

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d'Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun,  
Centre d'études et de recherches sur la justice sociale et politique

(2003)

“Crises politiques et  
refondation du lien social:  
*quelques pistes philosophiques*”

**Texte d'une conférence prononcée en 2003.**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

**Dr Ernest-Marie Mbonda**

[Faculté de philosophie, Université catholique d’Afrique centrale, Yaoundé, Cameroun, Centre d’études et de recherches sur la justice sociale et politique]

**“Crises politiques et refondation du lien social: quelques pistes philosophiques”**

Texte non publié d’une conférence prononcée en 2003 à l’Université catholique d’Afrique centrale, au Centre d’études et de recherches sur la justice sociale et politique.

[Le Dr Mbonda nous a gracieusement autorisé le 11 septembre 2006 à diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : [mbondaer@yahoo.com](mailto:mbondaer@yahoo.com)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5” x 11”)

Édition numérique réalisée le 1<sup>er</sup> octobre 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



# Table des matières

## Introduction

### I. Le lien social comme lien contractuel

### II. Trois modèles de fondation ou de refondation du lien politique

1/ *Le modèle rawlsien* : la fondation du lien politique par la justice

2/ *Le modèle habermassien* : l'intercommunication politique

3/ *Le modèle du multiculturalisme* (dans les sociétés pluriethniques)

## Pour (ne pas) conclure

## Éléments bibliographiques

Dr Ernest-Marie Mbonda

Faculté de philosophie, Université catholique d’Afrique centrale, Yaoundé,  
Cameroun, Centre d’études et de recherches sur la justice sociale et politique

**“Crises politiques et refondation du lien social :  
quelques pistes philosophiques”<sup>1</sup>**

Texte non publié d’une conférence prononcée en 2003 à l’Université catholique d’Afrique centrale, au Centre d’études et de recherches sur la justice sociale et politique.

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Héraclite reprochait à Homère de vouloir que la discorde régnant entre les dieux et entre les hommes disparaisse. Pour lui, souhaiter la fin des conflits revenait à vouloir la cessation de toutes choses. Il pourrait sembler, en relisant Héraclite aujourd’hui, que les sociétés africaines en proie à toutes sortes de conflits soient celles qui réalisent le mieux la « loi » héraclitéenne du devenir ou le principe de toute réalité. Samuel Huntington soutenait à son tour que les conflits qui opposent des groupes différenciés par la culture ou la civilisation sont des conflits interminables, et que les accords de paix ne sont que des moments de répit suivis par la reprise des hostilités. Si Héraclite et Huntington ont raison, entreprendre de creuser les conditions de possibilité de la refondation d’un lien social rompu serait se livrer à une tâche futile. Mais si on envisage les crises politiques comme résultant de la rupture d’un pacte politique, le problème pourrait être perçu au-

---

<sup>1</sup> Conférence à l’OPAC (Observatoire du Politique en Afrique centrale), UCAC, Yaoundé, 18 décembre 2003.

trement. Parce que, autant un pacte est toujours l’expression d’une démarche volontariste, autant ce qui le défait, ce qui le rompt, peut être compris comme une intrusion plus ou moins voulue d’éléments perturbateurs dans le lien contractuel. Autant ce qui a été fait peut être défait, autant ce qui a été défait peut être refait. Cette conviction posée, ma tâche consistera à montrer en quoi le lien social peut/doit être considéré comme un lien contractuel (I). À partir de cette démonstration, on tentera de s’interroger sur les modèles théoriques à partir desquels une certaine refondation du lien social rompu peut être pensée (II).

## I. Le lien social comme lien contractuel

[Retour à la table des matières](#)

Francis Farrugia propose du lien social la définition suivante : « Le lien social est constitué d’une agrégation de valeurs distinctes, intégrées ou dissociées, centripètes et centrifuges. Ces valeurs associées ou dissociées qui composent le lien social sont de cinq sortes : affectives, éthiques, religieuses, politiques et économiques. »<sup>2</sup> L’auteur précise sa définition en montrant la fonction du lien social : « Il convient de comprendre le lien social comme ce qui maintient, entretient une solidarité entre les membres d’une même communauté, comme ce qui permet la vie en commun, comme ce qui lutte en permanence contre les forces de dissolution toujours à l’œuvre dans une communauté humaine. »<sup>3</sup> Cette définition ne laisse pas certes apparaître de façon obvie la dimension contractuelle du lien social. L’auteur indique en premier lieu ce qui le constitue, en présentant les cinq types de valeurs qui se composent pour lui donner un contenu. Est ensuite mentionnée la fonction du lien social, qui se résume en une chose : rendre possible le vivre-ensemble en entretenant la solidarité et en neutralisant les forces de désintégration de cette solidarité. Mais l’idée de convention

---

<sup>2</sup> Francis Farrugia, « Exclusion, mode d’emploi », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. C II, 1997, p. 30.

<sup>3</sup> Idem.

n'est pas pour autant absente de cette définition. On sait certes que les valeurs qui structurent le lien social sont souvent, par le processus de socialisation, beaucoup plus vécues que véritablement pensées et a fortiori voulues. Mais ces valeurs ne sont efficaces que dans la mesure où elles sont l'objet d'une adhésion, et l'harmonie cède souvent la place à la crise quand cette adhésion n'existe plus. Du coup, la crise oblige les membres de la société à procéder à un travail de refondation, à passer un nouveau contrat sans lequel le lien social ne saurait être restauré.

Cette définition du lien social me permet dès lors de poser que le lien politique est un lien contractuel. Par cette affirmation, je prends nettement position dans une discussion qui a pendant longtemps opposé les plus grands théoriciens de la politique, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Aristote, dans l'Antiquité, faisait de la société une réalité naturelle, en affirmant par exemple que l'homme est par nature un *Zoôn politikon*, un animal politique<sup>4</sup>. Par contre, aux XVIIe et XVIIIe siècles, la thèse de l'origine contractuelle de la société passait pour un lieu commun de la philosophie politique<sup>5</sup>. Mais si la notion de contrat a pu s'imposer avec succès comme le principal paradigme de l'explication du politique, du pouvoir, de la souveraineté, du droit, de la légitimité, etc., ce succès ne l'a pas mise à l'abri de vives oppositions comme celles formulées par David Hume et Hegel.

Hume par exemple se réfère à l'expérience ordinaire pour montrer, contre Hobbes, que la société est une donnée première, et qu'on ne saurait la concevoir comme résultant d'une opération dans laquelle des individus d'abord isolés sont ensuite réunis. Aucune observation, d'après Hume, ne permet d'imaginer un moment où les individus *commencent* à vivre en société après avoir conclu un pacte d'associa-

---

<sup>4</sup> Comme on peut le lire dans *La politique* : « Il est manifeste [...] que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé, soit un être surhumain... » (I, 2, 1253a1)

<sup>5</sup> Voir à ce sujet Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992.

tion. Le contrat n'est qu'une fiction, sans aucune valeur démonstrative, et pourrait même constituer une sorte d'obstacle épistémologique dans la compréhension de la vraie nature de la société humaine <sup>6</sup>.

Hegel dénonce aussi l'individualisme des philosophies du contrat, qui conduit à une scission grave entre le particulier et l'universel et qui rend impossible toute synthèse dans la totalité que constitue l'État. L'État est une totalité organique et non une juxtaposition mécanique d'éléments hétérogènes. L'individualisme pose la priorité des éléments sur la totalité. Pourtant, dit Hegel, « La volonté universelle est ce qui est premier; elle est l'essence; le Tout est avant les parties, et les individus doivent se former à l'Universel en se niant eux-mêmes, en s'aliénant. » <sup>7</sup> Pour Hegel, les théories du contrat se méprennent sur la nature même de l'État. L'État relève du domaine du droit public et non de celui du droit privé qui précisément règle les transactions individuelles, les échanges et le négoce de la société civile. Ici, on a affaire à un simple agrégat de personnes, et non à un peuple ou un ensemble de personnes liées de façon organique par l'État. Comme le commente Goyard-Fabre, « le contrat ne peut pas être le principe générateur ni même fondateur de l'État car contrat et État appartiennent à des sphères juridiques différentes et irréductibles. » <sup>8</sup>

On remarquera au passage que la notion de contrat social disparaîtra un bon moment de l'histoire de la pensée politique, et qu'après Kant et Fichte, il n'y aura pratiquement plus d'auteur qui s'y réfère dans l'analyse politique. Il faudra attendre la fin du XXe siècle pour assister à une réactivation de la même notion, chez des auteurs comme John Rawls <sup>9</sup> et Robert Nozick <sup>10</sup>. Au regard de ces avatars de la notion du contrat social, la thèse de l'origine contractuelle du lien politique que je voudrais poser comme point de départ de ma réflexion ap-

---

<sup>6</sup> Voir David Hume, *Discours politiques*, Essai XII : « Du contrat originel ».

<sup>7</sup> *Principes de la philosophie du droit*, § 75, add.

<sup>8</sup> *Éléments de philosophie politique*, Paris, A. Colin, 1996, pp. 28-29.

<sup>9</sup> John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

<sup>10</sup> Robert Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, PUF, 1988.

paraît comme étant assez problématique. Problématique, mais aussi logiquement nécessaire pour comprendre le lien social.

Si l'on refuse de poser le lien politique comme un lien contractuel, il faudrait le considérer logiquement comme un lien mécanique. Il faudrait par conséquent attribuer toutes les transactions sociales, économiques et politiques à des forces obscures incontrôlables susceptibles de générer l'harmonie ou les conflits, sans qu'il soit possible d'y intervenir en quoi que ce soit. Émile Durkheim opposait la solidarité mécanique, essentiellement fusionnelle, à la solidarité organique, plus fonctionnelle, en situant les deux formes de solidarité dans un processus historique de passage des sociétés pré-industrielles aux sociétés industrielles. Son erreur est d'évacuer toute forme de solidarité organique (dans laquelle interviennent les choix individuels) d'une période donnée de l'histoire humaine (notamment la période pré-industrielle). Il n'est pas certain que pareille hypothèse puisse véritablement être confirmée par l'observation. Il est vrai que l'observation ne montre pas non plus un moment originel où les gens ont fait un contrat pour commencer à vivre ensemble et pour décider des règles de ce vivre-ensemble. Mais les théoriciens du contrat n'ont jamais prétendu présenter, dans leur démarche, des faits empiriques décelables dans l'histoire des sociétés humaines. Le contrat n'est qu'une fiction méthodologique, qui rend compte de façon pertinente du fait que la vie sociale est, de part en part, contractuelle. Elle est un processus permanent de négociation, de conclusions de pactes, d'accords implicites ou explicites sur ce qui la rend possible, souhaitable et bénéfique pour tous les partenaires (tous ceux qui prennent part à la négociation et à la coopération sociale). Toute crise politique n'est rien d'autre que l'indice d'un désaccord sur ce qui jusque là était plus ou moins *convenu* (dans le sens littéral de ce qui était l'objet d'une *convention*, répétons-le, expresse ou simplement implicite). Tenter de sortir de la crise, c'est logiquement essayer de retrouver l'accord perdu ou de créer de nouveaux accords susceptibles de prévenir plus sûrement les crises. L'on est tenté, en disant cela, de se référer à des pratiques connues en Afrique telles la palabre africaine, la parenté à plaisanterie, etc. Mais je laisse ces exemples aux anthropologues. Ils montrent quoi qu'il en soit qu'il est difficile d'expliquer le lien politique sans se servir du paradigme efficace du contrat social. David Hume lui-même admet qu'on puisse employer la notion, dans un certain sens (et non dans le



sens d’un accord conclu expressément), pour désigner la démarche qui a conduit les hommes à abandonner leur liberté naturelle pour s’assujettir à des lois communes <sup>11</sup>.

## II. Trois modèles de fondation ou de refondation du lien politique

### *1/ Le modèle rawlsien : la fondation du lien politique par la justice*

[Retour à la table des matières](#)

La justice, dit Rawls, est la première vertu des institutions sociales. C’est donc la justice qui est la seule garante du lien politique. Pour mettre en place les principes d’une société juste, Rawls fait la fiction maintenant bien connue de la position originelle (équivalent de l’état de nature), dans laquelle les partenaires de la coopération sociale doivent délibérer pour choisir les principes pouvant garantir pour chacun l’étendue la plus vaste possible des libertés et la part la plus équitable des biens économiques et sociaux. Pour que ce choix soit juste, tous les partenaires sont recouverts d’un voile d’ignorance qui neutralise les différences et qui empêche que les débats soient déterminés par les positions particulières de chacun. On obtient comme résultat de cette démarche deux principes de justice : le principe d’égale liberté, le principe de différence qui veut que les inégalités soient organisées de

---

<sup>11</sup> Comme il l’écrit dans ses *Discours politiques* : « Si nous considérons à quel point tous les hommes sont à peu près égaux dans leurs forces physiques et même dans leurs capacités et leurs facultés intellectuelles, avant qu’elles ne soient cultivées par l’éducation, nous devons nécessairement admettre que seul leur propre consentement peut les avoir associés originellement en un tout et assujettis à une quelconque autorité. » (Essai XII, 445).

manière à être à l’avantage des plus démunis et le principe d’égalité des chances dans l’accès à toutes les positions sociales <sup>12</sup>.

En quoi ces principes peuvent-ils garantir le lien social et la stabilité politique ? Voyons d’abord comment Rawls définit lui-même la stabilité. La stabilité est l’état d’un système en équilibre, c’est-à-dire « un état qui persiste indéfiniment dans le temps, aussi longtemps que des forces extérieures ne le troublent. » <sup>13</sup> « Un équilibre est stable quand, si l’on s’en écarte, sous l’influence, par exemple, de perturbations extérieures, il existe des forces à l’intérieur du système qui tendent à le reconstituer, sauf si les chocs extérieurs sont trop grands. Au contraire, un équilibre est instable quand un mouvement qui s’en écarte déclenche des forces à l’intérieur du système qui conduisent à des modifications encore plus grandes. Les systèmes sont plus ou moins stables en fonction de l’intensité des forces internes qui permettent de retrouver l’état d’équilibre. En pratique, tous les systèmes sociaux sont sujets à des perturbations, nous dirons qu’ils sont pratiquement stables si, quand ils s’écartent de leurs positions préférées d’équilibre sous l’influence de perturbations normales, il existe des forces suffisantes pour restaurer ces équilibres au bout d’une période convenable de temps, ou du moins pour s’en rapprocher suffisamment. » <sup>14</sup>

Rawls part d’une acception physique de la stabilité pour la définir en terme d’équilibre social. Et pour lui, cet équilibre ne peut être assuré que par la garantie des droits de chacun, et par la procédure politique qui permet aux individus de participer à la vie politique.

---

<sup>12</sup> « En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres. En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l’on puisse raisonnablement s’attendre à ce qu’elles soient à l’avantage de chacun et (b) qu’elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous. » (*Théorie de la justice*, p. 91).

<sup>13</sup> *Théorie de la justice*, p. 498.

<sup>14</sup> *Idem*.

Le premier des deux principes garantit à chaque individu l'ensemble des libertés civiles et politiques (liberté de conscience, liberté d'expression, liberté de presse et de discussion, droit de vote, droit à la désobéissance civile, etc.). En plus, la répartition des biens sociaux et économiques est guidée par un principe de respect égal de tous les individus même si, pour des raisons d'efficacité économique, elle ne s'opère pas selon la règle de l'égalité arithmétique (à chacun la même chose, *one man, one dollar*). Les principes rawlsiens sont d'autant plus source de stabilité que chacun est porté, naturellement, à soutenir ce qui garantit son bien : « Quand les deux principes sont respectés, les libertés de base de chaque personne sont garanties et, en raison du principe de différence, chacun tire un avantage de la coopération. Nous pouvons ainsi expliquer l'acceptation du système social et des principes qu'il respecte par la loi psychologique selon laquelle les personnes tendent à aimer, chérir et soutenir tout ce qui favorise leur propre bien. Puisque le bien de chacun est respecté, tout le monde acquiert le désir de soutenir le système. » <sup>15</sup> Aucun individu ne peut soutenir un système dans lequel ses droits sont sans cesse sacrifiés, un système où l'inviolabilité de sa personne n'est pas reconnue comme une valeur non négociable. Dans les principes rawlsiens, personne ne peut être sacrifié, et la répartition des biens doit être au bénéfice de tous, avec une attention particulière aux plus défavorisés. Ceux-ci ne peuvent que soutenir ce principe qui leur assure au moins le maximum de tous les minimums envisageables dans d'autres systèmes de répartition. Il n'y a pas lieu que s'éveille le phénomène de l'envie provoqué par des inégalités qui ne sont pas justifiées par le bien de chaque individu. « Les plus défavorisés n'ont pas de motifs de se considérer comme inférieurs et les principes publics généralement acceptés protègent leur confiance en eux-mêmes. Il devrait leur être plus facile que dans d'autres types de système social d'accepter les différences entre eux-mêmes et les autres, qu'elles soient absolues ou relatives. » <sup>16</sup>

Dans les ouvrages postérieurs à la *Théorie de la justice*, Rawls développe un autre critère de la stabilité et du lien politique appelé « consensus par recoupement ». Prenant acte du pluralisme des vi-

---

<sup>15</sup> *Théorie de la Justice*, p. 208.

<sup>16</sup> *Théorie de la Justice*, p. 579.

sions du monde qui caractérise les sociétés contemporaines, Rawls soulève le problème suivant : « Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ? » <sup>17</sup>

Le pluralisme des visions du monde ne rend pas impossible la stabilité politique. S'il a engendré, dans l'histoire, des guerres civiles (notamment les guerres de religion au Moyen-âge et encore aujourd'hui dans certaines sociétés d'Europe <sup>18</sup>, d'Afrique et d'Asie), il ne constitue pas comme par essence, un obstacle à l'intégration des différentes visions du monde dans une structure politique régie par des règles communes de la coexistence politique. C'est à la recherche de ces règles que doit s'employer une théorie politique de la justice. Tâche d'autant plus complexe, *prima facie*, que ces règles ne visent pas seulement un *modus vivendi*, c'est-à-dire un compromis commode entre les différentes doctrines en présence <sup>19</sup>, mais un consensus par delà le dissensus : « L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique de la justice ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale. » <sup>20</sup>

Le consensus par recoupement consiste à faire en sorte que les citoyens n'ayant pas les mêmes visions du monde puissent s'accorder sur les points communs à toutes leurs doctrines, notamment sur ceux

---

<sup>17</sup> *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 6

<sup>18</sup> Comme en Irlande du Nord, où on assiste encore de temps en temps à de violents affrontements entre catholiques et protestants.

<sup>19</sup> Cf. *Libéralisme politique*, pp. 185-188.

<sup>20</sup> *Libéralisme politique*, p. 172.

de ces points qui rendent possible la coexistence pacifique de tous les individus et la stabilité politique.

Le critère du consensus par recoupement rejoint finalement celui du respect des droits présentés plus haut comme gage du lien politique.

## ***2/ Le modèle habermassien : l’intercommunication politique***

[Retour à la table des matières](#)

D’après Habermas, la procédure mise en place par Rawls dans la position originelle est, sous des apparences de procédure de discussion, purement monologique. La position originelle ne met pas en scène des individus en situation de discussion réelle, échangeant des arguments pour soutenir des points de vue différents sur la justice, en vue de s’accorder sur celui qui sera soutenu par la meilleure argumentation. Le voile d’ignorance a pour effet de neutraliser les différences, pour renfermer chacun dans l’intimité de sa conscience ou de sa raison pratique <sup>21</sup>. C’est dans une méditation solipsiste, pense Habermas, que chaque partenaire découvre les normes de la vie politique. Les individus en réalité ne sont pas confrontés les uns aux autres dans un espace communicationnel de discussion, d’argumentation et de contre-argumentation. « En fait, écrivent Frydman et Haarscher, les interlocuteurs sont tous identiques, ils ont systématiquement gommé tout ce qui les différencie de façon pertinente pour leur engagement dans la vie. Par conséquent, le supposé dialogue entre interlocuteurs placés en position de réciprocité se réduit à un simple monologue, à savoir le colloque intérieur du philosophe avec lui-même : il n’est pas nécessaire de se placer effectivement dans une telle situation, il suffit

---

<sup>21</sup> Force est de relever la grande parenté de cette critique avec celle de Michael Sandel dans *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., particulièrement dans le chapitre 3 où la section intitulée « What really goes on behind the veil of ignorance » soutient qu’avec le voile d’ignorance qui gomme toutes les différences, il n’y a plus de discussion possible entre les partenaires. Les principes de justice sont *découverts* (par une démarche cognitive), loin qu’ils soient *choisis* (par une démarche volontariste).

de l’imaginer, et cela, un philosophe solitaire est parfaitement (et lui seul) capable de le faire, puisqu’il est tous les “ protagonistes ” de la “ discussion ” devant mener à la position des principes de justice. » <sup>22</sup>

À cette situation monologique, Habermas veut substituer une situation dialogique qui fonderait la supériorité de ses deux principes (principe d’universalisation (« principe U ») et principe de discussion (« principe D »)) sur ceux de Rawls. D’après le second principe, « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l’accord de tous les concernés en tant qu’ils participent à une discussion pratique. » <sup>23</sup>

Avec Habermas, on reste dans le contexte d’une justice procédurale, déterminée toutefois par une éthique de la discussion qui fait reposer la validité d’une norme de justice sur son universelle acceptabilité au travers d’une discussion effective <sup>24</sup>. Comme pour toute justice procédurale, la justesse d’une norme dépendra de l’équité de la procédure qui y a conduit. Selon l’éthique habermassienne de la discussion, cette équité n’est garantie que là où existe une réelle liberté de converser et de controverser. « Cela revient à dire, explique Jean-Marc Ferry, qu’en dernière analyse la justice dépendrait d’une liberté de communication consistant, pour chaque citoyen, à pouvoir inscrire un thème de discussion publique à l’ordre du jour de l’agenda politique. »<sup>25</sup>

Une société juste est celle qui assure les conditions d’une discussion réelle, équitable, garantissant l’égalité des partenaires devant les chan-

---

<sup>22</sup> Benoît Frydman et Guy Haarscher, *Philosophie du droit*, coll. « connaissance du droit », Ed. Dalloz, 1998, p. 29.

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, *De l’éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 17.

<sup>24</sup> Le second principe, « principe D » est étroitement lié au premier, « principe U » qui stipule : « Dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d’une manière prévisible découlent d’une observation universelle de la norme dans l’intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous. » (Idem)

<sup>25</sup> Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication 2, Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, 1994, p. 32.

ces de s’exprimer et de faire entendre chacun son point de vue et ses arguments. Ce sont ces conditions que Habermas appelle « situation idéale de parole », laquelle doit obéir aux règles suivantes qui lui sont suggérées par les analyses de Alexy <sup>26</sup> :

« 1/ Tout sujet capable de parler et d’agir doit pouvoir prendre part à des discussions. 2/ a. Chacun doit Pouvoir problématiser toute affirmation, quelle qu’elle soit. b. Chacun doit pouvoir faire admettre dans la discussion toute affirmation, quelle qu’elle soit. c. Chacun doit pouvoir exprimer ses points de vue, ses désirs et ses besoins. 3/ Aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu’elle s’exerce à l’intérieur ou à l’extérieur de la discussion, de mettre à profit ses droits tels qu’ils sont établis en 1/ et en 2/ » <sup>27</sup>

Une fois que sont définies ces conditions qui caractérisent la situation idéale de discours, les individus prenant part à la discussion peuvent exposer dans le champ de la discussion des points de vue dont la validité sera ainsi testée. Celui des points de vue qui réussira le test de l’universelle acceptabilité, en vertu des arguments fournis pour l’étayer, sera considéré comme une norme valide.

Mais l’espace public de la délibération impose des contraintes normatives qui permettent de régler bien des différends. Dans la mesure où tous les intérêts ne sont pas défendables, les individus seront obligés de ne soumettre que des intérêts qu’ils considèrent comme dignes d’être défendus du point de vue de l’éthique et de l’équité <sup>28</sup>.

L’intérêt de l’approche habermassienne réside entièrement dans la fonction politique du langage. « La langue humaine, dit Maesschalck,

---

<sup>26</sup> Habermas s’est beaucoup inspiré des travaux de R. Alexy, qui a lui-même développé une théorie de la discussion pratique dans « Eine theorie des praktischen Diskurses » in W. Oelmüller (éd.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Schöningh, Paderborn, 1978.

<sup>27</sup> Id., *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, coll. « Passages », 1986, pp. 110-111

<sup>28</sup> Voir *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 367.



possède cette puissance de structuration consensuelle de l’existence humaine; c’est parce que l’homme est doué de parole, d’interlocution qu’il est essentiellement *intersubjectif*. »<sup>29</sup> C’est l’interlocution ou la pratique sociale de la communication qui fonde le lien social. Par cette pratique, le rapport à l’autre est soumis à l’exigence de légitimation, qui interdit que le langage soit utilisé comme « un transmetteur d’information au service de la force qui veut se réaliser sans souscrire aux conditions formelles de l’entente entre sujets parlants. »<sup>30</sup> Le langage oblige l’action sociale à se soumettre aux contraintes de l’action normative, « action par laquelle un groupe humain instaure en permanence les conditions de son *autorégulation*. »<sup>31</sup>

Dans l’optique habermassienne, la rupture du lien social pourrait provenir du dévoiement de la fonction interlocutive du langage. L’on peut songer ici à ce qu’écrivait déjà Thomas Hobbes à propos du langage humain : « L’homme a une langue qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition et une allumette de la guerre. »<sup>32</sup> C’est cette fonction interlocutive et non belligène qu’il s’agit de rétablir quand il faut restaurer le lien social.

### ***3/ Le modèle du multiculturalisme (dans les sociétés pluriethniques)***

[Retour à la table des matières](#)

Les deux modèles qui ont été déjà examinés fonctionnent à l’intérieur du paradigme libéral traditionnel de la philosophie politique, qui

---

<sup>29</sup> Marc Maesschalck, *Pour une éthique des convictions*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1994, p. 193

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>32</sup> Hobbes, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 143. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). Voir la collection : “Les auteurs classiques”. JMT.]



prend pour unique sujet du droit l’individu. Or presque toutes les crises politiques dans les sociétés multiethniques d’Afrique sont occasionnées par des conflits entre groupes ethniques ou sont en général très fortement déterminées par l’appartenance ethnique. C’est pourquoi la théorie politique se trouve maintenant devant le dilemme suivant : ou bien une réaffirmation forte du modèle classique de citoyenneté, si l’on tient à défendre les valeurs de l’égalité qui fondent ce modèle (l’égalité supposant ici qu’abstraction soit faite de tous les paramètres de différenciation des individus comme la classe sociale, l’ethnie, la race, etc.); ou bien une prise en compte des différences dans l’espace public, avec *peut-être* le risque de remettre en cause et le principe de l’égalité, et la valeur de l’unité politique.

Certains auteurs ont estimé qu’il était devenu nécessaire de repenser le paradigme traditionnel de la citoyenneté, de manière à y inclure la prise en compte de la différence, des droits culturels, des droits collectifs, etc. Pour Will Kymlicka <sup>33</sup> par exemple, philosophe canadien contemporain, ce n’est pas la référence à des institutions politiques communes qui crée le lien social, mais la reconnaissance, par l’État, des droits culturels spécifiques. Par cette reconnaissance, les individus sont portés à cultiver, en réalité, une double identité. Celle par laquelle ils sont membres de leurs communautés culturelles, et celle par laquelle ils sont citoyens d’un État qui leur offre la possibilité de cultiver leurs particularités. La reconnaissance des spécificités serait donc, en dépit du paradoxe apparent, facteur d’intégration et d’inclusion. A la base de ce plaidoyer pour la reconnaissance des particularités culturelles, il y a une philosophie de l’identité selon laquelle ce qui définit le sujet humain, ce n’est pas seulement son ipséité, c’est-à-dire ce qui le constitue en tant qu’individu distinct des autres, mais aussi son appartenance à une communauté qui en réalité donne un contenu à cette identité. Donc, reconnaître ces identités, comme dirait Charles Taylor,

---

<sup>33</sup> Voir par exemple son ouvrage *Multicultural citizenship*, maintenant traduit : *La citoyenneté multiculturelle*, Paris/Montréal, La Découverte et Boréal, 2001, notamment le chapitre 9 : « Les liens qui unissent ».

n'est pas une politesse qu'on fait aux gens, mais un droit humain fondamental <sup>34</sup>.

La recomposition du lien social dans un contexte pluriethnique ne consiste donc pas à prêcher l'unité nationale *ad nauseam*, mais à mettre en place des mécanismes de péréquation entre les revendications concurrentes exprimées par les différents groupes ethniques. En termes de justice procédurale, il s'agit de trouver des procédures politiques qui rendent possible l'équité dans la distribution des ressources sociales, économiques et politiques au profit à la fois de tous les citoyens et de tous les groupes. Des procédures comme la discrimination positive aux États-Unis et en Afrique du Sud, la pratique des quotas dans les représentations des groupes peuvent, à cet égard, si elles sont appliquées en toute équité, constituer une solution efficace <sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs/Flammarion, 1994, p. 42.

<sup>35</sup> J'explique cette idée dans Ernest-Marie Mbonda, « La justice ethnique comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l'Afrique », in *Souverainetés en crise*, Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville (éds.) L'Harmattan et PUL, 2003. . [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). Voir la collection : “Les auteurs contemporains : Boulad-Ayoub, Josiane”. JMT.]

## Pour (ne pas) conclure

[Retour à la table des matières](#)

Les thèses qui ont été développées dans les lignes qui précèdent permettent sans doute de conclure qu'en dépit des controverses doctrinales (philosophiques et même sociologiques) sur la nature du lien social, il est plus judicieux de considérer celui-ci comme un lien contractuel. Il n'est pas nécessaire, pour parler de contrat social, qu'il y ait eu un acte contractuel historique réel qui aurait donné naissance à la société. Le contrat est ce qui fonde à la fois en légitimant mais aussi, simplement, pragmatiquement, en rendant possible le lien social. Tout conflit social peut par conséquent être interprété comme une rupture de ce contrat, notamment quand l'un des éléments du système se montre défaillant par rapport à son obligation de respecter l'engagement contractuel. Ceci est vrai autant pour les sociétés traditionnelles les plus anciennes (les ethnologues parleraient de « sociétés primitives ») que pour les sociétés modernes. Partout en effet, ce qui fonde le lien social, comme ce qui le refonde quand il est rompu, c'est ce contrat dans lequel, ce qui est en jeu, c'est essentiellement l'équité dans le partage des ressources économiques, politiques, symboliques, etc. L'équité est la version socio-politique de l'équilibre dans les systèmes mécaniques.

## Éléments bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

Aristote, *La politique*

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992.

Farrugia, Francis, « Exclusion, mode d’emploi », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. C II, 1997.

Ferry, Jean-Marc, *Philosophie de la communication 2, Justice politique et démocratie procédurale*, Paris, Cerf, « Humanités », 1994.

Frydman, Benoît et Haarscher, Guy, *Philosophie du droit*, Dalloz, « connaissance du droit », 1998.

Goyard-Fabre, Simone, *Éléments de philosophie politique*, Paris, A. Colin, 1996.

Goyard-Fabre, Simone, *L’interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Editions de l’Université d’Ottawa, 1983.

Habermas, Jürgen, *De l’éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.

Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Cerf, « Passages », 1986.

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle*, Paris/Montréal, La Découverte/Boréal, 2001.

Maesschalck, Marc, *Pour une éthique des convictions*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1994.

Mbonda, Ernest-Marie, « La “justice ethnique” comme fondement de la paix dans les sociétés pluriethniques. Le cas de l’Afrique », in *Souverainetés en crise*, Josiane Boulad-Ayoub et Luc Bonneville (éds.) L’Harmattan et PUL, 2003, pp. 451-500. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). Voir la collection : “Les auteurs contemporains : Boulad-Ayoub, Josiane”. JMT.]

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, « Empreintes », 1987.

Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, « Philosophie morale », 1995.

Sandel, Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1999.

Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs/ Flammarion, 1997.

Fin du texte