aronien du terme. Ils sont qualifiés de tyranniques ou totalitaires par leurs détracteurs, parce que la philosophie de ces régimes politiques repose sur leur adhésion à l'idée d'une société sans classe (socialiste). Ils considèrent le système libéral comme une sorte de diversion sont « *hostiles aux régimes pluralistes, parce qu'ils rêvent de créer une société harmonieuse d'où les classes auraient disparu* »[847].

Pour les pourfendeurs du système libéral, le monde n'est pas le même, les sociétés ne demeurent pas statiques et universels comme le pense les défenseurs de ce système, mais évolutives et dynamiques. Comment pourrions-nous avoir confiance à l'idée de libéralisme politique de l'auteur de *L'États démocratiques et États totalitaires* sans se référer aux circonstances dans lesquelles elles sont théorisées et défendues ? L'idée du libéralisme politique d'Aron est une valeur politique de son temps, parce qu'elle apparait comme une sorte d'identité politiques économique et sociale de l'Occident. L'environnement politique tel que décrit le philosophe français reflète l'idéologie Capitaliste, c'est-à-dire le système politique dans lequel, les banquiers, les chefs d'entreprises et autres influencent directement ou indirectement les décisions politiques. Une telle réalité semble aller en contradiction avec les idéaux politiques de certains pays à travers le monde. Pour ces pays, les idéaux politiques contemporains ne reposent plus essentiellement sur l'ordre libéral tel que nous démontre le citoyen français aujourd'hui, mais sur une offre politique qui s'engage dans le développement et le progrès des États. La liberté politique n'est pas une fin en soi, elle n'est rien d'autre que l'expression politique de la participation des citoyens au gouvernement. Ce respect n'impacte pas la vie sociale et économique des citoyens. C'est pourquoi aujourd'hui, le système politique communiste ou socialiste apparait comme le système inclusif et progressiste par rapport au système libéral.

Selon les pourfendeurs du libéralisme politique, ce système politique n'offre rien de nouveau, car le jeu politique ici dépend d'abord de la volonté de la classe gouvernante. Il y a une sorte d'hégémonie politique des uns sur les autres. Le système libéral ne reconnait pas

---

[847] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 200.

l'interdépendance entre les États, entre les Peuples ou civilisations. La mondialisation est vue par certains comme l'expression et la volonté du système libéral. Mondialisation, ici entendue comme mouvement perpétuel de domination économique, politique et sociale de certaines Nations ou États sur d'autres. Hier comme aujourd'hui, il y a à l'intérieur comme à l'extérieur de nos États, des conflits, des guerres, du terrorisme, voire la prospérité de la pauvreté. Ces fléaux sont à l'origine des clivages de plus en plus visibles dans le progrès ou le développement de nos États.

La mondialisation ne promeut pas les valeurs immuables telles que la famille, l'éducation, les relations sociales et le travail, mais les marchés, la société des plaisirs et de consommation. C'est cette forme de civilisation qui est au centre de la pensée de Raymond Aron. Une pensée qui accentue la montée de l'individualisme, des inégalités et de la misère. C'est dans ce qu'il emploie la notion de mondialisation à partir de 1969[848] pour désigner la civilisation économique ou politique universelle dans laquelle le monde tend. Cette mondialisation est un espace d'intégration des marchés et de l'interdépendance des sociétés. Elle se conçoit aussi comme l'unification partielle de la planète par l'économie (des productions, du commerce, de la finance) par des moyens de transport et de communication dont le web est le symbole. L'idée de mondialisation suggère donc que nous vivons tous dans un monde contrôlé et imposé par le système libéral.

Elle s'exprime également par la dépendance économique, financière (marché mondial des capitaux) et de réseau internet d'influence des uns et des autres. Cette volonté de domination du libéralisme politique du citoyen français est également visible à travers la gouvernance économique mondiale du G7/G20). Cette dernière telle qu'elle nous apparait, elle est la volonté « *d'occidentalisation du monde* »[849]. C'est une extension dédoublée du système capitaliste à l'échelle mondiale. Cette gouvernance économique mondiale ne favorise pas les rapports de forces entre États à l'intérieur comme à l'extérieur. Elle donne plus les moyens ou le pouvoir à certains États de contrôler les autres. Elle conduit à la phagocytose du tissu économique des États faibles et moins puissants. Aron apparait donc comme un fervent défenseur de ce mouvement politique, économique, social et culturel.

---

[848] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, Collection « Liberté de l'esprit », 1969, p. 231.

[849] Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde : la signification, la portée et les limites de l'unification planétaire* (1989), Livre de Poche, Préface inédite de l'auteur, Paris, La Découverte, 2005.

En ce début du XXIe siècle, cette philosophie politique de Raymond Aron apparait comme une sorte de déconstruction des autres cultures. Elle est une pensée faite pour permettre aux Occidentaux de recoloniser les marchés, les structures politiques ou économiques du monde. C'est pourquoi, pour certains, les démocraties libérales « *se vident de leur idéal et de leur rigueur sous l'effet de l'individualisme, de l'atomisation du corps social et de la décomposition de la vie politique* »[850]. Ce processus de désintégration économique, politique, sociale ou culturelle est une sorte de bouleversement. Ce bouleversement ne consacre plus les consultations électorales, les votes, les capacités de protester ou de se rassembler comme le seul moyen de participation des citoyens à la vie publique. Il se caractérise par la volonté de chercher les nouvelles valeurs humanisantes, capable d'intégrer l'ensemble social, politique, économique. Ce processus concerne les êtres humains, les biens, les services marchands, les institutions, les pratiques culturelles, mais aussi les idées et les savoirs. La complexification et l'intensification des pratiques multilatérales entre en conflit avec la conception de liberté politique de l'auteur de *Démocratie et totalitarisme*, car les régimes politiques néo-libéraux se développent et prospèrent dans un nombre croissant de domaines comme le témoigne les pays tels que la Chine, la Corée du Nord, la Russie et certains pays d'Amérique latine.

En voulant combattre toute volonté d'édifier une société communiste ou socialiste comme le fait Aron, c'est encore créer un vice ou obstacle dans les rapprochements politiques, économiques et sociaux entre les États, car la philosophie libérale du citoyen français apparait comme une sorte de promotion de l'hégémonie politique, qui refuse de reconnaitre les autres réalités existantes. Cette volonté est manifeste dans le vocabulaire conceptuel de la démocratie et du libéralisme politique d'Aron. À ce sujet, « *aujourd'hui les occidentaux se servent de la mondialisation* souligne Jean-Noël Fochivé *pour imposer au monde entier leurs paradigmes aux relents sataniques, guidés par l'individualisme, la prostitution sauvage, la zoophilie, l'homosexualité, l'euthanasie aux autres* »[851]. C'est pourquoi, ces valeurs occidentales que défendent l'intellectuel français est une dérive totalitaire et impérialiste. C'est une sorte de volonté d'occidentalisation de rebâtir les cartes pour reprendre les expressions de Serge Latouche.

Par ailleurs, l'un des nombreux problèmes épistémologiques auxquels se trouve confronté la thèse du citoyen français est celui du dénigrement les régimes communistes ou socialistes issus du marxiste. Ces régimes aux yeux du philosophe français sèment le malheur

---

[850] Raymond Aron, Les Préfaces des *Mémoires*, p. XIV.
[851] Jean-Noël Fochivé, *Konèlogie*, Yaoundé, Fojeno express center, 2014, p. 43.

et la terreur politique. Une telle considération apparait simplement comme une sorte d'interprétation impériale et hégémonique des intellectuels occidentaux du temps d'Aron. Cette critique de l'historien français traduit sa volonté de montrer la supériorité numérique de la culture occidentale en général et celle des démocraties libérales en particulier. Pour les détracteurs du philosophe français, la grandeur et la puissance d'un régime politique ne se réduit pas seulement à la participation des citoyens à la vie politique, à la compétions des partis politiques, ni aux élections ou encore aux groupes de pressions, mais aussi à la capacité de solutionner nos problèmes, de soigner nos misères, bref à la recherche du bonheur collectif.

La finalité de tout pouvoir politique est d'« *inviter les individus à obéir aux lois ou à se gouverner selon la loi rationnelle, mais plutôt pour les inciter à exprimer leur personnalité telle qu'elle est et à suivre leurs désirs tels qu'ils sont* »[852]. C'est dans ce sens que la redéfinition des démocraties libérales aujourd'hui est l'un des défis de ce XXIe siècle. Il est donc « *inutile de prétendre appliquer à cet environnement neuf les concepts et les catégories forgés par Aron pour appréhender l'ordre bipolaire de la guerre froide et la société industrielle* »[853]. Il semble que nos démocraties libérales contemporaines se déguisent de plus en plus en mutilation, étouffement, étranglement, tortures fatales, assassinats, décapitation et surtout aux aveuglements qui entrainent la mort des valeurs morales et sociales dans nos sociétés. Il y a une sorte de volonté ou ambition de recoloniser certains espaces politiques. La trame fondamentale de la philosophie de l'histoire d'Aron est l'opposition radicale des idéologies. Pour lui, le XX e siècle est un siècle de guerre idéologique entre le capitalisme et le communiste. Et cette opposition idéologique est à l'origine du développement nucléaire. Cette arme nucléaire, est le nœud de l'équilibre de puissance entre les États du XXe siècle.

Il ne s'agit pas plus de méditer sur « *l'équilibre de la terreur nucléaire qui se trouvait au cœur de la relation américano-soviétique* »[854]. L'histoire de l'humanité est loin d'être réduite aux armes nucléaires. Ainsi, « *la trame conceptuelle qui sous-tend l'analyse aronienne de l'histoire du XXe siècle s'inscrivait au confluent des Lumières et de la philosophie allemande de l'histoire* »[855]. La vision politique de la philosophie d'Aron n'est que le prolongement de la volonté de puissance qu'exerce l'Occident sur le reste du monde depuis le XVIe siècle. La trame conceptuelle du libéralisme politique d'Aron est l'antidote des valeurs politiques,

---

[852] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 56.
[853] Critique formulée à l'endroit de la philosophie politique de Raymond Aron par Nicolas Baverez, in Préface de *Mémoires*, aux Éditions Robert Laffont, p. 8.
[854] *Id*.
[855] *Id*.

économiques et sociales que défend le système communiste ou socialiste. Le système démocratique libéral tel que défend Aron est à l'origine des plusieurs maux que vivent l'humanité actuelle, car explique Baverez, « *des formes d'état de nature se réintroduisent à l'intérieur des nations, y compris les plus riches, avec la multiplication des espaces de non-droit et des zones grises placées en dehors de tout contrôle étatique ou la difficulté de contrôler les flux migratoires* »[856]. Le système démocratique libéral tel que théorisé par Aron est une menace en ce XXIe siècle, car il est une autre face cachée de la domination occidentale. Car cette théorie libérale détruit les liens sociaux, la famille, l'éducation. Elle réduit la vie sociale à la conquête du pouvoir. Les valeurs morales et éthiques s'effritent, en nous exposant à une menace des nouvelles Grandes Guerres, la course à l'arme nucléaire, des guerres civiles. Il faut donc multiplier d'autres initiatives enrichissantes capables de créer une intégration « *fondée sur le droit, le marché et la liberté, et non sur la force armée, la conquête et la domination* »[857].

Ces initiatives doivent combattre les conflits identitaires dans nos États, qui de plus en plus tendent « *à créer des clivages plus importants que les inégales de revenus ou de développement* »[858]. Le défi politique de nos pays actuels, c'est de lutter pour réduire ou combattre les inégalités économiques, sociales et politiques. Marx avait raison d'alerter sur ces dérives économiques, politiques et sociales ; lorsqu'il explique le conflit ou la lutte des classes qui est au cœur du système capitaliste. Pour le philosophe Allemand, le capitalisme tel qu'il nous apparait sur sa version du libéralisme politique actuel, exprime le durcissement des inégalités entre les hommes fondées sur des sentiments identitaires et la radicale hétérogénéité des valeurs[859]. La critique marxiste de la société capitaliste s'avère donc une philosophie descriptive de la réalité, parce qu'aux yeux de l'auteur de *La critique de l'économie politique*, une société où les riches contrôlent une proportion tellement énorme de la richesse du pays, ils finissent par contrôler également le système politique.

Selon le philosophe, l'accroissement des inégalités économiques ne peut qu'engendrer l'insécurité, l'instabilité, la guerre civile et le pourrissement des relations sociales. Achetant les politiciens à coup de contributions de campagne, les capitalistes les mettront au pas. La confiance extrême que le philosophe français accorde à la raison au plan politique apparait fragile, car elle est « *fondée sur la vertu des citoyens et des règles abstraites que les passions*

---

[856] *Ibid.*, p. 9.
[857] *Id*.
[858] *Ibid.*, p. 12.
[859] *Ibid.*, p. 13.

collectives peuvent à tout temps emporter »[860]. Dans cette perspective, l'échec de la paix perpétuelle à l'intérieur comme à l'extérieur de nos frontières, traduit l'incapacité des systèmes politiques libéraux de trouver des solutions aux crises des pouvoirs politiques contemporains. L'ordre social actuel manque de prospective et d'anticipation. Il est un ordre social exprimant la volonté des forts, des puissants, capable de s'imposer comme des faiseurs de justice, de paix et de cohésion sociale.

Pourtant, Hobbes situait la valeur d'un pouvoir politique dans son impartialité, c'est à dire sa capacité à mettre fin à l'état de nature, c'est-à-dire à la violence inouïe, au terrorisme, au séparatisme, à l'intégrisme, à l'injustice sociale, aux vendettas, aux duels. La démocratie libérale que défend Aron a donc créé et légitimé les actions criminelles. Véritable source de violence, de conflit et terrorisme international.

2. La démocratie libérale aronienne s'apparente à un totalitarisme sans visage

Les États démocratiques contemporains se trouvent de plus en plus inconfortables face aux poussées des revendications identitaires particulièrement violentes et aux nouvelles formes des conflits. Le système démocratique libéral tel que conçu par le philosophe français apparait comme une sorte de vision politique totalitaire sans visage, dans la mesure où sa conception du libéralisme politique instaure un droit absolu aux plus forts d'être perpétuellement des dirigeants et les autres des dirigés. C'est une théorie qui défend l'intérêt des riches, des politiciens talentueux et spécialisés. Cette conception vise à perpétuer la domination d'une classe sur une autre. Elle tend à affaiblir le pouvoir de l'État et à relativiser la vie morale et sociale. Et pourtant, il y a aujourd'hui des régimes moins libéraux qui tutoient, déclassent les pays dits de démocraties libérales où le respect des droits de l'homme et de liberté politique demeurent le principe fondamental. Il s'agit des pays tels que ne que l'Espagne au temps du dictateur Francisco Franco, le Chili à l'époque du général Augusto Pinochet et la Chine communiste de Chi Jinping. Autrement dit, la démocratie occidentale peut aussi apprendre des autres systèmes de gouvernement, notamment communiste ou socialiste. Dans ses illusions, l'occident croit inventer le meilleur système politique de gouvernance, dont l'aboutissement de ce régime n'est que la fin de l'histoire pour reprendre les mots de Francis Fukuyama. C'est un système parfait et accompli. Il ne peut être ni amélioré ni modifié. Ce système est supérieur aux autres, à l'instar des systèmes communistes ou socialistes.

---

[860] *Ibid.*, p. 16.

Pourquoi assistons-nous de plus en plus au déclin effréné de ce système occidental ? Qu'est-ce qui explique le développement économique des États non démocratiques ? Où se trouvent l'efficacité et la dynamique du système communiste dans le progrès et le développement spectaculaire de certains États ? Ce développement n'est-il pas la conséquence d'une autre vision parallèle à celle du libéralisme politique, de la démocratie occidentale ? Le succès national et le système de gouvernance sont-ils totalement déconnectés l'un de l'autre ? La qualité de la gouvernance est fondamentale pour le succès ou l'échec d'un pays ?

Si un pays se porte bien et progresse, alors son système de gouvernance fonctionne clairement mieux. Si un pays échoue alors son système de gouvernement fait manifestement défaut. Aussi surprenant que cela puisse paraitre dans la plupart des oreilles occidentales, le système occidental démocratique que professe le philosophe français peut apprendre des autres systèmes de gouvernance. Cela ne veut pas dire que la gouvernance communiste ou socialiste doit se substituer à la gouvernance occidentale, mais elles doivent apprendre des uns des autres. En tant que valeur de gouvernance des autres, l'occident peut par exemple aussi apprendre des autres systèmes, car un système de gouvernance n'a pas un autre but que l'amélioration de condition de vie des peuples. Une société ne peut réussir sans adapter son système politique à la réalité du pays. Dans les régimes communistes par exemple, le consensus est l'incarnation et l'expression de la réalité Chinoise, c'est-à-dire un esprit de consensus inclusif.

C'est ce qui explique la domination du parti unique en Chine. Dans ce parti, toutes les classes, professions, toutes les régions du pays, toutes les ethnies et les diverses tendances politiques sont représentées et valorisées. Chaque représentant porte la voix de sa communauté. La tâche de tout système dans cette perspective, est de faire un consensus parmi les populations sur la voie à suivre pour le pays. Le communiste tel qu'utilisé désigne principalement les expériences politiques qui, au XXe siècle ont suivi une voie marxiste-léniniste. En Occident en revanche, on a plus en plus du mal à dégager un consensus entre les principaux partis politiques, notamment aux États-Unis, au Royaume-Uni, en France, en Allemagne, en Italie par exemple. On observe ici et là une polarisation croissante entre les différents acteurs, les partis et les organisations politiques. Des violences, des mécontentements, des corruptions et des méfiances entre les gouvernants et les gouvernés sur certains sujets d'intérêts nationaux. Les forces centrifuges se renforcent, déchirant ainsi le tissu social, les progrès extraordinaires et sa stabilité de la société. Crises démocratiques ici et là de ces dernières décennies témoignent de cet affaiblissement du système démocratique et libéral occidental.

Face à l'incapacité de la démocratie de répondre aux attentes de la population, nous assistons à une méfiance mondiale spectaculaire des systèmes démocratiques libéraux. C'est la raison pour laquelle, on assiste de plus en plus à la résurgence des partis uniques et des États moins démocratiques. Certains acteurs politiques croient à ce système qu'à celui des démocraties libérales. Pour eux, le système non démocratique libéral est bien meilleur pour l'émergence et le progrès social des peuples que le système des multipartis occidentaux. Dans les démocraties occidentales où la participation aux votes électorales demeurent l'idéal politique, alors que de l'autre côté, la vie politique ne se réduit pas au vote pour le vote, mais au développement, au progrès du peuple. Ce qui signifie qu'il faut impliquer directement le peuple dans la gouvernance sociale, économique et politique. Celle-ci renvoie à l'art de gouverner la chose publique à travers le dialogue permanent entre les différentes classes sociales qui composent une société donnée.

Contrairement à la vie démocratique occidentale, ce n'est pas nécessairement l'élection, la consultation ou vote périodique qui constituent l'unique source du bonheur du peuple, mais bien l'éducation au travail, à la création entrepreneuriale, aux innovations technologiques, bref le développement. Les consultations électorales ou les votes n'ont pas d'impact directement sur la vie quantitative et qualitative du peuple. Les consultations expriment toujours la volonté de la classe dominante. Il n'y a pratiquement aucune implication directe de la population. Elles réduisent la vie politique, dans la plus part de temps, aux jeux égoïstes des politiciens professionnels. Pour les défenseurs du consensus politique, la démocratie libérale devrait être un processus continu, et non quelque chose qui se produit tous les cinq ans ou dix ans, ne se résumant qu'à une élection ou vote.

Dans les régimes communistes, le concept de démocratie prend de nombreuses formes différentes, plaçant à son cœur l'amélioration des conditions de vie du peuple. Une élection ici dans ce système, renvoie à un processus continu de consultation, de dialogue, d'autonomie gouvernementale, de participation populaire au processus législatif et élaboration de plans quinquennaux. Les systèmes démocratiques libéraux peuvent-ils faire preuve de l'intelligence et de l'humilité nécessaire pour tirer les leçons de ses propres échecs et du succès des autres régimes jusqu'ici considérés en Occident comme des régimes totalitaires ou monopolistiques en matière de démocratie et du libéralisme politique. Nous ne suggérons pas aux uns et aux autres d'adopter le système Chinois, Chilien ou Espagnol, parce que ce serait à la fois une entreprise impossible et désespérée. Nos histoires, nos cultures et nos mœurs sont profondément différents et variés. Tout système politique doit prendre en compte réalité locale de ses peuples.

Ce défi nous appelle à trouver le juste milieu de ces différents régimes, afin de relever les défis moraux, sociaux, culturels, économiques et politiques.

C'est donc le contraire de la conclusion de son ouvrage *l'Opium des intellectuels*[861], selon laquelle « *la liberté est l'essence de la culture occidentale, le fondement de sa réussite, le secret de son étendue et de son influence* »[862]. Sous nos yeux, nous voyons que l'Europe n'est plus le modèle des régimes politiques à côtoyer et à implémenter. L'idéal politique actuel se trouve dans la force et la capacité de tout type de régime à assurer la paix, le progrès, la justice, l'éducation et l'harmonie sociale des citoyens. Le volet politique de cette philosophie politique du philosophe français ne peut être partagé par tous. Chaque régime y va de sons expérience, de son histoire et de ses mœurs.

De ce fait, seul le :

> Volet économique de cette volonté libératrice est désormais partagé à l'échelle de la planète. L'universalisation du capitalisme et des technologies, loin d'entrainer mécaniquement l'avènement de la démocratie et d'annihiler les volontés de puissance, exacerbe la compétition entre les nations libres et les systèmes autoritaires ou totalitaires[863].

Le pluralisme politique que défend l'historien français est loin d'être la principale source qui explique la prospérité, le développement, la paix et la cohésion sociale à l'intérieur d'une Nation ou d'un État. Nous assistons de plus en plus à une compétition internationale, voire au surclassement des anciens colonisateurs par les anciens colonisés, qualifiés hier de périphérie, des esclaves, voire des « damnés de la terre » par certains auteurs à l'instar d'Aron. L'idée de libéralisme politique que défend l'auteur de *Le spectateur engagé*, est à l'origine du développement de l'esprit de démesure qui caractérise nos sociétés occidentales et non occidentales contemporaines. Une démesure qui se traduit dans l'esprit excessif de recherche de l'intérêt, de profit et des plaisirs. Elle explique clairement en parti l'appétit de certaines puissances de conquérir des espaces politiques des uns et des autres. C'est cette idéologie qui sous-tend l'impérialisme, le néocolonialisme de certains États sur d'autres.

Certes à l'époque d'Aron, la philosophie politique dominante est celle des clivages idéologiques entre les grandes puissances dans la théorie comme dans la pratique, mais aujourd'hui la mondialisation est venue abolir ces clivages idéologiques entre l'Est et l'Ouest ; entre Capitalisme et Communisme ; entre constitutionnels-pluralistes et monopolistiques. Il y

---

[861] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
[862] Nicolas Baverez, Préfaces des *Mémoires*, p. 17.
[863] *Id*.

a donc une sorte de fin des frontières entre les États. La configuration de ce siècle est nettement plus complexe que le siècle précédent, du fait de l'interdépendance d'une gamme élargie de l'évolution et du progrès du monde. Ceci s'explique par le fait que « *le système est multipolaire, mêlant non plus deux superpuissances-États-Unis et Chine, rivalisant pour le leadership, mais avec des pôles secondaires-tels l'Inde, le Brésil, la Russie, l'Europe, l'Afrique du Sud* »[864]. Il y a donc une apparition des nouveaux acteurs qui défient les anciens systèmes ou frontières. Il s'agit par exemple des entreprises, des opérateurs de marché, les ONG, les militants, mais aussi organisations criminelles ou groupes terroristes[865].

Au plan politique, économique ou social, il y a l'émergence de plus en plus visible des groupes de pression, de société civile planétaire qui se mobilisent à coups pour barrer la voie au système libéral unipolaire et dogmatique. La quasi-totalité de l'humanité vit sur le rythme des développements des marchés et des technologies. La dialectique entre le développement économique et l'égalité n'est pas définie par la lutte des classes ou la confrontation entre pays développés et le tiers-monde, sur les rapprochements culturels comme le souligne Samuel Huntington[866]. Le développement économique et technologique n'est pas toujours le fruit du libéralisme politique. Certaines puissances du Sud maintiennent un pas sur d'autres pays, mais refusent le pluralisme politique. Cette mondialisation des marchés contraints des modèles démocratiques libéraux de se réinventer au plan social, culturel, politique et économique. Ce nouveau paradigme contraigne les systèmes démocratiques libéraux que défende Aron d'accepter des accommodements avec les libertés inférieures au nom de la sécurité. Le développement du capitalisme universel est à la base de la « *déraison collective propre aux bulles spéculatives, au mythe de l'autorégulation des marchés, à la confiscation de la direction de l'économie et des entreprises sans limites ni contre-pouvoirs* »[867]. Elle est la principale source de délitement de l'État. Les banques centrales se trouvent au-dessus de l'autorité de l'État. Le libéralisme politique n'est ni bienheureux ni satanique. Il s'agit pour nos démocraties, de trouver ce qui est considérable dans le progrès de l'humanité puis maîtriser les risques qu'elle comporte. Il faut repenser et engager le libéralisme politique au service de la défense de liberté politique et de la dignité des hommes. Il nous éviterait de tomber dans les conflits d'identité et des valeurs.

---

[864] *Ibid*., p. XI.
[865] *Id.*
[866] Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Les Éditions Odile Jacob, 1997.
[867] Nicolas Baverez, Préfaces des *Mémoires*, p. XIX.

Pour Tzvetan Todorov, au-delà de l'image d'un intellectuel consensuel, Aron est un être qui doute de tout parce que « *derrière son assurance affichée se révèle une vulnérabilité, une inquiétude, une insatisfaction de soi* »[868]. C'est pourquoi son biographe Nicolas Baverez ne cesse d'évoquer « *l'infinie complexité de cette âme tourmentée* »[869]. Dans la conception aronienne de la démocratie, celle-ci se réduit à la quantité, c'est-à-dire au nombre d'hommes qui détient le pouvoir. De plus en plus, l'efficacité d'un régime politique ne se retrouve plus dans la quantité mais dans la qualité, c'est-à-dire sa capacité à offrir aux citoyens la formation et le soin de qualité, la création d'entreprise, et de puissance militaire. La lutte politique actuelle c'est la lutte pour la distribution du savoir et de la possibilité d'y accéder. La lutte pour une telle cause nous permet non seulement de nous protéger nous-mêmes contre les arbres du pouvoir mais aussi nous permet de renforcer nos sociétés dans un contexte de changement climatique permanent, de course aux armements, et du terrorisme international.

Le jeu politique ne se réduit plus à l'idéal entre l'offre et la demande. Ils n'assurent plus le bonheur et les attentes du peuple. C'est pourquoi, la démocratie libérale que défend Aron n'a rien d'un paradis terrestre ; c'est simplement un compromis moins mauvais que les autres. La liberté politique « *n'est pas un fournisseur qui nous livre les denrées à domicile. La démocratie ne produit rien. Même pas le miracle économique. Il est faux, et extrêmes dangereux, de prôner la liberté politique en racontant aux gens qu'ils iront forcement bien, dès lors qu'ils seront libres* »[870]. L'expérience des pouvoirs démocratiques soulève toujours des grandes difficultés. Ces difficultés étaient présentes dans le passé et continuent d'être vécu aujourd'hui. Elles se résument aux problèmes d'ordre moral, c'est-à-dire un problème de vocabulaire. Le mot démocratie signifie littéralement « *souveraineté du peuple* ». On ne gouverne pas pourtant, parce que c'est une forme de gouvernement qui n'élève pas la qualité morale des gouvernants[871].

Le discours démocratique qui place la liberté politique au-dessus de tout, n'a probablement pas fait libérer un pays du joug colonial ou encore de l'esclavage et de sous-développement. C'est pourquoi, selon Joseph Schumpeter, la démocratie n'est pas un idéal politique ni même un régime appelant à la responsabilité civique d'un individu particulier, comme un système ou une méthode bien conçue pour donner un gouvernement fort, faisant

---

[868] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 35.
[869] *Ibid*., p. 381.
[870] Karl Popper, *Toute vie est résolution des problèmes. Réflexions sur l'histoire et la politique*, Tome II, Traduction française par Claude Duverney, Paris, Les Éditions Actes Sud, 1998, p. 33.
[871] Karl Popper, *Toute est résolution de problèmes*, p. 33.

autorité[872]. D'après l'auteur de cette émouvante pensée, la liberté politique et l'égalité ne conditionnent pas la définition du système démocratique. Celles-ci, à ses yeux, traditionnellement considérées comme des principes qui justifient la démocratie ne sont pas opérationnelles dans les faits et même qu'on ne peut les laisser opérer.

Contrairement à ce que soutient Aron, le libéralisme politique ne promeut que l'intérêt des grands groupes industriels, des banquiers, des détenteurs de capitaux au détriment de la classe pauvre, parce que ce régime n'exprime que la volonté tyrannique des « *dirigeants politiques* » et de leur « *décision* »[873]. Il ne concède pas dans sa conception libérale de liberté politique une petite place à la dissolution des inégalités créées par le développement industriel, donc la conséquence la plus visible est le basculement vers une violence et l'instabilité perpétuelle entre les différents acteurs de la vie politique intérieure des États ou encore à l'échelle internationale. L'expérience contemporaine démontre que certains groupes industriels ou États fabriquent ou encouragent le démantèlement de certains États faibles ou vulnérable à travers la promotion de leur idéologie libérale. La vertu principale qui guide leur action réside dans leur recherche effrénée de l'intérêt au détriment de la « *commune humanité* »[874]. Cette idéologie du libéralisme politique du citoyen français expose l'humanité dans un devenir ou avenir sans vision inclusive, car elle est capable de manipuler les opinions nationales ou internationales sur tel ou tel sujet de son intérêt. Pour Théodor Adorno comme pour Arendt, l'humanisme qui veut donner tous les droits de l'homme engendre des effets de violence, à travers un individualisme sans contrôle nivelant toutes les valeurs par le fait de s'accommoder avec tout[875].

Il ressort de cette thèse individualiste libérale d'Aron que la démocratie libérale fonctionne politique tel qu'un dogme, telle qu'une révélation métaphysique qui veut se substituer à la volonté générale des peuples. Les institutions politiques de ce régime ne favorisent que la corruption, le favoritisme, le népotisme, et par conséquent la mal gouvernance. C'est un cadre qui définit moins l'existence réelle des hommes. C'est le lieu de la perpétuité de la bourgeoisie et de la volonté des puissances. La démocratie libérale du philosophe français ne crée pas « *le droit et non plus le produit du droit, gage de liberté en aval, puisque législateur souverain* »[876].

---

[872] Joseph Schumpeter cité par Moise Finley in *Démocratie antique et démocratie moderne*, p. 46.
[873] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 149.
[874] *Id.*
[875] Bertrand Vergely, *Les philosophes contemporains*, p. 18.
[876] *Ibid.*, p. 38.

Section 2. La philosophie de la démocratie libérale d'Aron est source d'effondrement des valeurs sociales contemporaines

1. Le modèle démocratique libéral aronien est un système politique de développement à court terme

L'expérience des régimes démocratiques libéraux contemporains nous démontre peu de qualité à penser à long terme. Dans ces systèmes politiques, les horizons sont presque toujours définis par les prochaines élections. L'alternance au pouvoir conspire contre la continuité, et par conséquent la poursuite d'objectif à long terme. Le système du pluralisme politique met l'accent sur la loyauté des uns et des autres envers leur parti politique respectif, et la victoire aux prochaines élections, tout en accordant peu d'attention aux prochaines années. C'est ce qui amène à dire que le monde politique des démocraties occidentales est largement dépourvu de réflexion à long terme. Dans ces régimes « *les meneurs de masses, c'est-à-dire les secrétaires de syndicats ou chefs de partis populaires, parlementaires, les hommes politiques ou élus, fonctionnaires qui souvent, dans l'ombre, exercent la plus grande part de l'autorité* »[877].

L'idée principale du libéralisme politique c'est la centralisation et la concentration de la vie politique aux mains des industriels, des capitalistes et des riches. Avec ce système, les institutions politiques fonctionnent selon la volonté des puissants et des riches. Le pouvoir central ici n'est pas relativement indépendant, car tout le corps social, électoral ou législatif est sous le contrôle de la classe détentrice des capitaux. Les sociétés libérales sont-elles à blâmer pour leur contribution à l'érosion des valeurs spirituelles et morales ? L'expérience des démocraties libérales occidentales démontre qu'ici les valeurs morales et traditionnelles n'occupent pas une place de choix, c'est-à-dire qu'elles ne constituent pas des valeurs absolues à chercher et à promouvoir. Dans ces régimes, ce n'est pas le bonheur moral du peuple qui est au centre de leur préoccupation axiologique, mais la conservation des intérêts individuels, égocentriques.

La démocratie par définition est un régime politique dans lequel la vie moral du peuple, c'est-à-dire inculquer au peuple les valeurs de paix, de sécurité, de cohésion et de dialogue social. Dans cette logique, le modèle démocratique libéral occidental semble échouer dans ses visions axiologiques, car de plus en plus, il n'inspire plus politiquement, économiquement, socialement et culturellement. Peut-être, c'est ce qui explique le fait que son économie stagne, la prospérité de son peuple diminue, sa société est de plus en plus divisée, son importance

[877] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 192.

relative dans le monde diminue. Ce système accorde peu d'importance à l'expertise. Les politiciens professionnels dans ce régime ont dans leur ensemble peu de qualifications ou de compétences autres que celles d'être politiciens. La plupart d'entre eux n'ont rarement dirigé ou administré quoique ce soit de grande importance ou de grande taille, et par conséquent, ils ont peu d'idée du fonctionnement des grandes institutions, une vision à long terme. La principale compétence des politiciens des régimes démocratiques libéraux occidentaux est de parler, de discourir sans rien apporter de concret dans le progrès et l'amélioration des conditions de vie des populations.

C'est ce qui explique de plus en plus la désinvolture de certains citoyens vis-à-vis des démocraties libérales occidentales. Ces régimes se concentrent ou s'animent essentiellement autour de la classe au pouvoir, créant des politiciens professionnels et des éternels bureaucrates. Ces derniers ne jouent qu'à la musique de leur siège, c'est-à-dire de leur individualité. Poussant les uns et les autres à une méfiance s perpétuelle. C'est cette méfiance perpétuelle qui explique n'inefficacité des démocraties libérales, car elles n'activent pas les énergies de se projeter dans le temps et l'espace. Et par ricochet, ces régimes n'accordent pas assez d'attention aux projets de l'intérêt commun. Les candidats aux différents postes du gouvernement ne brillent que par des promesses démagogiques et mensongères. Les réalisations socioéconomiques dans ces régimes sont plombées par des interminables et infinies procédures administratives et politiques. C'est à ce niveau que, la Chine a su vite rattraper les États-Unis, car, dans le régime communiste Chinois le seul pouvoir exécutif planifie et exécute tous les grands projets socioéconomiques, culturels et politiques. Il y a dans ce régime communiste Chinois, un déploiement d'identité collective dans ses visions, ses projets, ses réalisations, et ses planifications socioéconomiques, culturels et scientifiques. Ici, on ne perd pas le temps à la manière des régimes démocratiques libéraux occidentaux de faire des infinies consultations administratives, bref à faire des sondages inutiles avant, pendant et après la réalisation d'un projet d'intérêt collectif et global.

Dans ce régime Chinois, l'État se déploie sans partage du pouvoir dans la transformation des projets socio-économiques et politiques. Aron lui-même, reconnait que « *les régimes que l'on appelle vulgairement démocratique ont cessé d'être ce qu'ils devraient être, ils ne sont plus qu'un champ clos où se heurtent les représentants d'intérêts privés qui oublient, méconnaissent, déploient ce qui serait l'intérêt commun* »[878] . Le pouvoir ici se définit comme

[878] *Ibid*. p. 193.

une volonté de liberté individuelle qui va jusqu'au rejet de toute forme d'identité collective. Ainsi, « *la lutte contre toutes les manifestations de l'identité collective est le devoir moral des libéraux, et le progrès est mesuré par les victoires dans cet effondrement* ». Ces régimes politiques libéraux occidentaux rompent l'homme avec son identité nationale, religieuse et culturelle. Et pourtant, la dernière forme d'identité collective étant celle du genre, le libéralisme politique veut l'abolir en la rendant arbitraire et optionnelle. Le libéralisme politique d'Aron n'est pas différent du marxisme ou du fascisme, car il est une forme d'esclavage. Il excite l'homme à l'insurrection contre Dieu, contre les valeurs traditionnelles, contre la morale, et contre les valeurs spirituelles.

Dans ce régime en effet, les pouvoirs publics ne formulent que des lois qui ne servent ou ne vont que dans l'intérêt privé des gouvernants. Contrairement aux autres variables politiques existants, les régimes démocratiques libéraux tels que théorisé par le philosophe français n'offre pas de possibilités à l'homme de s'autodéterminer ou de s'auto-affirmer, parce qu'il y a inefficacité des institutions, des lois, des règles. Ici, la répartition des biens communs et la prise des décisions ne sont pas toujours conformes aux valeurs morales communément partagées. À cet effet, les démocraties libérales génèrent l'égoïsme politique, parce qu'elles promeuvent l'intérêt personnel, en les talents, la compétence des uns et des autres, c'est-à-dire le bien de la cité. Elles se caractérisent donc en grande partie par un secteur public hypertrophié, surendetté et sous-productif, et un secteur privé compétitif, gouvernant et donnant des ordres.

C'est le sens à donner à la critique, régimes démocratiques libéraux formulée par René Dumont[879], lorsqu'il souligne que ceux-ci génèrent des populations pauvres dans certains coins du monde souffrant à des degrés divers de sous-alimentation quantitatives et de malnutrition que l'O.M.S elle-même souligne comme un danger assez grave capable de compromettre le développement normal de leurs cerveaux. Dans ces pays pauvres les enfants discutent aux chiens les reliefs des repas, les épluchures dans les poubelles. La gravité de ses conséquences de la politique libérale de nos États peut être comparée aux exactions sommaires, emprisonnements arbitraires, aux tortures. Cette situation alarmante des pays sous-développés copiant-collé le costume de la démocratie libérale témoigne donc du « *mécanisme d'appauvrissement des masses, prolétarisation des petits producteurs agricoles et artisanaux, semi-prolétarisation rurale et appauvrissement sans prolétarisation des paysans organisés en*

[879] René Dumont, *L'utopie ou la mort*, p. 21.

communautés villageois, urbanisation et accroissement massif du chômage urbain ouvert et sous-emploi »[880].

Les démocraties libérales ne s'expriment qu'en argent, en profit, en efficacité sans aucune autre considération morale et éthique. Le fonctionnement ou la structure des démocraties libérales telles que se présente aujourd'hui encouragent et légitiment sans frontière précise, des inégalités politiques. À ce sujet, « *notre espoir d'une survie un peu prolongée ne repose plus, dans nos structures actuelles, que sur la prolongation de la misère de la majorité de l'humanité* »[881]. Peut-être, c'est la raison pour laquelle, il place la politique du côté des sciences incertaines, découpées de la morale et de l'éthique. Elle est à ses yeux du côté du possible, et donc de la violence ou de l'immoralité. Cette considération assimile ainsi des régimes démocratiques libéraux aux régimes nazistes ou fascistes qui plaçaient la guerre comme « *la loi de l'histoire et la conquête la fin normale de toutes les collectivités vitales* »[882]. Il ajoute en amont que « *le bonheur des citoyens se mesure à l'intensité de troubles politiques, ressentis par la cité* »[883].

2. La démocratie libérale aronienne comme figure de déconstruction des valeurs spirituelles et socio-morales

Le libéralisme politique tel que conçut par le philosophe français ne promeut-elle pas l'anarchisme moral et spirituel au détriment des valeurs des égocentriques et individualistes de l'occident ? Le libéralisme politique à outrance que nous vivons aujourd'hui ne nous expose-t-il pas à l'autarcie négative au détriment de la nostalgie d'une humanité chaleureuse d'autrefois ? Il est à remarquer que la société libérale que défend Aron et ses disciples rend les relations et les liens humains plus « *formelles et artificielles* »[884]. La sociabilité aronienne semble aller à l'encontre des valeurs spirituelles et socio-morales que vivait l'humanité d'autrefois. Elle se construit fondamentalement sur le profit, l'utilitarisme et le pragmatisme. La réalité des relations sociales dans les démocraties libérales se fonde essentiellement et fondamentalement sur l'utile et l'intérêt. La recherche des intérêts individuels ou personnels est ce qui meut les individus. Cette société démocratique libérale récuse en son sein l'intégration les normes, les codes de conduite, les valeurs sociales humanisantes. Dans ce régime politique les structures primaires d'intégration de l'humanité telle que la famille est en rupture avec son idéalité. Les

---

[880] Samir Amin, « *L'Afrique sous-peuplée* », revue « Développement et civilisation », n°8, mars-juin, 1972, p. 156.
[881] René Dumont, *L'utopie ou la mort*, Paris, Les Éditions du Seuil, Collection « Politique », 1974, p. 16.
[882] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 163.
[883] *Ibid.*, p.153.
[884] Jean Dortier, *Dictionnaire des sciences sociales*, Paris, Seuil, 2013, p. 326.

liens familiaux et sociaux sont mus par l'intérêt et le profit. Il est donc urgent de questionner ou de repenser nos valeurs spirituelles et socio-morales. Autrefois, les gens se parlaient plus, la sociabilité est le maître-mot des relations ou de la vie politique commune des hommes ou peuples. Le partage et la solidarité étaient des valeurs irremplaçables, mettant a priori l'humain au centre des préoccupations politiques, économiques, sociales et culturelles. Et pourtant, de nos jours on ne connait plus son voisin ; on n'a même pas besoin de le savoir ; la négation politique, économique et sociale a pris le pas sur l'humanisme. Nous existons dans un monde des quartiers ou des villes inhumaines où règnent les « *solitudes urbaines* »[885]. Les règles de sociabilité, les codes de conduite et les valeurs communes sont reléguées au second plan. Il y a un vide dans les sentiments sociaux et moraux tels que la solidarité, amour, la vérité, la justice, la vertu, attachement, empathie, la honte, la culpabilité, la sympathie etc.).

Un démocrate libéral comme Aron ne considère pas fondamentalement la morale comme une science capable de fonder une valeur politique universelle, c'est à dire une science capable de fédérer l'harmonie sociale, l'équilibre essentielle entre les pouvoirs dans un système politique constitutionnel-pluraliste. Il ne croit pas dans la capacité de la morale à transformer l'État dans une économie planifiée. Il pense que la capacité compétitive des entreprises modernes n'implique pas les valeurs sociales et morales. Le système libéral se définit par les principes de liberté individuelle et bureaucratique, et non par le gouvernement qui inclut la morale dans la pratique politique de ses gouvernants.

Cette vision philosophique telle que défend le philosophe français n'assure pas la correspondance des valeurs socio-morales à la décision ou au choix des acteurs politiques en place. En revanche, cette correspondance éthique est au cœur même de la rationalité des Lumières, lorsqu'ils appellent à vivre selon les exigences morales. Le système aronien ne profite qu'à ceux qui disposent des ressources les plus abondantes et diverses. Il cherche ainsi à déconstruire l'ordre ancien et à faire triompher la rationalité instrumentale et obscure : banalisation de la vie en général, en particulier la vie des vulnérables (les handicapés, les prisonniers, les vieux, les enfants et les femmes). C'est une pensée qui rompt avec le sacré, ce qui est divin, et de naturel. C'est une philosophie qui ne fait pas la distinction entre le sujet descendu du ciel sur terre, humanisé et le monde des objets, manipulés par les techniques[886].

---

[885] *Id*.
[886] Alain Touraine, *La crise de la modernité*, Paris, Fayard, Collection « Livre de Poche n°19 », 1992, p. 16.

Le système politique aronien manque de ce fait de vertu, parce que de plus en plus il y a une crise de confiance entre les hommes, entre les gouvernants et les gouvernés, entre les États, entre les peuples, entre les citoyens, entre les civilisations, entre les cultures. Selon le maître fondateur de la dynastie Chinois Confucius (Kong Fuzi 551-479 avant J.-C.) il faut gouverner par la vertu, en établissant une méritocratie sans distinction de classes[887]. Ainsi, le système libéral que défendent le citoyen français a déplacé l'essence de l'humain vers l'économie. On assiste :

> par conséquent, à l'exploitation de l'homme-outil par l'homme riche ou l'homme tout court. Si l'homme riche ou l'homme total se garde de mettre à mort l'homme-outil, c'est parce que ce dernier est l'un des lieux de lecture de sa puissance et aussi parce qu'il est une machine utile à accroissement de la puissance de son être[888].

Le libéralisme politique d'Aron dans son idéalité ou sa structure fondamentale, simule le modèle d'un monde monstre. Le philosophe français Luc Ferry décrit cet échec de transmission de valeurs en termes d'absence de « *rénovation pédagogique* »[889]. Dans un système de gouvernance où l'avoir est considéré comme une fin en soi, une valeur ontologique, remplaçant l'être, l'existence des pauvres ne peut être une préoccupation fondamentale. Parce que dans ces systèmes politiques, les hommes et les femmes ne sont mus que par l'orgueil, la vanité, le désir de paraitre, d'être authentique, de sembler « riche » et aussi par l'avance. Ces régimes politiques « *cherchent les nouvelles qui plaisent au grand public, plus que celles qui seraient susceptibles de nous instruire, de nous élever vers l'homme nouveau* »[890]. La vision politique des démocraties libérales repose sur la marchandisation de la valeur de la vie. Toute vie humaine tire sa valeur de sa capacité à produire les capitaux, c'est-à-dire à générer les intérêts, la plus-value et l'efficacité. Il convient d'indiquer ici que « *la valeur de l'homme pesait peu en cette fin du XXe siècle, et cela reste vrai au début de ce XXI ^e^ siècle* »[891]. Elle réduit la vie humaine à la promotion sans limite des passions et désirs politiques. Cette survalorisation du corps explique le déploiement sans commune mesure des violences terroristes dans nos sociétés contemporaines. Le premier levier c'est la promotion de l'individualité au détriment du collectivisme. À partir de ce désir égoïste les hommes s'autodétruit. Cette thèse découle de l'affirmation selon laquelle « *à chacun ses valeurs* ». Ce qui conduit inévitablement à mettre

---

[887] Jean-François Susbielle, *Chine-USA, la guerre programmée : le XXe siècle sera-t-il le siècle de la revanche chinoise ?*, p. 23.
[888] Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 131.
[889] Luc Ferry, *Combattre l'illettrisme*, p. 45.
[890] René Dumont, *L'utopie ou la mort*, p. 68.
[891] Axel Kahn, *Un type bien ne fait pas ça*…. Paris, Les Éditions de NIL, 2010, p. 22.

sur la même balance la raison et la violence, la paix et la guerre. C'est ce qui amène certains penseurs à justifier tout et n'importe quoi.

La philosophie libérale fait des relations interhumaines au sein de nos sociétés contemporaines non plus la recherche du bien-être des citoyens, mais la survalorisation des désirs égoïstes et identitaires. C'est pourquoi aujourd'hui, l'amertume et les tensions sociales gagnent de plus en plus du terrain, nos comportements, au point de remettre parfois notre vivre-ensemble en cause. Elle est à l'origine de la réduction au néant de nos structures et institutions qui garantissent l'intérêt collectif au détriment de l'intérêt individuel. Elle est l'indicateur qui contribue à la modification et au changement de nos mentalités. Elle favorise « *le barbarisme à visage humain* »[892]. Pour les pourfendeurs du libéralisme politique, les actions des multiples réseaux dans les démocraties libérales, tant en politique qu'en économie contribuent à maintenir, voire à tirer profit de la domination multiforme du monde occidental sur les autres peuples.

En effet, le libéralisme politique est au service de l'idéologie occidentale, celle de la promotion de l'idéologie capitaliste à outrance, de la domination des peuples, de l'impérialisme, de la conquête géopolitique et géostratégique. Il défend que les démocraties libérales occidentales que ont légitimé, et légitiment encore des comportements égoïstes, antisociaux et hyper-individualistes. Dans ces sociétés, la vie communautaire est menée par des groupes tribaux ou ethniques dont le sentiment d'appartenance rappelle la période médiévale où l'identité fragilise la solidarité. La philosophie du libéralisme politique apparait donc comme une sorte des sociétés où progressent le complot et la méfiance croissante à l'égard des gouvernés à l'égard des gouvernants. Cette méfiance est le signe d'une sur rationalisation de nos comportements politiques, économiques et religieux. L'obéissance cède alors la place à la méfiance et, finalement, à la défiance. Depuis plus d'un demi-siècle, les sociétés libérales ont pris un visage dangereusement libertaire, dont la conséquence est la rupture de l'équilibre nécessaire entre la puissance de la liberté individuelle et les restrictions raisonnables auxquelles cette même liberté doit être soumise. Cette survalorisation de la liberté individuelle est à l'origine des dérives aujourd'hui observées ici et là, car elle promeut « *une mentalité en vertu*

[892] Expression employée par Raymond Aron pour désigner l'idéologie politique que défendaient certains de ses contemporains tels que Bernard-Henri Benoist, André Glucksmann et J.M. Benoist à propos du soviétisme.

de laquelle l'épanouissement individuel, la réalisation de soi et le désir d'authenticité prédominent »[893].

La jouissance de ses sociétés poursuit Pascal Mukonde Musulay se fait au détriment de l'intérêt collectif, parce qu'elles ont fait disparaitre le sens et la portée des liens intersubjectifs qui servent exactement à créer l'harmonie sociale et la paix sociale. Ici, les femmes et les hommes ne s'associent que par un simple calcul rationnel d'intérêt, ne cherchant qu'à maximiser leurs propres profits. Dans les mêmes veines, Jean-Noël Fochivé dans son ouvrage *Konèlogie* estime que les valeurs du libéralisme actuel s'opposent à la *Konèlogie*[894]. Cette dernière est définie comme la science de l'amour du prochain, de solidarité ou de symbiose parfaite entre les communautés, entre les peuples, entre les hommes[895]. Les valeurs du libéralisme ouvrent la voie aux actes immoraux et injustes. Autrement dit, pour ce théoricien de l'avenir « *le vrai prestige de l'homme réside dans sa capacité à développer ses valeurs intrinsèques et extrinsèques, pour être en parfaite harmonie avec lui-même et son prochain* »[896], or le bien matériel que promeut la démocratie libérale aronienne, « *ne contribue qu'à certains volets du progrès social de l'homme* »[897].

Il ne s'agit pas seulement ici de se contenter de critiquer le fonctionnement de la démocratie libérale théorisée par lui, mais c'est aussi le lieu pour nous de questionner ce mouvement irréversible « *tant qu'elle se prolonge dans sa nature actuelle, tant que dominent les impérialismes, tant que persistent les dominations, tant que règne le roi profit* »[898]. Au-delà de cet aveu, il faut dénoncer les responsabilités de ces démocraties libérales dans la catastrophe qui nous menace à travers les dépenses de caractère dangereux (armes atomiques ou nucléaires, conflits idéologiques etc.). Toute politique démocratique en effet, doit se fonder sur un idéal moral, sans lequel le libéralisme politique serait un libéralisme sans racine. Cela ne signifie pas que ces libéraux nient l'existence ou l'importance de la morale, mais pensent ou croient que la liberté morale et la liberté politique appartiennent en effet à deux domaines différents et séparés. C'est ce qui explique le scepticisme aronien de la moralité en politique. Dans la perspective aronienne, le libéralisme politique est une sorte de promotion du gouvernement élitiste, car son

---

[893] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne : entre droit, pouvoir et l'argen*t, p. 9.
[894] Dans le jargon de Jean-Noël Fochivé, ce concept de *Konèlogie* renvoie précisément à l'amour du prochain, la fraternité, l'entraide, etc.
[895] Jean-Noël Fochivé, *Konèlogie*, Yaoundé, p. 51.
[896] *Ibid.*, p. 166.
[897] *Id*.
[898] René Dumont, *L'utopie ou la mort*, p. 75.

système politique défend au mieux les riches. C'est une vision politique qui promeut la dégradation des termes d'échange des valeurs interhumaines. Elle stimule la poursuite des échanges inégaux, le maintien de la domination économique des grandes firmes et la domination politique néocoloniale des pays riches sur les pays pauvres. L'expérience des pays démocratiques libéraux à l'antipode des sociétés de l'Antiquité ne protège que la liberté politique des bourgeois et des privilégiés. Elle octroie à ceux-ci la capacité d'accroitre leur emprise sur le jeu politique, et par conséquent la domination économique. Les sociétés libérales brillent par la manipulation et la corruption de sphère politique et économique.

Dans le système communiste chinois de son côté promeut un développement inclusif et global. L'expérience chinoise nous laisse penser qu'il y a une possibilité de développer un système politique et économique alternatif au système libéral. Parce que la philosophie du libéralisme politique vise *a priori* la protection de la bureaucratie gouvernementale et privée, en vue de perdurer la puissance de la minorité gouvernante. C'est un système qui évolue à l'antipode de la démocratie athénienne qui protégeait à la fois la liberté de l'Assemblée en son ensemble et celle de ses membres pris individuellement en leur refusant l'immunité ou des privilèges particuliers. Cette philosophie libérale d'Aron ne vise rien d'autre qu'à promouvoir la transformation radicale de l'économie, dominée par des sociétés multilatérales à un degré que nos ancêtres ne pouvaient imaginer. La technologie nouvelle à l'œuvre dans cette économie a donné à quiconque un pouvoir sans précèdent à la fois pour son ampleur et pour sa complexité. Elle fait de la masse média l'opium de la masse populaire.

Conclusion du chapitre

Au total, selon les critères variables, plusieurs penseurs et analystes ont comparé les mérites de certains régimes et les déméritent des autres. Nos gouvernements démocratiques libéraux n'aspirent plus l'espoir tant attendu. Ils ne répondent pas totalement à la réalité du développement économique, à la promotion des valeurs socio-économiques. Le modèle démocratique libéral que défend le citoyen a tendance à ériger le pouvoir politique en levier d'une élite bourgeoise au détriment des populations pauvres. Ce modèle apparait aux yeux de certains auteurs comme un modèle qui exalte l'individualisme. C'est un régime politique qui prétend défendre la liberté politique de tous les citoyens.

Cette liberté politique ne profite pas à tous mais essentiellement aux hommes rusés, éloquents, du type hommes d'affaires et privilégiés. C'est la promotion de liberté politique que défend le philosophe français Aron qui explique l'affaissement moral de nos sociétés

démocratiques libérales contemporaines. Le pouvoir politique est la volonté des riches, c'est à dire des hommes de paroles. Et ces hommes de parole sont toujours en relation plus ou moins complexe avec les hommes d'argent, car pour gagner des élections et pour gouverner, on a besoin du soutien des hommes d'argent.

C'est donc le parallèle du système communiste chinois où on gouverne a priori dans et pour l'intérêt des pauvres. Dans ce régime considéré par ses détracteurs comme Aron de régime totalitaire le pouvoir représente la volonté populaire des citoyens. Le développement est inclusif, collectif et non individuel comme dans le système libéral occidental. C'est ce qui explique l'émergence et le développement économique, techniques rapides de ce pays, considéré par Aron comme un régime totalitaire. Dans ces sociétés communistes la manière de diriger et d'organiser les comportements des peuples vise a priori le développement et le progrès collectif. Marx pense que la liberté politique est une liberté formelle, c'est-à-dire la liberté électorale, la liberté de vote, intéressent inégalement les différents membres d'une société. La participation au jeu politique intéresse plus les privilégiés et les demi-privilégiés que les masses populaires.

CHAPITRE VIII- LA FINALITÉ DE LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS UN RÉGIME POLITIQUE SELON ARON

Dans ses interrogations sur la philosophie de l'histoire, il réfute l'idée de l'objectivité univoque de l'histoire que prétend postuler plusieurs penseurs. Toutes les propositions ou attitudes d'Aron sont étroitement liées à sa proposition sur la philosophie de l'histoire. Derrière sa proposition d'une politique raisonnable existe un support épistémologique, à savoir un déterminisme de probabilité. Pour le citoyen français, la connaissance et l'action sont inséparable. Il s'oppose avant tout à toute idée aussi bien du déterminisme absolu qu'au relativisme historique. Parce qu'à ses yeux, la politique est historique, et que le choix et l'action qui la constituent sont eux aussi historiques, qu'il s'agit toujours de répondre à une situation précise dont l'individu ne connait pas à l'avance l'aboutissement.

Malgré l'incompréhension d'Aron par ces contemporains et certains intellectuels, le point de vue politique du philosophe français n'a guère vacillé. Sa lutte contre les idées de tout genre du déterminisme historique tient à sa conviction que la valeur la plus précieuse est la liberté individuelle. En effet, selon lui, en politique, le choix et l'action répondent à une situation particulière, car les réactions humaines ne sont jamais entièrement prévisibles. Il n'y a pas de modèle parfait, et il n'existe pas non plus de système tout prêt à être appliqué, la politique doit être une politique réelle qui est à la fois l'art des choix sans retour et des longs desseins, parce que le choix et l'action son historique. Aron n'essaye pas de vanter le système occidental en son entier, il ne s'intéresse pas non plus à la construction d'un système grandiose intégrant toutes fameuses notions abstraites de liberté, d'égalité, de droit de l'homme, ni à la construction que tel régime serait le meilleur. Ce qu'il vise, c'est plutôt une analyse cas par cas de la situation actuelle.

La philosophie de l'histoire d'Aron en général, et sa conception de la démocratie en particulier connait aujourd'hui un rayonnement au-delà du monde occidental tant sur le plan philosophique que politique. La vraie vie politique pour Aron ne se vit que dans l'action, c'est-à-dire dans l'engagement des citoyens dans le choix politique. Le choix politique selon lui, n'est

pas un engagement anodin, mais un acte authentique et « *décisif par lequel je m'engage et juge le milieu social que je reconnaitrai pour mieux. Le choix dans l'histoire se confond en réalité avec une décision sur moi, puisqu'elle a pour origine et pour objet ma propre existence* »[899]. Dans cette perspective, chacun de nous est un acteur politique qui s'engage comme un agent historique, car nous rappelle le philosophe français, la décision politique, historique, c'est la décision de chacun sur soi-même. Pour lui, chaque être humain est unique dans ses dimensions. Il demeure « *irremplaçable en soi-même et pour quelques autres, parfois pour l'humanité elle-même* »[900]. Il promeut un espace politique démocratique, doté des principes et des mécanismes particuliers, des institutions et des administrations particulières. L'État est un espace « *politique tirant sa légitimité de sa référence au bien collectif et son autorité de sa capacité à s'imposer, conformément au droit, face aux intérêts individuels* »[901]. Dans le sens aronien, notre monde n'est pas, ne sera jamais une construction rationnelle une fois pour toute, mais un lieu de confrontations, de luttes, de compromis, de conflits permanents. L'unité du monde ne pourrait se réaliser au prix de luttes d'ampleur comparable, car la suppression ou l'éradication de liberté politique renvoie au dépérissement des États. L'espace politique à ses yeux est le lieu de toute existence pensable, justifiable, grâce à la lumière de la raison.

Dans la thèse 1938, il écrit qu'il cherche à dissiper les illusions du moralisme et du scientisme dans la politique (aussi bien dans la sociologie). Il réfute l'illusion scientiste d'une science (de la société ou de la morale) qui devrait permettre de fonder la politique comme un art rationnel. Il reproche également aux rationalistes qui pensent que la raison pratique détermine aussi bien l'idéal de la conduite individuelle que celui de la vie collective. C'est pourquoi, il proclame à la suite de Nicolas Machiavel, le primat du phénomène politique, qui se trouve au cœur du réalisme politique par rapport au phénomène économique. Dissociant les valeurs morales et l'efficacité politique, il réalise ainsi, un renversement philosophique majeur. C'est ce qui justifie que ces analyses couvrent aussi bien l'idéalisme, la société industrielle que, l'analyse des systèmes politiques et les relations internationales. C'est une analyse historique qui se déroule en retrait de tout déterminisme, parce qu'il est un sociologue ou un historien qui ne se veut pas doctrinaire, ni moraliste, mais libre et sans lien avec aucune « *école de pensée* »[902].

---

[899] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 126.
[900] *Ibid.*, p. 128.
[901] Bertrand Badie, *Les deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986, p.35.
[902] Denis Huismann, *De Socrate à Foucault, pages célèbres de la philosophie occidentale*, Paris, Perrin, 1989.

Aux yeux du philosophe français, il faut seulement croire à une volonté historique, et non pas aux mythes. L'intellectuel écrit-il, n'est pas celui qui construit des systèmes grandioses intégrant toutes les fameuses notions abstraites de liberté, de vérité, d'égalité et de droit de l'homme. Mais celui-là plutôt qui fait une analyse cas par cas de la situation actuelle, son style d'écriture doit toujours demeurer rationnel et froid. Il recommande aux intellectuels d'accomplir leur mission en tenant compte de la réalité. C'est ce qui nous amène à approfondir l'intérêt d'une telle pensée philosophique.

Section 1. L'idée de liberté politique d'Aron est un appel à la relecture de nos systèmes politiques moins démocratiques

1. De l'incorporation collective de l'idée de liberté politique d'Aron comme mode de résistance contre les pouvoirs autoritaires et despotiques

Dans la perspective aronienne, la pensée de Marx a suscité et suscite encore partout sur la planète des mouvements de revendication d'égalité ou de justice, conduisant parfois même à la violence terroriste et extrémiste. Elle a également conduit à la bipolarisation du monde entre communiste et capitaliste, entre démocratie et totalitarisme, entre libéralisme et monopolitisme. C'est elle qui explique le renversement ou la destruction des structures sociales traditionnelles. Pour les marxistes, la révolution instaurera un régime socialiste, ayant pour principe fondamental la satisfaction des besoins et l'élévation du niveau de culture des masses.

Pour Aron un tel pont de vue est loin de s'inscrire dans la réalité des faits, parce que, tout sujet historique pense l'histoire en fonction de sa situation. Selon lui, l'histoire est loin d'être déterminée en avance, car elle est une analyse et une compréhension des situations dans leur singularité, dans leur fonctionnement, dans leur structure présente. Dans cette perspective, la philosophie de l'histoire est un ensemble de réflexion sur l'individu conçu comme un être social, c'est-à-dire être dont l'existence dépend de sa relation à la collectivité dans son ensemble, à la société, c'est-à-dire des valeurs partagées et des principes normatifs permettant l'organisation des rapports sociaux.

Aron est un philosophe qui intéressait dès sa jeunesse à la chose publique, fervent lecteur des journaux. C'est un passionné des débats parlementaires. Dans ses *Mémoires*, il écrit que jusqu'en 1930, il n'a pas une attitude philosophique déterminée ni une attitude politique solide. Philosophiquement et politiquement, il flottait entre les idées qu'il a apprises et ses observations politiques contingentes. C'est son séjour en Allemagne qui constitue la source de sa philosophie

politique. Il n'est ni réactionnaire ni révolutionnaire, mais un réformiste. C'est un spectateur engagé, c'est parce qu'il essaie de concilier l'étude et l'action de tout au long de sa vie.

Citoyen français, Républicain et libéral, l'homme de modération et de prudence, il invite les intellectuels à comprendre ou connaitre leur époque « *aussi honnêtement que possible, sans jamais perdre conscience des limites* » de leur savoir, de se détacher de l'actuel sans pourtant se contenter du rôle de spectateur[903]. C'est un penseur conservateur. Un conservateur c'est celui qui prône des politiques libérales sur le plan économique, et conservatrices sur le plan moral. Le conservatisme se définit donc par son opposition aux thèses progressistes ou révolutionnaires. Les trois dialectiques qui se trouvaient au cœur de sa pensée sont : la socialisation, l'universalité et l'égalité. Ainsi, « *la dialectique entre le développement économique et l'égalité n'est plus définie par la lutte des classes ou la confrontation entre pays développés et le tiers-monde* »[904]. C'est pourquoi, il est détracteur rigide des systèmes clos, des dogmes, des philosophies prétentieuses, instituant une école. C'est dans ce sens que, ses détracteurs l'assimilent parfois à un penseur sceptique.

Il pense que le monde est pluriel et ouvert. Il invite chacun de nous à comprendre et agir dans l'histoire au lieu de la subir[905]. Il *« est indispensable écrit-il d'établir les faits avant de les analyser et de prétendre les interpréter et les juger »*[906]. C'est pourquoi, il nous apparait comme un penseur prudent engagé pour le progrès de l'humanité. André Malraux écrit que tout « *grand intellectuel est l'homme de la nuance, du degré, de la qualité, de la vérité en soi, de la complexité. Il est par définition, par essence anti manichéen* »[907]. Pour lui, Aron appartient à la petite cohorte des intellectuels français du XXe siècle qui :

> refusent les certitudes rapidement acquises mais fausses, les jugements de valeur définitifs mais biaisés, les architectures intellectuelles formellement parfaites mais déconnectées du réel, pour leur préférer la modestie devant une connaissance qui reste partielle, en se dérobant à la mesure qu'elle se découvre, devant une histoire dont les surprises seront toujours plus fertiles que l'imagination des hommes[908].

Il ne fait pas de la politique une théorie philosophique, car cette dernière est souvent liée à la conception philosophique sur la nature de l'homme, alors que ses analyses ne vont pas au-delà de l'empirique et de l'historique. Dans ses analyses, le citoyen français ne cherche pas le régime

---

[903] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans réflexion politique*, p. 53.
[904] Nicolas Baverez, Préface des *Mémoires* de Raymond Aron, p. XII.
[905] *Ibid.*, p. XX.
[906] *Id*.
[907] *Ibid.*, p. XXIV.
[908] *Ibid.*, p. XXV.

le meilleur. Il ne sépare jamais la politique de la théorie de la connaissance. Dans la perspective aronienne la politique, « *constitue une catégorie éternelle de l'existence humaine, secteur permanent de toute société* »[909]. Le philosophe français reprend ainsi la thèse des philosophes classiques qui accordaient une importance majeure au secteur politique. Ce dernier, selon l'auteur du *Spectateur engagé* est « *le mode d'exercice de l'autorité, le mode de désignation des chefs qui contribue plus que toute autre institution à façonner le style des relations entre les individus* »[910].

Dans cette perspective aronienne, tout développement économique suppose la maturité politique. C'est la politique qui consacre l'émergence économique. Il souligne :

> on ne peut comprendre ni mode de planification, ni la répartition des ressources collectives, ni le rythme de croissance de l'économie Soviétique si l'on ne se souvient pas que tous ces phénomènes sont influencés par la représentation que les communistes se font de ce que droit être une économie et des objectifs, qu'ils se proposent à chaque instant : décisions d'ordre politique du terme, puisqu'il s'agit non seulement du plan d'action des dirigeants communistes mais du plan d'action relatif à l'organisation de la collectivité[911].

Contrairement à la dimension économique que promeut le marxisme, le philosophe français pense que la dimension politique exerce une influence directe sur le sens de l'existence humaine puisque toute organisation collective engage directement la manière de vivre des uns et des autres. À cet effet « *la vie humaine est pour ainsi constituée par les relations entre les personnes. Vivre humainement, c'est vivre avec les autres hommes. Les relations des hommes entre eux sont le phénomène fondamental de toute collectivité* »[912].

Aron refuse toute analyse causale unilatérale, car selon lui, l'économie ne détermine pas la politique tout comme la politique ne détermine pas l'économie. Il n'y a pas de déterminisme global et unilatéral. Les secteurs sociaux sont en relation d'interdépendance réciproque[913]. Les dirigeants politiques ont une particularité par rapports aux autres catégories des dirigeants, parce qu'ils sont investis avant tout de légitimité et non pas nécessairement de compétence. Ils déterminent les fins de l'ordre social, les fins de la politique et les moyens légitimes d'action politique et, en cela, ils diffèrent essentiellement des dirigeants économiques. En d'autres termes, « *les détenteurs de l'autorité politique représente dans nos sociétés une catégorie*

---

[909] Raymond Aron, *Les Études politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 289.
[910] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.
[911] *Ibid.*, pp. 27- 28.
[912] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.
[913] Raymond Aron, *Les Études politiques*, p. 203.

particulière, autonome par rapport aux autres catégories dirigeantes »[914]. Contrairement aux philosophes idéalistes qui partent des idées pour élaborer leurs théories politiques, économiques ou scientifiques.

Cependant, pour lui, les questions politiques relèvent des opinions, des idées choisies par nos passions pour construire sa vision du monde politique. Opposé à la vision du monde de la gauche, il partage positivement les traits de la modernité à savoir : la liberté et l'égalité[915]. Il défend la liberté de parole et la liberté politique, considérée comme un droit civique inaliénable, car elle est le fondement de la démocratie libérale. Pour Pierre Manent « *Aron a accepté les grandes caractéristiques de la société et du régime moderne. Non seulement le capitalisme mais l'État-providence, non seulement les libertés formelles, qu'il jugeait parmi les plus réelles, mais aussi les droits sociaux* »[916]. À ses yeux de ce philosophe, les idées ne doivent pas se situer en amont de toute analyse d'un régime politique à l'instar de la démocratie, mais « *en tant qu'elles orientent les évaluations et les actions des hommes* »[917]. C'est en ce sens qu'à la suite de Nicolas Machiavel, Aron estime qu'il ne faut pas penser la politique en fonction de ce qui devrait être, c'est-à-dire en posant des questions « *comment les hommes devraient-ils vivre ?* », mais en se demandant « *comment vivent-ils réellement* ?». L'intellectuel libéral, c'est celui qui pense son existence et son action. Pour ce philosophe libéral, la liberté totale n'existe pas, de la même manière, qu'une raison absolue n'a pas de sens. L'héritage du passé, les passions humaines et les servitudes des collectifs leur aurait fixé des bornes.

De ce fait :

> le libéral tient pour permanent l'imperfection des hommes, se résigne à un régime où le bien sera le résultat d'actions innombrables et jamais l'objet d'un choix conscient. À la limite, il souscrit au pessimisme qui voit dans la politique l'art de créer les conditions où les vices des hommes contribuent au bien de l'État[918].

Aron distingue deux types d'intellectuels, l'un est un intellectuel de l'entendement et l'autre de la raison. Le premier est celui qui conçoit le terrain politique comme une construction subjective et idéale indépendamment de la réalité.

Selon cette conception, la politique se résume à certains biens communs, c'est-à-dire elle vise « *la paix et la liberté ou à atteindre un objectif unique, la grandeur nationale* »[919]. Selon

---

[914] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 69.
[915] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 21.
[916] Pierre Manent, Les Préfaces *de Liberté et égalité*, p. 21.
[917] *Ibid*., p. 22.
[918] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 310.
[919] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 126.

le philosophe français, l'intellectuel de l'entendement est comme « *le pilote qui naviguerait sans connaitre le port* »[920] parce qu'il pense la politique comme le lieu de « *dualisme, des moyens et des fins, du réel et des valeurs ; pas de totalité actuelle ni d'avenir fatal, chaque instant pour lui est neuf* »[921]. En temps de crise ou des difficultés nationales, les citoyens se mettent à prier pour la paix en invoquant les injonctions supra-rationnelles pour soumette à la divinité leur préoccupation. C'est le cas par exemple de Marx qui s'insurge contre toute hégémonie, c'est-à-dire l'inégalité, mais non pas contre le totalitarisme. Il refuse de voir qu'un régime autoritaire serait le plus grand ennemi de l'égalité, étant donné que la corruption et dégénérescence se produisent plus facilement là où il y a peu de freins et de contrepoids. Alors que l'intellectuel de la raison part de la réalité, sans utopie, ni espoir d'un retournement perpétuel de l'histoire. En politique, rien n'est exclu, car c'est le lieu à la fois des choix ou des décisions incertaines, sans retour et des longs desseins. Selon le philosophe français, dans un monde de plus en plus industrialisé, la disparition de l'État apparait comme une vue de l'esprit, car, dans toute économie planifiée, l'État est la seule institution garant de la sécurité privée et publique. Dans cette perspective :

> L'ordre de la politique est essentiellement irréductible à l'ordre économique. Quel que soit le régime économique et social, le problème politique subsistera parce qu'il consiste à déterminer qui gouverne, comment sont recrutés les gouvernants, comment est exercé le pouvoir, quelle est la relation de consentement ou de révolte entre les gouvernants et les gouvernés. L'ordre du politique est aussi essentiel et autonome que l'ordre de l'économie[922].

L'interprétation de l'État ou du pouvoir politique des marxistes est à ses yeux, une illusion, une utopie ou encore une philosophie de l'entendement, car l'ordre politique se situe au-dessus de tout autre. Pour l'historien français Aron, toute conception d'une économie planifiée passe par un pouvoir suprême de l'État c'est-à-dire une autorité centrale capable de décider et d'imposer une organisation sociale rationnelle. Selon le citoyen, « *un régime d'économie planifiée exige un renforcement des fonctions administrations et directoriales exercées par le pouvoir centrale* »[923]. Pour lui, il ne faut pas expliquer le mode de fonctionnement d'un régime en fonction de sa structure sociale ou encore en fonction du mode de fonctionnement.

Selon les libéraux, dans un régime démocratique capitaliste, chacun travaille dans son intérêt propre, travaille dans l'intérêt de l'ensemble, car c'est cet intérêt qui crée la stabilité et

---

[920] *Ibid.*, p. 126.
[921] *Id.*
[922] *Ibid.*, p. 199.
[923] *Ibid.*, p. 197.

l'épanouissement du plus grand nombre contrairement à la conception marxiste où chacun travaille pour la collectivité, et par là, travaille pour la consolidation d'un système politique monopolistique et répressif. Il explique que, l'excès des pouvoirs dans les régimes constitutionnels-pluralistes aussi peut conduire à l'autoritarisme à travers l'ombre cachée des jeux des partis, dissimulant la « *toute-puissance* » de la volonté d'une minorité prédatrice. Ce jeu des partis consacre ainsi l'« *imperfection de fait* » des régimes constitutionnels-pluralistes, car, ce jeu favorise l'intérêt individuel des acteurs en place et non celui du peuple. Au-delà de toute ces critiques, Aron pense que les régimes constitutionnels-pluralistes sont préférables aux régimes monopolistiques. Allant dans ce sens, Francis Fukuyama écrit que :

> nous avons du mal a imaginé un monde qui, soit radicalement meilleur que le nôtre, ou un avenir qui ne soit pas démocratique et capitaliste […]. Nous ne saurions nous figurer un monde qui serait essentiellement différent du monde présent et même temps meilleur. D'autres époques moins réfléchis ont aussi pensé d'elles-mêmes qu'elles étaient, mais nous nous arrivons à cette conclusion après avoir épuisée les alternatives dont nous sentons qu'elles auraient dû être meilleures que la démocratie libérale[924].

C'est pourquoi, il reproche à Marx sa prétention de fonder l'expérience historique sur la lutte des classes, qui constitue chez lui une nécessité éternelle.

2. Raymond Aron n'est pas l'ennemi de Marx

Contrairement à certains commentateurs qui l'ont cru, Aron est un des philosophes qui a loué le talent remarquable du citoyen Allemand. Il pense que celui-ci est un sociologue incontestable. Pour lui, Marx est d'abord et avant tout un sociologue et un économiste du régime capitaliste[925]. Aron ne nie pas l'importance de libertés réelles (matérielle) au sens des marxistes. Selon ces derniers, les marxistes ont raison de nous rappeler que le droit de vote, les libertés politiques, ne peuvent pas s'épanouir dans un milieu (climat) où le niveau de vie et de sécurité alimentaire du grand nombre n'est assuré.

Par ailleurs, pour le philosophe français Aron, Marx a le mérite d'appréhender très vite, l'envahissement du social par l'économie, c'est-à-dire la société marchande comme une sorte de réification et de pétrification des rapports entre les individus[926]. Si on accorde à Marx que le capitalisme est une sorte de fiction qui sépare l'individu de certaines pensées du contrat, sa pensée n'est pas dénuée de tout sens. C'est dans ce sens que s'inscrit l'effort philosophique de

---

[924] Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, Collection « Histoire », 1992, p. 72.
[925] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 143.
[926] Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de l'État*, Paris, Champs Flammarion, 2002, p. 121.

l'interprétation politique d'Aron. Il est un philosophe fécond qui a beaucoup écrit, parfois comme sociologue, historien ou économiste. C'est un esprit constant, contrairement à Marx qu'on peut établir une différenciation entre ses écrits de la jeunesse et de maturité. C'est un ingénieur de la pensée politique et de la comparaison des systèmes politiques. Il pense que la philosophie de l'histoire de Marx se résume à une série d'interprétation de la vie humaine « *toutes plus intelligentes les unes que les autres* »[927].

Dans cette perspective aronienne, au-delà de la diversité apparente entre les systèmes ou régimes politiques et des pratiques politiques, il n'y a pas une opposition totale ou fondamentale. Selon le philosophe français, pour bien comprendre la différence entre la liberté réelle du marxisme qui fait passer l'économie devant la politique et la liberté idéale conduite par la politique, il faut comparer le niveau de vie, c'est-à-dire la condition d'existence de l'ouvrier du monde socialiste et celui du monde capitaliste. La critique marxiste de l'idéalisme des droits de l'homme et des libertés formelles, conçues pour le XIXe européenne garde aujourd'hui sa pertinence parce que le marxisme a servi de base comme mythe de l'unité commune pour les pays en pauvres contre les pays riches. C'est dans ce sens que les droits de l'homme selon les marxistes, sont des droits de l'homme « *égoïste* » séparé de l'homme et la collectivité.

Pour le philosophe Allemand, toute corruption des institutions traduit l'affaiblissement de l'autorité, et renforce le pouvoir des intérêts privés ou des groupes de pression. Elle est la marque de délitement de l'État qui provoque l'instabilité politique permanente. C'est une sorte de crise qui détruit le tissu social à la déstructuration des liens sociaux. Cette conception de la société nouvelle n'est pas progressiste à la manière de celle d'Auguste Comte, ni optimiste et catastrophique à la fois, à la manière de celle du philosophe Allemand. Pour les marxistes, seuls les groupes ou gouvernements capitalistes utilisent la force ou la violence contre les ouvriers désarmés pour les matés. Pour les apôtres de la société sans classes, la lutte des classes comme une machine qui va de soi, car l'État selon lui n'est que l'exécutant du pouvoir capitaliste dominant, néglige ce que nous savons tous, c'est-à-dire que les politiciens agissent généralement pour leur propre compte plutôt que pour celui des autres[928]. Marx dans sa construction d'une société communiste, sans classe ni contradiction a créé un espoir sans

[927] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 144.
[928] Alvin Toffler, *Les nouveaux pouvoirs*, p. 61.

commune mesure d'une nouvelle façon de vivre, plus fraternelle, qui libérerait les hommes de la misère, de l'aliénation, et de la souffrance.

Une société n'est pas possible si ceux qui la composent n'ont pas entre eux des relations humaines. Le grand obstacle à la communauté, dans les sociétés complexes, ce sont évidemment les inégalités. À partir d'un certain degré d'inégalité, il n'y a plus de communication humaine et donc le problème philosophique de la politique contemporaine est de créer un ordre vrai, acceptable à tous les membres de la collectivité. Selon philosophe français, la révolution politique n'est pas l'essence des sociétés démocratiques, mais une phase de transition entre les sociétés traditionnelles et les sociétés démocratiques. Pour lui, toute révolution conduit inéluctablement aux violences politiques. La révolution dans la perspective aronienne caractérise les régimes despotiques et totalitaires. C'est pourquoi, Tocqueville pense que plus une société est révolutionnaire, plus elle serait en danger de devenir despotique.[929] Les régimes politiques révolutionnaires sont naturellement insatisfaits, parce qu'ils sont toujours exposés à la turbulence superficielle ou profonde. Les trois régimes totalitaires révolutionnaires par exemple du XXe siècle se résument au communisme, fascisme et nazisme. Ils occupent une place prépondérante dans la perversion de l'humanité. Ce sont des régimes incandescents marqués par les « *abus de pouvoir en tout genre, violence, goulags, terreur, répression, suspicion, corruption* etc.… »[930]

L'idée de révolution ne sied pas avec la philosophie des régimes démocratiques. L'essence des régimes démocratiques, c'est le respect de liberté politique des uns et des autres, entendue comme un droit absolu des citoyens. L'auteur de *Les désillusions du progrès,* les crimes du Stalinisme, l'ouverture à un socialisme de réforme, constituent un remportés pour les sociétés démocratiques libérales sur le terrain économiques, contribuent à la fin du XXe siècle au recul des idées marxistes. Les révolutionnaires sont toujours optimistes quant au futur et même temps pessimiste à propos du réel. Il pense que cet optimisme est essentiellement dans l'orgueil de la raison, qui croit capable de prédéterminer, à la place de Dieu, le destin de tous. Selon Alexis de Tocqueville, l'un des principes déterminant d'un régime politique démocratique est l'égalité. Cette dernière est le fondement de tout régime démocratique. Ce mouvement est défini par « *la décomposition de la hiérarchie aristocratique du passé et le*

---

[929] *Ibid.*, p. 259.
[930] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU,* p. 14.

rapprochement progressif des conditions des individus »[931]. L'égalité au sens de Tocqueville renvoie à la suppression des inégalités et l'accroissement des pouvoirs de l'État.

La démocratisation est la caractéristique majeure de nos États contemporains. Cette démocratisation d'une part expose moins nos sociétés à la violence, à la guerre grâce à ses inventions qui mettent le citoyen au centre du jeu politique et d'autre part grâce au transfert et la diffusion des valeurs interhumaines. Parce que « *la guerre est considérée par la société démocratique comme un intermède désagréable dans l'existence normale qui est pacifique* »[932]. Cela ne signifie pas que les sociétés démocratiques ne feront pas la guerre, mais elles sont peu portées à la guerre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle aux yeux de Claude Lefort, la nature de la démocratie libérale lui parait résider dans la force corrosive des droits fondamentaux et la désincorporation du politique. Par une telle thèse, il entend combattre l'interprétation qui réduit la liberté politique des individus comme expression de la classe dominante. Ainsi, pour lui, c'est par sa puissance à concevoir la liberté politique des individus comme un droit inhérent à l'individu.

L'un des éléments sur lequel Aron s'oppose à la philosophie de Marx, c'est le déterminisme historique qui adviendra une société sans classe appelée le socialisme ou communisme. Cette société communiste est l'origine des graves atteintes à la liberté, aux droits de l'homme et à la croissance continue de l'État policier. Elle constitue aux yeux du philosophe français, le socle de l'expérience totalitaire vécue sous le stalinisme et l'hitlérisme. C'est cette idéologie qui conduit à la dictature, à la création des goulags et à la violence policière permanente. L'éclatement du mythe de l'unité de la révolution communiste mondiale témoigne ou révèle la vraie nature de la prétendue « *démocratie-marxiste* ». Selon le citoyen français, le « *fascisme et communisme suppriment également toute liberté. Liberté politique : les plébiscites ne représentent que le symbole dérisoire de la délégation par le peuple de sa souveraineté à des maîtres absolus* »[933]. Elles se déploient sur le primat d'un parti politique qui détient le monopole de toute activité politique. Le parti est animé ou armé d'une idéologie à laquelle il confère une autorité absolue et qui par suite devient la vérité officielle de l'État.

La pensée d'Aron dépasse cette lecture historique de Marx, parce que selon lui, le marxisme est loin d'ouvrir aux nouvelles connaissances scientifiques. Ce régime apparait ainsi aux yeux du citoyen français comme un régime d'un parti unique, se révélant toujours dans

---

[931] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 35.
[932] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 259.
[933] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p. 153.

l'histoire par l'idée de révolution. C'est une sorte de pouvoir centralisé entre les mains de quelques-uns ou même parfois d'un seul. Dans ce régime, on assiste dans ce cas à des « *élections unanimes le pouvoir et les acclamations qui consacrent l'accord entre la volonté réelle ou mystique des masses et celles des gouvernants* »[934]. Ici, les entreprises sont subordonnées à la volonté manifeste du parti, de l'administration et de son idéologie. Et le parti prêtant représenter et défendre l'intérêt de la classe populaire. Aucune organisation de société civile ou politique n'est indépendante par rapport à l'État, parce qu'on estime que toute organisation indépendante, défend toujours l'intérêt des puissants et des lobbyings. Ainsi, « *Toute organisation professionnelle, syndicale, politique est l'expression de l'État et du parti et, par conséquent, imprégnée de l'idéologie officielle* »[935]. L'État, le parti au pouvoir sont intimement liés par une seule idéologie. L'histoire s'interprète ici en fonction de la lutte à mort entre les classes, entre le bien et le mal. La primauté de l'économie et des forces collectives traduit dans leur rêve l'histoire irrésistible de la fin du capitalisme.

En fait, « *un parti possédant le monopole de l'activité politique domine l'État et impose à toutes les organisations son idéologie par l'intermédiaire de l'État, il se réserve le monopole des moyens de force, de publicité et de propagande* »[936]. C'est pourquoi pour lui, réitère qu'il faut souvent faire une distinction entre le Bien et le Vrai. L'éthique de la conviction ne s'oppose pas à l'éthique de la responsabilité, mais au pur pragmatisme, à la recherche d'efficacité immédiate ; la responsabilité implique à la fois la présence de conviction et de la prise en considération des circonstances « *afin d'assurer la sauvegarde et la sécurité de la démocratie dans le monde* »[937].

Cette thèse du philosophe français vise à créer une société humainement régie par des règles de droit et de devoir. C'est pourquoi pour lui, le modèle occidental n'est pas une totalité achevée, mais un processus continu de réforme, qui n'existe que comme mouvement ou ascension continue. Il n'est pas identique, mais variable et multiple selon les cultures, l'histoire et l'éducation de chaque nation. Il traduit notre manière d'être. Une manière d'être qui consiste à retrouver les conditions d'une action libre et responsable dans nos organisations politiques, économiques, sociales et culturelles. Elle repose sur une mise en question des questions évidentes de notre temps, comme celles de la mise en cause des régimes politiques répressifs et

---

[934] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 266.
[935] *Ibid.*, p. 268.
[936] *Ibid.*, p. 274.
[937] Raymond Aron, « *Constitution et nationalité aux États-Unis* », revue « Les nations : renouvellement ou déclin ? Identités des histoires », n°29, 2007, p. 3., disponible sur http://www.jstor.org/stable/40621388, consulté le 3 janvier 2016 à 5h 42.

autocratiques, réduisant certaines personnalités politiques à une idole. Il nous interpelle de s'arrêter, de méditer, de prendre un temps de s'interroger sur nos manières de gouverner, afin de pacifier nos collectivités politiques gangréner par la corruption, la gabegie, le tribalisme, la tricherie politique.

Il cherche à dessiller les yeux de ceux qui pensent que la politique, c'est le lieu de mensonge, de tromperie ou de violence. Elle n'est pas non plus le lieu d'angélisme ou d'abstraction idéale, mais le lieu de la réconciliation entre les hommes, entre les citoyens. C'est ce qui l'amène à comparer les régimes démocratiques aux régimes totalitaires. Il rejette totalement ce dernier régime. C'est pourquoi, il formule les conditions de préservation de ce dernier en ces mots :

> la condition nécessaire pour les régimes démocratiques puisse vivre, c'est de reconstituer une élite dirigeante qui ne soit ni cynique ni lâche, qui ait du courage politique sans tomber dans le machiavélisme pur et simple. Il faut donc une élite dirigeante qui ait confiance en elle-même et qui ait le sens de sa propre mission. Enfin, et c'est le plus difficile, il faut reconstituer dans les régimes de démocratie un minimum de foi ou de volonté commune[938].

Pour Aron, pour bien comprendre la différence entre la liberté réelle du marxisme qui fait passer l'économie devant la politique et la liberté idéale conduite par la politique selon Karl Marx, il faut comparer le niveau de vie, c'est-à-dire la condition d'existence de l'ouvrier du monde socialiste et celui du monde capitaliste. Cette interprétation marxiste de la société moderne selon l'auteur de *Démocratie et totalitarisme* se déploie en absence des données concrètes de notre société contemporaine. Cette société contemporaine est démocratique et pluraliste. Elle se conçoit comme un système politique dans lequel, la liberté individuelle est au-dessus de la liberté collective. Elle appelle à l'implication ou l'intervention individuelle directe des citoyens dans l'exercice du gouvernement politique, soit directement soit indirectement, soit par l'intermédiaire de représentant. Elle requiert le pluralisme politique, qui suppose le multipartisme, c'est-à-dire un système de plusieurs partis indépendants les uns des autres, une société civile bien structurée qui se représente la diversité des intérêts et des groupes.

Pour le philosophe français, l'esprit démocratique ne se matérialise qu'à travers la liberté politique. Il permet aux citoyens de corriger les gouvernants sans passer par la violence. Chez lui, seule la liberté politique détermine l'État de droit, parce qu'elle est conçue comme une sorte de « *résistance aux abus de l'État, des limites à sa toute-puissance* »[939]. Elle octroie

---

[938] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », pp. 69-70.
[939] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 39.

aux citoyens les garanties politiques de se prononcer librement à travers les regroupements syndicaux en vue de chercher les conditions d'une vie meilleure. Même comme l'État peut réduire ou contrôler les dérives de cette liberté à travers une sorte de régulation des désirs et des passions humaines. L'État de droit, c'est la capacité des institutions à protéger la liberté civique et politique des citoyens, c'est-à-dire le droit de participer sans condition à la construction de l'ensemble social *« par l'intermédiaire des procédures électorales et autres* »[940]. Pour mieux exprimer et assurer la totalité démocratique, il est impérieux que « *l'État ne soit pas partisan et qu'il ne se confonde ni avec la religion ni avec une idéologie* »[941].

Toute autre catégorie de liberté est conditionnée par la liberté politique, car celle-ci est généralement définie comme « *une valeur symbolique éminente et indirectement une efficacité considérable dans la plupart des circonstances* »[942]. En effet, pour lui, dans un régime véritablement démocratique, les partis politiques ne doivent pas servir l'idéologie partisane, la liberté politique ne peut être déchue quel qu'en soit le motif, parce qu'elle est relayeur ou le principe de contradiction, qui est synonyme du développement multilatéral. C'est la contradiction qui stimule tout esprit de discussions constructives par laquelle on peut parvenir aux piliers des principes démocratiques. La liberté politique a pour condition le niveau de culture, c'est-à-dire la promotion d'une éducation stimulatrice de l'esprit démocratique. C'est dans ce sens que pour illustrer la richesse de la démocratie américaine Alexis de Tocqueville évoque souvent la contribution des croyances, c'est-à-dire des religions protestantes et les mœurs dans la pratique démocratique en Amérique. Il soutient que, les religions protestantes favorisent ou développent l'esprit de liberté, contrairement à celles des autres types de religion.

Les Américains en effet, ont su joindre l'esprit de religion et l'esprit de liberté. La civilisation anglo-américaine « *est le produit de deux éléments parfaitement distincts, ailleurs se sont fait souvent la guerre, mais qu'on est parvenu en Amérique à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre et à combiner merveilleusement, je peux parler de l'esprit de religion et de l'esprit de liberté* »[943]. Le niveau éducatif domestique ainsi l'ignorance et l'esprit superstitieux en combattant certains préjugés politiques, véritable obstacle à la culture de liberté politique. Le philosophe français, « *voit dans la liberté civile un noble exercice des facultés de l'homme ; dans le monde politique, un champ livré par le créateur aux efforts de*

---

[940] *Ibid.*, p. 40.
[941] *Id.*
[942] *Ibid.*, p. 38.
[943] Tocqueville, *De la démocratie en Afrique*, Tome I, cité par Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 234.

l'intelligence »[944]. Dans ses conclusions, il met en exergue la vision fausse de l'homme que développe la pensée de Jean-Paul Sartre en faisant de l'homme un être prométhéen et existentialiste. L'homme dans la perspective sartrienne, est une page blanche qui écrit sa vie, il peut s'arracher à ses déterminations, faire ce qu'il veut. Cette définition de l'homme liberté absolue le romancier (je fais ce que je veux) n'est pas vrai, car l'homme n'est pas un être déterminé, mais un « *acteur* » « *responsable de sa propre existence* ». Si nous sommes dépendants de notre milieu « *il reste la possibilité pour chacun de choisir son dieu ou son démon* »[945]. Pour Aron, ceux qui font de la politique une action messianique se considèrent comme des créateurs des valeurs universelles. Ils construisent, selon ses mots « *des cathédrales de concepts avec le courage de l'imagination* »[946]. C'est à ce niveau que se situe l'essentiel du différend historique qui sépare Aron de Jean-Paul Sartre.

Contrairement à l'auteur de *L'Être et le néant* qui loue les idéologies violentes y compris celles qui sont extrémistes, si elles sont au service de la bonne cause[947], Raymond Aron quant à lui répudie la violence sous toutes formes pour promouvoir l'esprit de consensus ou compromis démocratique. Il écrit que : « *ce que je déteste, ce n'est pas le choix hic et nunc, en telle conjoncture, en valeur de la violence et contre l'accomplissement, c'est une philosophie de la violence en et pour elle-même* »[948].

Section 2. Aux confins des idées démocratiques d'Aron dans la résolution des crises politiques contemporaines

1. Raymond Aron est un spectateur engagé pour le progrès global de l'humanité

Tout régime démocratique se définit d'abord comme un régime politique dans lequel la souveraineté appartient à l'ensemble des citoyens, qui l'exercent le pouvoir directement ou indirectement à l'intermédiaire des élections libres et disputées intervenant à des intervalles réguliers. La démocratie est pour reprendre les mots d'Abraham Lincoln « *le gouvernement du*

---

[944] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologiques*, p. 234.
[945] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p. 179.
[946] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 720.
[947] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 506.
[948] Raymond Aron, *Histoire et dialectique de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1973, p. 218.

peuple par le peuple et pour le peuple ». Dans ce modèle, chacun cède une partie de sa liberté d'action pour former un dominion unifié, qui soit en harmonie avec les intérêts du peuple, afin que l'obéissance à lui n'entrave pas la liberté des hommes, et donc ce système politique garantit la non-violence.

L'État de droit et la promotion des droits humains ne permettent pas en soi, de définir la forme de gouvernement démocratique, mais ils demeurent essentiels dans la condition d'existence de celle-ci. Il supprime l'inégalité entre les hommes. Cette suppression d'inégalité aux yeux d'Alexis de Tocqueville suppose « *l'accroissement des pouvoirs de l'État* ». L'État qui renvoie au pouvoir politique impartial où « *les non-privilégiés, les défavorisés feront appel à l'État* »[949] qui traduit une institution qui incarne la volonté générale du peuple sans distinction de sexe, de race, d'ethnie ou de classes. Cette dernière est donc un système dans lequel chaque citoyen est libre d'exprimer ses opinions, ses idées, ses talents ou sa vision. Le régime démocratique favorise directement l'émergence de l'économie, du social, du culturel, de sportif, de l'agricole, du scientifique, de l'environnemental, de l'éducatif. Il à cet effet « *J'ai plutôt mis en lumière une primauté des phénomènes politiques par rapport aux phénomènes économiques* »[950].

La primauté politique qui renvoie à l'idée selon laquelle la politique ne s'identifie pas ni avec la science ni avec la morale, mais qu'elle n'est pas une activité ignorant la science et la morale. C'est pourquoi, il définit l'autonomie de la politique comme « *influencée par tous les autres systèmes, le sous-système politique a ses lois propres de fonctionnement et de développement, et, à son tour, il influence tous les autres, puisque c'est après lui que sont prises les décisions visant à atteindre les objectifs de la collectivité tout entière* »[951]. Aux yeux du philosophe français, penser la politique « *c'est penser les acteurs, donc analyser leurs décisions, leurs fins, leurs moyens, leur univers mental* »[952]. Autrement dit, penser la politique c'est penser l'action de l'homme, c'est-à-dire l'action d'un être fini « *qui se dévoue à des œuvres périssables et veut atteindre des buts au-delà de lui-même et de sa durée infinie* »[953].

Au cours du XXe siècle, Aron est un esprit qui a déstabilisé les esprits et les considérations de son temps, en bousculant les idées que l'on se fait communément au sujet de politique en général et de la démocratie libérale en particulier. Pour lui, « *la politique est la*

---

[949] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 39.
[950] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 27.
[951] Raymond Aron, *Les Études politiques*, p. 285.
[952] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 79.
[953] Raymond Aron, *Mémoires*, p. 128.

caractéristique majeure de la collectivité tout entière puis qu'elle est la condition de toute coopération entre les hommes »[954]. La vie politique n'est pas à ses yeux, un rouleau de barbelés, destiné à rendre l'existence insupportable, indifférent et insensible. Ainsi, nous devrions œuvrer pour ne pas que « *la violence, la cruauté, l'oppression deviennent une sorte de foyer, un modèle familier, une cage dans laquelle nous savons agir et nous définir* »[955] . La démocratie libérale selon le citoyen français vise à promouvoir un État libéral dans lequel le mécanisme du pouvoir est ouvert à tous les citoyens sans borne ni limite. Elle s'efforce de trouver l'unité de la dimension politique et institutionnelle, qui contient le mode de transmission du pouvoir, du partage, de participation des citoyens, du contre-pouvoir. Selon Aron, l'essence du régime démocratique libéral, est la référence permanente à l'intérêt du peuple. Elle se résume à :

> la pratique du suffrage universel et le respect des résultats des élections ; la consultation élargie et régulière du peuple à travers les institutions parlementaires ; le partenariat secteur public-privé auquel s'ajoute le dialogue constante avec les syndicats et les ordres ; le principe de la liberté et d'égalité ; le pluralisme à travers l'existence des partis politiques[956].

Selon Raymond Aron, toute répression des libertés ou des droits individuels constitue une régression de nos sociétés modernes démocratiques libérales caractérisées par la rupture des barrières héréditaires et religieuses, faits dominants des sociétés du passé, féodales, militaires et théologiques[957].

Le respect des principes et de la pratique démocratique libéral participe à la stabilité, à la paix, à la cohésion sociale dont découle nécessairement la liberté politique de chacun de choisir ou non seulement sa voie dans la vie, mais aussi sa conception du bien et du mal[958]. Le régime démocratique libéral aux yeux de l'auteur d'*Études sociologiques*, renforce les valeurs nationales telles que l'unité nationale et le développement intégral des individus, parce qu'il laisse la vérité s'exprimer de plusieurs dormes. C'est un régime qui va à contrecourant « *aux fureurs des révolutionnaires et au despotisme d'un seul* »[959]. Toute crise politique relève d'une mauvaise éducation ou formation politique des citoyens.

La démocratie libérale il y a la liberté des citoyens à protester en groupe ou individuellement contre toute décision qui menacerait leur intérêt. Dans ce système politique,

---

[954] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 24-25.
[955] Ève ensler, *Enfin Insécurisée, vivre libre malgré le totalitarisme sécuritaire*, Paris, Les Éditions Denoël, 2015, p. 218.
[956] Henri Toupendi, « *Peut-on imposer la démocratie par la force ?* », in Jeune Afrique Économie, n°385, p. 70.
[957] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologiques*, p. 147.
[958958] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 57.
[959] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 18.

l'État se veut neutre. Il ne peut être ni manipulé ni orienté selon la volonté d'un groupe économique. C'est un arbitre qui amorti les concurrence brutales et déloyales. Il « *favorise l'évolution de l'économie vers un régime à demi-socialiste, vers un régime de demi-planification où l'on s'efforce d'empêcher que les mécanismes du marché ne frappent, de manière trop brutale, tel ou tel groupe particulier* »[960]. Dans cette perspective, l'esprit démocratique libéral aux yeux du philosophe exclut toute forme d'extrémisme politique. Parce qu'il ne tranche pas de façon absolue les opinions ou les organes de presse. Il préconise plutôt « *d'opinions contradictoires* »[961]. Il tient en éveil comme éléments fondamentaux, la liberté politique, économique et le droit civique et politique comme guide de développement, parce qu'il ouvre la voie à la discussion, à l'échange libérale des acteurs, des actionnaires ou des travailleurs. Il favorise la modération dans la prise des positions politiques, en tant qu'instance qui invite chaque citoyen à « *renoncer à sa liberté brutale et de chercher la tranquillité et sa sécurité dans une constitution conforme à des lois* »[962].

Dans un régime démocratique libéral, celui qui en fait de la civilisation de violence une hymne de vie n'est pas de moindre, car cette conception « *va naturellement de pair avec une autre image toute faite, celle d'un pouvoir autocratique, voire despotique, auquel on n'accèderait guère qu'au mépris des moyens et au terme d'une impitoyable et sanglante compétition* »[963]. Le philosophe français apparait comme un spectateur engagé pour le progrès de l'humanité. Pour Aron, la vérité démocratique libérale est un contre-pouvoir, parce qu'elle donne la possibilité à l'erreur, à la réconciliation, au souhaitable. Elle n'est pas un ordre autoritaire super positionnée, mais un ordre temporel puissant et organisé. C'est un ordre de travail libre, un état d'harmonie des âmes dans lequel l'existence humaine s'épanouit individuellement et collectivement. La vérité ici est la propriété de l'humanité, car elle projette l'humanité vers le progrès de la civilisation. C'est elle qui « *régler la vie intérieure des hommes, les rallier pour les faire vivre et agir en commun, consacrer le pouvoir temporel afin de convaincre les hommes de la nécessité d'obéir* »[964].

La liberté politique chez lui se présente avant tout comme un fait empirique et historique, car la philosophie de la démocratie aronienne repose sur l'ensemble de libertés et des droits qu'un État de droit peut et doit garantir à ses citoyens. Elle se rapporte d'une part à

---

[960] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 199.
[961] *Ibid.*, p. 229.
[962] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, p. 40.
[963] Michel Bertrand, Natacha Laurent et Michel Tailleffer (Sous la dir.), *Violences et pouvoirs politiques*, *op.cit.*, p. 66.
[964] Raymond Aron, Les *Étapes de la pensée sociologique*, p. 113.

la liberté politique de « *voter, protester et se rassembler* »[965] et de l'autre à celle qui conditionne la paix sociale, c'est-à-dire « *la liberté d'être soigné, ou celle de s'instruire* »[966]. La liberté politique exprime le fondement même de l'être humain, car le « *droit de voter consacre pour ainsi dire l'égalité de tous les individus, en dépit de toutes les inégalités, par rapport à quelque chose qui en soi est essentiel, c'est-à-dire le choix des gouvernants* »[967]. La liberté politique est le substrat de notre civilisation, de notre éducation « qui *protège et même encourage la libre activité de chacun* »[968]. Elle stimule la propriété individuelle et collective des moyens de production. C'est pourquoi, la soif de liberté politique caractérise nos sociétés actuelles. Ce désir semble évoluer à l'encontre des vieilles pratiques politiques, qui animaient les anciens régimes. Le respect de liberté politique aux yeux d'Aron transforme le monde, en nous procurant directement du bien-être et facilitant notre cohésion sociale.

À la suite de Montesquieu, Tocqueville lui aussi établissait une dialectique entre la liberté et l'égalité dans un régime politique démocratique. Pour ces deux philosophes « *la liberté des monarchies est fondée sur la distinction des ordres et sur le sentiment de l'honneur ; celle du despotisme est fondée sur l'asservissement* » contrairement à celle des régimes démocratiques libéraux, où le sentiment qui prédomine est celui d'un désir permanent vers l'égalité des conditions, de l'état de droit et du respect de la liberté politique de chacun.

La violence politique des régimes totalitaires transforme le monde habité en désert inhabitable. Elle anéantit la politique elle-même, parce qu'elle ne détruit pas seulement la production des hommes, mais également les relations interhumaines qui donnent naissance à la politique. C'est dans ce sens que, le régime démocratique selon lui est synonyme du respect des principes de consensus, qui suppose une connaissance parfaite des éléments qui constituent ce régime. Toute la pensée démocratique libérale d'Aron s'inscrit dans cette relation concertée de la paix perpétuelle de l'histoire de l'humanité et non d'opposition perpétuée, marquée par la violence. La pensée démocratique libérale du philosophe français est une idée de transformation de l'ensemble social visible[969].

Dans son ouvrage, *Paix et guerre entre les nations*, Aron pense que la géopolitique repose sur la séparation entre les l'État civil qui régit la vie intérieure des nations et la jungle qui continue à dominer les relations internationales. L'État se définit donc chez lui comme une

---

[965] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 35.
[966] *Ibid*., pp. 35-36.
[967] *Ibid*., p. 38.
[968] *Ibid*., p. 43.
[969] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 24.

entité politique qui garantit la paix civile et la défense de la souveraineté nationale face aux menaces extérieures. C'est dire que Marx ou Aron, chacun à sa façon de voir le monde. Il faut redonner à la politique, la reconnaissance publique, c'est-à-dire la capacité des uns et des autres à participer à la gouvernance locale ou nationale. C'est la liberté politique qui permet de mettre en œuvre les conditions d'une société multiculturelle. Elle appelle les gouvernants à inscrire le multiculturalisme dans nos constitutions en vue de permettre aux communautés d'être représentées à tous les niveaux pour ne pas être lésées dans l'intérêt des dominants.

2. Le libéralisme politique d'Aron est un appel à la rénovation pédagogique des jeux politiques pacifiques et inclusifs

D'emblée Aron rappelle que l'intellectuel, c'est celui qui mène comme tout autre citoyen soucieux de la chose politique, une lutte politique sans fin. Il distingue deux types d'intellectuels : d'une part, ceux qui agissent ou prétendent agir en clercs à seule fin de défendre les valeurs sacrées. D'autre part, ceux qui adhèrent à un parti et acceptent les servitudes qu'entrainent cette adhésion. Il dénonce en revanche l'attitude de ceux qui prétendent faire de la politique un terrain messianique et déterminé.

Cette catégorie d'intellectuelle ensommeille le peuple, au lieu de le réveiller. C'est pourquoi, il souligne que « *ceux qui se donnent pour clercs, intellectuels antifascistes ou interprètent des droits de l'homme, se conduisent en partisans* »[970]. C'est une sorte d'obsession, d'une vision de l'esprit, d'une lecture idéale découpée de la réalité. Ces intellectuels arborent la casquette des « *Clercs, sans avoir une compétence économique, diplomatique, politique…* »[971]. Aux du philosophe français, ce type d'intellectuels apparaissent comme des promoteurs de la propagande, car ils « *demandent moins d'éclairer les esprits que d'enflammer les cœurs* »[972]. Ils jouent la carte « *de chien de garde* »[973] comme le dit Paul Nizan. Ces intellectuels *« justifient et attisent les passions, rarement ils les purifient* »[974] . À travers l'idée de libéralisme politique, l'auteur de *La République impériale*, cherche à opérer une rénovation pédagogique, en montrant ou en enseignant que l'ordre politique de la démocratie n'épouse pas l'emploi de la force et de la violence. Ces dernières à ses yeux constituent une faiblesse politique. La force et la violence sont des pouvoirs chétifs et primitifs qui réduisent tout esprit

[970] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 144.
[971] *Id.*
[972] *Id.*
[973] On se réfère ici au titre d'un roman de Paul-Yves Nizan.
[974] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 147.

de créativité et d'innovation. Elles sont en contrepartie de toute action politique conforme à la raison.

Un régime véritablement démocratique se résume :

> à la pratique du suffrage universel et le respect des résultats des élections ; la consultation élargie et régulière du peuple à travers les institutions parlementaires ; le partenariat secteur public/privé auquel s'ajoute le dialogue constante avec les syndicats et les ordres ; le principe de la liberté politique et de l'égalité ; le pluralisme à travers l'existence des partis politiques ; liberté de presse et d'opinion ; l'existence d'un État de droit où tout le monde se soumet à la loi et aux autorités publiques[975].

Allant dans le même sens qu'Aron, Auguste Comte suggère que, pour mettre fin aux troubles sociaux profonds, il y a lieu d'opérer un changement à l'échelle sociale et politique[976]. Ce changement est celui de libération de l'espace politique qui permettrait aux citoyens de mieux réaliser leur rêve et leur accomplissement. Le temps est venu de passer *« des sociétés déchirées d'aujourd'hui aux sociétés réconciliées de demain* »[977]. Aux yeux d'Aron, dans la démocratie libérale, l'esprit d'excès et d'extrémisme n'ont pas de place. En ce XXe et XXIe siècle les trois dialectiques qu'il plaçait au cœur des sociétés modernes libérales se résume à l'égalité, la socialisation et l'universalité. Même comme la mondialisation a modifié les enjeux.

D'abord, la dialectique entre le développement économique et légalité n'est plus définie par la lutte des classes ou la confrontation entre les pays développés et tiers-monde. Ensuite, la socialisation continue qui repose sur la famille, l'éducation et le travail. Ces trois structures aux yeux d'Aron constituent le vecteur de lieu social, de l'intégration et de citoyenneté. Dans l'ordre économique, le capitalisme n'est plus contesté. À n'en point douter, comparativement aux sociétés anciennes, notre société moderne démocratique libérale contemporaine se caractérise par la dynamique politique et économique. Une dynamique qui se matérialise à travers l'exigence de penser son organisation sociale et sécuritaire et celle de penser soi-même. La pensée est selon Descartes, la chose qui fait de l'homme un animal particulier[978]. Elle ne se réduit pas aux yeux d'Emmanuel Kant non seulement à la méditation sur soi, mais aussi à la

---

[975] Henry Toupendi, *« 21 ans de démocratie en Afrique : peut-on imposer la démocratie par la force ?* » in Jeune Afrique Économie, n°385, pp. 70-71.
[976] Auguste Comte cité par Raymond Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 117.
[977] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 117.
[978] René Descartes, *Discours de la méthode*, Présentation et commentaires de Denis Huisman, Paris, les Éditions Ferdinand Nathan, 1981.

réalité en face, en vue de prendre ses responsabilités[979]. L'homme est le seul animal qui peut penser l'histoire, car celle-ci ne se pense pas elle-même.

Par ailleurs, pour le philosophe français, la lutte pour la liberté politique n'est jamais une cause perdue, parce qu'elle constitue une émancipation civique et politique perpétuelle des citoyens face aux régimes totalitaires, autocratiques. C'est elle qui façonne, sans autre guide la conscience, la mobilisation et la lutte contre la haine et la violence, contre toute sorte de fanatisme et de cynisme. C'est le meilleur cadre politique par lequel la raison, « *donne son unité à une vie, et à une œuvre foisonnante* »[980]. Différente à bien des égards de celle de Montesquieu, la pensée d'Aron contribue, comme celle du philosophe Anglais John Locke, à avaliser la « *liberté politique* ». Sans doute, après avoir annoncé comme d'usage la destruction des fondements de la philosophie traditionnelle, le philosophe français entend-t-il dépasser le marxisme. Il admet même la possibilité de reconnaitre les normes universelles. Toute interprétation aronienne de la pensée politique vise à reformer l'organisation politique temporelle des hommes, qui à ses yeux « *doit être le fait des savants et des philosophes, remplaçant les prêtes* »[981]. Pour lui, la liberté politique « *doit régler les sentiments des hommes, les unir en vue d'un travail commun, consacrer les droits de ceux qui gouvernent, modérer l'arbitre ou l'égoïsme des puissants* »[982]. Il rejette toute interprétation de l'histoire humaine selon les lois de la providence du devenir historique. Ce refus d'interprétation du devenir historique ne s'inscrit pas dans le dessein unique puisqu'il n'a pas été fixé soit par Dieu, soit par la nature de l'homme[983]. Cette vision rompt ainsi avec la pensée de ses maîtres Alain, Léon Brunschvicg et d'Élie Havély et prend sa distance avec la ligne philosophique de ses contemporains à l'instar Maurice Merleau-Ponty, André Malraux et Jean-Paul Sartre. Le philosophe français refuse de « *prendre pour modèle et pour fondement de l'existence d'attitude du savant dans son laboratoire* »[984].

Dans la pensée de ses maîtres, il voit « *leur incapacité à prendre en compte la réalité du monde, et notamment le basculement du système géopolitique de l'entre-deux-guerres* »[985]. C'est pour cela que l'historien français rejette toute la philosophie de la fin de l'histoire et du déterminisme de l'avenir des sociétés humaines, en exigeant l'établissement des faits, de

---

[979] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), Trad. Treimesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1951.
[980] Tzvetan Todorov, Préfaces des *Mémoires, 50 ans de réflexion*, p. XXV.
[981] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 94.
[982] *Id.*
[983] *Ibid.*, p. 97.
[984] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, pp. 52-53.
[985] Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », p. 20.

l'objectivité, de l'analyse, de prudence dans le jugement, de cohérence dans l'engagement en faveur de la liberté[986]. Le citoyen français nous interpelle à prendre les questions politiques au plus près d'elles-mêmes, car la constellation diplomatique à ses réalités, dont les hommes doivent avoir à l'esprit d'autres réalités non-dits. Il nous rappelle qu'à chaque fois qu'on est devant une question politique, il faut répondre avec ces interrogations avec prudence « *Quel est le champ diplomatique ? Quelle est la configuration des relations de puissances à l'intérieur de ces champs ? Quelle est la technique de la guerre à laquelle les gouvernants se réfèrent plus ou moins clairement pour estimer l'importance des positions ou des relations ?* »[987]. Par ces interrogations, le philosophe français, cherche à interpeller la diplomatie internationale à plus de respect et de considération des droits civiques et politiques, d'un pays ou d'une organisation, en vue de créer un équilibre humain au-delà des clivages idéologiques, culturelles, politiques, religieuses et raciales.

De ce fait, aux yeux d'Aron, c'est la bipolarisation diplomatique du système international avec d'un côté le système totalitaire et de l'autre la démocratie libérale, fondant le pouvoir sur le principe de légitimité qui détermine. Pour parvenir à un respect accru des droits humains et de libertés politiques à l'échelle internationale comme à l'échelle nationale, il propose la réforme du système international actuel qualifié d'inadapté aux aspirations actuelles des peuples. Pour lui, les réformes nécessaires peuvent conduire nos États à la transformation politique des problèmes de liberté politique ou de gestion des institutions. C'est ces réformes qui constituent l'espoir pour les États de parvenir à résoudre leurs différends par le dialogue et non par la violence et les actions terroristes. Selon l'auteur de *L'Espoir et peur du siècle*, au-delà de la rationalité, la décision politique se fait en fonction de l'ébullition des situations en face, et non se fait dans l'idéalité.

Aujourd'hui comme hier, nous assistons à une restriction des libertés individuelles et collections dans certains régimes politiques qui prétendent pourtant être démocratiques. Si jusqu'ici certains régimes politiques ne s'inscrivent que dans la continuité de la répression de liberté politique, de droits humains et autres, il y a lieu de repenser leur rénovation pédagogique, car le régime démocratique libéral n'épouse pas la répression, la violence, et l'interdiction de protestation ou de manifestation, parce qu'il est le cadre du dialogue politique, du consensus ou compromis. Selon Aron, « *les hasards d'une révolution ou de la violence ne permettent pas la réorganisation de la société en crise. Il faut pour cela une synthèse des sciences et la création*

---

[986] *Ibid.*, p. 24.
[987] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 300.

d'une politique positive »[988]. C'est l'idée de réforme politique que promeut le philosophe français dans ses dissertations savantes, ses concepts ou théories politiques[989].

Les philosophes auxquels se réfèrent en permanence, la pensée du philosophe dans ses textes particuliers sont Nicolas Machiavel, Auguste Comte, André Malraux, Karl Marx mais aussi Alexis de Tocqueville. Raymond Aron n'est pas également un historien des idées, ou des théories politique, parce qu'il récuse toute prétention de bâtir un édifice conceptuel clos et parfait à la manière de Karl Marx, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel[990]. L'action politique est un acte moral, parce qu'elle se déroule toujours dans une collectivité. Ainsi, dans toute action politique s'exprime une attitude à l'égard des valeurs, parce que le problème moral se ramène à celui du jugement (fin). Alors que celui de l'action se réduit à celui du choix (moyens). Le jugement, c'est-à-dire la morale oscille entre deux principes extrêmes : le principe de fait qui accorde le droit à tout effet politique et le principe d'idée qui condamne d'avance tout recours à la violence.

Pour lui, le jugement moral se définit par opposition à l'action politique, c'est-à-dire l'idée est de « *condamner tout le cours de l'histoire politique* »[991]. L'action politique selon lui, appartient d'abord et avant tout à l'ordre des actions humaines. En tant qu'action humaine, elle n'échappe pas à des antinomies du devenir historique. L'historicité de la politique démontre que la politique est une activité de l'homme libre, et que son sens ne dépasse pas les limites du temps. C'est pourquoi l'activité politique exige d'abord le rapport entre la connaissance et l'action, puis entre les valeurs et l'action, et enfin celle de l'homme libre. L'action humaine est, par nature, antinomique, elle est un effort pour surmonter un décalage entre l'idéal (but) et le fait (réalisation). Son moyen est la décision.

Dans cette perspective, le citoyen français pense que le domaine de l'action est un domaine singulier, parce qu'elle est une intervention pratique, elle relève du probable et du possible, elle se fonde sur un calcul du risque, sa finalité est avant tout l'efficacité. C'est ce sillage qu'il fut l'un des critiques sévères du régime soviétique, car ce régime est dépourvu de liberté politique ou du respect des droits humains. Dans ce régime, aux yeux d'Aron, la liberté de recherche et de critiquer sont supprimées ; les individus manifestant des opinions différentes étant éliminées comme ennemis du peuple.

---

[988] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 80.
[989] Franciszek Draus, « *Aron et la politique* », revue française de Science politique, Vol.6, n°34, 1984, p. 1198.
[990] *Id*.
[991] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 587.

Du coup, la connaissance et l'action se divergent. Toute décision apparait donc comme une sorte de volonté arbitraire. On assiste ainsi à l'absence des mécanismes de protection des individus ou du peuple, parce que le système l'expose à un risque de tout perdre, y compris sa vie. C'est à ce niveau que le régime démocratique libéral, se différencie de celui qui est totalitaire. D'après l'auteur de *Dix-huit leçons sur la société industrielle,* le régime libéral tolère ou accepte la pluralité (sphère privée et publique), pluralité des groupes sociaux et pluralité des partis politiques en compétition. La pluralité aux yeux d'Aron, sert d'un côté comme le moyen le plus efficace pour limiter l'arbitraire du pouvoir, et de l'autre, pour assurer à la fois l'expression légale au mécontentement et à l'autonomie de l'espoir. C'est dans ce sens que, pour le citoyen français, le fait majeur des sociétés modernes démocratiques libérales ne renvoie pas comme le pense Karl Marx au « *progrès de la productivité ou encore à l'augmentation de la valeur produite par l'ensemble de la collectivité et par chaque individu à l'intérieure de celle-ci* »[992]. Ni même à « *l'égalitarisation* » de conditions à travers les siècles comme le souligne Alexis de Tocqueville. Égalitarisation qui ne signifie pas l'égalité naturelle mais un processus d'égalité civique ou politique vers lequel nos sociétés modernes tendent. C'est pourquoi, il estime que la démocratie ne vise pas l'égalisation des fortunes, mais la réduction des inégalités extrêmes.

Le fait majeur est celui que nous retrouvons aussi bien dans la société industrielle du type soviétique que dans les sociétés industrielles dites occidentales, c'est-à-dire les variables du nombre. Prenons par exemple la variable initiale le développement de la productivité soutient le philosophe français, les conséquences qui en résultent pour l'ensemble de la collectivité sont fondamentalement soient stationnaire, c'est à dire une augmentation lente ou alors réactionnaire, c'est à dire une augmentation rapide. L'application de la science à l'industrie qui entraine l'augmentation de la productivité et la croissance des ressources pour la collectivité tout entière et par tête de la population[993]. Pour l'auteur des *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, le fait majeur des sociétés industrielles est la primauté de l'économie et la suppression de l'aristocratie traditionnelle. Dans ces sociétés affirment l'historien français, l'augmentation de la richesse est devenue non seulement un fait constant, mais une exigence des masses et des gouvernements.

Il y a démocratie selon Aron, lorsque le système social, politique sans sélection arbitraire répond à l'intégration du plus grand nombre possible d'hommes qui vivent le mieux

---

[992] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 52.
[993] *Ibid.*, p. 53.

possible. Selon lui, à la suite de l'auteur de *De la démocratie en Amérique*, les causes qui expliquent la démocratie libérale américaine sont : la situation accidentelle et particulière dans laquelle se trouvent cette société, leurs lois, leurs habitudes et leurs mœurs[994]. La situation accidentelle ici renvoie à l'espace géographique. C'est l'activité industrielle ajoute le citoyen français sur ce continent qui favorise la pratique démocratique libérale. La vie démocratique libérale traduit nos valeurs, nos lois, nos habitudes et nos mœurs actuelles. Ces dernières sont l'origine de l'institutionnalisation des bonnes lois, capables de catalyser, de régler, favoriser et de promouvoir une vie commune politique et économique prospère. En évoquant l'expérience ancienne des petites nations grecques, Aron montre que les hommes vivaient plus libres et prospères dans ces nations que dans les grandes. Dans sa classification de l'espace géographique entre les petites nations et les grandes nations, Tocqueville estime que les petites nations sont capables d'octroyer une grande liberté et plus de bonheur à l'homme que les grandes. Il pense que, dans les grandes nations, le législateur donne un caractère uniforme à la loi sans tenir compte de la diversité des lieux et des mœurs. Cette généralisation de la loi, réduit à coup sûr la volonté des uns et des autres de se plier à la nécessité de la législation[995].

Or, cette dernière ne peut s'accommoder aux besoins et aux mœurs des hommes. C'est ce qui explique souvent l'apparition des mouvements sécessionnistes et des guerres civiles, provoquant à leur tour la misère et la désolation au sein du peuple. C'est dans ces conditions que, la question de sécurité et de sureté aux yeux d'Aron est une notion fondamentale, car elle conditionne toute existence d'une nation. Cette dernière ne peut exister que par l'action de la société elle-même, en défendant son intérêt, grâce à l'équilibre politique. À cet effet, la liberté politique ne peut se stabiliser que si le mouvement politique de toute la nation est décentralisé. L'existence d'une armée démocratique symbolise et renforce les institutions chargées de garantir les libertés et de droits des individus. Une foule de sentiments, d'opinions, d'instincts peuvent jaillir ici et là sans être contestée ou réprimée. La combinaison des États ou des nations fédérées favorisent, une loi ou législation qui garantit la liberté de circulation des biens, des personnes et des capitaux.

Le philosophe français montre par ailleurs que le système fédératif américain a été initié dans le but de mutualiser les forces, en vue de mieux se défendre contre les ennemis communs. Il écrit à cet effet que « *c'est pour unir les avantages divers qui résultent de la grandeur et de la petitesse des nations que le système fédératif a été créé. Il suffit de jeter un regard sur les*

---

[994] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 164.
[995] *Ibid.*, p. 165.

États-Unis pour apercevoir tous les biens qui découlent pour eux de l'adaptation de ce système »[996]. C'est dans ce sens que pour Tocqueville, dans une société égalitaire qui se veut gouverner elle-même, la discipline morale est une nécessité. La liberté politique cultive en homme l'idée du respect des institutions, et par conséquent favorise les droits civiques et politiques du plus grand nombre. Il affirme à ce propos que, « *les citoyens doivent se soumettre à une discipline morale, et la stabilité de l'État est fondée sur l'influence prédominante que les mœurs et les croyances exercent sur la conduite des individus* »[997].

La liberté politique crée une discipline auprès des citoyens, car elle permet à ces derniers de se soumettre « *au fond d'eux-mêmes, à une discipline qui ne soit pas simplement imposé par la peur du châtiment* »[998]. C'est la jonction de l'esprit de droit civique et de l'esprit de liberté qui est le fondement de la démocratie libérale en Amérique. Un système politique dans lequel s'alimente toujours une idée de liberté politique modérée, régulière et continue. Elle est a priori l'expression de l'instruction publique, parce que celle-ci impulse les citoyens à connaitre les affaires de la cité et d'être informés de leur choix politique. Cette instruction publique est le fruit d'une administration décentralisée et non centralisée.

Il est à noter que ces régimes politiques situés hors du monde occidental réduisent la liberté politique à sa simple expression électoraliste. L'espace politique de ces États moins démocratiques ne cultive qu'une citoyenneté incomplète. Il se construit sur un cadre de manipulation, de brutalité et d'égoïsme politique. Le jeu politique dans ces systèmes ne se nourrit que des atrocités, des emprisonnements et des procès illégaux. Il n'exécute que la volonté du plus fort. Tout est fait pour créer une d'exclusion politique des opposants, en vue de s'éterniser, durée et se maintenir au pouvoir. Ces pouvoirs construisent une fable qui « *veut qu'il y ait d'un côté ceux qui sont beaux, intelligents et riches […] et de l'autre ceux qui sont pathétiques, perdus, sans valeurs et insuffisants* »[999].

De ce fait, la vie véritablement démocratique est l'antichambre de toute manipulation institutionnelle du régime en place. Selon Ève Ensler :

> vouloir garantir la démocratie en utilisant des techniques de torture qui non seulement sapent profondément la démocratie mais répandent la défiance, le mépris, la colère et la violence, qui la rendront éternellement impossible. En

[996] *Ibid.*, p. 165.
[997] *Ibid.*, p. 237.
[998] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 236.
[999] Ibrahim Mouiché et Samuel Kalé Ewusi (Sous la dir.), *Gouvernance et sécurité en Afrique subsaharienne francophone : entre corruption politique et défis sécuritaires*, Addis Abeba, Université des Nations Unies pour la Paix, 2015, p. 254.

> assurant la liberté, dépouiller partout les citoyens de leurs droits civiques élémentaires, les emprisonner sans procès ni recours, les détenir aussi longtemps qu'on veut sans les inculper. Les mettre dans les prisons invisibles […] Enregistrer les conversations privées des citoyens sans mandats et, ce faisant, gonfler les pouvoirs présidentiels de façon à en faire des pouvoirs impériaux et dénuder la soi-disant démocratie qu'on prétendait défendre […] Promettre de liberté […] Ce faisant annuler leurs droits constitutionnels, leur dérober leur protection, augmenter les niveaux de violence autorisés contre […] Dépenser tout l'argent du gouvernement au nom de la sécurité et finir avec le plus gros déficit jamais vu, sans couverture sociale pour la majorité des individus, sans protection contre les catastrophes, sans vaccin pour une potentielle épidémie de grippe […] Concentrer son attention sur des ennemis imaginaires qui doivent être contrôlés ou détruits et, ce faisant, les transformer en ennemis réels [1000].

Reformer l'armature institutionnelle et textuelle vise à tourner le dos à l'habitus politique d'antan. Cette réforme est un registre nouveau d'élaboration des stratégies additionnelles de lutte contre les tripatouillages politiques et juridiques. Une telle élaboration s'avère nécessaire dans la mesure où la relation pouvoir politique-peuple jusqu'ici appliquée dans certains États afin de prévenir les coups d'État, les violences électorales, les modifications constitutionnelles et garantir la liberté politique, l'ordre constitutionnelle, les droits se révèle insuffisante et souvent inappropriée face aux prérogatives démesurées du pouvoir politique.

Pourtant, la stabilité structurelle étatique ou internationale souligne Ibrahim Mouiché et Samuel Kalé Ewusi n'est effective que « *moyennant une combinaison d'objectifs associés et se renforçant mutuellement tels que la paix sociale, le respect de l'État de droit et des droits de l'homme, le développement social et économique ainsi que la durabilité écologique* »[1001]. La réforme de relation entre pouvoir politique-peuple vise à canaliser les changements politiques violents et conflits pré ou postélectoraux. Cette idée de réforme ne renvoie pas nécessairement à l'importation d'un modèle politique quelconque prête à porter mais aussi à créer un modèle dans lequel « *le principe d'appropriation « ownship » occupe une position centrale en tant que vision globale* »[1002]. Elle cherche à éviter l'alignement incongru des institutions au côté du pouvoir politique au détriment du peuple. C'est pourquoi aux yeux de l'auteur de *Liberté et égalité*:

> en absence de la paix, rien ne peut se réaliser en termes de développement humain, social, économique voire même politique. La paix constitue un cadre de respect des droits humains, et sans elle tous les autres droits humains sont violés par défaut : le

[1000] *Ibid*. p. 292.
[1001] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, pp. 19-20.
[1002] *Ibid*., p. 20.

> droit à la vie, le droit à la sécurité, le droit au développement ainsi que la plupart de tous les droits liés à la dignité humaine[1003].

Face à la vanité de l'ancien système en vue d'éradiquer le fléau de corruption politique, l'espoir n'est possible qu'à condition de déprivatiser l'État en vue de permettre un jeu politique inclusif et ouvert tel que promeut le philosophe français.

Cet ancien système est à l'origine de la mal-gouvernance observée ici et là sur le continent noir. C'est lui qui fait de la politique un terrain de prédilection de la corruption et du clientélisme. Parce qu'on assistait ainsi à une sorte de « *communautarisme politique* ». Dans leur fresque historique, cet ancien système ne favorise pas l'existence d'une réelle compétition politique, un parti d'opposition lors des échéances électorales. Le but d'une telle rénovation politique est de promouvoir la rigueur morale et la probité dans la gestion des affaires publiques et des institutions qui garantissent la liberté politique et les droits des civiques et politiques des citoyens. C'est par-là que l'on peut sauvegarder la défense et « *l'intérêt collectif en même temps que l'intérêt du jeu politico-économique lui-même* »[1004]. C'est dire qu'il n'y aura pas de paix politique aujourd'hui et demain si nous dans certains pays en Afrique, nous ne faisons pas en théorie comme en pratique, une rénovation pédagogique politique de qualité. L'absence d'une paix politique aujourd'hui qu'on observe ici et là, s'explique par l'absence de réflexion sur la nature, les modalités et le fonctionnement du jeu politique en Afrique.

L'épistémologie de la connaissance du jeu politique permet nous permet ainsi de percer l'abcès de la question de la qualité de nos administrations dans certains pays en Afrique. L'administration de qualité travaille en vue de canaliser la « *lutte permanente des intérêts, des idées, des hommes, des partis* »[1005]. Elle évite de créer un décalage entre la classe ou la puissance sociale et le pouvoir politique. Cette reconsidération passe par la capacité d'anticiper les évènements politiques, économiques et sociales, afin d'éviter tout désespoir pouvant conduire à la revendication terroriste. Cette anticipation politique vise à garantir toute forme de manipulation du jeu politique par le pouvoir en place, les réseaux ou lobbyings, la force militaire. Elle est un espace de découragement de toute manipulation constitutionnelle, de réduction formelle de l'expression démocratique, de corruption des institutions de la République.

[1003] *Ibid.*, p. 18.
[1004] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 158-159.
[1005] *Ibid.*, p. 177.

Le respect de la liberté politique ne constitue pas en soi une force politique, capable de promouvoir le développement ou le progrès, mais il est le garant de faire « *respecter les lois et en particulier la règle constitutionnelle, puisse que celle-ci est la charte à la fois de leurs conflits et de leur unité* »[1006]. La rénovation pédagogique permet aux citoyens de « *formuler des revendications, à avoir des opinions propres en vue d'empêcher le pouvoir d'être dans le sommeil de l'uniformité* »[1007].

Conclusion du chapitre

En somme, Aron est un intellectuel dévoué, un analyste politique éloigné des rêves, de l'idéalisme et du messianisme politique. Messianisme ou idéalisme politique qui renvoie à une vision ordonnée et totalisante de l'action politique. Fermement opposé au marxisme et à l'idéologie de la philosophie sartrienne, il élabore une philosophie politique réaliste et pluraliste inspirée des deux guerres mondiales.

Pourtant, la pensée politique du citoyen français ne constitue pas un système ou une doctrine à proprement parler, mais il y a une logique cohérente qui sous-tend sa conception de l'histoire et son engagement politique. Plus explicitement, le refus du déterminisme et la primauté du phénomène politique sur l'économie. Il prône une philosophie de l'histoire probabiliste et une politique raisonnable, progressiste dans le domaine politique servant ensemble de fils conducteur, pour rendre compréhensive sa position devant les régimes totalitaires. La vision politique d'Aron se situe aux antipodes des régimes liberticides, antidémocratiques ou totalitaires, parce qu'il inscrit la liberté politique au cœur de la civilisation démocratique libérale. Seule l'action libre nous permet de dévoiler, jour après jour, le futur ou l'avenir. Au-delà de sa préférence pour les régimes pluralistes, le philosophe français nous rappelle que nous n'avons pas le droit d'invoquer un avenir inévitable pour justifier un régime et condamner à mort un autre, car ils sont tous imparfaits d'une manière ou d'une autre. Aucun d'entre eux n'accomplirait l'idée d'une société sans classe ou reconnaissance de l'homme par l'homme.

De ce fait :

> les deux régimes, de l'Est et de l'Ouest […] le philosophe n'a nul motif de valoriser absolument l'un et de dévaloriser l'autre : aucun déterminisme ne commande à l'avance une lutte inexpiable entre eux et la victoire totale de l'un ou de l'autre ;

[1006] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 179.
[1007] *Id.*

> aucune réflexion morale n'autorise à attribuer à l'un tous les mérites, à l'autre les démérites [1008]

ou « *croissance économique et universalité de la citoyenneté, bien-être, collectif et égalité des individus sont concevables à l'horizon des démocraties occidentales comme des démocraties populaires* »[1009].

En effet, le libéralisme politique d'Aron ne relève ni d'un libertarianisme qui repose sur le libéralisme économique, ni libéralisme intégral, mais il est avant tout politique. Pour lui, dans la vie publique, la valeur de l*'homo politicus* est supérieure à celle de l*'homo economicus*. En d'autres termes, le système libéral du philosophe français est celui qui prend avant tout comme fondamentaux de liberté politique, en intégrant la liberté de voter, de participer, de protester et de se rassembler.

Pour lui, une société démocratique libérale est un type de gouvernement dans lequel les gouvernants, en tant que serviteur du bien public, doit prendre en charge le bien-être du peuple, en cherchant à fournir aux citoyens, la possibilité de développement pour tous. Ceci grâce à un accès égal à l'éducation, à l'emploi, à l'assistance médicale. La liberté politique est un substrat qui conditionne le bien-être individuel et collectif dans un État ou société. Les hommes ne cherchent pas la liberté politique pour elle-même, mais comme la seule voie par laquelle tous les citoyens participent à la vie publique. L'instauration d'un tel principe politique permettra à nos sociétés contemporaines « *d'effacer les inégalités entre les individus et les groupes* »[1010], puis de maintenir le respect de la légalité et de l'indépendance personnelle. La liberté politique anime la vie collective des citoyens, de sorte que le bien-être matériel et l'égalité ne peuvent être inquiétés ni détruits par un pouvoir arbitraire.

Le système démocratique ne relève pas de la culture universelle, parce que ce système évolue en fonction du temps, de nos cultures, de nos sociétés et de nos mentalités. Le choix des régimes politiques relève de cette catégorie parce que souligne Aron, l'homme est programmé génétiquement pour une évolution culturelle.[1011] C'est ici que nous situons les finalités et la valeur de la pensée libérale de ce philosophe français. Allant dans le même sens, Montesquieu évoquait déjà que le despotisme est contraire à la nature humaine[1012]. L'idéologie des régimes

---

[1008] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, pp. 264-265.
[1009] *Ibid*. p.265.
[1010] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 255.
[1011] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 739.
[1012] Montesquieu cité par Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 44.

démocratiques est celle de l'acceptation des « *résultats d'élections au lieu de se battre pour son camp lorsque l'on perd* »[1013].

La démocratie libérale est un régime républicain qui « *crée les conditions qui permettent d'écarter la guerre (source de tous les maux et de toute corruption des mœurs) et fournit ainsi au genre humain, compte tenu de toute son infirmité, une garantie négative du progrès vers le mieux, en empêchant au moins qu'il soit gêné dans sa progression* »[1014].

L'un des points qui plombe l'implantation efficiente d'un jeu politique pacifique dans l'habitude démocratique en Afrique est l'indifférence qui découle de l'ignorance. L'opinion publique en Afrique est gouvernée par l'ignorance. Peu d'entre elle ne connaisse leur droit et leur devoir politique. Beaucoup ne savent pas ce qu'est la liberté politique ou même celle-ci se confond à la participation électorale. Dans cette perspective, elle ne peut en aucun cas constituer un vœu politique des citoyens, dans leur marche pour le développement. Dans certains pays, les citoyens dans leur majorité n'ont d'autres soucis que de voter et parfois ce choix leur est imposé et non considéré comme un droit civique et politique inconditionnel.

L'idéal des principes des démocraties-libérales ne sied plus avec l'aspiration actuelle des peuples. Ces démocraties-libérales que promeuvent le philosophe français ne font pas la promesse de lendemains qui chantent, et qu'elles ne portent pas par elles-mêmes, immédiatement, la sécurité et le développement. Elles ne parviennent plus à construire ou à parfaire une société inclusive, c'est-à-dire un horizon humanitaire. Voilà pourquoi, elles sont incapables de se projeter vers l'avenir, de croire que le monde va vers sa jeunesse. Ainsi, comment réinventer l'espace politique en général et la démocratie libérale en particulier, dont

[1013] Sargent Lyman Tower, *Les idéologies politiques contemporaines*, p. 5.
[1014] Monique Castillo et Gérard Leroy, *L'Europe de Kant*, Paris, Privat, Collection « Imaginaire de l'Europe », 2001, p. 75.

la décomposition s'avère insuffisante pour former ou créer des hommes capables de penser l'avenir et le devenir ? Comment réinventer dans notre contexte actuel, une vie politique apaisée et capable de créer une paix et harmonie sociale durable ?

Lorsque l'on s'attèle à parler de liberté politique, on pense d'abord au respect de l'intégrité du droit et du devoir de tous les citoyens à participer à la vie politique sans condition, sans distinction d'âge, d'origine, de classe ou de religion. La liberté politique est un principe fondamental qui confère aux citoyens une égalité impersonnelle à tous les citoyens de participer par ses opinions, ses actions, ses paroles et ses engagements à la construction politique de la nation. Pour Aron, c'est le respect intégral et rigoureux de ce principe qui définit tout régime démocratique.

La démocratie libérale aronienne semble être trop étroite, restrictive, réduisant la vie politique au sens démocratique uniquement en termes de scrutin et d'élection et non comme celle d'une voie qui pense le devenir et de l'avenir. La démocratie libérale aronienne serait une barrière qui fait obstacle au processus de développement, en détournant l'attention des priorités de changements économiques et sociaux (se nourrir, apprendre, la sécurité, la paix, l'éducation et se soigner). L'espace politique des régimes libéraux contemporains s'apparente à un jeu de trompe l'œil, marqué par l'absence de transparence dans les affaires publiques. Cette manière de faire entraine toute la machine politique dans l'entreprise totalitaire la plus délirante de l'histoire. Aucun regard critique sur les vices du déploiement politique à savoir la corruption des élites, le détournement du choix des électeurs, et la transhumance politique. Ce qui préoccupe ici, c'est le combat pour la liberté politique, considérée comme une arme d'ascension d'une élite.

Section 1. Sortir d'une démocratie essentiellement électorale à un nouveau paradigme démocratique : éduquer *a priori* le citoyen

1. éduquer les citoyens et non l'électeur : liberté-démocratie comme philosophie du devenir et de l'avenir de l'humanité

La démocratie libérale aujourd'hui ne répond pas totalement aux attentes de l'humanité, parce qu'elle se repose essentiellement sur le paradigme électoral. Elle se doit aujourd'hui ouvrir son espace politique, afin de réinventer une nouvelle approche au travers d'un patient aller-retour entre d'une part ce qui s'invente localement-souvent considéré comme le plus porteur de légitimité-et d'autre part les principes dégagés de l'expérience internationale en

matière de gouvernance[1015]. Aucune liberté politique n'est possible dans l'ignorance. Des citoyens plus instruits s'organiseraient mieux, accepteraient moins facilement les abus de leurs minorités privilégiés.

Éduquer d'abord les citoyens en vue d'incorporer l'esprit démocratique, est une sorte d'éveil de conscience et de lutte contre toute série de dogmatisme, qui incite à la guerre au lieu de s'unir contre l'ennemi commun. La liberté-démocratie est une sorte d'épistémologie qui consiste à parler de la démocratie en termes de formation des citoyens, de l'éducation, du savoir et non du citoyen-électeur simplement. Elle cherche à créer l'esprit d'équité et non d'égalité. Elle permet aux citoyens de jouir des droits civiques et politiques effectifs.

C'est pourquoi, aux yeux du philosophe grec Platon, tout pouvoir politique normatif et juste doit être pensé a priori en termes de qualité et non de quantité, c'est à dire connaitre la réalité dans et sur laquelle on veut agir. La connaissance peut aider l'action mais elle ne peut pas dicter la décision à prendre. Il s'agit de faire participer le citoyen à son destin, de mieux comprendre et analyser les problèmes de notre système libéral. La formation des citoyens ne doit plus viser en premier l'élevage sélectionné ; l'élitisme, se consacrant presque uniquement à la petite minorité accédant aux niveaux supérieurs (enfants, jeunes, adultes).

Le mot liberté-démocratie est l'association entre le concept de liberté et de démocratie. L'union de ces deux notions ne renvoie pas à l'imposition du pouvoir d'une majorité à une minorité, mais comme un cadre de formation des citoyens dans sa globalité et non comme une simple l'électeur individualisé. Il est synonyme d'inclusion politique à travers la participation aux discours et aux décisions à partir d'une formation citoyenne. Dans cette dynamique, pour nous, citoyens du monde, populations et dirigeants doivent inscrire la liberté-démocratie dans le sillage d'un droit impersonnel dans leur « *choix de ce qui est politiquement juste et équitable et ce qui est économiquement bénéfique et prospère* »[1016] pour nos pays afin de tirer profit de l'interaction et de l'interactivité entre les dirigés et les dirigeants. C'est le soubassement d'une citoyenneté lucide, capable d'opérer un choix politique rationnel. La promotion de la liberté-démocratie dans le monde en général et en Afrique en particulier permettra se sortir de l'illusion politique contemporaine, parfois teintée de violence, de fanatisme et d'incompréhension.

[1015] Ousmane Sy, Michel Sanquet et Martin Vielajus, *« Entre tradition et modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique* » Actes du Colloque de Bamako, 23, 24 et 25 janvier 2007, p. 10.
[1016] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pouvoir et argent,* p. 29.

C'est un modèle utopique qui vise strictement ou résolument l'avenir et le devenir du monde global et de l'Afrique locale, parce qu'en tant que droit impersonnel, elle garantit aux citoyens le droit de prendre part aux affaires de la République à travers l'imagination. Son application impersonnelle passe par la vérification effective de sa réalité. La vraie démocratie se propose toujours de systématiser, autant que possible, toute l'existence humaine, dans sa sphère privée comme publique, individuelle ou collective. Elle coordonne de ce fait toutes les parties de la vie humaine afin de ramener l'humanité toujours plus près de la raison. De ce fait, « *avec des populations mieux éduquées et bien informées, avec des classes politiques fortement sensibilisées au respect et à la bonne gestion de la chose publique* »[1017]. L'avenir du monde se joue dans le système éducatif. Il s'agit d'une nouvelle vision qui vise à penser la politique autrement dans notre contexte actuel. Ce devenir passe par une réforme structurelle et institutionnelle de nos façons de penser l'ensemble des mécanismes politiques qui contribuent à l'amélioration des conditions d'existence des hommes. C'est une sorte de réinvention de l'homme capable de comprendre les jeux et enjeux des passions politiques. Ceci appelle à l'introduction d'une philosophie politique dans nos écoles primaires, secondaires et universitaires. Cette philosophie politique est une sorte de « *prise de conscience accrue qui en résulterait permettrait de faire un siège plus efficace des pouvoirs existant, de les rendre plus avertis de leurs responsabilités, de leur myopie* »[1018].

La philosophie politique est un gage de transformation, de prise de conscience d'une génération à une autre pour un jeu politique libre et pacifique. C'est le moyen le plus sûr qui permettra aux citoyens de demain de disposer d'une intelligence nécessaire pour qu'il soit désormais capable de prendre en main leur destin, d'être des acteurs responsables et non plus ceux qui subissent la volonté des autres, à travers des manœuvres obscurantistes. Par une culture politique centrée, éduquée, les peuples ou citoyens seront des hommes adulés et ouverts aux autres. L'éducation permanente repensée permet une amélioration quantitative et qualitative des débats politiques, économiques et sociaux. Elle rend moins les citoyens, stupides, égoïstes, népotistes. Elle est une sorte de promotion des sociétés détendues, sereine en harmonie avec les acteurs politiques, les gouvernés et les gouvernants « *capable de susciter des leaders plus totalement dévoués aux intérêts de l'humanité* »[1019].

[1017] *Ibid.*, p. 19.
[1018] René Dumont, *L'Utopie ou la mort*, Paris, Seuil, 1974, p. 177.
[1019] *Ibid.*, p. 178.

Un citoyen éduqué est capable de comprendre l'enjeu d'une élection, et d'opérer un choix politique, non plus en fonction d'appartenance ethnique, sociologique ou géographique, mais en fonction de l'intérêt général de la communauté humaine. L'éducation politique des citoyens peut permettre de prévenir tout « *acte socialement dangereux* »[1020]. Elle donne aux citoyens la possibilité de réduire les violences, la corruption, et les contestations des consultations électorales. La notion d'éducation politique des citoyens à laquelle, nous nous référons ici renvoie à l'ensemble des activités de socialisation et d'apprentissage participant à l'acquisition des savoirs, connaissances, des normes et des valeurs nécessaires au développement intellectuel et moral de l'individu. Elle est synonyme de la formation de l'individu en tant que membre à part entière d'une société, capable d'exercer ses choix grâce à l'usage de la raison. Elle participe à la fois à la constitution de l'individu et à la reproduction de la société. De fait, « *l'homme par une éducation repensée, et les structures à l'intérieur desquelles il vit, il agit, il se réalise (...) qu'il transforme et qui le transforme* »[1021]. Il n'est pas question dans l'esprit de la présente contribution de mener une démarche épistémologique orientée et/ou centrée sur la double dimension fondée sur l'origine et l'évolution comparée de la problématique générale des régimes démocratiques (typologie, principes généraux…) mais plutôt dans celle de sa finalité défendant les valeurs d'intemporalité comme celle de liberté politique, de formation citoyenne et non celles d'effet conjoncturel pour une refondation politique démocratique nouvelle inclusive.

L'esprit de liberté-démocratie implique nécessairement l'esprit de compromis, le respect des règles du jeu, et la consultation permanente de l'opinion nationale. Il est synonyme de l'ouverture de l'espace politique concourt à la cohésion sociale à travers la préservation du « *respect de la légalité et de la modération, le respect des intérêts et des croyances de tous les groupes* »[1022]. L'actualité de la démocratie libérale ne semble pas combler la totalité du développement intégral de l'humain, et donc sa participation consciente et impartiale dans le jeu des valeurs essentielles qui permet « *la sécurité, les libertés de pensée, de participation au souverain* »[1023]. La liberté-démocratie est un cadre de formation des citoyens dans sa globalité et non d'une simple l'électeur individualisé. Réduire la démocratie à l'élection ne semble pas permettre aux citoyens de se déployer totalement dans le jeu politique.

[1020] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 275.
[1021] René Dumont, *L'Utopie ou la mort*, p. 10.
[1022] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 82.
[1023] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 355.

C'est ce qui explique la difficulté des citoyens dans la plupart des États du monde de vivre l'épanouissement politique et l'accomplissement démocratique. La liberté-démocratie, c'est-à-dire la formation des citoyens semble être la meilleure voie du devenir et de l'avenir démocratique de faire de la politique un terrain, non plus de violence et du terrorisme, mais d'analyse, de compréhension et d'entente. L'éducation politique crée une condition ou un climat optimal de compréhension et d'analyse des sujets liés à la gestion de la République. Elle prédispose l'enfant ou l'individu, citoyen de demain, dès la base à s'intéresser à la question politique en vue d'être une élite nantie d'une connaissance des idéologies subversives et messianiques.

C'est le seul moyen par lequel, on peut combattre l'ignorance politique qui crée ou établit une dépendance perpétuelle entre l'élite politique actuelle et le citoyen de demain. Il s'agit de former les citoyens politiques et non plus former l'électeur, manipulé et manipulable. C'est une sorte de consolidation et de mobilisation de liberté politique qui enseigne la philosophie de prospérité, de l'esprit d'éveil, de développement des rêves, de l'esprit d'aventure, et le sens pointu de l'imagination. Ce combat contre l'ignorance politique apparait nécessairement comme une réinvention d'un nouveau citoyen, capable de combattre l'amplification et la propagation des discours haineux et les navigations à vue qu'on observe actuellement dans les jeux politiques et nos démocraties contemporaines, essentiellement adossées à la grève, manifestation, le syndicalisme, le vote etc. Autrement dit, le système démocratique actuel est inapte de répondre ponctuellement aux attentes des citoyens du monde en général et des africains en particuliers, parce qu'il est source des crises et d'incompréhensions politiques empêchant, de ce fait, la cohésion sociale, le respect des règles ou principes du jeu politique, le développement.

Il est loin de répondre efficacement à la racine du mal, parce qu'il n'enseigne ou ne véhicule pas l'éducation politique mais promet le désintérêt politique. La formation politique des citoyens nous amène à éviter tout désastre politique et de tourner le dos à la démocratie électorale, et s'ouvrir enfin à la possibilité de penser, d'agir et de s'exprimer pour et par soi-même. Selon Patrick Quantin « *par démocratie électoral, on entend ici un régime politique dans lequel la dévolution du pouvoir dans l'État est soumise au vote dans des conditions de concurrence et de participation ne subissant que des réserves mineures* »[1024]. L'éducation politique est un espace qui fait de la connaissance une instance qui permet de décider et de

[1024] Patrick Quantin, *Les élections en Afrique : entre rejet et institutionnalisation*, Bordeaux, Centre d'Étude d'Afrique Noire/IEP de Bordeau, 2000, p. 2.

déterminer la forme et le contenu de l'action. C'est elle qui consolide la relation entre la collectivité et la famille, les ethnies et les communautés. La connaissance est un acte de nature intellectuelle. Elle est une compréhension qui vise la vérité. En ce sens, toute connaissance cherche à surmonter les antinomies par réflexion et non par décision. Elle prédestine les citoyens au doute méthodique ou cartésien et non à la contestation radicale. Elle se présente donc comme un sentiment de partage et de solidarité interhumaine. C'est le lieu de combattre les anciennes pratiques, celles qui sont traditionnelles, c'est-à-dire celles qui réduisent l'activité démocratique à l'élection, à l'esprit de consensus que promeuvent nos élites politiques. Parce qu'elles entretiennent et pérennisent la violence et les crises politiques, qui à leur tour enclin une importante frange de la population dans la misère, la pauvreté ambiante.

Promouvoir la formation politique de la démocratie aux citoyens constitue un nouveau paradigme d'éducation politique visant à restaurer l'humain, en lui inculquant une nouvelle façon de voir le monde, la politique, moins perverse et incestueuse que l'actuelle. Il s'agit par-là de redéfinir ce qu'est la liberté politique, c'est-à-dire de transposer tous les référentiels au présent pour améliorer ou de construire le futur et contribuer à changer les conditions de vie des populations. C'est un nouveau cadre d'épanouissement, de vivre-ensemble, et d'acceptation chacun avec son opinion, ses défauts et ses grandeurs. La formation politique démocratique n'est rien d'autre qu'un mode de gouverner, ne se définissant qu'en octroyant une plus grande liberté de compétions aux citoyens dans leur esprit d'entreprendre dans tous les domaines de la vie privée ou publique. Elle détermine la grandeur et la puissance des citoyens, parce qu'elle permet aux citoyens de s'approprier des valeurs politiques telles que le respect de son adversaire, et la reconnaissance des autres. Dans ce sens, l'échec de la démocratie libérale en général et électorale en particulier tient au fait que son fondement théorique repose sur la forme incomplète de la politique. Ce n'est que sur la base de la forme complète de la politique que la liberté politique des citoyens peut être réalisée et vécue. Sur ce point la compréhension marxiste de la démocratie est en fait cohérente et vraie. Selon Marx, le contenu de la démocratie libérale ne permet pas l'accomplissement total de l'homme lui-même.

C'est par elle que passera l'unification politique et économique de l'humanité, capable de créer un meilleur rapprochement des idées, et des défis de l'heure. La démocratie libérale doit se réinventer à travers une réforme systématique de ses institutions, en faisant de la liberté politique un droit impersonnel et inconditionnel. Il s'agit de donc tourner le dos au principe de légitimation du pouvoir par la violence et les transmissions héréditaires. Les déploiements de la démocratie libérale actuelle ne semblent pas combler la totalité de la légalité juridique. Cette

philosophie de liberté-démocratie privilégie la distribution des postes, des biens et des nominations sur la base des filiations par rapport à un pouvoir politique constitutionnel et démocratique basée sur le consentement populaire et la justice politique. Cette dernière se conçoit comme un droit pour tous de se prononcer sur la vie de la nation en dehors des liens familiaux et des considérations particulières. C'est dans perspective que, pour Platon, « *une âme mauvaise commande et surveille mal, une âme bonne s'acquitte bien de ses fonctions* »[1025]

La liberté-démocratie est loin d'être un jugement à caractère subversif, c'est-à-dire contraire au contenu normatif, « *sans connotation de valeur* »[1026]. Elle est une théorie scientifique qui repose sur les données et les problèmes concrets de la société. Elle ne cherche ni à justifier ni à condamner, ni même à établir ce qui est juste, légal ou désirable. C'est une sorte de substitution théorique et pratique dans les jeux politiques de nos jours. C'est un droit de tous sans distinction d'âge, d'ethnie, de sexe que cherche à dissiper l'éducation ou la formation politique des citoyens en vue d'éviter que les groupes ou classes « *ne confisquent le pouvoir politique à leur profit* »[1027].

L'objet de la philosophie de liberté-démocratie politique consiste à s'interroger sur les conduites d'une vie plus harmonieuse et plus libre en société, ou encore sur la question du meilleur régime politique possible. La reconsidération de la liberté politique amène la jeunesse et les peuples à s'intéresser « *sérieusement aux choses publiques, aux questions sociales et, surtout, elle est désireuse de se libérer de cette vie mécanisée et sans perspective pour l'esprit. Cette jeunesse qu'on a accusée de ne s'intéresser qu'aux futilités et extravagances morbides* »[1028]. Se former politiquement, c'est acquérir les informations utiles pour enrichir ses connaissances et améliorer son potentiel dans tous les domaines en général et politique en général. C'est pourquoi, la philosophie de liberté-démocratie politique ici vise à juger et à évaluer explicitement la conduite réelle des peuples et des gouvernants. De ce fait, par une bonne éducation politique, on est capable d'expier toute idéologie politique négative à la fois la théorie et pratique des généralisations sur la manière dont les peuples et les gouvernants se conduisent et sur la manière dont ils devraient se conduire. Montesquieu écrit « *plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les*

[1025] Platon, *La République*, Livre II, 352e-353e, pp.101-104.
[1026] Sargent Lyman Tower, *Les idéologies politiques contemporaines*, p. 12.
[1027] Platon, *La République*, Livre II, 377ab, p. 126.
[1028] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 495.

exemples des choses passées, les mœurs, les manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte »[1029].

Au-delà de ses contradictions internes, le liberté-démocratie demeure à nos yeux, le régime le mieux adapté à l'épanouissement des hommes, parce qu'il ouvre la porte à la critique individuelle et collective, à l'engagement des citoyens aux décisions et aux débats nationaux et internationaux sans limites. C'est un régime qui permet aux citoyens de corriger « *l'injustice sociale dont ils seraient victimes et sortiraient, même par effraction, du ghetto des exclus sociaux* »[1030]. La promotion de liberté-démocratie à laquelle nous nous intéressons ici ne renvoie pas à la démocratie parlementaire ou présentielle ; participative ou délibérative, approximative ou représentative, ni moins à l'imposition du pouvoir d'une majorité à une minorité, mais à un régime politique qui respecte le droit civique et politique de tous les citoyens inconditionnellement. Elle est synonyme de l'écoute de nos besoins, de participation aux discours et aux décisions qui engagent notre vivre-ensemble. Le défi actuel est de former ou d'éduquer les citoyens au débat public, à la connaissance des mécanismes et des enjeux des pouvoirs politiques.

La démocratie libérale aronienne ne met pas l'accent *a priori* sur la formation ou l'éducation des citoyens et non de l'électeur. C'est cette ignorance qui traduit l'incapacité des citoyens de penser l'avenir et le devenir de notre monde qui est de plus en plus complexe, marqué par la montée du populisme, du racisme et des replis identitaires. C'est ce paradigme nouveau qui nous désignons ici liberté-démocratie qui consiste à former le peuple dans son ensemble et non les individus en tant qu'électeur.

2. Inscrire la liberté politique comme un droit civique et politique impersonnel dans nos systèmes éducatifs

La liberté politique apparait comme un ensemble des prérogatives dont jouissent les citoyens au sein d'une communauté de se défaire d'un gouvernement arbitraire et autocratique. Elle se déploie et se renforce grâce au respect des institutions de la République, c'est-à-dire, la loi devant orienter et guider l'action politique des gouvernants et des gouvernés. Elle donne l'opportunité à chaque citoyen de s'exprimer par des moyens légaux sur la vie de la République. C'est un espace ou un cadre de dialogue mesuré et juste. C'est pourquoi selon la Déclaration

---

[1029] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome II, Livre XIX, Chapitre 4, p. 558.
[1030] Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée Africaine », 2007, p. 44.

universelle des droits de l'homme, « *la volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics* »[1031].

La liberté politique permet à chacun et à tous de développer ses potentialités, ses capacités intellectuelles. Ici, l'institution politique n'est pas inféodée à la volonté unilatérale d'une personne ou d'un groupe d'individu et/ou d'un parti politique, mais elle est soumise et coordonnée par l'ensemble de la communauté politique. La loi du jeu politique n'est pas ainsi déterminée ou orientée en avance par des intérêts particuliers. Le pouvoir dictatorial n'a pas d'autorité morale pour parler au nom du peuple puisqu'il ne représente pas la volonté de son peuple.

Grâce au respect des libertés politiques des uns et des autres, le pouvoir travaille, par peur de censure à l'accomplissement et à l'épanouissement de l'ensemble de la communauté. Toutes les institutions sont profondément neutres, impartiales et elles militent toujours pour une liberté ou un droit politique respecté et respectable. L'idée de liberté politique est l'antichambre toute « *politisation des cadres de l'armée au profit du parti au pouvoir ou de la fraction dominante. Or, si la politisation assure les commodités, elle contribue à saper la confiance des minorités dans le régime et à affaiblir sa légitimité. Cette légitimité est justement tout le problème* »[1032]. Le respect de liberté politique de tous les citoyens, épargne les uns et les autres de toute instrumentalisation en vue de servir la volonté et l'intérêt d'une classe.

Aron explique que, le respect de liberté politique constitue un espace d'encadrement et d'endoctrinement des comportements laïcs et républicains. La référence à la liberté politique, c'est la référence à l'équilibre des pouvoirs et non la vénération d'un système politique. Qu'on soit un simple citoyen ou, qu'on se place comme détenteur d'un pouvoir politique ou économique. C'est le principe que Jean-Jacques Rousseau appelle l'autodétermination. Garantir la liberté politique est à « *notre époque, la solution la meilleure ou, si l'on préfère, la moins mauvaise* »[1033]. Certes, en démocratie les menaces permanentes de paralysie de fonctionnement de l'État par l'opposition, la société civile, par des groupes de pression ou de civilisation de masse sont multiples, mais ce système politique demeure dans notre contexte actuel le mieux qui permet l'« *épanouissement des libertés, de pluralisme des convictions, l'hédonisme individualiste* »[1034]. Il est la voie de l'expression politique la plus rassurante qui permet à tous

---

[1031] Confert la Déclaration universelle des droits de l'homme, art 21 (3).
[1032] Jean Meynaud, « *Guerre, armée-société* », revue française de Sociologie, 1961 p. 87, disponible sur https://www.cairn.info, consulté le 26/04/2021 à 22h 31.
[1033] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 680.
[1034] *Ibid.*, p. 680.

les citoyens de se prononcer sur toute sorte de gouvernement de féodalité, de clans, de famille, de baronnie et des amis. C'est dans ce sens qu'Aron rejette ou proteste vigoureusement les régimes tyranniques et totalitaires, dans leur bec et ongles, à la vue de leur nature, de leur principe et de leur moralité. Dans nos sociétés démocratiques modernes actuelles « *la liberté totale est en vue préférable à la suppression totale de cette liberté* »[1035].

Le régime démocratique est par nature un régime des libertés et des droits de l'homme, et par principe celui qui octroie à tout homme le pouvoir de dire non à l'oppression, de se révolter contre toute sorte d'aliénation politique des gouvernants. Sa moralité repose sur le culte des vertus humanistes et humanisées. Un pouvoir humaniste ayant le soutien de la population est davantage motivé à garantir à ses citoyens les investissements financiers et diplomatiques, à travers l'amélioration démocratique, et donc la chance d'être efficace. Vertu ici entendue comme absolutisation du respect de la vie privée de tout citoyen. Il souligne que : « *Les idées tuent, mais la beauté et la fragilité du libéralisme, c'est en effet qu'il n'étouffe pas les voix, même dangereuses* »[1036]. Le respect des libertés et droits individuels et collectifs permet à tout homme d'aspirer à un monde meilleur, de décloisonner le talent et le génie de chacun en professant « *une autre République, peuplée de moins de radicaux à barbiche et à bedon* »[1037]. Il invite les hommes à sympathiser avec les victimes d'un despotisme, car ici, on vise à réinventer une autre relation entre les hommes, c'est-à-dire investir en chaque homme un plein pouvoir de se convertir en permanence.

Selon le sociologue français, il ne s'agit pas simplement de croire ou de faire croire à une utopie comme le font les révolutionnaires socialistes au sujet d'un gouvernement des prolétaires, mais de donner aux citoyens les moyens de « *vouloir une société qui serait humaine et satisfaisante pour les hommes* »[1038]. C'est pourquoi selon Aron « *il ne suffit pas d'avoir des institutions de liberté, élections, partis, parlement, mais qu'il faut encore que les hommes aient un certain goût pour la liberté soit authentique* »[1039]. Dans ce cas, la pratique démocratique est donc le lieu des « *âmes tendres* »[1040]. Elle est le contresens de la philosophie sartrienne de la révolution, c'est-à-dire d'une action politique qui loue ou épouse l'idée des violences pour s'exprimer en son sein. L'expression démocratique est une voie philosophique qui récuse toute

---

[1035] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 233.
[1036] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 704.
[1037] *Ibid.*, p. 708.
[1038] *Ibid.*, p. 720.
[1039] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 247.
[1040] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexions politiques*, p. 713.

forme de revendication violente « *qui arrache tous les fers* » car elle « *n'accepte plus les horreurs commises au nom de la fin sublime* »[1041].

Pour l'auteur de *L'Opium des intellectuels*, ceux qui font de la politique une action messianique se considèrent comme des créateurs des valeurs universelles. Ils construisent, selon Aron « *des cathédrales de concepts avec le courage de l'imagination* »[1042]. C'est à ce niveau que se situe l'essentiel du différend historique qui sépare Aron de Jean-Paul Sartre. Contrairement à l'auteur de L'Etre et le néant qui loue les idéologies violentes y compris celles qui sont extrémistes, si elles sont au service de la bonne cause[1043] ; Aron répudie la violence sous toutes formes pour promouvoir l'esprit de consensus ou de compromis démocratique. Il écrit : « *ce que je déteste, ce n'est pas le choix hic et nunc, en telle conjoncture, en valeur de la violence et contre l'accommodement, c'est une philosophie de la violence en et pour elle-même* »[1044] . Les satellites de divergences entre Est/Ouest, entre l'occident et les autres peuples, entre le capitalisme et le communisme, entre droite et gauche ne doivent plus être interprétés dans notre contexte comme des menaces premières, comme celles de la répression de liberté politique. Ces divergences sont loin d'affecter directement l'existence d'un citoyen comprimé par un système ou régime politique quelconque. À la suite d'Aron, la liberté politique, apparait sous nos yeux comme un levier fondamental de toute existence humaine. En effet, considérer la liberté politique comme un principe fondamental de tout système politique, c'est inscrire ce principe comme un droit civique et politique impersonnel. Il ne s'agit pas seulement de faire de la liberté politique du citoyen, un simple droit électorale, mais un droit que l'ensemble de la communauté, constituée des femmes, des jeunes, des enfants et autres doivent détenir sans condition.

Ce droit impersonnel vise d'abord à garantir à tous citoyens sans distinction de participer individuellement ou collectivement à l'émergence de la cité. Un citoyen libre in conditionnement est capable de contribuer au progrès et développement inclusif de l'humanité. Les stoïciens nous appellent qu'il faut établir une forteresse intérieure face à la méchanceté du monde, parce que la vie du sage, c'est-à-dire du citoyen consiste à vivre conformément à l'interrogation, « *comment faut-il vivre* ? ». La liberté politique vise à établir un ordre social juste prospère. Le régime constitutionnel-pluraliste (démocratie) que défend le philosophe français, est une vérité de fierté parce qu'il tient non seulement compte des minorités, mais

---

[1041] Jean-Paul Sartre, cité par Raymond Aron, in *Mémoires.*, p. 713.
[1042] *Ibid.*, p. 720.
[1043] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 506.
[1044] Raymond Aron, *Histoire et dialectique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973, p. 218.

aussi comme cadre de promotion de développement intégral de l'individu, capable de penser et d'agir par lui-même. Il passe nécessairement par lutte contre l'ignorance et la méconnaissance. La liberté politique est le lieu de bataille réelle de « *l'esprit ou le cœur des hommes constituait l'enjeu* »[1045]. Elle promeut aussi la reconnaissance de l'autre, de ses droits, de ses droits, de son erreur, quel qu'en soit les accents mis ici et là dans l'orthographe de ses discours ou actes. Elle ne se réduit pas à la bataille sémantique, c'est-à-dire à la recherche du pouvoir pour le pouvoir, aux scrutins, aux votes et aux référendums.

Dans ce sens, pour l'auteur *La coexistence pacifique*, la machine de liberté politique est loin d'être un simple terrain d'obstruction visant à produire des beaux discours, des arguments électoralistes des uns ou des autres, mais à la capacité de tous de s'exprimer sur l'état de la nation. Elle ne donne pas la place au cynisme politique, à la domination d'un groupe sur un autre. L'idée de liberté politique doit renvoyer en premier lieu à la souveraineté[1046] individuelle, à l'éducation, à la connaissance, à la capacité des uns et des autres de critiquer ou de s'aligner derrière un candidat ou parti. C'est d'ailleurs l'absence ou l'échec de mise en œuvre effective de liberté politique qui plombe la contribution de certains citoyens à l'émergence, au progrès de leur pays. Il explique parfois l'épanouissement ou la propension des mouvements terroristes, des guerres fratricides, des revendications des victoires, avant, pendant et après les consultations électorales.

Faire de liberté politique un droit civique et politique impersonnel, c'est créer un espace de dialogue permanent entre les gouvernants et les gouvernés, parce que ce principe démocratique permet aux uns et autres de jouir de notre autonomie politique. Elle s'oppose radicalement au spectre de répressions militaires, de tripatouillages électoraux, de corruption, d'emprisonnement des oppositions. La liberté politique ne réclame pas sa légitimité des violences traditionnelles, mais de la raison, fruit de la discussion, des opinions divergentes[1047].

Il s'agit donc en effet, d'institutionnaliser par des lois impératives et inconditionnelles, la liberté politique en vue de mieux concrétiser la pratique démocratique réelle des citoyens. Elle s'apparente à une éduction intégrale du peuple se veut non pas révolutionnaire au sens marxiste du terme, mais comme une sorte d'entrainement progressif partant d'une intention originelle, avec une « *volonté de transformer fondamentalement l'ordre existant en fonction*

[1045] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 237.
[1046] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* p. 55.
[1047] *Id.*

d'une idéologie »[1048]. La liberté politique est le lieu de créer un pouvoir légal, c'est à dire un pouvoir conforme à la volonté des citoyens. Un pouvoir légal est un pouvoir modéré, c'est-à-dire qu'il n'est pas brutal envers ses citoyens. C'est une sorte de conformité de légalité constitutionnelle et la modération. Un pouvoir ne peut pas être despote puis s'auto affirmer de pouvoir modéré qui garantit la liberté politique de ses citoyens. C'est pourquoi, selon Montesquieu, le principe d'un régime politique, c'est le sentiment que chacun adopte à l'égard de l'organisation institutionnelle, qui répond aux nécessités du pouvoir dans un régime donné.

Pour tout citoyen, l'idée d'une bonne société n'est que le fruit d'une idéologie que chacun juge par rapport à la situation politique dans laquelle on se trouve. Les sociétés démocratiques libérales contemporaines au sens aronien ne promeuvent qu'*a priori* les nécessités politiques par rapport aux nécessités matérielles, faisant ainsi de la contribution ou des participations des citoyens la bataille principale. C'est la seule force politique par laquelle, les gouvernants ne peuvent pas instrumentaliser en permanence des électeurs ou les leaders d'opinions, avant, pendant et après dans les jeux politiques. Ordre politique libéral doit donc se définit d'abord par une fin ou encore est rattaché à une fin, celle du bonheur politique du citoyen. De fait, le pouvoir politique « *qui se donne pour objectif suprême la paix entre les citoyens* » est plus « *conservateur qu'un réformiste ou un révolutionnaire* »[1049].

La valeur d'un pouvoir politique libéral se mesure dans sa capacité organisationnelle, administrative et institutionnelle de promouvoir la liberté politique des uns et des autres. Cette inscription impersonnelle de la liberté politique marquera la fin des abus, des trucages, des vols et des corruptions politiques, qui hypothèquent très souvent le développement intégral de nos sociétés. L'objectif de tout gouvernement démocratique est de garantir la liberté politique, et par ricochet l'intérêt commun.

Dans son ouvrage, *l'Esprit des lois*[1050], Montesquieu estime qu'il existe un lien étroit entre les régimes politiques existants et les libertés démocratiques, considérées comme le principe fondamental de toute pensée et de l'agir de l'ensemble social. En d'autres termes, garantir la liberté-démocratique vise à promouvoir notre environnement politique, économique, social et culturel dans sa globalité, à partir de nos traditions, valeurs, manières de penser et d'agir. C'est pourquoi, contrairement à Karl Marx qui pense que c'est l'économie qui détermine

---

[1048] *Ibid.*, p. 290.
[1049] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 64.
[1050] Montesquieu, *L'Esprit des lois* (1748), Genève, Barillot, Collection « Les classiques des sciences sociales », une édition électronique réalisée par Jean-Marie Trembley.

la vraie liberté des hommes, le philosophe français pense que, c'est la liberté politique, issue des démocraties libérales qui « *contribue à rendre les hommes dignes d'elle, à en faire des citoyens, ni conformistes, ni rebelles* » mais « *critique et responsable* »[1051].

Dans ce sillage, à la suite d'Aron, la liberté politique est l'une des conditions primordiales pour que la liberté économique soit assurée. Elle doit être réelle, effective parce qu'elle « *ne dépend pas moins des mœurs et des hommes que les lois* »[1052]. Elle permet aux citoyens de dessiller toutes les ambiguïtés politiques, parce que bien informé, ils sont capables de se décider par eux-mêmes. L'inscription a priori de liberté avant la démocratie permet aux opposants et aux dissidents opprimés de reconnaitre leur droit et leur devoir civique et politique. Ils éviteront de défendre les positions antidémocratiques ou anticonstitutionnelles. Une observation minutieuse de la vie politique de nos États pays contemporains nous montre qu'il y a un décalage entre liberté politique et démocratie, car on observe souvent le désintérêt des citoyens vis-à-vis des jeux politiques démocratiques. Ce désintérêt traduit de ce fait l'échec de nos démocraties de faire de la liberté politique un droit impersonnel et atemporel. C'est cet échec qui explique et matérialise en grande majorité les crises et tensions observées ici et là. C'est dans ce sens que, selon Baruch de Spinoza, la crainte et l'ignorance sont le levier de la superstition et des régimes despotiques auquel précisément le régime démocratique doit mettre fin.

C'est pourquoi, Tocqueville pense que

> les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté. Livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible. Ils veulent l'égalité dans la liberté, et s'ils ne veulent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie[1053].

Le régime démocratique libéral n'est pas une culture condamnée au passée malgré son vieillissement et son murissement. Son idéologie influence et conditionne plus ou moins nos tendances à plus de liberté politique, d'égalité et de droits.

[1051] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 215.
[1052] *Ibid*. p. 86.
[1053] Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 1, 2vol., *op.cit*., pp. 103-104.

Section 2. Faire de la grammaire de la liberté politique la philosophie de désamorcement des tensions et incompréhensions politiques

1. Inciter davantage les partis, organisations politiques et la civilisation de masses[1054] à intensifier l'éducation des peuples contre les systèmes politiques liberticides

Le mot de grammaire n'est pas employé ici au sens propre du terme ni même au sens figuré. Il renvoie simplement à une sorte de conviction fondamentale qui confère la liberté politique comme un espoir des peuples opprimés et exclus de la vie publique. Cette grammaire s'inscrit dans le sillage d'une nouvelle vision politique. Cette vision s'appuie sur une nouvelle capacité d'action, une nouvelle dynamique du jeu politique qui permettra à chaque individu de s'identifier et d'outrepasser les divergences politiques. L'exclusion politique en effet, crée généralement des disparités et le désespoir entre les différentes couches de la société.

La grammaire de la liberté politique doit être régentée, c'est-à-dire que lors des élections, le gagnant qui aura obtenu moins de cinquante pourcent, ne gagne plus tout, et de même que le perdant, ne doit plus tout perdre. Le dialogue politique entre les différentes parties ne doit pas être rompu avant, pendant et après la victoire ou l'échec de l'un ou de l'autre. C'est une philosophie d'inclusion politique qui cherche à renforcer la cohésion sociale, dans un contexte des violences politiques indescriptibles, dénaturant le concept de politique même. L'efficacité de toute action politique trouve son fondement dans la réduction de la pauvreté et la lutte contre les injustices sociales et économiques. La grammaire de liberté politique est le gage de toute initiative privée ou collective. C'est en sens que l'avènement d'une liberté politique impersonnelle constitue un vent d'espoir à la place de la peur qu'on vive dans les régimes moins démocratiques et autocratiques. Il s'ensuit que dans son sens propre ou figuré, la défense de liberté politique comme droit civique et politique impersonnel et inconditionnel de chacun permet à tous de faire entendre sa voix, puis de participer au processus de prise de décision concernant la gestion et le destin de la communauté nationale, à la distribution et la jouissance des bienfaits résultant de la mise en valeur des richesses et des ressources nationales. Cette reconfiguration de la liberté politique est un moyen de transformer l'État en un instrument de gestion du service public et de la promotion de la souveraineté[1055].

[1054] La notion de civilisation de masse à laquelle nous nous référons ici renvoie aux différents médias (télé, radio, réseaux sociaux, etc.) qui influencent et changent la façon d'être des hommes.

[1055] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pouvoir et argent*, p. 41.

Ces cadres politiques des régimes démocratiques sont des vecteurs qui véhiculent l'esprit de solidarité, d'entente, et par conséquent de développement, du bien-être pour tous les citoyens sans considération d'ethnie, de langue, de couleur, d'âge, de sexe, de religion et de couche sociale. Ils sont appelés à s'impliquer davantage à désamorcer les tensions et les incompréhensions politiques, grâce à leur capacité de discernement et d'appréciation politique des événements. C'est pourquoi, ces organisations apparaissent plus que jamais comme des plateformes qui concourent au bien-être de la population. Dans cette perspective, elles ne doivent pas être des outils au service des pouvoirs, des dirigeants autoritaires et peu démocratiques, c'est-à-dire des dirigeants doctrinaires, qu'on peut qualifier ici de totalitaires. L'immersion intégrale des partis, organisation politiques et civilisation de masses dans la défense de liberté politique des citoyens concoure à la réinvention des dirigeants, politiciens, hommes d'affaires.

Cette nouvelle orientation des partis et organisations politiques cherchent le renouvellement du « *débat permanent sur l'ordre qui doit être, ces sociétés qui font sortir le pouvoir du conflit pacifique et réglé entre les groupes et les partis, à n'en pas douter, ce sont historiquement des sociétés exceptionnelles* »[1056]. Ces cadres politiques démocratiques ne nient pas tout de même la capacité des autres types idéaux politiques à participer à l'accomplissement intégral de l'homme, mais à la différence de ceux de démocraties ne peuvent pas organiser la vie politique pacifique, « *dans la mesure où nous aimons les libertés ou la liberté dans l'histoire et rare dans l'espace* »[1057].

Pour Aron, une meilleure application des principes de liberté politique appelle « *soit une discipline nationale soit une sagesse des partis* »[1058]. Les partis et les organisations doivent avoir une bonne maîtrise de pédagogie de transmission des valeurs de la République, telles que le dépassionnément d'extrémisme politique, le radicalisme, la corruption politique. Ces cadres politiques forment en un mot le circuit d'incitation à cultiver les idées de contradiction dans la diversité des opinions et des jugements. Les partis politiques sont des entreprises politiques, dont l'objectif est d'enseigner au peuple qu'il n'est soumis qu'à lui-même. C'est le lieu où les individus adoptent des attitudes à exercer leur volonté avec responsabilité. C'est dans ce sens que nous appelons les partis, organisations politiques et la civilisation de masses à s'inscrire davantage dans la formation et la sensibilisation massive des militants et auditeurs dans la

---

[1056] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, p. 60.
[1057] *Id*.
[1058] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 236.

défense de liberté politiques des citoyens contre les régimes politiques liberticides. Ces organisations et partis politiques concourent à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui, la représentation politique, la production idéologique, la mobilisation et l'action politique. Même comme ces organisations et partis politiques sont variables à la fois dans leur forme et dans leurs objectifs, parce qu'ils ne se donnent pas tous pour objectif la conquête du pouvoir politique, mais ils ne doivent plus être des simples clientélismes politique et/ou le lieu où se déroule les règlements de compte[1059].

Il s'agit d'éviter que les partis politiques prennent les connotations ou les couleurs tribales, ethniques et régionales, source des violences politiques. Ils doivent s'impliquer davantage dans le rapprochement entre les acteurs, l'opposition politique. Toute violence hypothèque ou handicape l'esprit démocratique, le compromis ou la discussion. Responsabiliser les partis, les organisations politiques et les médias désigne la possibilité de diabolisation du terrain politique. À ce sujet, beaucoup de nos contemporains continuent de faire de la politique une science de l'entendement, c'est-à-dire une vision idéaliste coupée de la réalité politique, en construisant une cathédrale subjective, comparable à un « *pilote qui naviguerait sans connaitre le port* »[1060].

La vraie vie politique ne se vit pas dans l'idéalité, mais dans l'action, c'est-à-dire dans l'engagement personnel ou individuel des choix politiques. Pour Aron, « *le choix n'est pas une activité extérieure à un être authentique, c'est l'acte décisif par lequel je m'engage et juge le milieu social que reconnaitrai pour mieux* »[1061]. C'est dans ce sens que nous interpellons les partis et organisations politiques de jouer le rôle de sensibilisation, d'éducation et de formation des citoyens et non de simple journal qui se limite à la conquête du pouvoir. Leur réalité doit contribuer à dissiper l'ignorance des citoyens à travers les séminaires, les formations, les ateliers et les réunions, en vue de donner une nouvelle vision de la politique. Dans sa conception des régimes démocratiques libéraux, Aron fait des partis politiques, des organisations et des associations privées les éléments fondamentaux qui garantissent et distinguent ces régimes des autres. Pour le philosophe français, au-delà des défauts de fait inhérents aux partis, organisations ou médias, leur contribution à gêner ou à stabiliser la liberté politique n'est plus à démontrer.

[1059] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pouvoir et argent*, p. 27.
[1060] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexions politiques*, p. 126.
[1061] *Id.*

Il s'agit par-là d'appeler ces organisations politiques à plus de responsabilité, à plus d'engagement et de moralité pédagogique et didactique, capable de garantir le contrat social passé entre les gouvernants et les gouvernés. À partir d'une responsabilité inclusive de la communauté politique, nous participons ainsi à l'humanisation de l'homme. C'est une sorte d'éducation philosophique visant la reconnaissance de l'autre, et donc la défense collective de la liberté politique. C'est cette tangibilité politique qui fonde l'efficacité de l'État. La liberté politique constitue le but ultime de toute existence humaine. C'est la raison pour laquelle pour Aron « *une politique de paix est en tant que telle préférable à une politique de violence* »[1062].

Pour nous, il n'est plus de l'ordre de partis, organisations politiques et médias de professer la haine, la violence, les mutilations, les tueries politiques dans un contexte de mondialisation politique. Ce nouveau paradigme nous interpelle tous à déprécier les morts politiques et les déchirements des corps vivants. Pour cette raison, impliquer davantage les organisations, partis politiques et médias accroissent la décrispation politique, en démobilisant toute volonté de formation d'une bureaucratie élitiste. L'implication réelle des organes phagocyte toute forme de corruption ou de formation de superstructure politique qui crée souvent une mutation psychologique, intellectuelle et morale.

Aucune activité politique démocratique dans notre contexte actuel ne peut échapper à la diffusion et la propagation des médias. Ces derniers riment avec la promotion des « *images virtuelles, libertines, libertaires, libérales et libératrices que diffusent les chaines de télévision qu'il n'est plus facile de brouiller, contribuent à faire rêver les peuples asservis* »[1063]. Cette civilisation de masse, est capable d'accompagner, de contribuer à l'éducation ou l'éclairage des citoyens sur le devenir de la cité. C'est un cadre de contre-pouvoir de tout régime.

Les partis, organisations politiques et médias rapprochent les hommes en déconstruisant la hiérarchie traditionnelle marquée par des manipulations, des censures et d'hégémonie de certains groupes sociaux. L'auteur des *Étapes de la pensée sociologique* voit dans ces plateformes le lieu d'instruction des hommes par excellence, parce qu'elles stimulent l'esprit partialité ou d'impartialité. Ils doivent donner la possibilité aux citoyens de sentir, de comparer, de comprendre le monde, le terrain politique. Ces canaux informent le peuple le financement de la vie publique, la discipline de parti, et l'économie nationale. C'est cette responsabilité importante sur l'appréhension politique et l'analyse des structures organisationnelles utiles aux

---

[1062] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 361.
[1063] Henri Toupendi, « *peut-on imposer la démocratie par la fore ?* », in Jeune Afrique Économie, n°385, p. 73.

citoyens que nous confions aux partis, organisations politiques et civilisation des masses la lutte contre les systèmes politiques liberticides. En fait, toute culture démocratique solide n'expose pas les citoyens aux violences, avant, pendant et après un processus électoral, même si nous assistons à un échec électoral, qui à son tour génère des conflits multiples. La réussite d'un jeu politique inclusif est la conséquence d'une culture politique non centrée sur l'idéologie, car cette derrière se conçoit comme un ensemble de vision politique visant à désinformer ou à déformer la réalité. Elle se conçoit ici comme une conviction radicale ou extrême d'un groupe. Dans ce sens, toute idéologisation de la vie politique entraine la violence, la discorde.

2. Instituer un conseil national permanent d'évaluation démocratique et de liberté politique au sein de nos gouvernements comme cadre d'éveil ou d'alerte

L'idée d'instituer un conseil national permanent d'évaluation de liberté politique renvoie à la mise en œuvre d'une instance d'éveil chargée d'interpeller les gouvernants, les gouvernés et les militaires par rapport aux pratiques restrictives, répressives et totalitaires de certains régimes politiques en place. Réduire à sa simple expression la liberté politique c'est limiter la créativité épistémologique, économique, sociale, politique et culturelle. Ainsi, garantir la liberté politique, c'est penser l'inclusion politique, ouvrir la voie à l'éclosion des imaginations démocratiques.

La mise en œuvre institutionnelle de cet organe est une mesure de prospective, préventive et d'anticipation des conflits politiques. Elle vise à créer un environnement politique totalement libéré des antagonismes idéologiques et monopolistiques. Il s'agit donc de dépasser les systèmes institutionnels datant qui n'octroyait pas une place de choix à la liberté politique[1064]. C'est une façon de transgresser le passés des empires aux organisations des sociétés en passant par des royaumes.

Le conseil national permanent veille aux institutions politiques, leurs modes de gestion des affaires publiques, l'organisation et de transmission du pouvoir politique, les modes de régulation des rapports sociaux, de gestion et de règlement de conflits politiques. C'est une instance qui donne la possibilité aux peuples de participer lui-même à l'évaluation de niveau de liberté politique des citoyens, dans leur rapport au pouvoir, à leur choix politique. Il déverrouille

[1064] Actes du Colloque de Bamako, 23, 24, et 25 janvier 2007 sur le thème : *Entre la tradition et la modernité, quelle gouvernance pour l'Afrique*, p. 13.

par ses décisions les injustices politiques et sociales. C'est pourquoi, selon Philippe Braud, même comme la force du droit et l'autorité de la loi repose sur la violence :

> Ce qui caractérise l'État de droit, par opposition à tous les régimes tyranniques, ce n'est pas l'impossible renonciation à la force, mais la soigneuse codification de ses conditions d'emploi. La norme juridique demeure une injonction ou un interdit dont le non-respect justifie, au terme de garanties procédurales, le recours à la contrainte matérielle[1065].

Pour y parvenir, il y a lieu ici d'appeler les gouvernants, gouvernés et militaires à marquer une volonté de dépassement individualiste, d'égocentrisme, à travers la mobilisation éducative et formative des citoyens et non plutôt à passer notre temps à penser les électeurs. C'est ce qui explique notre proposition ici de réformer la démocratie libérale actuelle de type aronien. Le régime démocratique auquel l'humanité aspire doit être la forme la plus complète de la liberté politique, faisant de la politique un domaine où les gens gagnent en liberté au lieu d'être séparés de la vie réelle.

Ce qui signifie que l'instance d'évaluation de liberté politique n'est pas l'opposée des choix individuel des hommes, mais une nouvelle façon de voir ou d'approcher le monde politique sans violence, avant, pendant et après toute consultation électorale. Ce n'est que par-là que la démocratie peut être le moyen par lequel les hommes parviennent au bien-être et au bonheur individuel. C'est cette vision d'une démocratique réformée et inclusive que doit s'inscrire nos habitudes politiques. Parce qu'elle appelle à l'imagination nouvelle de l'espace politique. C'est une sorte d'anticipation de crise, de conflit ou guerre qui provoque souvent l'étiolement démocratique. Crise entendue comme rupture avec cadre normatif.

L'idée du conseil national permanent d'évaluation politique ne cherche pas à influencer un parti politique, ni de faire la guerre au peuple pour défendre ou protéger la volonté arbitraire d'un régime politique particulier, mais de veiller à l'application de la Constitution dans la protection de sécurité régionale et globale de tous les citoyens. Il est donc injuste de voir un régime politique passé de répression en répression dans le but de protéger l'intérêt arbitraire d'un individu ou d'un groupe d'individu contre la volonté générale du peuple. La corruption politique est un fait polémique qui délégitime le régime en place. Cette inertie témoigne de la dangerosité que renferme l'abandon de la « *gestion politique et économique de l'État à la discrétion des hommes d'une culture éthique très pauvre et donc d'une humaine fort douteuse* »[1066]. Il n'est donc pas bon pour un régime politique de piétiner ses propres valeurs.

[1065] Philippe Braud, « *Violence politique : repères et politiques* », p. 13.
[1066] Lucien Ayissi, *Corruption et pauvreté*, p. 9.

L'éveil absolu du conseil national permanent dans un jeu politique engendre la confiance institutionnelle et juridique, car ce conseil représente l'impartialité démocratique des uns et des autres face au pouvoir en place. Il s'agit ainsi de mieux protéger la Constitution, de formuler les limites aux dérives totalitaires, despotiques d'un *glacis*[1067] politique.

Parce qu'aujourd'hui comme hier, les élus, les gouvernants politiques et la justice ne reflètent pas la volonté politique des gouvernés, ils sont voués aux intérêts de l'oligarchie politique en place. Par leur intermédiaire, les élections et le jeu politique sont manipulés et orientés d'avance. Il y a une sorte de vendetta mise en place vis-à-vis des opposants au régime. C'est ce qui explique souvent les chaos politiques ici et ailleurs. Et le chaos en tout lieu et en tout temps ne favorise qu'à la minorité gouvernante. C'est une sorte de refus au peuple à disposer d'eux-mêmes. Les institutions juridiques ne doivent pas jouer le jeu des passions partisanes en faisant fi des irrégularités massives avérées qui font des scrutins une parodie d'élection et une honte démocratique. Dans cette perspective, le conseil national permanent d'éveil apparait comme une antichambre de lutte contre l'inertie politique et le scepticisme des citoyens quant à la pratique politique véritablement démocratique. C'est un moyen politique qui renforce la neutralité des institutions politiques devant la misère politique des citoyens. Parce que la souffrance, la misère du peuple n'évolue jamais avec la paix sociale[1068].

Ce conseil national permanent concoure à la consolidation des valeurs républicaines, opposé au cynisme politique et aux comportements anticonstitutionnels. C'est une sorte d'arbitre qui appelle les politiciens et la société à la modération, au juste milieu, à la rationalité. Il est loin de s'incliner devant les jeux politiques des uns et des autres pour se maintenir au pouvoir au-delà de toute contestation ou dénonciation. Il n'épouse pas le prétexte de l'ordre public comme cheval de Troie pour servir des intérêts inavouables des dirigeants en place. Dans ce cas, « *la civilisation* écrit Alain *est une mince pellicule qu'un choc suffit à déchirer, et cette barbarie surgit à travers la déchirure. La révolution comme la guerre, risque de déchirer la pellicule de civilisation, lentement formée au long des siècles* »[1069].

Cette instance juridico-institutionnelle cherche à garantir l'intérêt collectif, la paix, la cohésion sociale au détriment des intérêts individuels, qui concourent souvent au désastre politique. Ce conseil traduit la souveraineté nationale, car ici le jeu politique n'est pas un cercle vicieux où règne la corruption, l'instrumentalisation, le népotisme. Pour Luc Tcheumao « *cette*

[1067] Ce mot renvoie ici à la volonté unilatérale d'un prince.
[1068] Monique Castillo, *L'Europe de Kant*, p. 97.
[1069] Alain, « Expression », Avril 1980, cité par Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 716.

corruption et ce népotisme, engendrés par la « société de cour » qui s'instaure toujours autour des « présidents-à-vie », conduit inexorablement à l'instabilité »[1070]. La construction de la souveraineté nationale garant de la liberté politique crée ainsi l'harmonie sociale et évite l'inertie et un scepticisme politique.

Préserver une paix durable suppose que la loi l'emporte sur la volonté des individus. C'est pourquoi en 2009, l'ancien Président américain Barack Obama devant le parlement ghanéen invitait les États Africains à se doter « *d'institutions fortes et non d'hommes forts* »[1071]. Des institutions fortes dissipent toute incompréhension et inquiétudes des peuples africains. Les institutions ne doivent pas relever tout simplement du fantasme. Surtout face à des décisions arbitraires du pouvoir en place. Aucune exécution sommaire ou un emprisonnement d'opposant ne peut tenir lieu d'une accusation sans fondement valable.

L'implication ou manœuvre directe ou indirecte du conseil national permanent est de protéger un pouvoir impartial et démocratique, tournant en effet le dos aux fondamentaux de la pensée unique. Justement parce que « *la socialisation politique de type démocratique vise précisément en Occident à la mise en place d'une « autocontrainte » qui est une régulation plus précise des manifestations pulsionnelles et émotionnelles selon le schéma différencié tenant compte de la situation sociale* »[1072] . Sans tomber dans une idéologie partisane et particulière, l'esprit du conseil national permanent appelle à une neutralité axiologique entant que médiateur indispensable entre les gouvernés et les gouvernants et protecteur du pouvoir instrumental (loi). Ce n'est que par lui que le peuple peut dénoncer certains abus du pouvoir politique. Il est au centre de tout jeu politique, parce qu'il est l'intermédiaire entre la force dirigeante (l'autorité politique) et la force dirigée (le peuple).

À cet effet, la place du conseil national permanent dans le jeu politique est comparable à un chien de garde. Il se distingue dans la communauté politique par son impartialité, sa rigueur et sa puissance. Il est impartial, parce qu'il « *est le seul capable de découvrir où se dissimule une menace* »[1073], rigoureux, parce qu'il est le seul maître capable à poursuivre dès que l'ennemi de la collectivité est découvert, puis puissant parce qu'il est la seule force de combattre le mal qui peut porter atteinte à la liberté politique de la collectivité. Dans cette perspective, ce conseil

---

[1070] Luc Tcheumao, « *Cameroun : Paul Biya au centre du monde* », in Jeune Afrique Économie, n° 401, septembre-octobre, 2015, pp. 154-155.
[1071] Barack Obama cité par Moussa Njoya, « *66e Assemblée Générale de l'ONU : L'Afrique dans le concert des nations* », in Jeune Afrique Économie, n° 385, novembre-décembre, 2011, p. 120.
[1072] Norbert Elias, *La dynamique de l'occident* (1939), Paris, Réédition de Calmann-Lévy, 1990, p. 198.
[1073] Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2012, p. 135.

national permanent n'est pas une force qui recule devant des décisions déséquilibrées et partiales. C'est une force qui défend le peuple en général à travers une veille systématique sur la préservation de la liberté politique des uns et des autres. C'est pourquoi pour Alain Badiou, « *un bon chien de garde discerne une menace, une mauvaise intention* »[1074], et montre le chemin à suivre aux autres. Il est dans ce sens un corps incorruptible, parce qu'il est « *un chien qui distingue ce qui est bon, ce qui est menaçant et ce qui est inoffensif* »[1075].

Le conseil national permanent apparait comme le seul cadre politique qui vise à tempérer ou à modérer l'usage ou l'emploi des violences, l'emprisonnement, les répressions excessives. Le pouvoir démocratique se fonde sur l'ultime conviction de tolérance délibérée et discutée. Cet État ne pratique plus comme avant le XIXe où dans les dictatures contemporaines, une stratégie de « représailles massives » mais une « riposte graduée » qui s'inscrit dans une logique de compatibilité avec l'exigence de libre expression. La culture démocratique tolère les marges de violence non seulement verbale mais également physique sans s'en trouver déstabilisé[1076].

En un mot, le conseil national permanent vise à contribuer à consolider le droit civique et politique des citoyens de participer par ses opinions sans être inquiété. Il ouvre la voie au doit de manifestation populaire et constitutionnelle contre des acteurs politiques qui dressent et instrumentalisent les uns aux autres. La pratique politique de répression ne contribue qu'accumuler les frustrations politiques, sociales qui dans le temps se transforment en guerre civile ou en des revendications terroristes.

Le conseil national est un organe ou office indépendant chargé de recadrer les exclusions ou la centralisation du pouvoir politique au détriment des autres. C'est une instance qui vise donc ainsi le renforcement de la neutralité de l'unité nationale, la cohésion sociale contre toute volonté arbitraire du pouvoir. C'est une sorte d'antichambre de tout pouvoir tyrannique et barbare.

Conclusion du chapitre

En résumé, l'idée de démocratie formative est un nouveau paradigme qui cherche à ouvrir la voie à une nouvelle forme de démocratie inclusive, participative et tolérante et non plus essentiellement électoraliste. Cette démocratie formative est ancrée dans la formation

---

[1074] *Ibid*. p. 137.
[1075] *Id.*
[1076] Philippe Braud, « *Violence politique : repères et problèmes* », p. 7.

politique des citoyens, capable de faire de liberté civique et politique un droit impersonnel et inconditionnel. C'est le lieu où on peut véritablement désamorcer les intentions et incompréhensions politiques. Elle incite davantage les partis, organisations politiques et médias de garantir aux citoyens leur capacité de penser et d'agir par eux-mêmes. Elle cherche à promouvoir a priori la liberté avant la démocratie et non vice-versa.

Dans la démocratie libérale aronienne, la vie politique démocratie est essentiellement centrée sur les consultations électorales donnant une grande marge de manœuvre aux gouvernants de mettre la pression psychosociale sur les médias, les parlementaires, les partis d'oppositions ou la société civile. Cette forme de démocratie apparait comme une pratique politique biaisée. Elle signifie également que « *notre liberté et notre droit à l'intimité ont été promptement sacrifiés au nom* »[1077] de la conservation politique du pouvoir. Cette stratégie politique est une sorte d'empoisonnement du peuple. Cet empoisonnement politique auquel on fait référence ici, renvoie au resserrement de l'espace politique de « *juger, d'envahir, d'occuper, d'abattre, d'inculper, de diriger, de médicamenter, d'incarcérer et de détruire* »[1078] les opposants, les insoumis. Car le meilleur sentiment de ce régime n'est visible que dans des démonstrations barbares de la force des détenteurs du pouvoir.

Pour nous tout régime politique véritablement démocratique commence par invalider le contrôle de l'espace politique, c'est-à-dire la formation continue des citoyens en vue de mieux comprendre les enjeux et les jeux politiques. C'est ce que nous désignons ici la démocratie formative ou éducative, car elle évite le maintien de l'individu *« dans une insécurité constante, avec peu de droits* »[1079]. À cet égard la démocratie aronienne ne peut générer que doute et incompréhension, qui sont à leur tour fille des guerres civiles et du terrorisme politique. C'est ce précarité qui explique l'inaptitude de certains citoyens de concourir pour la concurrence le pouvoir politique. C'est une façon « *de punir, d'opposer, de fliquer et de tirer sur les vulnérables, et de priver les gens de leurs droits fondamentaux* »[1080].

La liberté-démocratie à laquelle nous nous référons ici renvoie à l'idée de liberté comme fondement de la démocratie et non la démocratie comme fondement de la liberté. Il consiste à la formation démocratique des citoyens et non des électeurs comme c'est le cas dans des démocraties actuelles observées ici et là dans nos États contemporains. Il est donc nécessaire

---

[1077] Ève Ensler, *Enfin insécurisée, vivre libre malgré le totalitarisme sécuritaire*, traduit de l'anglais (US) par Héloïse Esquié, New York, Édition Denoël, 2015, p. 12.
[1078] *Ibid*. 18.
[1079] *Ibid*. p. 19.
[1080] *Ibid*. p. 24.

de disposer d'un type de régime politique qui concorde avec l'histoire et le tempérament des citoyens, leur devenir, leur développement. Elle est le chemin par lequel on peut empêcher certains hommes politiques dans leur fricot habituel de modifier, de se maintenir au pouvoir contre vents-et-marrés.

Au-delà des variabilités des systèmes politiques, religieux et historiques de nos États, il convient à toute société de chercher un pouvoir politique qui appelle à la « *participation, l'honnêteté et l'intégrité des candidats et les autres acteurs : comme les parlementaires, les médias, la société civile, les leadeurs religieux, les acteurs de sports et de culture* »[1081]. Faire de la liberté politique une valeur impersonnelle est un appel à tous ceux et celles qui s'engagent pour la dignité humaine par la participation des femmes, des hommes, des enfants aux décisions de la vie publique de la société. La liberté politique permet selon les mots de l'auteur d*'Études politiques*, « *de défendre le droit de chacun à chercher sa vérité, et en ce sens, la revendication contre l'absolutisme d'une idéologie* »[1082]. Par le respect de la liberté politique, chaque citoyen peut comprendre la vérité politique, car « *elle nous évite les formes extrêmes de privation de liberté que nous avons connues à travers ce siècle* »[1083].

Contrairement à la désobéissance politique ou civile que professe Alain vis-à-vis des pouvoirs politiques temporels, nous nous appelons à cultiver plus de rationalité en vue de lutter contre les philosophies anarchistes et extrémistes de nos jours. S'inscrivant dans le même sillage qu'Aron, le régime démocratique se distingue des autres régimes par son style de vie marquée par la liberté politique, la manière de gouverner qui appelle l'ensemble de la communauté à participer à la vie publique. La paix sociale ou le progrès sont le fruit du parachèvement politique. La puissance politique détermine toutes autres formes de la vie sociale. C'est pourquoi aux yeux du philosophe français, *« le sort des hommes dépend de la manière dont ils conduisent leur politique* »[1084]. C'est cette idée principale qui constitue le sujet de sa dissertation philosophique de 1938 : *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*.

Selon lui, tout homme ou citoyen est un acteur de l'histoire. C'est dans ce sens qu'il condamne l'« *évolutionnisme déterministe d'un côté* » et « *le relativisme historique de*

[1081] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit pouvoir et argent*, p. 14.
[1082] Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Cours au Collège de France, Collection « Audiographie », Paris, Les Éditions de EHESS, 2013, p. 49.
[1083] *Id*.
[1084] *Ibid*., p. 6.

l'autre »[1085]. La reconnaissance et la garantie à tous et toute de la liberté politique exciterait ou inciterait à coup sûr les citoyens d'être des acteurs décisifs dans la compréhension et l'ouverture d'un jeu politique véritablement démocratique et inclusif.

[1085] *Ibid.*, p. 8.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Arrivé au terme de ce travail, notre objectif principal ici n'est pas d'examiner l'ensemble des pentes de la pensée d'Aron, mais d'examiner sa conception de la démocratie en général et celle de liberté politique en particulier.

Au début de sa carrière, le philosophe français est influencé par les enseignements de Léon Brunschvicg à la Sorbonne ; des enseignements qui se ramenaient à l'interprétation de la théorie de la connaissance d'Emmanuel Kant. Cette théorie kantienne stipule que « *nous ne connaissons le réel à travers les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement* »[1086]. Conscient de la nature de l'action humaine, l'historien français s'oppose au positivisme kantien en soutenant le caractère tragique de l'histoire. Pour lui, « *l'homme est dans l'histoire, l'homme est historique, l'homme est une histoire* »[1087]. Autrement dit, il n'existe pas de vérité absolue, mais des vérités partielles et relatives.

À travers cette thèse l'auteur de *La lutte des classes*, refuse également tout relativisme absolu qui peut ainsi dissoudre l'histoire et les valeurs humaines. Cette possibilité historique d'Aron ouvre ainsi la voie à sa conception politique. Il conçoit ou définit le système politique comme une théorie qui détermine les rapports entre les gouvernants et les gouvernés. Il est le cadre qui fixe le mode de coopération des hommes dans la gestion des affaires publiques. C'est elle qui oriente l'action des gouvernés et des gouvernants et organise le développement des États[1088]. Dans les affaires de l'organisation de l'existence humaine, Aron rejette toute idée de providence, parce que selon lui, la société n'est que la somme des comportements individuels, et l'agrégation des attitudes, des choix, des stratégies individuelles qui produisent les faits sociaux. Pour l'intellectuel français, il ne faut pas recevoir les analyses des sociologues comme s'il s'agissait de vérité révélées, mais comme des tentatives d'approcher les logiques du monde social. Cette analyse est forcément approximative, partiellement inexacte et incomplète. C'est pourquoi il est un philosophique anti doctrinaire ou anti holistique.

Aron est un intellectuel probabiliste, qui pense que l'histoire n'est jamais écrite en avance. Il pense que l'histoire est une sorte de dialectique qui s'inscrit toujours dans une tension permanente entre la contingence et l'immédiateté, entre l'universalité et l'éternité. Il récuse toute utopie ou violence pour choisir le camp de la responsabilité. C'est dans ce sens qu'il compare la philosophie marxiste de l'histoire à une utopie, car selon lui, le marxisme mène à la

---

[1086] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 39.
[1087] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 23.
[1088] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 74.

« *terreur à travers la chimère de la création d'un homme nouveau, qu'il trouve sa justification dans la supériorité proclamée d'une race, d'une nation ou d'une classe sociale* »[1089].

Pour être plus claire, derrière sa proclamation d'une politique raisonnable ou progressive existe un support épistémologique, à savoir la proposition d'un déterminisme de probabilité concernant la vérité historique. Il tente ainsi de surmonter l'antinomie du devenir humain entre unité totale du modèle hégélien-marxiste et la pluralité irréductible du modèle d'Oswald Spengler. Aron rejette tout type d'eschatologie ou de messianisme garanti d'avance, car, à ses yeux, ce n'est que par le choix et décision instantanée que l'homme fait son histoire, tout en gardant l'espoir de la liberté et d'une société humanisée au sens kantien. Aux yeux du philosophe français, le rôle de l'intellectuel ne consiste pas à « *flatter les pulsions collectives, exacerber les haines et les ressentiments, encourager le recours à la force, mais à contribuer à expliquer les dilemmes de la modernité pour en apaiser les tensions et les conflits* »[1090]. C'est pourquoi, il appelle les citoyens et les gouvernants d'opérer le choix de la réforme que celui de la révolte. Devant les événements capables de susciter les passions humaines, il suggère la culture de la modération, de l'éducation, de responsabilité et de discussion[1091].

Dans ses *Mémoires* de 1983, le philosophe indique que sa prise de position en faveur du libéralisme politique n'est pas due à une préférence personnelle, mais à celle d'une décision prudente prise après avoir étudié la société occidentale. Son analyse sur le totalitarisme l'amène à affirmer que ce régime est moins préférable que la démocratie qui promeut la liberté politique des citoyens car pour Aron, les racines des libertés sont politiques et historiques et non transcendantes et abstraites. De ce fait, il faut faire fi de toute idée d'une liberté inhérente, ontologique à la nature humaine. La liberté n'est jamais donnée, elle est une conquête permanente qui est l'expression d'une volonté des citoyens à s'affirmer comme telle. Elle relève selon l'auteur de *Grand schisme,* « *de l'action contingente dans l'histoire, et non pas d'une nécessité ou d'une loi régissant le développement de l'humanité* »[1092]. Elle est plurielle et hétérogène parce qu'elle juxtapose les différents pans qui définissent la vie sociale et les différentes mutations qu'a subi les structures sociales et politiques de l'humanité dans l'histoire. C'est dans ce sens qu'Aron, donne le primat à l'institution politique, contrairement au critique marxiste de l'État et de ses institutions.

[1089] Nicolas Baverez, Préfaces des *Mémoires*, p. XX.
[1090] *Id.*
[1091] *Id.*
[1092]Raymond Aron, « *États démocratiques et États totalitaires* », p. 15.

Cette conception libérale de l'histoire d'Aron provient des catégories classiques de lumières, mettant au prise ou en conflit les structures du XXe les nations et empires, la démocratie et le totalitarisme. Selon les mots Nicolas de Baverez, le libéralisme politique d'Aron « *le lot des âmes fortes et non de la pusillanimité, des esprits critiques et non des partisans du consensus mou, des citoyens vaillants et non des pleutres* »[1093]. Face à la radicalité politique contemporaine, Aron appelle à « *être vrai partout, même sur sa patrie. Tout citoyen est obligé de mourir pour sa patrie. Personne n'est obligée de mentir pour elle* »[1094].

C'est dans ce sens qu'il apparait comme un combattant acharné du nazisme et des régimes totalitaires. Dans ces modèles ou régimes politiques, le droit propre des citoyens tend à être vidé de lui-même et leur liberté politique tend à être réduite comme une peau de chagrin. C'est ce qui nous amène à réfléchir autour du thème de : *L'idée de liberté politique en démocratie selon Raymond Aron et la question des crises politiques contemporaines en Afrique*.

Grâce à la méthode analytico-critique, nous cherchons à dégager la logique de la liberté politique dans un régime pluraliste-constitutionnel (démocratie) selon Aron, en vue de questionner la résurgence des crises politiques en Afrique, afin d'accéder à une meilleure organisation du jeu politique pacifique en Afrique. Elle cherche à donner la dynamique constructive et opérationnelle de la démocratie. La démocratie selon lui, semble être la meilleure des formes des gouvernements politiques, mais loin d'être parfait. Le monde évolue, la dynamique des rapports change entre les humains, entre les institutions et avec le droit, dans le sens le plus large du terme.

Il ne s'agit pas ici de donner une recette de jugement de valeur de ce système de gouvernement, mais de faire une analyse scientifique sur ses principes en général, et la liberté politique en particulier. À cet effet, tous les régimes politiques africains se proclament démocratiques. Mais il y a un décalage entre cet apparent costume démocratique, teinté des flammes des crises politiques.

La définition de la démocratie d'Aron est liée aux institutions et non aux idées. Il soutient cette conception parce que l'exercice du pouvoir politique est à ses yeux un fait d'observation. C'est une réalité institutionnelle et non une projection idéale. Le citoyen français pense donc que, contrairement aux autres régimes, le régime pluraliste-constitutionnel est un régime qui offre un espace de liberté aux citoyens de s'exprimer sur l'ensemble de la politique

---

[1093] Nicolas Baverez, Préfaces des *Mémoires*, p. XXI.
[1094] *Id*.

nationale sans être inquiété ou emprisonné arbitrairement pour ses opinions. Le pluralisme-constitutionnel (démocratie) se conçoit pour Aron comme « *État neutre par le fait qu'il tolère une pluralité de partis* »[1095]. Voilà pourquoi, il écrit que le régime pluraliste-constitutionnel vise à « *empêcher les citoyens d'entrer en conflit ouvert les uns avec les autres, assurer le respect des lois relatives à la vie privée et publique* »[1096]. La démocratie est donc un régime qui organise la concurrence pacifique autour des règles respectées et respectables pour tous et par tous[1097]. Elle fait une large place au débat public sans limite. C'est un régime qui combine l'égalité des personnes et la liberté politique.

Avant de devenir l'élément clé de tout pouvoir démocratique, la notion de liberté politique aura connu une gestation longue et très diverse selon les siècles et les lieux. D'abord dans la période antique avec les Athéniens, puis chez Aron en passant par la période moderne ou la dynamique de la liberté politique se confond avec la capacité des citoyens à assumer leur autonomie commune, leur développement. Pour l'auteur de *L'Homme contre les tyrans*, la concurrence pacifique en vue du pouvoir politique implique nécessairement un minimum de liberté politique, c'est-à-dire la liberté de ne pas être inquiété par ses opinions quel qu'en soit la parole tenue ou l'acte posé. Ainsi, selon le philosophe français, l'absence de liberté politique exclut automatiquement l'organisation de la concurrence réellement pacifique en vue de l'exercice du pouvoir. Cette démocratie aronienne retient pour principe essentiel l'esprit de compromis ou le respect des règles du jeu, l'égalité entre tous les membres de la société devant la loi. Il soutient que l'ordre démocratique concoure à la cohésion sociale à travers la préservation du « *respect de la légalité et de la modération, le respect des intérêts et des croyances de tous les groupes* »[1098].

À travers cette conception démocratique d'Aron, notre but dans ce travail est de déconstruire l'illusion classique qui réduit l'idée de liberté politique en démocratie au vote ou encore à l'élection. La notion de liberté politique en démocratique, c'est aussi le caractère intransigeant et suprême de tous les citoyens devant les institutions qui garantissent les libertés et le droit des citoyens. Cette idée intègre la totalité des citoyens dans la lutte contre les modifications intempestives des lois et l'interruption arbitraire de la constitution. C'est pourquoi cette analyse ne s'inscrit plus dans le sillage des habitudes politiques d'antan, mais dans un registre nouveau d'élaboration des stratégies additionnelles de lutte contre les

---

[1095] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p. 81.
[1096] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p.73.
[1097] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 51.
[1098] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 82.

tripatouillages politiques et juridiques. La garantie de la liberté politique s'avère nécessaire pour la préservation de la cohésion sociale, la paix, et les volontés arbitraires de s'éterniser au pouvoir parce que le déficit de liberté politique conduit nécessairement à la crise politique, économique et sociale. C'est donc dire que la liberté politique ne doit pas être la chasse gardée d'une classe particulière, déterminée à rester au pouvoir.

Dans son ouvrage, *Le spectateur engagé*, le philosophe français estime qu'il faut penser la politique en termes de choix et de décision et non de ce qui devrait être. C'est pourquoi, il souligne « *pour penser politiquement dans une société, il faut d'abord faire un choix fondamental* »[1099]. Et ce choix fondamental selon Aron constitue le refus des acteurs d'adhérer à la « *la violence et l'aventure* »[1100] comme le faisaient les acteurs des sociétés monopolistiques et totalitaires. La liberté politique est une force politique de lutte contre l'arbitraire, l'obscurantisme. La notion de liberté politique dans notre contexte vient bannir la distinction entre les citoyens actifs (admis à voter) et les citoyens passifs (dépendants, femmes, mineurs, indigents, domestique, enfants, citoyens faiblement imposés). Elle octroie à tous la capacité de se forger une opinion. Elle s'inscrit comme un droit inaliénable et impersonnel, tournant ainsi le dos aux anciennes considérations de ce principe politique, qui se traduit très souvent dans la répression, les violences et les crises politiques.

L'intérêt de ce principe politique démocratique ne se trouve pas seulement dans le rejet de l'expérience, mais à partir de l'expérience africaine en particulier, et celle de certains pays à travers le monde en général, en vue d'interpeller l'ensemble des consciences humaines, à observer un temps d'arrêt sur les différentes crises politiques qui éclaboussent l'humanité aujourd'hui. La gouvernance politique ne se lit pas dans l'honneur comme celui des régimes monarchiques dont parlait Montesquieu dans *l'Esprit des lois*, mais dans un état de grandeur morale et éthique, qui fait des citoyens des véritables acteurs du développement de leur État. Aujourd'hui comme hier, certains régimes politiques se nourrissent du chaos ambiant comme des vampires, pour prendre en otage la liberté politique du peuple. Défigurant parfois le choix probable du peuple d'assumer son destin et son devenir. C'est pourquoi Rousseau pense que la liberté politique ne cherche pas *a priori* à établir la subordination à une instance supérieure,

---

[1099] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, p.55.
[1100] *Id*.

mais à créer un rapport harmonieux du vivre ensemble entre les citoyens. Elle procure le plaisir et la satisfaction, tout en éloignant la douleur et la privation[1101].

La liberté politique est nécessaire pour qu'un nombre important d'hommes et de femmes venant de diverses disciplines, d'horizons sociaux différents, tous soucieux de l'avenir de l'humanité contribuent ardemment à promouvoir une société juste, capable de s'attaquer aux pouvoirs autoritaires et autocratiques. C'est elle qui confère la citoyenneté à une communauté politique. La citoyenneté est un ensemble des droits et des devoirs des citoyens qui, en tant que membre de la communauté politique, sont habiletés à participer aux affaires publiques. Elle doit être considérée comme le code de conduite de chacun. Code de conduite entendu comme ensemble de règlementation normative et de déclarations imposants des principes et de règles de bonne conduite aux citoyens. La liberté politique doit être conçue comme une valeur à vocation universelle. Elle vise un accès à tous à la vie politique, par la voie de dépassement des cadres mécaniques de la loi. Dans tous ses enseignements, Aron promeut une citoyenneté critique, anticonformiste, mais non rebelle, capable de construire un jugement rigoureux, une objectivité épistémologique. Au-delà des critiques qu'on peut adresser à thèse du citoyen français au regard de la complexité des facteurs presque indéterminables qui déterminent le progrès, le développement économique des États, parce que le seul facteur politique de liberté ne favorise pas nécessairement l'émergence d'un État. Cependant, le philosophe français suggère à travers sa conception de liberté politique une reforme patiente des institutions, comme solution contre toute initiative violente et chaotique des actions politiques. Sa conception de liberté politique vise à renouveler notre engagement national, sous-région, et international en faveur de la pratique démocratique inclusif, sans violence militaire.

Contrairement à l'opinion répandue, la pensée politique de l'auteur *Démocratie et totalitarisme*, est loin d'être une pensée sceptique. Car, cette pensée appelle à une pratique politique démocratique pleine d'optimisme et de volonté. Cette position découle de sa conception de la liberté historique, conçue par rapport aux guerres, aux révolutions et aux crises du XXe siècle. Pour Aron, la vérité consiste à « *confronter les idées aux réalités qu'elles traduisent, déforment ou transfigurent, suivre à la fois le cours des événements et le cours des idées* »[1102]. Le sens et la pérennité de la liberté historique n'est pas acquis une fois pour toute,

---

[1101] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I et II, Paris Hatier, Collection « Les Classiques Hatier de la philosophie », 1999, p. 65.
[1102] Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, p. 579.

mais par la faculté et l'éducation politique, l'homme peut améliorer les institutions et modifier ses mœurs.

Le modèle de la démocratie aronienne est un gisement à exploiter pour la gouvernance des États en général et africains en particulier. Depuis quelques décennies, certains États en Afrique entretiennent des relations riches en épisode édifiants sur l'organisation et l'ouverture de l'espace politique. Ce dernier se transforme généralement en spectacle de crises et de défiances politiques. Il y a une sorte de défaitisme politique dans la pratique démocratique dans certains États dans cette partie du monde, marqué par l'étiolement de liberté politique. Plusieurs facteurs expliquent ce défaitisme politique, à savoir « *l'alphabétisme, l'absence de la culture de participation et de compétition des populations ainsi que les errements des élites […] sont des facteurs qui […] se conjuguent pour créer cet environnement qui nourrit l'insouciance d'un bon nombre de responsables politiques africains* »[1103].

Dans ces régimes politiques, nous assistons à un décalage démocratique, parce qu'il y a une opposition radicale entre le fil de soie et le fil de l'épée pour reprendre les mots de Ferrero[1104]. Ici, le fil de soie renvoie à l'idée de légalité vis-à-vis des institutions, de la loi et le respect de ses engagements alors que le fil de l'épée est entendu ici comme une sorte de bataille politique marquée par les crises, la violence, la répression. Ce fil d'épée est contraire à l'idée de « *concentration des populations dans les villes, la multiplication des organisations collectives, des groupes d'intérêts, des partis* »[1105]. Cet étiolement de la liberté politique n'est pas à rechercher dans la géographie de l'Afrique ni dans sa nature, mais dans les considérations conjoncturelles, dans ses rapports avec elle-même, avec l'extérieur, dans ses considérations morales et éthiques de la notion du pouvoir politique. C'est les considérations éthiques et morales du pouvoir qui élèvent les peuples dans leur organisation du vivre-ensemble harmonieux et pacifique. Ici, le mot moral est employé au sens du respect des règles et des lois. Et l'éthique quant à elle se conçoit comme l'ensemble d'interrogation qui sous-tend la question de la gestion des affaires publiques par les gouvernants.

Cette crise de la pratique démocratique en Afrique actuelle est le fruit et/ou le signe de la corruption des institutions qui incarnent la force politique. C'est pourquoi, tout gouvernement corrompu n'existe que par la peur. La peur de perdre les avantages illégaux de la République.

[1103] Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne, entre droit, pouvoir et argent*, p. 18.
[1104] Ferrero cité par Aron in *Démocratie et totalitarisme*, p. 232.
[1105] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 190.

Pour Montesquieu, un tel gouvernement perd la boussole de sa direction et de son devenir. C'est ce qui engendre la crise de participation politique de certains citoyens au progrès et au développement de leur État. Dans la plupart des jeux politique en Afrique, on assiste à la dévalorisation de la vraie vertu politique au détriment de la mal gouvernance, à travers les exclusions politiques de certains citoyens. Dans ce sens, le principe d'égalité et d'équité entre les citoyens n'est qu'un rêve.

La participation politique ici renvoie à l'ensemble des pratiques politiques (voter, manifester, militer, participer à des réunions, à des débats…) et des manifestations d'intérêt public (s'informer sur la politique, parler de la politique…) des gouvernés à l'égard des affaires publiques touchant la commune, la région, l'État. Ce défaitisme politique s'installe toujours avec la complicité funeste de certains citoyens à accepter volontairement la servitude et l'offre idéologiques du meilleur effet domestication. C'est une sorte de pouvoir qui « *anesthésie le moi, subjugue les corps, colonise les esprits et fait scintiller les charmes de l'esclave consenti* »[1106]. Il s'agit donc de se départir des types des régimes démocratiques trop étroits, restrictifs, qui réduisent la vie politique de la démocratie uniquement en termes de scrutin et l'élection et non comme celle d'une voie bien plus large. La démocratie électorale serait une barrière qui fait obstacle au processus de développement, en détournant l'attention des priorités de changements économiques et sociaux (se nourrir, apprendre, la sécurité, la paix, l'éducation et se soigner). L'idéal politique de la recherche de l'unité du peuple se trouve dans la façon dont les « *les hommes vivent par et pour la collectivité, dans lequel ils se sentent citoyens, ce qui implique qu'ils soient et se sentent égaux les uns aux autres* »[1107]. C'est pourquoi, la liberté politique subsiste « *indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts* »[1108].

Ce travail n'est pas une sorte d'appel à la révolution politique en Afrique, mais à inciter à la réforme politique et sociale par la loi et la force légitime du pouvoir politique en vue d'instituer un « *système d'échange et de concertations sur un sujet ou un problème, jusqu'à ce que tout le monde arrive à s'accorder* »[1109]. C'est aussi une sorte d'alerte face à la montée du totalitarisme subreptice qu'on observe ici et là, qui procédant à petit pas, solidifie leur pouvoir politique, impose unilatéralement leur vision du jeu politique à tous. Dans le contexte actuel de

---

[1106] Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Le Sarment, 2000, p. 14.
[1107] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Collection « Tel », 1967, p. 35.
[1108] Montesquieu, *L'Esprit des lois,* Tome II, Livre III, Chapitre 5, p. 255.
[1109] Béteo N. Nebie, « *21 ans de démocratie en Afrique : démocratie occidentale et palabre africaine, une origine commune* » in Jeune Afrique Économie, n°385, p. 69.

l'Afrique, le critère du nombre de ceux qui détiennent le pouvoir politique ne suffit plus à déterminer tel ou tel régime politique est démocratique ou non. La nature de ces régimes est parfois arbitraire et violente, évoluant ainsi en antipode des préceptes démocratiques du philosophe français Aron selon lesquelles « *la compétions sociale est la condition du régime modéré, parce que les diverses classes sont capables de se faire équilibre* »[1110]. L'équilibre politique est la condition qui incite l'esprit du peuple à créer ou multiplier des initiatives économiques, sociales et culturelles, source de liberté politique.

GLOSSAIRE

Aux yeux de Montesquieu, un gouvernement est qualifié de modéré que lorsque « *le pouvoir arrête le pouvoir, ou encore lorsqu'aucun citoyen n'en craignait aucun autre* »[1111]. Autrement dit, toute déséquilibre entre les pouvoirs provoque la concentration du pouvoir, et par conséquent constitue une sorte de neutralisation de la liberté politique et la sureté des citoyens. C'est dans ce sens que Montesquieu appelle à l'équilibrée des pouvoirs dans un régime politique. C'est cet équilibre qui constitue la limitation de chaque puissance sociale. Il écrit à cet effet que « *le respect des lois et de la sureté des citoyens, c'est qu'aucun pouvoir ne soit illimité* »[1112].

[1110] Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 41.
[1111] Montesquieu cité par Aron in *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 42.
[1112] *Ibid*., p. 43.

Absolutisme/monarchie absolu/ ancien régime : un régime dans lequel le roi détient tous les pouvoirs.

Aliénation : processus par lequel le sujet abdique ce qu'il est en réalité, perd son intégrité, pour convertir sa nature en autre chose qu'elle-même.

Bien et mal : Le bien, concept normatif fondamental de l'ordre de l'éthique et de la morale, se dit de tout ce qui est satisfaction ou d'approbation, dans n'importe quel ordre d finalité : parfait en son genre, favorable, réussi, utile à quelque fin ; c'est le terme laudatif universel des jugements d'appréciation. Il s'applique au passé, au présent et à l'avenir, au conscient et à l'inconscient, au volontaire et à l'involontaire. Le bien est ce qui est utile à une donnée. à l'égard des actes accomplis, c'est ce qu'on approuve. Ce mot diffère du devoir en ce sens qu'il n'implique aucune idée d'obligation ou d'obéissance à une autorité, mais seulement de norme ou de perfection, en ce qu'il concerne aussi l'acte lui-même qui doit être accompli, et non l'intention. Le mal, quant à lui consiste à être injuste ou à tout tort, se dit de tout ce qui est objet de désapprobation ou de blâmer, de tout ce qui est tel que la volonté a le droit de s'y opposer légitimement et de le modifier si possible.

Capitalisme : système économique et social fondé sur la propriété privée des moyens de production et sur la liberté des échanges dans le cadre de mécanismes de marché.

Citoyen : celui qui appartient à une société politique quelconque. Cette appartenance peut impliquer la participation effective à toutes les décisions qui concernent la communauté, ou être réduite à un ensemble d'obligation et de droits spécifiques.

Communisme : expériences politiques, qui, au XXe siècle ont suivi une voie marxiste-léniniste.

Conservateur : qui prône des positions libérales sur le plan économique, et conservateur sur le plan moral. Le conservatisme se définit par leur opposition aux thèses progressistes ou aux révolutionnaires.

Contrat social : application de la notion de contrat par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent réciproquement sur certaines questions explicitement prescrites- la société civile, constituant, à l'âge classique, le fondement idéal du droit politique.

Crise : déséquilibre, manifestation violente d'un trouble, d'un malaise ou d'une maladie. L'un des questions essentielles est alors se savoir si la crise est simplement une manifestation désordonnée, dont le principe d'intelligibilité est absent. La crise est-elle une impasse ou une épreuve, un mauvais chemin ou un moment nécessaire ? Un conflit, un affrontement entre les forces ? C'est pendant la crise que se décide l'issue. Elle est moment critique et décisif qui seront servi le l'agonie ou de la convalescence. La métaphore médicale a servi à désigner la crise parce que le corps malade et le vivant constituent un modèle permettant de rendre plus commode l'intelligibilité de la crise. Seul le vivant peut être en crise, et seul une pensée qui juge la science, la culture ou l'histoire à l'aune de ce qu'exige le vivant peut évaluer la crise, ses dégâts et aussi ses bienfaits. La crise devient ainsi totale pour une conscience qui l'interprète dans le cadre général d'un d'effondrement des valeurs. Elle est le moment où cherche à émerger une nouvelle forme de rationalité, sans que celle-ci ait nécessairement les instruments pour le faire. Il y a donc une fécondité de la crise. En ce sens, chaque fois qu'il y a un moment fondateur de la pensée, cela correspond à une crise.

Crise politique : moments de remise en cause de la légitimité des gouvernants. C'est aussi la période de mobilisation et des contestations des autorités. Nul homme n'est fondé à commander si ce n'est en vertu d'une délégation de ceux qui se disposent à obéir librement à des ordres raisonnables.

Culte de la personnalité : système organisé de célébration et de déférence à l'égard d'un dirigeant. C'est l'un des caractéristiques des régimes autoritaires. On assiste à la mise en place de cérémonies de masse à la gloire du dirigeant, ainsi qu'une propagande active sacralisant ses actes et magnifiant son caractère extraordinaire.

Démocratie : un régime politique dans lequel la souveraineté appartient à l'ensemble des citoyens, qui l'exercent à l'occasion d'élections libres et disputées intervenants à intervalles réguliers. Elle appelle la participation des citoyens dans l'exercice du gouvernement politique, soit directement soit par l'intermédiaire.

Démocratie libérale : système politique dans lequel les mécanismes démocratiques sont mis au service de la promotion des libertés individuelles. Ici, l'État n'intervient pas de façon autoritaire dans la vie sociale.

Dialectique : mouvement de la réalité qui évolue sous la pression des forces contradictoires et des conflits.

Droit : ce qui est juste ou ce qui conforme à la loi, qui a un rapport à la loi. Ce qu'il est légitime d'exiger, en vertu des lois en vigueur ou du droit naturel. Ensemble des règles qui régissent la conduite de l'homme en société et ses rapports interhumains, qui servent à établir ou à distinguer ce qui est juste d'injuste.

Droit et morale : comme la morale, le droit fait partie du domaine de la philosophie pratique. Le sujet du droit, comme celui de la moralité, doit être compris comme une liberté rationnelle qu'accompagne la conscience de la loi. Sans ce présupposé, il n'y a pas de responsabilité, ni d'obligation juridique ou morale concevable. Il faut cependant distinguer droit et morale. Contrairement à la moralité, qui demande l'adhésion intérieure à la loi et non la simple conformité, le droit est une affaire d'extériorité. Il suffit de se conduire conformément à ce que les lois prescrivent. Il règle les rapports extérieurs des libertés entre elles, quant à la forme et non quant à la matière. Selon Kant, le droit est le concept de l'ensemble des conditions auxquelles de l'un peut être accordé avec l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de liberté.

Droits de l'homme : ce sont des droits naturels et imprescriptibles de tout individu, sans distinction de sexe, d'origine ou de religion. La déclaration de 1789 évoque quatre droits fondamentaux : la liberté, la propriété, la sureté et la résistance à l'oppression. Ancrée dans l'idée de droit naturel, les droits de l'homme trouvent leur expression emblématique dans la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen du 26 aout 1789, placé en préambule de la constitution de 1791.

Économisme : tendance à interpréter les comportements sociopolitiques et culturels à travers une approche unidimensionnelle, c'est-à-dire uniquement économique.

Éducation : activités de socialisation et d'apprentissage participant à l'acquisition des savoirs, des connaissances, des normes et des valeurs nécessaires au développement intellectuel et moral de l'individu. Formation de l'individu en tant que membre à part entière d'une société capable d'exercer ses choix grâce à l'usage de la raison.

Électorat : qualité d'électeur. Rôle attribué aux citoyens qui votent.

Espace commun : c'est un espace accessible à tous, un lieu ouvert qui répond au critère de non-exclusion.

Espace public : sphère de la participation des individus autonomes au débat sur « les affaires publiques » ; espace de débat politique correspondant, essentiellement à partir du XVIIIe siècle,

à la formation d'une opinion publique donnant le corps à l'existence de la société face à l'état de l'Ancien régime. Introduit par Habermas, le terme prend son origine dans l'opuscule de Kant « Qu'est-ce que les lumières ? » Pour le philosophe de Königsberg, l'homme ne peut sortir de l'état de tutelle et parvenir à « penser par lui-même » par ses propres forces ; mais qu'un « public » s'éclaire lui-même est plus probable. Cette notion se trouve ainsi au cœur du débat sur l'avenir de la démocratie à l'heure du développement des réseaux de communication mondiaux (internet), de l'affaiblissement des États-nation et de la crise de la représentation politique.

État : autorité souveraine, généralement conçue comme transcendante, et d'où émanent les droits et les devoirs des citoyens. Il se distingue, en ce sens, du gouvernement et de la société politiquement organisée. Lieu de vie commune des personnes ayant des droits et des devoirs communs, entendue comme réalité d'un peuple défini par une culture, des traditions, et ayant un territoire reconnu et une histoire. Entité géographique et historique qui, relativement à d'autres entités du terme type, est appelée puissance.

État de droit : système institutionnel dans lequel l'État est soumis au respect du droit.

État-nation : forgé au XXe siècle pour désigner les systèmes politiques et sociaux dans lequel l'État (le système institutionnel) coïncide avec la nation (communauté d'adhésion)

État de nature : notion thématisée par Hobbes, puis reprise par les philosophes et les juristes qu'on rattache à l'école du droit naturel moderne. Situation où se trouveraient les hommes en l'absence de pouvoir politique. On peut ajouter d'autres conditions (absence de vie civilisée ou même de toute société entre les hommes). Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorf. Cependant, Locke refuse de réduire l'état de nature, à l'état de guerre, qui les contraindrait à accepter l'idée d'une nature humaine étrangère à la moralité. Sans risque de guerre, disait Hobbes, on ne voit pas pourquoi la loi naturelle est impuissante devant les passions quand ces ses dernières la contredisent. Rousseau régresse en deçà de l'état de guerre qui implique toujours, comme chez Locke, la propriété privée et les passions de l'homme civilisée : un être proche de l'animal, incapable de prévoyance, sans relation durable avec ses semblables, peut user ponctuellement de la violence, il n'est pas avec eux dans un « état » permanent d'hostilité.

Existence : un des modes d'être caractérisé par le fait d'être dans le monde. Dans exister, il y a naitre au monde ; c'est être un existant. Le défini est dans la définition.

Fait : élément de la réalité effective.

Fatalisme : doctrine qui attribue tout ce qui arrive à la fatalité ou au destin et ne laisse aucune place au libre-arbitre. Par extension, attitude morale qui s'en suit.

Faute : mal moral. Infraction ou manquement à une règle éthique, c'est un mal commis, amputable à un sujet libre et désigné comme coupable, ayant agi ou omis d'agir.

Fins/Moyens : tout processus finalisé, et en particulier l'action humaine, peut s'analyser en utilisant l'idée de fin, qui marque le but visé, le point où l'action s'arrête si l'objet est atteint ou réalisé, et celle de moyen, qui décrit tous les termes intermédiaires entre le point de départ initial et la fin.

Finalité : caractère de ce qui tend à un but, le terme décrit d'abord l'action humaine volontaire qui adapte les moyens en vue de la fin poursuivie.

Force : la notion de force implique certaine caractéristique de l'État et engage la question de la liberté des sujets. Son étymologie est à mi-chemin entre détermination strictement physique et le registre des vertus morales.

Fraude électorale : manipulation et détournement volontaire du processus électoral et des résultats du scrutin. Elle a pour but d'orienter le résultat du vote afin de favoriser un camp.

Gouvernance : forme de régulation collective qui se développent sur la base de relation entre acteurs publics et privés, et dans des cadres institutionnels et territoriaux pluriels et plus ouverts et plus instable.

Géopolitique : science analysant les relations de puissance entre les États, au regard du cadre géographique.

Histoire : déroulement temporel effectif des événements qui affectent l'humanité ; connaissance de ces événements articulée dans un récit.

Historicisme : ensemble des faits sociaux et des idées à un mouvement historique global déterminé par des lois générales. Il apparait au XX pour critiquer les théories et les philosophies sociales associant l'évolution des sociétés humaines à un processus historique sur lequel les hommes n'auraient aucune prise. Pour Popper, la critique de l'historicisme s'accompagne de la volonté de remplacer l'être humain et les valeurs morales au cœur de la philosophie politique.

Historisme : attitude intellectuelle, dans les sciences humaines et dans la philosophie politique, consistant à comprendre les idées et les valeurs en les rapportant au contexte historique

particulier dans lequel elles émergent. Selon cette perspective, les idées et les valeurs ne sont pas dotées d'une portée universelle : elles sont indissociables des contingences de l'histoire.

Humanisme : attitude philosophique qui place l'épanouissement de l'être humain au centre des préoccupations morales et politiques.

Idéalisme : position philosophique qui conçoit le monde ou la réalité extérieure comme la représentation d'une conscience ou d'un sujet pensant.

Idéologie : au sens strict, approche qui a pour objet les idées en tant que faits de conscience, l'étude de leur origine, de leurs lois et de leur relation aux signes qui le représentent.

Indifférent : ce qui n'est ni bien ni mal.

Individu : objet de pensée constituant une unité distincte, et qui ne peut être lui-même divisé sans disparaitre en tant que tel.

Individualisme : tendance ou mode de vie qui donne une place centrale à l'individu, à ses choix et à ses préférences, plutôt qu'à ses groupes d'appartenance, et plus généralement à la société. Au sens moral, sentiment de soi qui précède et conditionne tout engagement selon laquelle l'individu précède la société, aussi bien chronologiquement qu'axiologiquement.

Jugement : faculté de discerner le vrai du faux et le juste de l'injuste ; opération par laquelle un cas est rapporté à un règle, ou un sujet à un prédicat.

Justice : état de ce qui est juste ou dit tel ; disposition intérieure, ou vertu, qui permet la réalisation de cet état.

Le siècle des Lumières : c'est un mouvement littéraire et culturel lancé en Europe au XVIIIe siècle (1715-1789), dont le but était de dépasser l'obscurantisme et de promouvoir les connaissances.

Les lumières : sont un ensemble des idées nouvelles formulées par les philosophes et les savants qui circulent dans l'Europe au XVIIIe siècle.

Libéralisme : courant intellectuel né à la fin du XVIIe et XVIIIe, considérant la protection de l'individu comme fondement de la justice dans la société. C'est aussi l'école de pensée selon laquelle la protection des droits des individus constitue le cœur de toute réflexion morale et politique. Sur son versant moral, le libéralisme désigne l'autonomie individuelle, le statut d'exigence fondatrice. Sur le plan politique, il érige l'égal respect des libertés individuelles en

principe de gouvernement, principe dont découle une neutralité axiologique de l'État. Les libéraux s'accordent autour d'une idée fondamentale : la liberté individuelle doit primer sur les exigences de la vie collective.

Libéralisme économique : courant de pensée dont l'objectif est de protéger les libertés économiques dans le cadre d'un système de production et d'échange régulé par le marché. Il est né au XVIIIe siècle avec les travaux d'Adam Smith, Malthus et Ricardo. Il défend la liberté du commerce et la libre propriété des biens.

Libéralisme politique : courant de pensée constitué de sensibilités et de doctrines diverses dont l'objectif est de protéger les libertés individuelles face aux abus du pouvoir politique. Il promeut la limitation des pouvoirs de l'État (pluralisme et séparation des pouvoirs), le renforcement de mécanismes représentatifs (parlementarisme) et le développement de systèmes institutionnels régulés par le droit (constitutionnalisme). Ce courant de pensée puise dans la pensée anti-absolutiste des XVIe et du XVIIe siècle (Locke, Montesquieu, Rousseau), qui récusaient toute forme de concentration de la puissance au sein de l'État, en défendant les libertés civiles et politiques (sûreté, propriété, liberté de conscience, liberté d'opinion, liberté de manifester, milité etc.).

Liberté : principe philosophique et moral selon lequel l'être humain dispose de sa propre personne sans subir de contrainte. C'est le pouvoir que tout homme ou l'être humain exerce sur ses propres choix et sur ses actes. C'est aussi le pouvoir absolu de la volonté d'être la cause première d'un acte, ainsi que l'expérience de ce pouvoir en tant qu'elle est constitutive du sujet.

Liberté politique : désigne l'autonomie sociale ou encore la possibilité d'opiner ou d'agir sans être inquiété dans ou sur l'ordre public. Droit de certains peuples à gagner leur indépendance et à déterminer leur propre gouvernement.

Libertarisme : tendance philosophique et politique contemporaine, présente principale en Amérique du Nord. Ses partisanes prônent la liberté individuelle la plus absolue et militent en particulier pour la reconnaissance d'un droit inconditionnel à la propriété de soi.

Libertarianisme : courant philosophique économique et politique américain qui souhaite établir la plus grande liberté possible dans la société moderne.

Le mal : c'est l'absence d'une

Matérialisme : doctrine qui professe qu'il n'est de réalité que matérielle.

Marxisme : doctrine socialiste évolutionnaire forgée par Marx et Engels entre 1848 et 1883.

Modernité : mouvement de transformation des idées et des représentations qui suivent les sociétés européennes depuis la renaissance. Ensemble des philosophies et des théories qui entendent promouvoir la renaissance de l'individu, de la raison et de la liberté.

Mondialisation : processus de transformation de l'économie mondiale qui induit tout un ensemble de bouleversement sociaux, politique, juridiques et culturels. Elle se caractérise par l'extension des interdépendances à l'échelle mondiale et un plus grand degré d'interprétation des sociétés.

Morale : ensemble plus ou moins organisé de normes et de valeurs au quel un individu soumet librement ses actions ; s'obligeant lui-même à s'en tenir à cet ensemble qui prêtent à la fois à l'objectivité et à l'universalité, rendant ainsi formellement compte de cette prétention.

Moralité : caractère de ce qui réside non dans le résultat de l'action, mais dans la conformité à la loi morale de l'intention qui l'anime.

Néolibéralisme : idéologies et les modes de gouvernements privilégiant les moyens de l'économie de marché comme vecteur du développement économique, social et culturel des sociétés. Il promeut l'absence régulation, au capitalisme effréné.

Paix : état de quiétude, de tranquillité, au niveau individuel ou collectif.

Parti politique : entreprise politique dont l'objectif est la conquête du pouvoir par la mobilisation de soutiens, électoraux. C'est le lieu de représentation politique, de production idéologique, de mobilisation des soutiens et de sélection du personnel politique.

Participation politique : pratique politique qui consiste à voter, manifester, militer, participer à des réunions et à des manifestations d'intérêt (s'informer, sur la politique, parler de la politique etc.) des gouvernés à l'égard des affaires publiques, touchant la commune, la région, l'État. Elle renvoie aux droits du citoyen et des conditions d'attribution de la citoyenneté. C'est aussi l'intervention du citoyen dans les affaires de la cité.

Passion : manifestation de la vie affective ou délirante de l'homme engagent une part de passivité qu'il doit assumer. Elle désigne également, la manière dont le comportement et la vie d'un individu sont brutalement affectés.

Philosophie de l'histoire : interprétation du présent ou du passé rattaché à une conception philosophique de l'existence, ou comme conception philosophique qui se reconnait inséparable

de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle prescrite. Science qui permet à l'homme de se découvrir, entant qu'entité parmi d'autres. C'est cette prise de conscience sur l'histoire qui rend l'homme humain. C'est aussi les projets philosophiques s'efforçant de penser la transformation et le devenir historique des sociétés.

Politique : l'art de gouverner la cité ou l'État. La politique est l'ensemble des institutions, d'organisation de l'État, la forme du gouvernement. La nature de la politique participe de la définition de l'homme, il s'agit de penser une dépendance du citoyen envers la cité. La tâche de la politique est d'assurer le souverain Bien qui ne peut être réalisé qu'à travers la justice dans la cité, son établissement et son critère. Dès lors, il est possible de penser une typologie des régimes politiques. Les modèles de régimes ont une double valeur : est présente la question du meilleur État ou du meilleur régime politique ; mais l'on sait que les autres modèles ont autant d'intérêt, comme contre-modèles, ils permettent une réflexion sur les principes de gouvernement et sur les dégénérescences possibles. Le but de la politique est d'assurer la paix et l'unité, penser une politique raisonnable guidée par l'idée, comme communauté qui procède de la nécessité pour les hommes de s'associer en vue de certaines fins.

Pouvoir : du point de vue moral, le pouvoir désigne l'exercice d'une action sur un être humain, par laquelle on obtient qu'il consente à se comporter d'une manière qu'il n'aurait pas spontanément adoptée. Un pouvoir s'exerce par des effets.

Raison : bon sens, faculté de bien juger ou de discerner le vrai du faux, le bien du mal. La raison a deux valeurs : d'une part, elle a une valeur subjective, entendue comme la faculté de calculer ou de combiner des idées, propositions ou discours, faculté logique, faculté de réfléchir en remontant d'un donné à sa cause ou à son principe. Elle procède de manière déductive ou inductive, son acte propre étant la saisie des rapports logiques et son but, d'établir la vérité (validité) d'un jugement. Elle est opposée à l'intuition et au sentiment. D'autre part objective, cause finale (le pourquoi des choses) ou raison dernière, ou encore « la raison suffisante » et dernière des contingences.

Réalisme : doctrine affirmant l'existence des objets produits par la connaissance, s'oppose à l'idéalisme.

Régime politique : institutions politiques et à leurs fondements constitutionnels (les lois, constitution).

République : système politique qui permet au peuple le choix de gouverner.

Responsabilité : faculté de répondre de soi-même, de ses actes, de ses dires, liée à la maturité à la faculté de bien juger. Situation ou caractère de celui qui peut être appelé à répondre d'un fait. Il y a responsabilité civile qui est une obligation à réparer, dans une mesure et sous la forme déterminé par la loi, le dommage causé à autrui ; la responsabilité pénale qui est la situation et le caractère de celui qui peut être poursuivi, à titre pénal, pour un crime ou pour un délit. L'idée de responsabilité pénale ne s'attache ni à l'intention, ni à l'acte même, mais l'action de l'agent qui a agi librement. La responsabilité morale, c'est l'obligation individuelle intérieure ou une sanction individuelle qui nous oblige de réparer le tort qu'on a causé à autrui.

Révolution : grand processus de transformation par lequel on détruit le vieux pour faire du neuf. C'est aussi la mutation ou transformation brutale de l'ordre établi. Les théories révolutionnaires (socialisme, marxisme, léninisme, trotskisme, anarchisme).

Science historique : discipline qui cherche à dégager les lois qui régissent le fonctionnement de l'histoire.

Société : moment de la particularité, celui dans lequel d'individu poursuit ses intérêts propres, le lieu où se déploie un système des besoins, chacun adhérant à son intérêt, mais en poursuivant ainsi la richesse privée, chacun contribuant aussi à la richesse des nations.

Subjectif : ce qui relève de l'activité du sujet.

Sujet : être autonome capable d'affirmer sa liberté et endosser la responsabilité de ses actes.

Système politique : systèmes de pouvoir tels qu'ils découlent des institutions et du droit (régime politique), mais aussi de la vie sociale et politique (rôle des partis, médias, des syndicats, des réseaux associatifs).

Totalitarisme : régimes politiques qui apparaissaient au XXe siècle, qui visent à une emprise totale sur l'individu et la société et excluent toute possibilité de division interne. Les modèles les plus étudiés ici sont le nazisme, le fascisme et le soviétisme.

Tyrannie/ despotisme/dictature : régime politique fondé sur l'usurpation et conduit par un chef doté d'un pouvoir absolu totalement émancipé du contrôle par la loi, fondé sur un coup de

force et affranchi des lois. Mais le tyran peut aussi apporter la paix et la prospérité à la cité. Le citoyen n'est rien et la chose publique est confisquée. Le tyran institue la dépendance de tous à l'égard d'un seul que rien ne retient de mal faire, si ce n'est sa propre intelligence de la situation et de son intérêt, de sa volonté et par ses caprices. C'est le cas des régimes inédits d'Hitler et de Staline.

Valeurs/ normes : Caractères de choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimés ou désirés par un sujet ou, ordinairement par un groupe de sujets déterminés. La norme est une règle, un idéal, un modèle suivant les cas. Un type concret ou une formule abstraite de ce qui doit être, en tout ce qui admet un jugement de valeur.

Vérité : conformité du discours à son objet. Propriété et efficacité essentielles du logos qui lui viennent d'un ordre autre que lui-même.

Vertu : puissance, pouvoir physique ou moral et quelquefois conçu comme participant de l'un et de l'autre ; prospérité d'une chose, considérée comme la raison des effets qu'elle produit. C'est aussi une disposition permanente à vouloir accomplir une sorte déterminée d'actes moraux. La vertu politique quant à elle consiste en l'amour des lois et de la patrie. Puissance active ou pouvoir de faire et non seulement une manière d'être ce pouvoir devient une détermination permanente de faire le bien, impliquant un effort sur soi, elle est opposée en ce sens au vice et à la faiblesse éthico-morale mais aussi à la faiblesse vertu.

Violence : emploie illégitime ou du moins illégal de la force et qui s'impose à nous contrairement à notre nature. Atteinte imposée, intentionnées ou non, à l'intégralité ou psychique d'un individu ou d'un groupe, atteinte le plus souvent perpétué par un autre individu ou par un groupe.

BIBLIOGRAPHIE

I-LES OUVRAGES DE RAYMOND ARON

- - *La Sociologie Allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935.
- -*Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938.
- -*Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- -*L'homme contre les tyrans*, New York, La maison française, 1944.

- -*L'Âge des empires et l'Avenir de la France,* Paris, Défense de la France, 1945.
- -*Chronique de guerre « France-libre »*, 1940-1945, Paris, Gallimard, 1945.
- -*De l'armistice à l'insurrection*, Paris, Gallimard, 1945.
- -*Le Grand schisme*, Paris, Gallimard, 1945.
- -*Les guerres en chaine*, Paris, Gallimard, 1951.
- -*La coexistence pacifique*. *Essai d'une analyse*, Paris, Monde nouveau, 1953.
- -*L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- -*Polémiques*, Paris, Gallimard, 1955.
- -*Espoir et peur du siècle. Essai non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.
- -*La tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1958.
- -*Algérie et la République*, Paris, Plon, 1958.
- -*La société industrielle et la guerre suivi d'un tableau de la diplomatie mondiale en 1958*, Paris, Plon, 1959.
- -*Immuable et changeante*. *De la IVe à la Ve République*, Paris, Plon, 1959.
- -*Dimension de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.
- -*Dix-huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963.
- -*Paix et guerre entre les nations (1962)*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.
- -*Le Grand débat. Initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.
- -*Dimension de la conscience historique*, Paris, 1964.
- -*La lutte des classes*, Paris, Gallimard, 1964.
- -*Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.
- -*Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.
- -*Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, 1966.
- -*Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- -*De Gaulle, Israël et juifs*, Paris, Plon, 1968.
- -*La Révolution introuvable. Réflexion sur les événements de Mai*, Paris, Fayard, 1968.
- -*La philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, Librairie Philosophique, 1969.
- -*D'une sainte famille à l'autre. Essai sur le marxisme imaginaire*, Paris, Gallimard, 1969.
- -*Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- -*De la condition historique du sociologue, Paris, Gallimard*, 1971.
- -*Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972.
- -*Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.

- -*La République impériale. Les USA dans le monde (1945-1972)*, Paris, Calmann-Lévy, 1973
- *Penser la guerre, Clausewitz*, 2vol., Paris, Gallimard, 1976.
- -*Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Gallimard, 1976.
- -*Le spectateur engagé, entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981.
- -*Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Julliard, 1983.
- -*Les dernières du siècle*, Paris, Julliard, Paris, 1984.
- -*Études sociologiques*, Paris, P.U.F, 1988.
- -*Leçon sur l'histoire, cours du collège de France*, Paris, Fallois, 1989.
- -*Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois, 1997.
- -*Le marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002.
- -*Liberté et égalité (Cours au Collège de France)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociale, 2013.

II-LES ARTICLES DE RAYMOND ARON

- - « *États démocratiques et États totalitaires* », communication du 17juin 1939 à la société française de philosophie, Commentaire, n° 24, 1983.
- - « *Contribution à l'ère des tyrannies* », Séance du 28 novembre 1936, Bulletin de la Société française de philosophie, XXVI, 1936, Publié dans « Raymond Aron, Machiavel et les tyrannies modernes », Paris, Fallois, 1993.
- - « *États démocratiques et États des tyrannies* », Séance du 28 novembre 1936, Bulletin de la société française de philosophie, 40e année, n°2, avril-mai 1946, réédition dans *Raymond Aron, Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005.
- - « *États démocratiques et États totalitaires* », communication du 17 juin 1939 in Bulletin de la Société française de philosophie, XL, 1945, pp. 41-92.
- - *« La définition libérale de la liberté* » (1961), in « Les Sociétés modernes », éd.et intro. Serge Paugam, Paris, P.U.F., (Coll. « Quadrige »), 2006, pp. 627-646.
- « *Critique des théories du social et l'épistémologie des sciences sociales* », revue européenne des sciences sociales, T. 19. N 54/55. 1981, pp. 71-82.

III-LES OUVRAGES SUR RAYMOND ARON

- -PERRINE, Simon et DUTARTE, Élisabeth, *Œuvres complètes de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1989.

- SIRINELLI, Jean- François, *Les deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Paris, Arthème-Fayard, 1995.

IV-LES ARTICLES SUR RAYMOND ARON

- BESANCON, Alain, « *Raymond Aron et la politique des droits de l'homme* », commentaire, N° 64, 1993/4, pp.705-717.
- DRAUS, Franciszek, *« Raymond Aron et la politique* », revue française de science politique, N°34/6, 1984, pp. 1198-1210.
  -« *La dialectique de la liberté dans la pensée de Raymond Aron* », revue européenne des sciences sociales, n°65, 1983, pp. 143-184.
- HOFFMANN, Stanley, « *Raymond Aron et la théorie des relations internationales* », revue, « La politique étrangère », N°4, hivers 2006/4, 1984, pp. 223-234.
- SEURIN, Jean-Louis, « *Paix, relations internationales et respect des droits humains* », revue des cahiers de droit, in « La géopolitique des droits humains », N°3, vol.8, 1987, pp. 473-486.
- TODOROV, Tzvetan, « *Aron et ses mémoires* », Préfaces de Raymond Aron, Mémoires, Paris, Robert Laffont, 2003.

V-LES OUVRAGES GENERAUX

- ADANDE, Alexis B.A. (Sous la Direction de), *Intégration régionale, démocratie et panafricanisme, paradigmes anciens, nouveaux défis*, Dakar, CODESRIA, 2007.
-
- ADLER, Alfred, Hegel et l'Afrique. Histoire et conscience historique africaines, Paris, Les Éditions de CNRS, 2017.
- ALAIN, *Le Citoyen contre les pouvoirs, éléments d'une doctrine radicale*, Collection « Document bleus », Paris, Gallimard, 1925.
  - *Le Citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Éditions Sagittaire, 1926.
  - *Politique*, Paris, P.U.F., 1952.
- ALTHUSSER, Louis, *L'État*, Paris, Seuil, 1987.
- AMIEL, Anne, *Hannah Arendt*, Paris, Ellipses, Collection « Philophilosophes » dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2001.
- AMIN, Samir, *Le développement inégal et la question nationale*, Paris, Minuit, 1973.
- ANSART, Pierre, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, Éditions de L'Âge de l'homme, 1983.
- APTER, David., *Pour l'État contre l'État*, Paris, Éditions de Economica, 1988.

- ARENDT, Hannah, *Le système totalitaire*, traduction par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, Coll. « Points politiques », 1972.
    - *La crise de la culture,* Traduction française de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
    - *La condition de l'homme moderne*, Traduction française de G. Fradier, Calmann-Lévy, 1961.
    - *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine,* Traduction française de G. Durant, Paris, Calmann-Lévy, Coll. « Liberté de l'esprit », 1972.
    - *Les Origines du totalitarisme (*1951), Traduction de Jean-Louis BOURGET, Paris, Nouvelles éditions, 1973.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1957.
    - *La politique*, Trad. Thurot, Paris, Garnier, 1988.
- APPADURAI, Arjun, *La géographie de la colère. La violence à l''âge de la globalisation,* traduction de Françoise BOUILLOT, Paris, Payot et Rivages, 2007.
- ARENDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, traduction par Jean Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, Coll. « Points politiques », 1972.
- ARAGUES, Juan Manuel, *Marx. La lutte des classes est le moteur de l'histoire,* Bruxelles, Les Éditions ADITEC, Collection « Apprendre à philosopher », 2016.
- ATTALI, Jacques, *Karl Marx ou l'esprit du monde*, Collection « Le livre de poche », Paris, Fayard, 2005.
    - *Demain qui gouvernera le monde* ? Paris, Fayard, 2011.
- AUBIER, Serge, *Machiavel, Conflit et liberté*, Paris, Vrin/ EHESS, 2005.
- AYISSI, Lucien, *Corruption et gouvernance* (2003), Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée africaine », 2008.
    - *Corruption et pauvreté*, Paris, L'Harmattan, Collection « Pensée africaine », 2008.
- BADIE, Bertrand, *Les deux États : Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, Collection « Espace du politique », 1986.
- BADIOU, Alain, *La République de Platon*, Paris, Fayard, 2012.
- BARBIER, Maurice, *Le mal politique. Les critiques du pouvoir et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- BAYLEY, David, *Patterns of policing. A comparative International Analysis*, New grunswier rugers University, Press, 1985.

- BELLENGER, Lionel, *La négociation*, Paris, P.U.F., 1984.
- BAUD, Jacques, *Poutine, maître du jeu ?* Paris, Max Milo, 2022.
- BAUDRILLARD, Jean, *La transparence du mal. Essai sur les extrêmes*, Paris, Galilée, 1990.
- BAYART, Jean-François, *L'État en Afrique, la politique du ventre (1989)*, Nouvelle édition, Paris, Fayard, Collection « L'espace du politique », 2006.
- BENJAMIN, Charles, *La théorie de la guerre juste face au terrorisme et à la lutte antiterrorisme*, Québec, Centre d'études des politiques étrangères et de sécurité, 2007.
- BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- BENOIT, Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero, 1986.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République (1576)*, Paris, Hachettes, Coll. « Pluriel », 1978.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932.
- BESSET, François, *Il était une fois le mal : la fracture onto-logique*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- BELIN, Celia, Des démocrates en Amériques. L'heure des choix face à Trump, Paris, Fayard, 2020.
- BIRNBAUM, Pierre, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975.
- BITTNER, Egon., *The functions of the police in Modern society*, Cambridge (Mass), Delgeschlager, 1970.
- BOÉTIE, Étienne, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*, Bibliothèque Paul-Émile Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, éd. Électronique de Jean-Marie Tremblay, Collection « Les Classiques des Sciences Sociales », 2009.
- BOTUL, Jean-Baptiste, *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant*, Présentation, Traduction et notes de Frédéric Pagès, Paris, Les Éditions de Mille et une nuits, 1999.
- BOURDIEU, Pierre, *La Distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- BOYER, Pascal, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, 2001.
- BRAUD, Philippe, *Le jardin des délices démocratiques*, Paris, Presses de la F.N.S.P, 1991.
    - (Sous la dir.), *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, Paris, L'Harmattan, Collection « Cultures et conflits », 1993.
    - *Violences politiques*, Paris, Seuil, Collection « Point », 2004.

- BURDEAU, George, *Essai d'une théorie de la révision des lois Constitutionnelles*, Paris, Macon, J. Buguet-Comptour Imprimeur, 1930.
    - *La démocratie*, Bruxelles, Paris, Les Éditions de la Baconnière, Collection « Neutchatel », 1956.
    - *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979.
    - *Traité de sciences politiques*, Paris, P.U.F, 1989.
- CAGÉ, Julia, Le prix de la démocratie, une démonstration implacable, Paris, Fayard, 2015.
- CALVIN, D., *L'Entreprise négociatrice*, Paris, Grand, 1978.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- CLAUSEWITZ, Carl Von, *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955.
- CASTELLS, Manuel, *L'Ère de l'information*, 3vol., 1998, 1999, la galaxie internet, 2001.
- CASTILLO, Monique, *L'humanisme des lumières en question*, Paris, Ellipses, 2001.
    - CASTILLO, Monique et LEROY, Gérard, *L'Europe de Kant*, Paris, Les Éditions de Privat, 2001.
- CEDRONIO, Marina, *Modernité-démocratie et totalitarisme : Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, Klinckseick, 1996.
- CHANIAL, Philippe, *Pouvoir légitime*, Paris, Mans Caen, 1997.
- CHARBONNEAU, Bernard, *L'État*, Paris, éd. Economica, 1947.
- CHAUTARD, Serge, *Guerres et conflits du XXème siècle*, Paris, Pédone, 1967.
- CHESNAIS, Jean-Claude., *Histoire de la violence en occident de 1800 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- CLAUDE, Henri, *Les multinationales et l'impérialisme*, Collection « Notre temps », Paris, Éditions Sociales, 1978.
- CLAUDE, Le Borgne, *La guerre est morte*, Paris, Seuil, 1987.
- CLEMENT, Élisabeth et DOMINIQUE, Chantal, *Totalitarisme*, Paris, Hatier, Collection « La pratique de la philosophie de A à Z », 2003.
- CHEVALIER, Jacques, *Les grandes œuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, Paris, Librairie Armand-Colin, 1990.
    - *L'État de droit*, Paris, Montchrestien, 1992.
- CHOMSKY, Noam, *Comprendre le pouvoir*, Tome 1, Paris, Aden, 2005.
- COGITORE, Isabelle, *Le doux nom de liberté*, Paris, Garnier-Flammarion, 1872.

- COMTE-SPONVILLE, André et FERRY, Luc, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps,* Paris, Robert Laffont, Coll. « Essai », 1998.
- CONFINO, M., *La violence dans la violence,* Paris, Laffont, 1972.
- CONSTANT, Benjamin, *Les effets de la terreur*, Notes et Préfaces de Philippe Raynaud, Paris, Flammarion, 1988.
    - *Principes de politiques applicables à tous les gouvernements*, Paris, Numilog, 2000.
- CORBIN, A., *L'histoire de la violence dans les campagnes françaises au XIXe siècle. Esquisse d'un bilan,* Tome III, Ethnologie française, 1991.
- COSER, L., *Les fonctions du conflit social*, Paris, PUF, 1982.
- COURTOIS, Stéphane (Sous la dir.), *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Paris, Robert Laffont, 1997.
- CROZEL, Bernard, *L'urbanité et Citoyenneté. Attention démocratie urbaine*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- DEBORD, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Seuil, 2002.
- DEBRAY, Roger, *La critique des armes*, Paris, Gallimard, 1973.
    - *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1982.
- DJEREKE, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001.
- DELACAMPAGNE, Christian et Maggiori, Robert (Sous la dir.), *Philosopher 1 (1980). Les interrogations contemporaines*. Matériaux pour un enseignement, nouvelle édition, Paris, Fayard, 2000.
- DEL VECCHIO, Gorgio, *L'État et le droit. Essai de philosophie politique*, Paris, Dalloz, 1964.
- DEKENS, Olivier, *Comprendre Kant*, Paris, Armand Colin, 2003.
- DERRIDA, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Nathan, Collection « Les intégrales de philo », 1981.
- DIANGITUKWAS, Fweley, *Qu'est-ce que le pouvoir ? Le pouvoir à visage nu*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- DIENG, Aly Amady, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire,* Paris, L'Harmattan, 2013.
- DONZELOT, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

- DORMAGEN, Jean-Yves et MOUCHARD, Daniel, *Introduction à la sociologie politique*, Paris, Éditions de Boeck Supérieur, 2001.
- DREYFUS, Michel, et LEW, Roland, *Le siècles des communistes*, Paris, Seuil, 2004.
- DUMONT, René, *L'Utopie ou la mort*, Paris, les Éditions du Seuil, Collection « Politiques », 1974.
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, Réédition de PUF, 1990.
- DUVERGER, Maurice, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1951.
    - *Introduction à la politique*, Paris, P.U.F, 1964.
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs et la Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
    - *La dynamique de l'Occident* (1939), Paris, Réédition de Calmann-Lévy, 1990.
- ELLUL, Jacques, *L'illusion politique* (Nouvelle édition revue et augmentée), Paris, Robert Laffont, 1965.
- EMMANUEL, Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 1989.
- ENSLER, Eve, *Enfin. Insécurisée, vivre libre malgré le totalitarisme sécuritaire*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Héloïse Esquié, New York, Denoël, 2016.
- HAFFNER, Sebastian, Considérations sur Hitler, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Löve, Paris, Perrin, 2014.
- FANON, Frantz, *Pour la révolution africaine*, écrits politique, Paris, Maspero, 1969.
    - *Les damnés de la terre*, Paris, éd. La Découverte, 1987.
- FERRY, Luc, *Qu'est-ce que la vie réussie* ? Paris, Grasset, 2002.
    - *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Livre de Poche, 1997
    - *Combattre l'illettrisme*, Paris, Odile Jacob, Collection « Pensée la société », 2009.
    - *Cahiers de philosophie politique et juridique, n°16, 1989.*
- FESSARD, Gaston, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1960.
- FINLEY, MOSES I., *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduit de l'anglais par Monique Alexandre précédé de la tradition démocratique grecque par Pierre Vidal-Naquet, édition numérique réalisée en juin 2012 à partir de l'édition Payot, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2003.
- FLEURY, Cynthia, *La fin du courage : la reconquête d'une vertu démocratique*, Paris, Fayard, 2010.

- FOCHIVE, Jean-Noël, *Konèlogie*, Yaoundé, Fojeno express center, 2014.
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
-
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 1992.
- FUREIX, Emmanuel et JARRIGE, François, *La modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIXe siècle française*, Paris, La Découverte, 2015.
- GALBRAITH, J.K., *La paix indésirable ?* (1967), Paris, Calmann-Lévy, 1968.
- GAMBERT, Tobias et al. *Fondements de la démocratie sociale, édition française du Département de la coopération Internationale*, Berlin, éditée par la Fondation Friedrich Ebert Stiftung, 2e édition, Octobre 2009.
- GARAUDY, Roger, *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, Denoël, 1977.
    - *Appel aux vivants*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
    - *Les nouveaux défis de la démocratie*, Nouvel Observateur 2398, octobre 2010.
- GENETTE, Gérard et TODOROV, Tzvetan, (Sous la dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1984.
- GENTILE, Emilio, Qu'est-ce que le fascisme. Histoire et interprétation, traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel Dauzat, Collection « Folio histoire », Paris, Gallimard, 2002.
    - *Les religions de la politique*, Paris, Seuil, 2005.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GOLDSTEIN, H., *Policing a free society*, Cambridge, (Mass.), Ballinger, 1977.
- GOODY, Jack, *Le vol de l'histoire, comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, traduit de l'anglais par Fabienne-Bogaert, Paris, Gallimard, Collection « Folio histoire », 2015.
- GOYARD-FABRE, S., *Philosophie politique XVe-XXe siècle, (modernité et humanisme)*, Paris, P.U.F., 1977.
    - *Qu'est-ce que la politique ? Bodin, Rousseau et Aron*, Paris, Vrin, 1992.
    - *Eléments de philosophie politique*, Paris, Armand Colin, 1996.
- GRAWITZ, Madeleine, LEGA, Jean (Sous la dir.), *Traité de science politique*, Tome 2, Paris, Gallimard, 1985.

- GUSDORF, Georges, *La parole*, Paris, P.U.F., 1963.
- GUTMAN, Amy, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
    - *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2015.
- HAARSCHER, Georges, *La philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Cerf, 1981.
    - *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1991.
    - *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994.
- HAVELY, Elie, *L'ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*. Préface du Charles Bouglé, Postface de Raymond Aron, Paris, Gallimard, 1938.
- HEGEL, Georg Wilhelm, *Les principes de la philosophie du droit*, Paris, Plon, 1970.
- HOBBES, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), traduit de l'Anglais par Philippe Folliot, Québec, Éditions électroniques réalisée par Jean-Marie Tremblay à Chicoutimi, 2002.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Traduction de l'Allemand par Pierre RUSCH, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.
    - *La société du mépris*, paris, La Découverte, 2008.
- HOSLE, Vitterio, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, traduction de Marc Géraud, édition Théétète, Collection « Essai », Nîmes, 2004.
- HOUTISSE, Francis, *La coexistence pacifique*, Paris, Monde nouveau, 1953.
- HUNTINGTON, P. Samuel, *Le choc des civilisations*, Paris, Les Éditions Odile Jacob, 1997.
- JEAN-PIERRE, Machelon, *La République contre les libertés ? les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.
- KACELENBOGER, Edwige, *Le nouvel idéal politique, avant-propos Pierre Manent*, Paris, Éditions de l'EHESS, (Coll. « En temps et lieux »), 2013.
- KAHN, Axel, *Un type bien ne fait pas ça…,* Paris, Éditions du Nil, 2010.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Trad. Treimesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F, 1950.
    - *Idée d'une histoire du point de vue cosmopolitique*, Trad. Piobetta, Paris, Aubier, Montaigne, 1951.
    - *Doctrine de droit*, Trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979.

- *Projet de paix perpétuelle*, Œuvres philosophique, Paris Gallimard, 1986.
- *Opuscule sur l'histoire*, Trad. Stéphane, Piobetta ? Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. Victoire Delbos, Paris, Delagrave, 1994.

❖ KARSENTI, Bruno et LINHARRDT, Dominique (Sous la dir.), L'État et société politique, Paris, Les Éditions de EHESS, 2018.

❖ KELSEN, Hans, *La démocratie : sa nature, sa valeur*, Paris, Economica, 1988.

❖ KEYNES, de John Maynard, *Les conséquences économiques de la paix (1922)*

❖ KODJO, E., *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985.

❖ KONATE, Moussa, *L'Afrique noire est-elle maudite* ? Préface d'Erik Orsenna de l'Académie française, Paris, Fayard, 2010.

❖ LAPIERRE, Jean-William, *Analyse des systèmes politiques*, Paris, P.U.F, 1973.

❖ LATOUCHE, Serge, *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, Éditions La Découvertes, 1991.

- *L'occidentalisation du monde : la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire* (1989), Livre de poche, Préface inédite de l'auteur, Paris, La Découverte, 2005.

❖ LAUVAUX, Ph. *Les grandes démocraties contemporaines*, Paris, P.U.F, 1990.

❖ LAVELLE, Louis, *Le Mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1989.

❖ LEFORT, Claude, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

❖ LE GOLF, Jean-Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2002.

❖ LENAIN, Pierre, *Violence politique et guerre civile*, Paris, Economica, Collection « La France de demain », 1984.

❖ LHUILIER, Dominique, *Les politiciens au quotidien : une psychologie dans la police*, Paris, L'Harmattan, 1987.

❖ LOCKE, John, *Lettre sur la tolérance* (1689), Traduction Française de Jean Leclerc, Paris, Garnier-Flammarion, une édition réalisée à partir du Livre de John Locke, 1992.

- *Traité du gouvernement civil (1690)*, Trad. D. Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

❖ LORENZ, Konrad, *Essais sur le comportement animal*, Paris, Seuil, 1970.

- *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1986.

- KAMTO, Maurice, *L'urgence de la pensée : Réflexion sur une Précondition du développement en Afrique*, Yaoundé, Mandara, 1993.
- MACHIAVEL, *Le Prince* (1532), Paris, Nathan, 1982.
    - *Le politique*, Paris, P.U.F, 1968.
- MACKENZIE, William, *Pouvoir, violence, décision*, Paris, P.U.F., Collection « Sociologie d'aujourd'hui », 1979.
- MAFFESOLI, Michel, *Essai sur la violence*, Paris, Librairies des Méridiens, Collection « Sociologie du quotidien », 1984.
- MAILLARD, Jean de, *Le marché fait sa foi*, Paris, Les Éditions de Mille et une nuit, 2001.
- MAIRET, Gérard, *Le dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État*, P.U.F, Paris, 1987.
- MANNING, P., *Police work: the social organization of policing*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1977.
- MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad.de Monique Wittg, Les Éditions Minuit, 1968.
- MARX, Karl, et ENGELS, Friedrich, *Sainte famille*, Traduction de J. Molitor, Paris, 1927.
    - *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Les Éditions Sociales, 1957.
    - *Manifeste du parti communiste*, in Œuvres choisies, Moscou, Les Éditions du progrès, 1978.
    - *Le capital. Critique de l'économie politique*, Paris, Quadrige/P.U.F, 1993.
- MAZADOU, Oumarou (Sous la dir.), *Politique et humanisme : réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, Yaoundé, Monange, 2022.
- MENDELSON, Harold, Minorities and the police, New York, MacMillan, 1968.
- MAURRAS, Charles, *Enquêtes sur la monarchie*, Paris, Éditions Nouvelle Librairie nationale, 1909.
    - *Mes idées politiques*, Paris, Les Éditions Albatros, 1983.
- MBEMBE, Achille, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- MICHAUD, Yves, *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978.
    - *La violence*, Paris, P.U.F, 1992.

- MIDAL, Fabrice, *Comment la philosophie peut nous sauver ? 22 méditations décisives*, Paris, Flammarion, 2015.
- MILGRAM, S., *Soumission à l'autorité* (1972), Paris, Traduction de Calmann-Lévy, 1974.
- MOUICHE, Ibrahim et KALE EWUSI, Samuel (Sous la dir.), *Gouvernance et sécurité en Afrique subsaharienne francophone : entre corruption politique et défis sécuritaire*, Addis Abeba, UPAP (Université des Nations Unies pour la Paix), 2015.
- MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Les Belles-Lettres, 4 tomes, 1950-1961.
- MULLER, E., *Agressive Political participation*, Princeton University Press, 1979.
- MUIR, W., Police: *street corner politicians*, Chicago, Chicago University Press, 1977.
- MUKONDE MUSULAY, Pascal, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne: entre droit, pouvoir et argent*, Genève, Les Éditions Globethics, 2016.
- NAQUET PIERRE, Vidal, *La torture dans la République. 1954-1962*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
    - *La grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990.
- NASCIMENTO Do Jose, *La pensée politique de Cheikh Anta Diop*, Paris, L'Harmattan, Collection « Études africaines », 2020.
- NDA, Paul, *Pouvoir, lutte des classes, idéologie et milieu intellectuel africain*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- NIEBURG, *Political Violence. The Behavioral Process*, New York, St Martin's Press, 1969.
- NJOH-MOUELLE, Ébénézer, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, CLE, 1998.
    - *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, CLE, 2000.
- OBERSCHALL, Anthony, *Social conflict and Social movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.
- ONDOUA, Pius, *Existence et valeurs*, tome 3, Paris, L'Harmattan, 2006.
- PEGUY, Charles, *Doctrines de haine. L'antisémitisme,* Paris, Seuil, 1967. *L'antiprotestantisme. L'anticléricalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1902.
- PENA-RUIZ, Henri, *Qu'est-ce que l'école* ? Collection « Follio actuel », Paris, Gallimard, 2005.
- PLATON, *La République*, traduction et notes par R. Bacou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

- PLANTEY, Alain, *La négociation internationale, principes et méthodes*, Paris, CNRS, 1994.
- POLICAR, Alain, Le Libéralisme politique et son avenir, Collection « CNRS Philosophie », Paris, Les Éditions de CNRS, 2012.
- POLIN, Raymond, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968.
- POPPER, Raimund Karl, *La leçon du siècle*, traduit de l'italien par Jacqueline Henri et Claude-Orsoni, Bibliothèque 10/18, dirigé par Jean-Claude Zylberstein, actes Sud, 1998.
    - *Toute vie est résolution de problème : Réflexion sur l'histoire et la politique*, Tome II, traduction française par Claude Duverney, Paris, Actes Sud, 1988.
    - *La société ouverte et ses ennemis*, Tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- PRÉPOSIET, Jean, Spinoza et la liberté des hommes, Collection « Les Essais », Paris, Gallimard, 1967.
- RAWLS, John, *Justice et démocratie*, Trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1971.
    - *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- REINER, Robert, *The politics of the police*, Londres, Harvester weatsheaf, 1992.
- RÉVAULT D'ALLONNES, Myriam, Ainsi meurt la démocratie, Paris, Flammarion, 20022.
- RICHARD, Michel, *Les doctrines du pouvoir politique : du totalitarisme à la démocratie*, Lyon, Les Éditions Chronique Sociale, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie éthique et politique, entretiens et dialogues*, textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein, Préface de Michael Foessel, Paris, Seuil, Collection « Couleur des idées », 2017.
    - *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ROSANVALLON, Pierre, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Les éditions du Seuil, 2008
- ROUSSEAU, Jean Jacques, Paris, *Du contrat social (1762)*, Les Éditions établie par Pierre Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion, 1972.
    - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), une édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Bibliothèque Paul-Emile Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, 2002.

- SCHMITT, Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Préf. Julien Freund, Paris, Calmann-Lévy, (Coll. « Liberté de l'esprit », 1972.
- SCHNAPPER, Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris, Gallimard, 2000.
- SCHOOYANS, Michel, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Les Éditions La Sarment, 2000.
- SINTOMER, Yves, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, Collection « Cahiers libres », 2007.
- SKOLNICK, Jerome, *Justice without Trial: Law Enforcement in a democratic society*, New York, John Wiley and Sono, 1966.
    - *Above the law. Police ant the excessive use of force*, New York, The Free Press, 1993.
- SOLJENISTSYNE, Alexandre, *L'archipel du goulag*, Paris, Payot, 1980.
- SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence* (1908), Paris, Réédition de Seuil, 1990.
- STRAUSS, Jacques, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Paris, P.U.F, 1992.
- SUSBIELLE, Jean-François, *Chine-USA, La guerre programmée, le XXIe siècle sera-t-il le siècle de la revanche chinoise* ? Paris, Les Éditions de First, 2006.
- SUPIOT, Alain, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, les éditions du Points, Collection « La couleur des idées », 2005.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *L'effondrement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.
- TALMON, Jacob, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.
- TASSIN, Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Les Éditions de Payot et Rivages, 1999.
- TENZER, Nicolas, *La philosophie politique*, Paris, P.U.F, 1990.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Préface et bibliothèque de François FURET, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.
  -*L'ancien régime et la révolution*, Paris, Flammarion, 1993.
- TOFFLER, Alvin, *Les nouveaux pouvoirs*, Paris, Fayard, 1991.
- TOFFLER, Alain et Heidi, *Guerre et contre-guerre : survivre à l'aube du XXIe siècle (1993)*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1994.
- TOMPSON, John B., *L'idéologie dans la société actuelle*, Paris, Seuil, 1990.
- TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

- *Pourrions-nous vivre ensemble* ? Paris, Fayard, 1997.

❖ TOWER SARGENT, Lyman, *Les idéologies politiques contemporaines*, Traduit de l'américain par Odile Demange, Dorsey Press, Chicago, Illinois, Sous le titre : *Contemporary Political Ideologies. A comparative Analysis*, Economica, 1987.

❖ TRAVERSO, Enzo, *Le totalitarisme, le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, Collection « Points Essais », 2001.

❖ TRÉVIDIG, Marc, Terroristes. Les 7 piliers de la déraison, Paris, Jean-Claude Lattès, 2013.

❖ TROPER, Michel, *La philosophie du droit*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », 1998.

❖ URY, William, *Comment négocier la paix : Du conflit à la coopération chez soi au travail et dans le monde*, Paris, Nouveaux Horizons-Ars, 2001.

❖ VIALA, Alexandre, *L'essentiel de la philosophie du droit*, 1ère édition, Paris, Éditions de Gualino, 2017.

❖ VENTURI, François, *Les intellectuels, le peuple, et la révolution*, Paris, Gallimard, 1972.

❖ VERGELY, Bertrand, *Les grandes interrogations morales*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 1999.

- *Les philosophes contemporains*, Paris, Milan, Collection « Les essentiels Milan », 2004.

❖ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Genève, 1763.

❖ WALZER, Michael, *Pluralisme et démocratie*, Traduction collective, Introduction de Joël Roman, Paris, Les Éditions Esprit, Collection « Philosophie », 1997.

- *Les guerres juste, guerres injustes*, Berlin, 1997.

❖ WADE, Abdoulaye, *Un destin pour l'Afrique : l'avenir d'un continent*, Paris, Michel Laffont, 2003.

❖ WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, Collection « Recherche en sciences humaines »,1959.

❖ WEIL, Éric, *Philosophie politique*, Paris, Librairie philosophique, Paris, Vrin, 1971.

❖ WESTLEY, William, *Violence and the police. A sociological study of law, Custom and Morality* (1951), Cambridge (Mass), MIT Press, 1970.

❖ WIEVIORKA, Michel, *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard, 1988.

- *La France raciste*, Paris, Fayard, 1992.

- WOLTON, D., *Terrorisme à la une*, Paris, Gallimard, 1987.
- ZARADER, Pierre ET BOURGEOIS, *Le vocabulaire des philosophies. La philosophie modern du XIXe siècle ?* Paris, Ellipses, 2016.
- ZIMMERMANN, E., *Political Violence, Crises and Revolutions. Theories and Research*, Cambridge (Mass), Shenkman, 1983.
- ZORGBIBE, Charles, *La paix*, Paris, « Que sais-je », 1984.

VI-ARTICLES GENERAUX

- ALLIER, Raoul, « une campagne du siècle : la séparation des Églises et de l'État », revue « Cahiers », VI, 14, 4 avril 1905, p. 270.
- AMIN, Samir, « Le développement inégal et la question nationale », in revue « L'homme et la société », revue internationale de recherche et de synthèse sociologique, n° 51-54, Janvier-décembre, Paris, les Éditions Anthropos 1979, pp. 3-43.
- AMNESTY INTERNATIONAL/ CODESRIA, « Surveiller et enquêter les violations des droits humains dans un contexte de conflit armé », traduit de l'Anglais par Stéphane MIKALA, Russel Press, LTD Basford, 2002.
- ANNAH, Arendt, « La banalité du mal comme mal politique », Vol 2, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 255.
- ALAIN, Rouquié, « Armées et politique. Sur quelques études récentes », revue française de science politique, n°19/4, 1969, pp. 886-893. Atelier de travail sur « les Dynamiques de la sortie de crise en Afrique de l'Ouest : place du dialogue politique et de la réforme du secteur de la sécurité », Bissau (Guinée Bissau), 16-18 novembre 2005.
- BEAUMONT, Lucille, « Armée et démocratie : le rôle politique de l'armée au Pakistan », revue « Central Asian Survey », vol.17, 1998, pp. 197-227.disponible en ligne sur https://doi.org/10.1080/0263493980841034, du 28/07/2011.
- BEZEL, Bachirou, « L'idée de liberté politique en démocratie selon Raymond Aron et la question des crises politiques en Afrique », n°2, revue Unité de Recherche de Philosophie et des Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA), Université de Dschang, Décembre, 2021, pp.153-173.
    - « L'idée de démocratie chez Raymond Aron et la question des violences électorales en Afrique », n°4, revue Spécialisée de philosophie de l'École Normale de Libreville, Symphonia, Décembre, 2021, pp.83-101.

- « Karl Popper et la question de la crise politique en Afrique » in Le rationalisme critique d'essais et d'erreurs autour de Karl Popper, Actes du Colloque de la Deuxième Édition, de la journée de philosophie des sciences, Septembre 2022, Yaoundé, Les Éditions de Monanges, 2023.

- BRODEUR, Jean-Pierre, « Policer l'apparence », revue canadienne de criminologie, Vol.33, n°3-4, 1991, pp. 285-332.
- CHAMPAGNE, P., « La manifestation comme action symbolique », in P. FAVRE (Sous la dir.), La manifestation, Presses de la F.N.S.P, 1990.
- CASSAMAYOR, « La corruption », n°420, janvier, 1973.
- DUPIRE, Philippe, « Liberté et contrainte juridique : la définition kantienne du droit », revue française de Sciences politiques, n°4, aout 1988.
- FAVRE, P., « Nature et statut de la violence dans les manifestations contemporaines », revue « Cahiers de la Sécurité Intérieure », 1990.
- DIOGENE, « Apprendre à être humain », revue internationale des sciences humaines, n°263-264, juillet-Décembre 2018.
- GIRARDET, Raoul, « Problèmes militaires contemporains. États des travaux », revue française de Science politique, Juin 1960, pp. 395-418.
- GOYARD-FABRE, Simone, « L'horizon transcendantal du droit selon Kant », Contextos kantianos. International Journal of Philosophy, N°1, Junio 2015, pp. 77-96.
- GROSSMAN, Emilians, « *Les problèmes politiques et sociaux* », revue « Lobbying et vie politique », n°918, novembre, 2005.
- GUEROULT, Martial, « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant, Fichte », revue philosophique, mai-juin, 1941.
- JEUNE AFRIQUE ECONOMIE, « 66e Assemblée générale de l'ONU : L'Afrique dans le concert des nations », n° 385, novembre-Décembre 2011, pp. 50-305.
- JEUNE AFRIQUE ECONOMIE, « Cameroun : Paul Biya au centre du monde », n°401, septembre-Octobre 2015, pp. 118-159.
- LAPIERRE, J.W., « La violence dans les conflits sociaux », in Centre d'Études de la civilisation contemporaine, Desclée de Brouwer, 1968.
- MEYNAUD, Jean, « Guerre, Armée-société », revue française de Sociologie, n° 412, pp. 75-87.
- MONJARDET, D., « Le maintien de l'ordre. Technique et idéologie professionnelle *des C.R.S.*, revue « Déviance et Société », n°2, 1988.

- QUANTIN, Patrick, « La démocratie en Afrique à la recherche d'un model », revue « pouvoir, n° 129, 2009/2, Seuil, pp. 65-76.
- ORFALI, B., « L'homme de violence », in L'adhésion au Front National, Kimè, 1990.
- SEURIN, Jean-Louis, « Paix, relations internationales et respect des droits humains », vol.3, n°3, 1987, pp. 473-486.
- WIEVIORKA, Michel, TARRIN, B. « Évaluation des politiques de formation : l'exemple de la police nationale », revue « Les Cahiers de IHESI, n°2, 1990. ARON, Raymond, « Constitution et nationalité aux États-Unis », revue «Les Nations : renouvellement ou déclin ? Identités des histoires », n°29, 2007, pp. 137-143 disponible sur http://www.jstor.org/stable/40621388 consulté le 3 janvier 2016 à 5h 42.
- BERTRAND, Michel, LAURENT, Natacha et TAILLEFER, Michel (Sous la dir.), « Violences et Pouvoirs Politiques », Collections « Socio-logiques », [en ligne], Nouvelles édition, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1996, (généré le 02 mars 2020), disponible sur internet : < http : //www.books.openedition.org/pumi/ 1365|>ISBN : 9782810710546.Doi : 10.4000/ books.pumi.13656.
- BERTRAND, Michel, LAURENT, Natacha et TAILLEFER, Michel (dir.), Violences et Pouvoirs Politiques, Collections « Socio-logiques », [en ligne], Nouvelles édition, Toulouse : Presses universitaires du Midi,1996, (généré le 02 mars 2020), disponible sur internet : <http ://www.books.openedition.org/pumi/ 1365|>ISBN : 9782810710546.doi : 10.4000/ books.pumi.13656.
- COHEN, Samy, « Le pouvoir politique et l'armée », revue « Pouvoir », 2008/2, n°125, pp. 19-28 ; disponible en ligne sur l'adresse http://www. cairn.info/revue-pouvoir-2008-2-19.htm
- LAURENT, Corine, « Les valeurs actuelles », www.com.cdn.umpprojet.org
- DIALLO, Massaer, Le Rapport des forces de Défenses et de Sécurité au pouvoir politique, selon le protocole additionnel de la CEDEO, février 2007, http://www.pdf.oecd.org/38961821.
- GAGNON, Bernard, « John Locke et les fondements de la liberté moderne » in Revue « Politique et société », n°3, Vol.21, 2002, pp. 199-203 disponible sur http://www.id.erudit.org/iderudit/000509ar. Consulté le 23 mai 2013 à 5h 24.
- SEURIN, Jean-Louis, « Paix, relations internationales et respect des droits de l'homme » in Les Cahiers de droit de « la géopolitique des droits humains », Vol.28, n°3, 1987, pp. 473-486 disponible sur http://www.doi.org/10.7202/04285ar. Consulté le 28 mai 2020 à 21h 17.

VII-LES USUELS

- La Sainte Bible, Version Louis Segond, 1910.
- BARAQUIN, Noella, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand-Colin, 2007.
- COLAS, Dominique, *Dictionnaire de la Pensée politique*, Paris, Larousse, 1997.
- DOLLO, Christine (Sous la dir.), *Lexique de sociologie*, Paris, Dalloz, 5e édition, 2017.
- DORTIER, Jean-François (Sous la dir.), *Dictionnaire des Sciences Sociales*, Éditions Sciences Sociales, Paris, Seuil, Collection dirigée par Véronique Bedin, 1993.
- GUILLIEN, Raymond et VINCENT, Jean (Sous la direction), *Lexique des termes juridiques*, 17e édition, 2010, Paris, Dalloz, 2009.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 18e édition, Quadrige, 2002.
- NAY, Olivier (Sous la dir.), *Lexique de science politique*, 4e édition, Paris, Les Éditions, Dalloz, 2017.
- RAYMOND, Philippe et RIALS Stéphane (Sous la dir), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.
- RAYNAUD, Philippe, *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 2006.
- RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de la philosophie. Les concepts, les philosophes*, 1850 citations, Paris, Bordas, 1991.

VIII-LES THESES ET MEMOIRES CONSULTES

- ASSAMBA, Benoit-Bertrand, « *Le problème de la crise éthico-morale en politique chez Hannah Arendt* », Université de Yaoundé I, Thèse de Doctorat soutenue le 6 aout 2021 Sous la Direction de Jean Bertrand Amougou, Yaoundé 2021, p. 642.
- LI, Lan, *« Raymond Aron : de la philosophie critique de l'histoire à l'analyse analytique politique* », École Normale Supérieure de Lyon, Université de Lyon, Thèse soutenue le 08 décembre 2012, Sous la Direction de Pierre François Moreau et M. Zhenhua Yu, mise en ligne le 11 février 2013, p.298.

WEBOGRAPHIE

http://www.labedoc.hypothese.org

http://ww.erudit.org/apropos/utilisation.html

http://www.rfi

http://www.fr.wikipedia

www. Ggoogle.fr

www.edx.org

www.couserva.org

www.udacity.com

www.education 10.gen.com

www.internaute.com/ dictionnaire/ fr defintion/ vie politique/ catholica, octobre 1990.

www. academie-française. Fr

www. Politique en ligne

booksfree.org

b-ok.org

freebooks.com

gutenberg.org

cairn.info

pdfdrive.net

Le Monde, le 12 mars 2005.

INDEX

1. INDEX DES CONCEPTS

A

Afrique : 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 413, 418, 419, 420.

Aristocratie : 41, 48, 49, 79.

B

Bonheur **:** 18, 24, 44, 68, 141.

Bureaucratie : 180.

C

Capitalisme : 6, 7, 10,15, 29, 33, 85, 91, 92,94, 95, 96, 98, 112, 127, 130, 143, 150, 194, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 334, 347, 388.

Citoyen : 5, 23, 27, 28, 31, 33, 36, 67, 68, 69, 78, 89, 218, 227, 229, 231, 236, 238, 239, 273, 285, 286, 276, 277, 378, 379, 380, 388, 390, 391, 392, 414, 416, 417, 420, 422.

Connaissance : 1, 2, 3, 6, 7, 8, 14, 44, 70, 75, 90, 113, 117, 119, 134, 411.

Contrat social : 72.

Communisme : 3, 102,104, 153, 168, 171, 345, 345, 390.

Communautarisme : 46, 49, 299, 418.

D

Démocratie : 17, 19, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 38, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 70, 77, 103, 158, 159, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 251, 252, 253, 256, 261, 262, 263, 264, 289, 698, 301, 302, 307, 309, 377, 375, 379, 413, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422.

Développement : 44, 54, 75, 165, 299, 304, 376.

Droits de l'homme : 1, 16, 317.

E

État **:** 2, 20, 37, 43, 46, 49, 51, 54, 56, 60, 64, 66, 67, 76, 93, 94, 95, 96, 158, 201, 204, 205, 206, 216, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 250, 251, 252, 253, 354, 255, 256, 257, 258, 259, 276, 285, 286, 287, 297, 305, 306, 307, 308, 308, 309, 346, 347, 348, 349, 350, 365, 411, 412, 413, 419, 421.

Fanatisme/Fondamentalisme **:** 166.

G

Gouvernance : 417,

H

Histoire : 1, 7, 126, 129, 413.

Historicisme/Historisme : 123, 151.

Humanité : 2, 3, 7, 15, 16, 22, 77, 83, 91.

I

Idéalisme **:** 13, 111, 121, 372.

Individualisme : 46, 301, 302, 306.

Idéologie (totalitaire) : 3, 90, 128, 130, 153, 171, 346, 372.

Infrastructure économique **:** 85, 90.

L

Les Lumières : 2, 37, 216.

Libéralisme politique : 3, 56, 80, 169, 216, 217, 221, 301, 303, 327, 328, 329, 258, 373, 373, 413.

Liberté politique : 1, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 27, 28, 31, 32, 40, 43, 44, 46, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 77, 79, 98, 159, 164, 166, 167, 175, 176, 181, 182, 186, 190, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,

227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 235, 246, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 334, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 369, 361, 362, 363, 364, 364, 365, 366, 367, 368, 376, 377, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421.

Lutte des classes : 89, 90, 91, 92, 93, 95.

M

Marxisme : 7, 10, 69, 83, 84, 85, 86, 95, 96, 106, 127, 130, 143, 150, 272, 290.

Matérialisme : 85, 87, 88, 89, 137, 297.

Métaphysique : 12, 44, 82, 110, 121, 132, 145.

Monarchie : 48, 50, 55.

Mondialisation : 153, 299, 303, 304, 305, 306, 307.

Monopolistique : 16, 154, 103, 164,215, 250.

N

Nationalisme : 109, 218.

Nazisme/Fascisme : 2, 3, 296, 268, 335, 414.

O

Ostracisme : 30, 33, 212.

Objectivité historique : 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 418.

P

Paix : 44, 57.

Philosophie : 3, 4, 6, 20, 39, 70, 145.

Philosophie de l'histoire : 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 149.

Philosophie politique : 5, 40, 71, 72, 75, 82, 123, 132, 138, 148, 157.

R

Régime despotique/totalitaire : 1, 2, 6, 70, 374.

République : 21, 48,51, 70, 134, 420.

Révolution : 37, 56, 89, 93, 94, 96, 97, 100, 102, 166, 169, 170, 171, 172, 178, 180, 334.

S

Socialisme : 4, 93, 96, 99, 101, 109, 169, 345.

Subjectivité : 5, 418.

Superstructure : 90.

T

Totalitarisme : 3, 52, 57, 79, 151,160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 168, 217, 220, 296, 334, 339, 413, 422.

Tyrannie : 39, 40, 55, 65.

V

Vérité historique **:** 10, 111, 118, 130, 412.

1. INDEX DES AUTEURS

A

ADANDE, Alexis **:** 200, 201, 203, 224**,** 250, 254, 281, 282, 324.

ADORNO, Théodor Ralph : 130, 162, 251, 315.

ALAIN **:** 3, 4, 5,86, 106, 107, 108, 110, 132, 133, 134, 136, 159, 285, 318, 322, 401, 408.

ALTHUSSER, Louis **:** 7.

AMIEL, Anne**:** 134, 135**,** 168.

ANYTOS**:** 35, 42.

ARENDT, Hannah**:** 129, 130, 146, 154**,** 160, 161, 162, 182, 192, 251, 315.

ARON, Raymond **:** 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 34, 55, 80, 82, 83, 84, 101, 103, 104, 105, 106, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 238, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 230, 231, 232, 233, 334, 335, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 268, 369.

ARISTOPHANE: 27, 31.

ARISTOTE: 18, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 57, 129, 148, 160, 184.

AUGUSTIN, Saint: 43, 52.

ATTALI, Jacques : 143, 144, 180.

AYISSI, Lucien : 219, 275.

B

BADIE, Bertrand : 14, 44.

BADIOU, Alain: 3, 19.

BAYLE, Pierre: 69.

BAVEREZ, Nicolas: 125, 154,244, 306, 313, 327.

BENDA, Julien: 224.

BENTHAM, Jeremy: 71, 85.

BODIN, Etienne : 46, 55, 224.

BOÉTIE DE LA, Etienne : 46, 65, 281.

BOKASSA, Jean-Bedel, 191.

BOURGI, Robert : 204, 255.

BRAUD, Philippe : 316, 400.

BRUNSCHVICG, Léon : 3, 4, 94, 109, 118, 135, 259, 285, 311, 325.

C

CAILLE : 224.

CHATELET, François : 29, 33.

CHIRAC, Jacques : 215, 270.

CONDORCET, De Nicolas : 13, 92, 112, 113, 139.

CONSTANT, Benjamin : 13, 15, 46, 55, 112, 139.

COMTE, Auguste : 1, 3, 92, 123, 124, 152, 193,152, 242, 341, 284, 287, 357, 360.

D

DEGAULLE, Général : 87, 106.

DELEUZE, Gilles : 239.

DIDEROT, Denis : 18, 21.

DÉMOCRITE, : 70, 85.

DERRIDA, Jacques : 239.

DESCARTES, René : 26, 30, 44, 47, 53, 56, 69, 284, 358.

DILTHEY, Wilhelm : 94, 95, 96, 97, 116, 118, 120.

DUMONT, René : 254, 319.

DURKHEIM, Émile : 10, 11, 86, 103, 105.

DUVERGER, Maurice : 11, 13.

E

ENGELS, Friedrich : 82, 84, 100, 123, 153, 154, 170.

ENSELER, Ève : 291, 366.

ÉPICURE : 70, 85.

EWUSI, Kalé : 19, 22, 291, 367.

F

FERRY, Luc: 207, 235, 240, 257, 258, 294, 300, 322.

FEUEURBACH: 70, 79, 84, 85, 97.

FICHTE, Johann Gottlieb: 70, 85.

FINKIELKRAUT, Alain: 224.

FINLEY, Moise : 26, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37.

FOCHIVE, Jean-Noél : 243, 258, 304.

FOUCAULT, Michel : 239.

FREUND, Julien : 33, 38.

FRANCO, Francisco : 246.

FRANCOIS, Guizot : 55.

FUKUYAMA, Francis : 215, 269, 270, 339.

G

GARY, Romain: 116.

GUIZOT, Français : 46.

H

HAMLET de Horatis : 18.

HAVELY, Élie: 13, 16, 112, 139,285, 359.

HAYEK, Friedrich: 153, 176, 191, 221.

HEGEL, Friedrich: 6, 46, 47, 54, 55, 56, 65, 66, 67, 70, 72, 84, 85, 92, 94, 96, 111, 112, 114, 287, 361.

HERODOTE: 215.

HITLER, Adolph: 37, 44, 105, 106, 110, 130, 131, 133, 136, 160, 165, 181, 199.

HOBBES, Thomas: 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 72, 115, 142, 245, 270, 307.

HORKHEIMER, Max: 130, 162.

HUGO, Victor: 134, 163.

I

IBRAHIM, Mouiché: 21, 367.

K

KANT, Emmanuel: 4, 5, 69, 94, 114, 116, 144, 145, 173, 180, 212, 217, 235, 266, 284, 294, 298, 311, 325.

KELSEN, Hans: 150.

KOUROUMA, Ahmadou: 142, 177.

J

JINPING Chi: 246.

L

LEFORT, Claude: 273, 343.

LENINE : 37, 44, 77, 93.

LI, Lan : 122.

LINCOLN, Abraham: 206, 258, 278, 349.

LIPSON, Leslie: 187, 234.

LOCKE, John: 18, 20, 44, 50, 53, 58, 59, 62, 64, 65, 67, 68, 60, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 172, 285, 215, 358.

LYNCON : 35.

M

MACHELON, Jean-Pierre : 232, 291.

MACHIAVEL, Nicolas : 11, 12, 46, 48, 49, 50, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 68, 72, 75, 82, 115, 116, 142, 144, 158,177, 197, 234, 287, 294, 331, 336, 361.

MALTHUS, Thomas : 176, 220, 221.

MANENT, Pierre : 267, 336.

MANHEIM, Karl : 86, 118.

MALRAUX, André : 86, 105, 359, 333, 361.

MARCUSE, Hubert: 96.

MARX, Karl : 6, 7, 8, 12, 14, 15, 19, 20,22, 37, 44, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 106, 111, 112, 112, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 163, 169, 170, 171, 179, 191, 193, 182, 184, 211, 236, 242, 245, 267, 273, 275, 287, 288, 293, 294, 295, 302, 307, 310, 327, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 354.

MAYOR, Friedrich: 207.

MAZADOU, Oumarou: 111, 138.

M

MELETOS: 211.

MBEMBE, Achille: 264.

MEINEKE, Friedrich: 54, 65.

MILL, Stuart: 29, 34, 35.

MONTAIGNE: 46, 55, 221, 278.

MONTESQUIEU : 11, 13, 15, 18, 21,22, 24, 55, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 76, 77, 78, 82, 112, 115,123, 129, 139, 142, 147, 152,156, 159, 161, 176, 195, 198, 201, 215, 217, 221, 222, 234, 273, 278, 285, 287, 295, 304, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 321, 322, 330,332, 333.

MOUICHE, Ibrahim: 19, 231.

MORE, Thomas: 83, 101.

MUGABE, Robert: 210, 263.

MUBUTU, Sese Seko, 191.

MUSSEVENI, Yoweri, 191.

MUSULAY MUKONDE, Pascal: 258.

MUSSOLONI, Benito: 37, 44, 105, 130.

N

NEWTON, Isaac : 69.

NGONI, Stanislas : 224, 281.

NIETZSCHE, Friedrich : 112, 139, 218, 275.

NIZAN, Paul-Yves: 137, 138, 171, 172, 179, 221, 316.

NKURUNZIZA, Pierre : 210, 263.

O

OBAMA, Barack: 401.

OBANSANGO, Olesogun: 202, 252.

OPPENHEIMEIR, Robert: 96, 118.

P

PERICLES : 27, 30, 32.

PINOCHET, Augusto : 246.

PLATON : 20, 24, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 65, 67, 72, 118, 195, 218, 244, 264, 298, 303, 305, 312.

PONTY –MERLEAU, Maurice : 46, 82,100, 113, 140,285, 359.

POPPER, Karl : 22, 25, 33, 47,54, 65, 100, 101, 111,123, 138, 148, 149, 150, 173, 176, 185, 186, 187, 217, 222.

POUILLON, Jean : 84, 102.

PROUDHON, Joseph : 195, 244.

PUFENDORF, Samuel : 170, 214.

Q

QUANTIN, Patrick : 205, 301.

S

SARTRE, Jean-Paul : 7, 78, 95, 100, 105, 113, 118, 130, 136, 140, 147, 169, 277, 285, 348, 349, 359, 307, 308.

SCHOOYANS, Michel : 146.

SCHUMPETER, Joseph : 39, 47, 155,194, 251, 314.

SIMMEL, Georg : 94, 95, 96, 116, 117, 119.

SMITH, Adam: 71, 85, 176, 220.

SPENGLER, Oswald: 6, 94,115, 326, 412.

SPINOZA, Baruch: 45, 54, 58, 69, 70, 302, 311.

SOCRATE: 35, 36, 44, 53.

STALINE: 101, 196, 236.

R

RICARDO, David: 85, 176, 220.

RICHARD, Michel: 29, 33, 49, 50, 57, 59, 71.

RIMBEAU, Arthur: 59, 71.

RICKERT Heinrich : 116.

ROUSSEAU, Jean-Jacques : 14, 17, 46, 50, 54, 55, 58, 59, 60, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 115, 123, 124, 127, 142, 146, 158, 163, 172, 185, 193, 197, 205, 215, 218, 305, 307.

T

TAGUIEFF, Pierre-André : 160, 200.

TCHEUMAO, Luc: 303, 318.

TIRESIAS: 132, 164.

TOCQUEVILLE, Alexis: 16, 18, 21, 82, 46, 115, 123, 124, 127, 139, 142, 147, 148, 152, 153, 154, 157, 162, 164, 165, 172, 185, 184, 193, 203, 207, 215, 232, 242, 272, 276, 279, 281, 287, 288, 289, 290, 298, 302, 308, 311, 314, 315, 316, 318, 319, 320.

TOWER, Lyman: 142, 176.

TOYNBEE: 105, 129.

THUCYDIDE: 32, 37, 38.

TZVETAN, Todorov: 313.

V

VALERY, Paul: 169.

VALJEAN, Jean: 134.

VERGELY, Bertrand : 130, 162, 212.

VOLTAIRE : 18, 21, 69.

W

WEBER, Max : 94, 96, 99, 110, 111, 115, 116, 118, 123, 136, 138.

WORDSWORTH: 33, 39.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS iii

SERMENT DE PROBITÉ INTELLECTUELLE iv

SOMMAIRE ..... **Erreur ! Signet non défini.**

RÉSUMÉ v

ABSTRACT ..... **Erreur ! Signet non défini.**

ABSTRACT v

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

PREMIÈRE PARTIE : L'HISTOIRE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE ET DE DÉMOCRATIE DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE : DE LA DÉMOCRATIE GRECQUE ANTIQUE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON 2

CHAPITRE I : DU DROIT DE PARTICIPATION PUBLIQUE DES CITOYENS COMME PRINCIPE DE LA DÉMOCRATIE ATHÉNIENNE ANTIQUE 21

I. Le miracle grec et le droit de participation politique des citoyens 22

I.1. Les Athéniens et l'idée de liberté politique 22

2. Les enseignements de la démocratie athénienne pour nous 28

Section 2. L'idée de participation politique des citoyens chez les philosophes Antiques et au-delà 33

1. Platon et Aristote sur la question de la participation des citoyens à la vie publique 33

2. L'apport des médiévaux 41

Conclusion du chapitre 42

CHAPITRE II. LES GRANDES FIGURES FONDATRICES DU LIBÉRALISME POLITIQUE 44

Section 1. La lutte contre les pouvoirs absolus ou totalitaires comme fondement du libéralisme politique 46

1. Aux origines de l'absolutisme ou totalitarisme politique 46

2. De la révolution des droits au déclin de l'autorité absolue 54

Section 2. De l'idée du contrat social comme fondement du libéralisme politique 56

1. Aux sources du libéralisme politique 56

2. Rousseau, Locke et Montesquieu : figures fondatrices du libéralisme politique 57

Conclusion du chapitre 64

CHAPITRE III. DE LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE MARXISTE DE L'HISTOIRE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE RAYMOND ARON 66

Section 1. Le marxisme ou la philosophie de l'histoire de Marx 67

1. Le matérialisme et la lutte de classes comme moteur de l'histoire 68

2. Du rejet marxiste de l'État capitaliste à la refondation d'une société nouvelle : socialisme 76

Section 2. Raymond Aron : une figure renversée du marxisme 81

1. La philosophie de l'histoire et la question de son objectivité dans la perspective aronienne 87

2. De la théorie politique de Raymond Aron 104

Conclusion du chapitre 113

DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SOUS LE PRISME DE RAYMOND ARON ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES PERPÉTUELLES EN AFRIQUE 106

CHAPITRE IV-DE LA CRITIQUE ARONIENNE DES RÉGIMES POLITIQUES TOTALITAIRES À LA PROMOTION DES RÉGIMES POLITIQUES CONSTITUTIONNELS-PLURALISTES 220

Section 1. De la critique aronienne des régimes politiques totalitaires 222

1. Raymond Aron et les régimes politiques totalitaires 222

2. De la critique aronienne des régimes politiques révolutionnaires : le cas du régime soviétique ou le soviétisme 229

Section 2. Le concept de « démocratie » sous le prisme de Raymond Aron 239

1. De la définition et caractérisation de la démocratie selon Raymond Aron 239

2. Les principes fondamentaux de la démocratie selon Raymond Aron 251

3. Les modalités institutionnelles de la démocratie chez Raymond Aron 256

CHAPITRE V. LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE ET L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE EN DÉMOCRATIE SELON RAYMOND ARON 261

Section 1. Définition et caractérisation de la liberté politique chez Raymond Aron 263

1. Aux racines de la liberté politique chez Raymond Aron 263

2. Les éléments fondamentaux qui caractérisent la liberté politique selon Aron 272

Section 2. Trouble à l'ordre public et liberté politique 277

1. Faut-il autoriser les défilés ou les manifestations qui risquent d'engendrer des violences au nom de la liberté politique ? 277

2. La gestion des passions politiques en démocratie selon Raymond Aron 280

Conclusion du chapitre 282

CHAPITRE VI-L'ENTREPRISE POLITIQUE EN AFRIQUE ET LA QUESTION DES CRISES POLITIQUES CONTEMPORAINES 284

Section 1. La gouvernance politique africaine et le jeu politique démocratique en Afrique 287

1. La réalité conceptuelle africaine de la démocratie 287

2. Le climat de la liberté politique dans les filets de la classe politique en Afrique 301

Section 2. Qui peut-on vraiment reprocher aujourd'hui dans ces déboires démocratiques de l'Afrique ? 307

1. Faut-il questionner les mœurs ou les institutions des Africains ? 307

2. Interroger la responsabilité des intellectuels et des lobbyings dans les déboires politiques de l'Afrique 310

Conclusion du chapitre 318

TROISIÈME PARTIE : L'IDÉE DE LIBERTÉ POLITIQUE DE RAYMOND ARON : DIFFICULTÉS ET PERSPECTIVES 320

CHAPITRE VII. DES IMPERFECTIONS ET DIFFICULTÉS THÉORICO-PRATIQUES DE L'IDÉE DU LIBÉRALISME POLITIQUE DE RAYMOND ARON 238

Section 1. Complexité et variabilité des modèles politiques contemporains 239

1. De l'inadaptabilité du libéralisme politique aronien dans un contexte contemporain de mondialisation 239

2. La démocratie libérale aronienne s'apparente à un totalitarisme sans visage 246

Section 2. La philosophie de la démocratie libérale de Raymond Aron est source d'effondrement des valeurs sociales contemporaines 253

1. Le modèle démocratique libéral aronien est un système politique de développement à court terme 253

2. La démocratie libérale aronienne comme figure de déconstruction des valeurs socio-morales 256

Conclusion du chapitre 261

CHAPITRE VIII- LA FINALITÉ DE LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS UN RÉGIME POLITIQUE SELON RAYMOND ARON 263

Section 1. L'idée de liberté politique de Raymond Aron est un appel à la relecture de nos systèmes politiques moins démocratiques 265

1. De l'incorporation collective de l'idée de liberté politique d'Aron comme mode de résistance contre les pouvoirs autoritaires et despotiques 265

2. Raymond Aron n'est pas l'ennemi de Karl Marx 270

Section 2. Aux confins des idées démocratiques de Raymond Aron dans la résolution des crises politiques contemporaines 277

1. Raymond Aron est un spectateur engagé pour le progrès global de l'humanité 277

2. Le libéralisme politique de Raymond Aron est un appel à la rénovation pédagogique des jeux politiques pacifiques et inclusifs 282

CHAPITRE IX- DE L'IDÉE D'UNE DÉMOCRATIE ÉLECTORALE À LA DÉMOCRATIE ÉDUCATIVE : UNE NOUVELLE VOIE DE L'ÉCLOSION POLITIQUE DU DEVENIR ET DE L'AVENIR DE L'HUMANITÉ 294

Section 1. Sortir d'une démocratie essentiellement électorale à un nouveau paradigme démocratique : éduquer *a priori* le citoyen 295

1. éduquer les citoyens et non l'électeur : liberté-démocratie comme philosophie du devenir et de l'avenir de l'humanité 295

2. Inscrire la liberté politique comme un droit civique et politique impersonnel dans nos systèmes éducatifs 302

Section 2. Faire de la grammaire de la liberté politique la philosophie de désamorcement des tensions et incompréhensions politiques 309

1. Inciter davantage les partis, organisations politiques et la civilisation de masses à intensifier l'éducation des peuples contre les systèmes politiques liberticides 309

2. Instituer un conseil national permanent d'évaluation démocratique au sein de nos gouvernements comme cadre d'éveil ou d'alerte 313

Conclusion du chapitre 317

CONCLUSION GÉNÉRALE 318

GLOSSAIRE 318

BIBLIOGRAPHIE 318

WEBOGRAPHIE 318

INDEX 318