



Histoire et Analyses des Relations Internationales et Stratégiques

Revue de l'Association des Spécialistes des Relations Internationales et des Etudes Stratégiques Africaines (ASRIESA)



HARIS DECEMBRE 2024

N°15

Editée par le Laboratoire d'Histoire des Relations Internationales, des Études Stratégiques et Politiques (LAHRIESPO)

Université Alassane OUATTARA

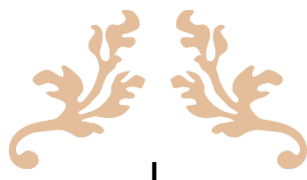
ISSN: 2709-5053

Histoire et Analyses des Relations  
Internationales et Stratégiques  
(HARIS)

N°015 Décembre 2024

Revue de l'Association des Spécialistes des Relations  
Internationales et des Études Stratégiques Africaines (ASRIESA)

ISSN: 2709-5053



## Indexations internationales



<https://reseau-mirabel.info/revue/19498/Haris>

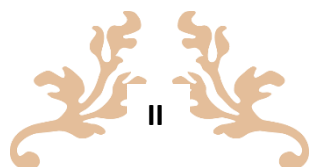


TOGETHER WE REACH THE GOAL

<https://sjifactor.com/passport.php?id=23388>

**auréHAL**  
accès aux données  
de référence de HAL

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/224412>



## Administration de la Revue

**Directeur Scientifique :**

Professeur M'BRA EKANZA  
Simon-Pierre (Professeur  
Emérite du CAMES,  
Université Félix Houphouët-  
Boigny)

**Directeur de Publication :**

CAMARA Moritié (Professeur  
Titulaire d'Histoire des  
Relations Internationales,  
Université Alassane Ouattara,  
Côte d'Ivoire)

**Directeur de Rédaction :**

KOUAKOU N'DRI Laurent  
(Maître de Conférences  
d'Histoire des Relations  
Internationales, Université  
Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire)

**Coordonnateur de**

**Publication :** SILUE Nahoua  
Karim (Maitre-assistant  
d'Histoire des Relations  
Internationales, Université  
Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire)

**Trésorière :** YAO Elisabeth  
(Maître-assistante en Histoire  
économique, Université  
Alassane Ouattara, Côte  
d'Ivoire)

**Chargés de diffusion :** KEWO

Zana (Maitre-Assistant  
d'Histoire des Relations  
Internationales, Université  
Péleforo Gon Coulibaly, Côte  
d'Ivoire),

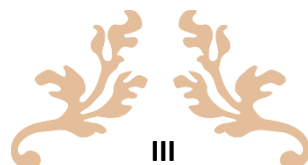
KPALE Boris Claver (Maitre-  
Assistant d'Histoire des  
Relations Internationales,  
Université Alassane Ouattara,  
Côte d'Ivoire)

**Webmaster :** Kouakou  
Kouadio Sanguen (Assistant  
Département de  
Mathématique et  
Informatique, Université  
Alassane OUATTARA)

**Éditeur :** Laboratoire  
d'Histoire des Relations  
Internationales, des Études  
Stratégiques et Politiques  
(LAHRIESPO), Université  
Alassane OUATTARA)

**Website :** <http://www.revue-haris.org>

**Courriels :** [cerriua01@gmail.com](mailto:cerriua01@gmail.com) / [asriesa2012@gmail.com](mailto:asriesa2012@gmail.com)



## Comité Scientifique

**-M'BRA EKANZA Simon-Pierre**, Professeur Titulaire d'Histoire, Professeur Emérites du Cames (Université Félix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire)

**-KOULIBALY Mamadou**, Professeur agrégé d'Economie, (Université Félix Houphouët-Boigny - Côte d'Ivoire)

**-Abdoulaye BATHILY**, Professeur Titulaire d'Histoire (Université Cheick Anta Diop-Sénégal)

**-Jean-Noël LOUCOU**, Professeur d'Histoire Contemporaine (Université Félix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire)

**-KOUI Théophile**, Professeur Titulaire Etudes Ibériques et Civilisations Latino-Américaines (Université Félix Houphouët-Boigny Côte d'Ivoire)

**-Francis AKINDES**, Professeur Titulaire de Sociologie (Université Alassane Ouattara - Côte d'Ivoire)

**-ALLADAYE Comlan Jérôme**, Professeur Titulaire d'Histoire (Université d'Abomey-Calavi - Benin)

**-SAADAOUI Ibrahim Muhammed**, Professeur d'Histoire Moderne et Contemporaine, Université de Tunisie. President de la Tunisian World Center for Studies, Research, and Development et de la Tunisian-Mediterranean Association for Historical, Social and Economic Studies -Tunisie)

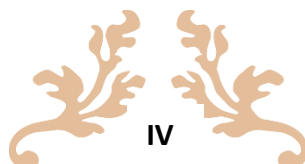
**-Ousseynou Faye**, Professeur Titulaire d'Histoire (Université Cheick Anta Diop-Sénégal)

**-Samba Diakité**, Professeur Titulaire de Philosophie (Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire)

**-Esambu Matenda -A- Baluba Jean - Bosco Germain**, Professeur en Relations Internationales. (Université de Lubumbashi-République Démocratique du Congo)

**-ASSI-KHAUJIS Joseph Pierre**, Professeur Titulaire de Géographie (Université Alassane Ouattara - Côte d'Ivoire)

**-GBODJE Sékré Alphonse**, Professeur Titulaire d'Histoire Politique (Université Alassane Ouattara - Côte d'Ivoire)



## Comité de Lecture

**-BATCHANA E**ssohanam, Professeur Titulaire d'Histoire contemporaine (Université de Lomé - Togo)

**-AKROBOU A**gba Ezéquier, Professeur Titulaire d'Etudes Ibériques et Civilisations Latino-Américaines (Université Félix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire)

**-CAMARA M**oritié, Professeur Titulaire d'Histoire des Relations Internationales. (Université Alassane Ouattara- Côte d'Ivoire)

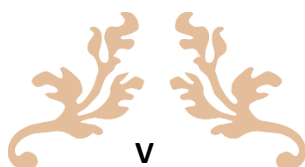
**-GUESSAN B**enoit, Professeur Titulaire d'Histoire des Relations Internationales (Université Félix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire)

**-N'Guessan M**ohamed, Professeur Titulaire d'Histoire Politique (Université Félix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire)

**-Ernest YAOBI**, Maître de Conférences d'Histoire des Religions (Université Félix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire)

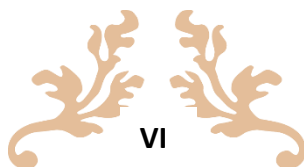
**-GOLE A**ntoine, Professeur Titulaire d'Histoire économique (Université Alassane OUATTARA- Côte d'Ivoire)

**-BAMBA A**bdoulaye, Maître de Conférences d'Histoire des Relations Internationales (Université Félix Houphouët-Boigny -Côte d'Ivoire)



## **Adresse aux auteurs**

La Revue HARIS paraît 4 fois dans l'Année : Mars, Juin, Septembre et Décembre. Les publications de Juin, Septembre et de Décembre sont libres en termes de thématiques des articles et autres contributions et celle de Mars portera à chaque fois sur un thème précis qui est communiqué six mois à l'avance. La revue ne publie que des contributions inédites et de fonds sur tous les champs de recherches des Relations Internationales et des Études stratégiques. La doxa de la revue porte sur la vision africaine des Relations Internationales mais reste ouverte à toutes les visions et points de vue venant de tous les continents. Les normes de présentation des manuscrits sont celles du CAMES (à consulter sur le site de la revue <http://www.revue-haris.org>). Le manuscrit doit comprendre entre 5000 et 8000 mots et porter les noms et prénoms du ou des auteurs, le nom de l'Institution de rattachement, le mail, et une photo format identité du ou des auteurs.



# Sommaire

**Serges MEYE NDONG & Christian MESSE MBEGA**

Les Représentations des enjeux géopolitiques de la libre circulation des personnes et des biens au sein de la CEMAC : Entre États favorables et États réfractaires.....8-24

**ADONI Kpelé Hervé**

Les accords entre la Côte d'Ivoire et la France : 1960 à 2020 .....25-32

**Laurent N'dri KOUAKOU & Hermann Djékoua Ouapo**

Analyse de la politique de résilience de l'Ecole ivoirienne de 2002 à 2016.....33-52

**Eric Chrisostome N'DO**

Penser l'idéal démocratique dans la société contemporaine .....53-67

**Ouanidanga Emmanuel SILUÉ**

Que peut le peuple dans une bataille où l'Etat s'en sort ensanglanté ? Regard philosophique sur le pouvoir populaire en contexte de recomposition géopolitique.....68-80

**AKPABIE Adoté Akué & KOMBATE Matiéyendou**

Fragment de réflexion sur la mortalité chez les personnes souffrantes de cancer au Togo.....81-95

**MBA MISSANG Frederick**

La fête des cultures entre vivre ensemble et *Nation Branding* du Gabon .....96-113

**Nahoua Karim SILUE & Foto Hervé ASSANVO**

Engagement politique des femmes dans les organisations de masse sous le parti unique : Cas de l'Association des Femmes Ivoiriennes (1963-1990).....114-125







## **PENSER L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE**

**Eric Chrisostome N'DO**

Université Saint Thomas d'Aquin (Burkina Faso)/

Email: [ndoerico@yahoo.fr](mailto:ndoerico@yahoo.fr)

### **Résumé**

Le désir qu'advienne une société idéale où tout citoyen vit dans la justice et la paix ne saurait être une illusion en dépit des défis auxquels est confronté l'idéal démocratique qui semble battre de l'aile de nos jours. Voilà pourquoi, dans le présent article, confiant que le régime démocratique reste toujours le plus probable jusqu'à pour cette finalité individuelle et collective, nous visons dans le présent article à mettre en lumière les débats et défis actuels sur l'idéal démocratique. Pour y arriver, il nous est paru intéressant de ne pas adopter une attitude progressiste qui nierait les racines de cet idéal qui se trouvent dans l'Époque Moderne. Ainsi, à travers des auteurs modernes, nous avons redécouvert l'idéal démocratique avant de montrer comment cette redécouverte permet de mieux comprendre les débats et défis actuels relatifs audit idéal. Une telle compréhension nous a permis finalement de proposer une solution possible à ces débats et défis qui consiste en la solidarité.

**Mots-clés :** Démocratie, laïcité, solidarité, liberté, égalité, raison, conservatisme.

### **Abstract**

The desire for an ideal society where every citizen lives in justice and peace cannot be an illusion despite the challenges facing the democratic ideal that seems to be floundering these days. This is why, in this article, confident that the democratic regime remains the most likely so far for this individual and collective purpose, we would like to highlight the current debates and challenges on the democratic ideal. To achieve this, we believe that we cannot, in a progressive attitude, deny the roots of this ideal that are found in the Modern Era. Thus, through modern authors, we will rediscover the democratic ideal before showing how this rediscovery allows us to understand better the current debates and challenges relating to this ideal. Such an understanding will ultimately allow us to propose a possible solution to these debates and challenges.

**Keys words:** Democracy, secularism, solidarity, freedom, equality, reason, conservatism

## INTRODUCTION

L'espoir pour l'avènement d'une société idéale où toute personne humaine arrive à se réaliser devient fort probablement manifeste en soi lorsque l'on se rend compte du fait que la réalisation de ses profondes aspirations passe aussi par la société dans laquelle l'on vit. Il s'avère en ce moment impérieux de s'intéresser à sa société fortement influencée par le politique qui semble en avoir fait sa sphère privilégiée voire son domaine propre.

Dans un tel contexte, chercher à comprendre ce qui se passe dans la sphère socio-politique où je me situe, c'est aussi être déterminé à une réalisation éclairée de l'être idéal auquel j'aspire. Voilà pourquoi nous nous fixons pour objectif principal dans le présent travail d'analyser les défis et les débats actuels qui sont menés en vue de la réalisation de l'avènement de la société idéale et partant du citoyen idéal.

Par expérience et par constat, il est indéniable que l'idéal démocratique est promu aujourd'hui comme étant le régime politique le plus probable pour la réalisation de la société idéale. Ainsi, les débats et défis actuels dans la sphère socio-politique gravitant autour de cet idéal, nous amène à poser la problématique suivante : n'est-il pas possible de mieux comprendre les débats et défis actuels sur l'idéal démocratique en les situant dans leur contexte moderne ?

Envisager une telle possibilité, c'est être obligé de repérer des penseurs qui permettent d'élucider lesdits débats et défis : des penseurs politiques tels que John Locke, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Edmund Burke sont-ils représentatifs pour une telle élucidation ? Quelles dimensions de leur pensée sont-elles intéressantes pour cela ?

Dans quelle mesure les débats et défis actuels de l'idéal démocratique sont-ils des critiques à l'endroit de ces penseurs modernes ? Une réponse unique à ces débats et défis est-il pensable ?

La méthode pour répondre à ces questions consistera à trouver le sens profond de la démocratie pour notre société contemporaine en interrogeant la société moderne. Car nous estimons qu'en matière politique, l'adoption d'une attitude progressiste qui signifie une rupture avec le passé ne permet pas de prendre en compte toutes les profondes aspirations de chaque individu : liberté et égalité.

Conformément à notre méthode que nous pouvons qualifier de conservatrice, nous présenterons notre travail en deux grandes parties : la première partie consistera à montrer comment l'idéal démocratique s'est manifesté chez les auteurs des temps modernes susmentionnés à travers les notions de liberté, égalité, tolérance religieuse et de conservatisme. Nous considérons ces manifestations comme étant les bases de la démocratie.

En deuxième partie, il s'agira de : considérer les révisions et les critiques de Hannah Arendt et de Alasdair MacIntyre à l'endroit de l'idéal démocratique ; de prendre en compte les débats sur la laïcité menés par Jürgen Habermas, Charles Taylor, John Rawls et Joseph Ratzinger ; et d'exposer le cas des accommodements raisonnables. Pour terminer, nous proposerons la solidarité comme possible solution aux débats et défis actuels sur l'idéal démocratique.

### **1. RACINES DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE CHEZ DES PENSEURS DE L'EPOQUE MODERNE**

Il convient d'avertir qu'à cause de la complexité de la réalité socio-politique et des conditions contextuelles relatives à chaque auteur, il est difficile d'y percevoir

clairement exprimé l'idéal démocratique à travers le concept de démocratie. Mais d'autres concepts tels que liberté, égalité, conservatisme, tolérance religieuse permettent d'exprimer directement ou indirectement la réalité de la démocratie.

### **1.1. L'expression de la démocratie chez John Locke**

Le philosophe anglais John Locke (1632-1704) est considéré, en tant que théoricien politique, comme le père du libéralisme<sup>1</sup> moderne. Il a élaboré ce courant politique particulièrement dans sa meilleure œuvre politique *Two Treatises of Government*, à laquelle, il est possible d'ajouter *Letters concerning toleration* qui est un apport considérable sur la liberté religieuse.

#### **1.1.1. Le consentement des gouvernés**

A l'instar d'autres théoriciens modernes comme Johannes Althusius et Thomas Hobbes, John Locke se fonde sur la nature de l'être humain et le principe de la souveraineté du peuple dans son approche.

Mais, contrairement à l'état naturel de guerre de Hobbes, Locke souligne la situation de liberté naturelle qui conduit les hommes à vivre ensemble conformément à la raison à travers un pacte (J. Locke, 2004, p. 111) : « la seule façon dont quelqu'un se prive de sa liberté et se soumet aux obligations de la société civile est par un accord avec d'autres hommes, selon lequel tout le monde rejoint la formation d'une communauté, afin de vivre les uns avec les autres d'une manière confortable ».

Ce pacte ou cet accord d'un individu avec la société civile est le consentement des gouvernés, c'est-à-dire, « le consentement d'une pluralité d'hommes libres qui acceptent la règle de la majorité » (J. Locke, p. 114).

Cependant, la « règle de la majorité » qui renvoie à la démocratie certainement, ne doit pas piétiner les droits naturels de chaque individu. Voilà pourquoi, John Locke n'hésite pas à affirmer « les droits naturels » – droits à la vie, à la liberté, à la propriété, etc. – en donnant une importance spécifique au droit à la propriété privée qui deviendra un des fondements matériels du libéralisme.

Ainsi, le concept de consentement est un moyen pour établir les libertés individuelles et limiter l'autorité du gouvernement. C'est comme une résistance à l'oppression, bien que ce consentement soit problématique. Car, le concept de « consentement tacite » n'arrive pas à justifier l'absence d'un « consentement exprès ou explicite » de la part d'un individu soumis aux lois d'une société qu'il n'a pas choisie et qu'il ne peut pas rejeter s'il veut survivre.

Ainsi, le « consentement tacite » dont parle John Locke semble une utopie et peut être une justification pour agir arbitrairement contre certaines libertés individuelles, à l'instar de la liberté de conscience que lui-même défend dans sa *Lettre sur la tolérance*.

#### **1.1.2. La tolérance religieuse**

Historiquement, la première conception sur la tolérance, est celle défendue par John Locke dans son essai *Lettre sur la tolérance*. Selon ce

---

<sup>1</sup> La définition du libéralisme par le philosophe et politologue italien Roberto Bobbio : « on entend, par libéralisme une conception déterminée de l'Etat, la conception selon laquelle l'Etat a des pouvoirs et fonctions limitées, et comme tel, il s'oppose à l'Etat absolu tout comme à l'Etat que nous appelons aujourd'hui Etat social [...]. Un Etat libéral n'est

pas forcément démocratique : d'autant plus qu'historiquement, il se réalise dans des sociétés dans lesquelles la participation au gouvernement est très restreinte, limitée aux classes riches. Un gouvernement démocratique ne génère pas forcément un Etat libéral » (R. Bobbio, 1991, p. 7).

dernier, la tolérance signifie : « cesser de combattre ce qu'on ne peut pas changer ».

Pour défendre la tolérance religieuse ou la liberté de conscience, John Locke ne part pas des droits essentiels de l'individu, mais plutôt de l'autorité politique, c'est-à-dire ce qu'il a appelé le « magistrat ». Il commence par mettre en lumière deux critères de légitimité du magistrat : 1) le pouvoir du magistrat ne peut s'étendre que jusqu'où il a le droit d'être obéi ; il ne peut légiférer que dans un domaine où son pouvoir est valide. 2)

Le seul but, et partant la seule compétence du magistrat consiste en la préservation des droits, à savoir, la vie, les biens et la liberté des gouvernés (J. Locke, 2014, p. 23) : « que toute la confiance, toute la force et toute l'autorité dont le magistrat est dépositaire, lui soit assignées dans le seul but de les utiliser pour le bien-être, la préservation et la paix de la société dont il a la charge ».

En appliquant ces critères de légitimité aux différents types d'opinions et d'actions des individus, John Locke se rend compte du fait qu'il existe des domaines où l'intervention du magistrat n'est pas nécessaire : 1) « les opinions purement spéculatives » ; 2) « le culte divin » (son lieu, son heure, son mode...). Dans le domaine du culte divin ou de la religion, l'individu doit bénéficier d'une « parfaite et incontrôlable liberté) pour les raisons suivantes : 1) le magistrat est un homme comme moi. Alors, il ne peut pas savoir mieux que moi où se trouve la vraie religion (J. Locke, p. 24) : « le magistrat n'a pas de connaissances plus sûres ou plus infaillibles que moi.

En cela, nous sommes tous deux apprenants et sujets aussi » ; 2) le choix du moyen de salut est un choix intime et volontaire ; il est donc inutile et contradictoire de s'imposer dans ce domaine ; 3) le but du pouvoir n'est pas le salut éternel, mais plutôt le bien-être en ce monde ; 4) le culte divin n'est pas

en lui-même une action susceptible de perturber la communauté civile.

Ainsi, à travers la défense de la tolérance religieuse, il est perceptible qu'il s'agit de la défense des libertés individuelles en démocratie qui est l'enjeu. Un auteur comme John Stuart Mill exprimera cette défense plus clairement bien après John Lock.

## **1. 2. L'expression de la démocratie chez John Stuart Mill**

Le philosophe anglais John Stuart Mill (1806-1873) est un des penseurs libéraux du XIXe siècle. Partisan de l'utilitarisme, il prend de la distance avec Jeremy Bentham, son « parrain » en matière d'utilitarisme, pour exposer sa propre vision utilitariste qui paraît plus subtile et plus claire.

Stuart Mill, contrairement à Locke qui donne plus d'importance à la collectivité ou à la société civile, affirme la souveraineté de l'individu vis-à-vis de la société en soulignant de manière radicale les libertés individuelles.

### **1.2.1. La défense des libertés de penser et d'action**

Dans son œuvre *De la liberté*, Stuart Mill insiste sur la nature et les limites du pouvoir qui peut être exercé légitimement par la société sur l'individu (J. Stuart Mill, 1987, p. 14). « Le sujet de cet essai n'est pas ce que l'on appelle le libre arbitre mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu ».

En vue de la défense des libertés individuelles, Stuart Mill a développé un principe sur lequel il s'appuie. Il s'agit du *harm principle* (principe de non-nuisance ou principe du tort) qui énonce que la société ne peut contraindre un individu contre sa volonté que pour une seule raison : *to prevent harm to others* (empêcher de

causer du tort aux autres)<sup>2</sup>. D'où la distinction qu'il fait entre actions autoréférentes (*self-regarding*) et les actions hétéroréférentes (*other-regarding*) qui lui permet de défendre essentiellement les libertés de pensée et d'action de l'individu.

Cependant, cette distinction entre actions autoréférentes et actions hétéroréférentes pose un problème en cas d'offense : quand une offense subjective peut-elle être considérée comme un tort objectif ? Il sera effectivement difficile d'arriver à faire une analyse correcte des offenses comme étant des torts perçus objectivement.

De plus, il existe un problème de cohérence entre le libéralisme que défend Stuart Mill et son utilitarisme qui veut que ce qui est utile soit le principe de toutes valeurs. Comment pourrai-je me laisser guider par ce qui m'est utile sans jamais faire du tort à l'autre qui cherche aussi ce qui lui est utile ? Ce problème peut être minimisé dans la mesure où, à l'opposé de l'utilitarisme hédoniste de Jeremy Bentham, il ne considère pas le plaisir comme la fin de la moralité. Chez lui, le plaisir ne joue qu'un rôle indirect, puisqu'il n'intervient que lorsqu'il peut contribuer au bonheur maximum du plus grand nombre d'individus.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre sa défense de l'égalité entre l'homme et la femme, en prétextant, entre autres, l'intérêt que cela suppose pour toute la société.

### **1.2. 2. La défense de l'égalité entre homme et femme**

*On the subjection of women* est l'œuvre dans laquelle Stuart Mill

défend l'égalité entre l'homme et la femme à travers sa conviction de la liberté individuelle et l'intérêt pour le plus grand nombre de personnes. Il exprime cette conviction ainsi (J. Stuart Mill, 2013, p. 17) : « je crois que les relations sociales entre les deux sexes – celles qui rendent un sexe dépendant de l'autre, au nom de la loi – sont mauvaises en elles-mêmes et constituent aujourd'hui l'un des principaux obstacles au progrès de l'humanité ».

Son féminisme, enraciné dans le féminisme libéral, lutte pour l'égalité civile et politique ainsi que pour l'égalité des droits dans l'éducation et le travail. C'est pourquoi, il dénonce la subordination de la femme qu'il identifie à une forme d'esclavage plus manifeste dans la législation sur le mariage (J. Stuart Mill, p. 48) :

Il y a ceux qui ne cessent de répéter que la civilisation et le christianisme ont reconnu les justes droits des femmes. Malheureusement, ce n'est pas vrai : la femme d'aujourd'hui est en réalité autant l'esclave de son mari, dans les limites de ses obligations légales, que les esclaves proprement dits à d'autres époques.

Bien que le féminisme de Stuart Mill garde toujours une grande importance pour les féminismes tels que le féminisme libéral ou le féminisme de l'égalité, le féminisme de la différence, de l'oppression ou de la radicalité, le féminisme socialiste, etc., il faut souligner le rôle avant-gardiste de la féministe britannique Mary Wollstonecraft (1759-1797) à travers son œuvre *A Vindication of the Rights of Woman* de 1792.

---

<sup>2</sup> André Liebich définit le libéralisme de John Stuart Mill de cette façon : « La seule fin pour laquelle l'humanité puisse être justifiable, individuellement ou collectivement, d'enfreindre la liberté d'action de tel ou tel de ses membres, est la légitime défense. [...] Le seul but en vue duquel on puisse à juste titre recourir à la force à l'égard de tout membre d'une communauté

civilisée, contre sa propre volonté, c'est de l'empêcher de faire du mal aux autres. Son propre bien, physique ou moral, n'est pas une justification suffisante. [...] Sur lui-même, sur son propre corps et son propre esprit, l'individu est souverain » (André Liebich, *Le Libéralisme classique*, Paris, PUQ, 1985, p. 507).

De fait, avec cette œuvre, Wollstonecraft initia la longue tradition du féminisme anglosaxon. Opposée à l'absolutisme des rois, elle a dénoncé le lien existant entre ce système politique et les relations de pouvoir en rapport avec les sexes ; car les hommes exerçaient une véritable tyrannie absolutiste sur les femmes dans la sphère familiale.

De son point de vue, la clé pour surmonter la subordination féminine était l'accès à l'éducation. Les nouvelles femmes éduquées non seulement atteindraient un niveau d'égalité aux hommes, mais aussi pourraient développer leur indépendance économique en accédant à des activités rémunératrices (M. Wollstonecraft, 1977, pp. 273. 274) :

Si le mariage est la base de la société, toute l'humanité devrait être éduquée selon le même modèle, sinon les relations entre les sexes ne mériteront jamais le nom de camaraderie, et les femmes n'accompliront les devoirs propres à leur sexe que lorsqu'elles deviendront des citoyennes éclairées, libres et capables de gagner leur propre subsistance, et indépendantes des hommes.

Toutefois, Wollstonecraft ne donna pas d'importance aux revendications politiques et ne fit pas référence au vote féminin qui sont devenus les formes de lutte du féminisme plus connu de nos jours.

En vue d'avoir une vision assez large sur les penseurs de la démocratie en général, nous aimerions aussi parcourir la pensée d'auteurs de contextes et d'horizons différents.

### **1.3. L'expression de la démocratie chez Alexis de Tocqueville**

Alexis de Tocqueville (1805-1859) défend la liberté individuelle et l'égalité, en exprimant parfois sa préoccupation sur la possible évolution de la démocratie vers la tyrannie de la majorité au nom de l'égalité. De cette

façon, son problème central consiste en : comment concilier l'égalité, la démocratie et la liberté ?

A partir de son œuvre *De la démocratie en Amérique*, il expose ce qu'il entend des fondements de la démocratie à partir de la question de l'égalité et de la liberté, puisque selon lui, la tendance générale et inévitable des peuples est la démocratie. Pour cela, la démocratie ne doit pas être seulement comprise dans son sens étymologique et politique – pouvoir du peuple – mais aussi et surtout en son sens social.

En conséquence, par rapport à l'égalité, il reconnaît que l'égalité de conditions est la première caractéristique de la démocratie, quoique cette égalité de conditions ne soit pas rigoureusement déterminée. Alors, dans quel sens devons-nous comprendre cette égalité ? Il est possible de dire que ladite égalité est à la fois un principe et un fait. Elle évolue avec la société démocratique. Il s'agit d'une égalité croissante qui ne saurait être déterminée d'une manière définitive.

Le moins que l'on puisse dire sur ce type d'égalité, c'est qu'elle permet d'éviter un certain déterminisme social à l'instar de la société aristocratique où il est assigné à chaque individu un lieu, des droits et devoirs propres. Cette comparaison est toutefois discutable, puisque dans la société démocratique, les conditions d'égalité n'annulent pas l'inégalité économique ni suppriment la hiérarchie sociale et politique.

La raison principale de ce paradoxe dans la société démocratique – qui convertit l'égalité de conditions en une « égalité imaginaire » – s'enracine dans la question de la liberté qui caractérise aussi ladite société. Comment est-il alors possible de penser une vraie égalité là où l'on affirme la liberté « totale » de chaque individu, puisque l'imposition de l'égalité s'oppose à l'affirmation de la liberté ?

De plus, dans la société démocratique, il existe deux principaux risques pour la liberté : 1) le risque de la tyrannie de la majorité sur la minorité qui doit supporter ce que décide la majorité et 2) le risque du despotisme de la part de l'Etat lui-même. Ce risque majeur se justifie par le fait que les gouvernés, pour bénéficier de l'égalité et du bien-être sont capables – d'une manière inconsciente – de sacrifier leur indépendance d'esprit et sa liberté de discussion. C'est ce que lui-même a appelé le « despotisme doux » en l'exprimant de cette façon (A.

De Tocqueville, 1961, p. 266) : « Je ne connais pas de pays où il règne en général moins d'indépendance d'esprit et de véritable liberté de discussion qu'en Amérique ». Cependant, il trouve dans ce même pays un modèle démocratique pour sauvegarder la liberté dans le gouvernement. Par gouvernement, il se réfère aux conditions objectives, aux lois et aux coutumes de l'Amérique.

Parlant de coutumes, il serait intéressant de percevoir comment un conservatisme qui relève de l'attachement à la tradition ou à des coutumes peut être libéral. Nous verrons cela avec Edmund Burke.

#### **1.4. La critique de Edmund Burke aux révolutions**

Edmund Burke (1729-1797) est à la fois philosophe et politique irlandais. Avec son écrit *Réflexions sur la Révolution de France*, il s'est opposé à la révolution française dès son début. L'originalité de sa critique par rapport à de nombreux penseurs contre-révolutionnaires consiste dans le fait qu'elle est développée dans un contexte de pensée libérale et conservatrice. Selon lui, la nouveauté radicale de la révolution française – un événement inédit – introduit dans l'Histoire une rupture qui trouble son cours et menace l'ordre du monde.

De cette façon, Edmund Burke exprime clairement son conservatisme qui le conduit à s'opposer à Jean-Jacques Rousseau dont les idées ont considérablement influencé les révolutionnaires français.

Au nom d'une philosophie de la nature, Edmund Burke refuse *Du contrat social* de Jean-Jacques Rousseau en alléguant principalement que la légitimité d'une constitution se fonde sur la prescription et non sur la convention. Selon lui, l'état de nature n'est autre chose que la vie en société qui tend graduellement vers la civilisation. Ainsi, le perfectionnement et le progrès de la société conserve ce qui est acquis.

Etant donné que la révolution française ne prend en compte ni l'acquis ou la tradition ni le contexte socio-temporel dans son œuvre législative, Edmund Burke qualifie ses idées politiques de métaphysique (E. Burke, 2010, p.102) : « je n'ai rien à dire sur la subtilité maladroite de sa politique métaphysique ».

De plus, il dénonce entre autres : 1) l'utopie démocratique fondée sur un dogme absurde de l'égalité (E. Burke, p.103) : « tous les hommes ont des droits égaux, mais n'ont pas droit aux mêmes choses » ; 2) la transgression de la révolution française caractérisée par la perturbation de la propriété privée et l'expansion de l'athéisme. Cette transgression généralisée engendre inéluctablement le chaos.

En ce sens, la révolution ne peut se reposer que sur « [une] suite monstrueuse de crimes et d'événements grotesques, saturnales où l'horreur fascinante le dispute à la stupeur incrédule » (G. Gengembre, 2011, p. 119).

Il faut reconnaître que des auteurs comme Mary Wollstonecraft et Thomas Paine ont remis en cause les critiques de Edmund Burke contre la révolution française en lui reprochant

ses descriptions biaisées qui manquent d'appui sur les faits, son image idéalisée de la monarchie française qui occulte ses injustices et sa violence.

Mary Wollstonecraft et Thomas Paine critiquent le conservatisme en général comme la pensée qui adhère à la tradition et rejette la nouveauté ; une pensée qui valorise les préjugés, les sentiments et l'instinct plutôt que la raison.

L'analyse de Edmund Burke contre la révolution française dénote effectivement d'un esprit conservateur qui déprécie ce que l'on appelle aujourd'hui progressisme en politique. Sans vouloir déprécier le progressisme qui a certainement un fondement appréciable au vu des injustices perpétrées au nom d'un conservatisme à l'aveuglette, nous avons bien voulu faire appel à la tradition de l'idéal démocratique pour mieux apprécier les défis et débats dont il fait l'objet de nos jours.

## **2. LES DEFIS ET DEBATS ACTUELS DANS LA DEMOCRATIE**

Les défis et débats actuels dans la démocratie que nous voudrions retenir consiste essentiellement en des tentatives de révisions et de critiques sur l'idéal démocratique et libéral, sur la question de la laïcité et sur les adaptations raisonnables.

### **2.1. Les révisions et critiques sur l'idéal démocratique**

Les auteurs choisis pour présenter comment l'on tente par des critiques à faire la révision de l'idéal démocratique seront Hannah Arendt et Alasdair Chalmers MacIntyre. Arendt propose, d'une part, la pluralité comme étant la sphère de la politique et d'autre part, l'action conjointe des personnes libres comme génératrice de pouvoir pour réviser l'idéal démocratique. Tandis que MacIntyre, à travers sa critique communautarienne, remet en cause la morale du libéralisme moderne.

#### **2.1.1. Hannah Arendt**

Philosophe allemande et postérieurement américaine d'origine juive, Hannah Arendt (1906-1975) aborde dans sa pensée un ensemble de problématiques très variées, car la nécessité de comprendre était ce qui la motivait le plus. Parmi ces problématiques, il est possible de retenir : le totalitarisme, la révolution, la vie active, le travail, le labeur...

L'esprit très polémique et non conformiste de Hannah Arendt qui n'est pas du tout méconnu, est toutefois soutenu par de profonds arguments. L'exemple de ses *Réflexions sur Little Rock* en est la preuve : Arendt adopte une opinion qu'elle sait bien controversée, à savoir, l'opinion en faveur de la ségrégation dans les écoles au nom de la liberté d'association.

En dépit de tout, elle arrive à être cohérente et convaincante, en développant une thèse sur la séparation des sphères et la spécificité de la politique. Ainsi, elle distingue, 1) la sphère publique ou politique où l'égalité est plus importante que la liberté d'association.

Les trains, autobus, hôtels et restaurants appartiennent à la sphère publique, parce que ce sont des services que tous nécessitent pour l'épanouissent de la vie. La ségrégation doit donc y être interdite. 2) La sphère sociale, quant à elle, permet la ségrégation (H. Arendt, 2007, p. 197) :

Si en tant que juive, je souhaite passer mes vacances exclusivement en compagnie de juifs, je ne vois pas comment on pourrait raisonnablement m'en empêcher. [...] Le droit de libre association et, par conséquent, de discrimination ont plus de validité que le principe d'égalité.3) La sphère individuelle ou la vie privée (H. Arendt, p. 198) : « elle n'est pas régie ni par l'égalité ni par la discrimination, mais par l'exclusivité ».



Hannah Arendt situe les écoles dans la sphère sociale. Ainsi, par rapport au rôle de l'Etat dans cette sphère, elle affirme : « l'Etat a le droit incontestable de prescrire des conditions pour l'accès futur à la citoyenneté [...]. Tout cela, cependant, n'affecte que le contenu de l'éducation de l'enfant, et non le contexte d'association et de vie sociale qui dérive invariablement de sa fréquentation scolaire » (H. Arendt, p. 201).

Elle est, toutefois, consciente que tous les cas ne relèvent pas clairement d'une sphère ou d'une autre. Voilà pourquoi, sa thèse plus générale qui défend la non intervention gouvernementale dans la sphère sociale est très controversée. Mais, cette thèse est acceptable si l'on admet que l'idéal démocratique est en faveur de la liberté d'association.

Ainsi, la critique de Hannah Arendt consiste essentiellement au respect de la pluralité par l'idéal démocratique qui devrait permanemment se renouveler ou se remettre en cause, chaque fois qu'une liberté individuelle l'exige. Cela pose aussi la question de la neutralité morale de l'idéal démocratique que nous aimerions analyser avec Alasdair Chalmers MacIntyre.

### **2.1.2. Alasdair Chalmers MacIntyre**

Alasdair Chalmers MacIntyre (1929) est un philosophe écossais qui s'est imposé comme un des éminents critiques de la moralité et de la philosophie morale de la modernité à partir de la publication de sa célèbre œuvre *After virtue* en 1981. Mais, bien avant la publication dudit ouvrage, il affirmait que si l'on tentait de comprendre les concepts moraux et le raisonnement moral sans les replacer dans leur contexte socio-historique, ce serait un échec et, pire encore, cela conduirait au scepticisme quant à la possibilité d'une justification morale (A. MacIntyre, 1966, p. 7) : « Les concepts moraux trouvent leur

expression dans des formes de vie sociale et en sont partiellement constitutifs ».

Conformément à cette pensée de MacIntyre, l'individualité – une question très moderne et actuelle – ne peut se comprendre sans les liens avec les autres, les communautés, les traditions ; c'est-à-dire sans les liens à travers le temps, puisque lesdits liens sont toujours en référence avec des idéaux de vie et des pratiques qui leur sont associées. Ce point de vue est opposé à celui de l'individualisme libéral. Selon ce dernier, la relation de l'individualité avec les liens à travers le temps ne permet pas un fondement purement rationnel de la moralité dans sa dimension transcendantale. C'est le cas de l'éthique kantienne et celle formulée par l'utilitarisme.

Ainsi, la proposition de MacIntyre en vue d'une cohérence morale consiste, avant tout, à concevoir la vie comme étant téléologiquement ordonnée, conformément à l'opinion de Aristote.

Pour ce faire, il dénonce l'incommensurabilité des éthiques actuelles imprégnées par : 1) l'émotivisme moral, selon lequel tout jugement moral n'est autre que l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment ; 2) et le volontarisme illustré par *l'Über-mensch* de Nietzsche.

Face à cet état de désordre grave dans lequel se trouvent le langage et la pratique contemporaine de la morale, MacIntyre propose une redécouverte de l'éthique de la vertu. Il s'agit d'assumer les idéaux de vie qui impliquent l'exercice d'une série de vertus.

La redécouverte d'une éthique des vertus se fait en comprenant que la vie s'articule autour de pratiques. Ces pratiques constituent une vie dotée d'unité avec son bien qui lui est propre. Ce bien propre de la vie ainsi que les pratiques qui constituent son unité doivent être nécessairement compris

comme étant en relation avec une tradition.

Pour atteindre ces objectifs, qui nécessitent le développement de vertus, il est indispensable de passer par des communautés de référence qui constituent également un appui pour la pratique de ces vertus.

Telle est la proposition de la thèse communautarienne du philosophe écossais qui soulève plusieurs questions en débat : avons-nous affaire à une théorie éthique à côté des autres de la modernité ? Où peut-on trouver sa tradition de référence et comment une identité narrative peut-elle se réaliser dans une société actuelle caractérisée par une identité plurielle ? MacIntyre ne serait-il pas en train de proposer tacitement au sujet postmoderne de choisir maintenant, à partir de sa propre individualité, un nouveau paradigme éthique qui fonctionne mieux pour lui ?

Il nous semble que la réponse à ces questions que suscitent la critique communautarienne de MacIntyre à l'idéal démocratique dépendra plus de la capacité de chaque citoyen à porter un regard critique sur lui-même par rapport à son environnement en matière d'éthique. Ce regard critique en matière d'éthique touche aussi la question de la laïcité qui fait partie intégrante des défis et débats qui alimentent la vie démocratique actuelle

## **2.2. Le débat sur la laïcité**

La laïcité est un concept complexe qui peut être compris comme : 1) l'espace commun de coexistence de personnes ayant des cosmovisions différentes qui peuvent être religieuses ou non. Dans ce cas, la laïcité vise à garantir la liberté d'expression, l'égalité et l'appréciation mutuelle. 2) l'espace d'une « raison laïque » spécifique et commune à tous. Cette raison est généralement identifiée à la raison tout court.

Dans ce cas, la laïcité vise à définir un cadre exclusif et excluant pour la délibération des lois et leur justification. Ainsi conçue, la laïcité pose quelques problèmes : quelle est la place de la raison laïque par rapport à la religion ? Existe-t-il une rationalité supérieure dans le séculier ? Y a-t-il une sorte de rationalité dans la religion ? Y a-t-il des limites à la raison ? Nous présenterons les avis de quelques penseurs dont : John Rawls (1921-2002), Jürgen Habermas (1929- ), Charles Taylor (1931- ) Joseph Aloisius Ratzinger (1927- 2022).

### **2.2.1. Jürgen Habermas et Charles Taylor**

Habermas reconnaît que les discours religieux ont des éléments rationnels et abritent une rationalité : « les citoyens laïcs, tant qu'ils agissent dans leur rôle de citoyens de l'État, ne peuvent en principe nier aux concepts religieux leur potentiel de vérité ni nier à leurs semblables croyants leur potentiel de vérité. Les citoyens ont le droit d'apporter des contributions en langage religieux aux débats public » (J. Habermas, 2008, p. 32). Il considère toutefois que la religion a un caractère particulier par rapport aux discours laïcs (J. Habermas, 2010, p. 62) :

Cependant, si l'on essaie de mettre le kantisme et l'utilitarisme, l'hégélianisme, etc., ensemble et mélangés avec les doctrines religieuses, alors je dirais qu'il existe des différences essentielles entre les raisons. Une façon de le dire, est que les raisons laïques peuvent être exprimées dans un langage public et généralement partagé.

A partir de ces dernières affirmations, vont naître les divergences entre Habermas et Taylor. Pour ce dernier, la position de Habermas qui qualifie la raison religieuse de cas particulier et la raison laïque d'universelle ou publique, est un préjugé épistémique et politique: « cette distinction entre discours religieux et

non religieux en termes de crédibilité rationnelle [...] me semble manquer de tout fondement.

En fin de compte, il se peut que la religion soit une illusion et que, par conséquent, ce qui en dérive soit moins crédible » (Ch. Taylor, 2010, p. 57). Il dénonce une obsession vis-à-vis de la religion comme étant un problème : « l'obsession pour la religion comme un problème n'est pas qu'une relique du passé. Une grande partie de notre réflexion et certains de nos principaux penseurs sont encore attachés à cette vieille idée » (Ch. Taylor, 2010, p. 52).

Il est ici donc question de l'usage de la raison de manières différentes : une manière particulière ou privée et une manière générale ou publique. Joseph Ratzinger, contrairement à John Rawls admet un dialogue inclusif et fructueux entre les différentes formes d'usage de la raison dans la société plurielle.

### **2.2.2. John Rawls et Joseph Ratzinger**

John Rawls expose son point de vue sur la laïcité à partir de ses ouvrages : *A theory of justice* et *Political liberalism*. Sa théorie de la justice se construit à partir d'une expérience de pensée selon laquelle la méconnaissance de notre situation réelle, tant biologique que sociale, serait la condition *sine qua non* d'une neutralité indispensable lorsqu'il s'agit d'établir des règles de justice ou d'équité (*fairness*).

A partir de cette notion d'équité, Rawls établit une séparation entre les visions compréhensives de la justice et celles qui sont propres à la raison publique. La religion fait partie du premier groupe.

Cependant, il avait deux opinions concernant ce qu'il appelle les raisons compréhensives : 1) Il défendait l'exclusion des raisons compréhensives de la délibération et de la justification. 2) Ensuite, il admit la présence,

plus ou moins exceptionnelle, desdites raisons dans la délibération et non dans la justification.

Quant à Joseph Ratzinger, il met fortement l'accent sur la thèse selon laquelle la religion et la raison doivent apprendre l'une de l'autre : « Il n'existe pas de formule universelle rationnelle ni éthique ni religieuse sur laquelle tout le monde puisse s'entendre et sur laquelle tout puisse s'appuyer. C'est pourquoi la soi-disant éthique mondiale reste une abstraction » (J. Ratzinger, 2010, p. 51).

C'est pourquoi une reconnaissance mutuelle des limites qui doit également être étendue aux autres cultures et religions, est essentielle : « Il me semble qu'aujourd'hui la dimension interculturelle est essentielle pour engager le débat sur les questions fondamentales relatives à l'homme, qui ne peut être engagé purement et simplement entre les chrétiens ni uniquement dans la tradition rationaliste occidentale » (J. Ratzinger, 2010, p. 49).

D'autre part, à propos de la question du droit qui est au centre de la démocratie, Joseph Ratzinger (2010, p. 39) affirme : « la garantie de la participation à la formation du droit et à la juste administration du pouvoir est la raison essentielle en faveur de la démocratie ».

A côté du débat sur la laïcité ou la sécularisation, il existe un débat qui inclut même cette dernière ainsi que le sens de la liberté individuelle : c'est le débat sur les aménagements raisonnables.

### **2.3. Le débat sur les accommodements raisonnables**

L'« accommodement raisonnable » est une expression d'origine québécoise qui désigne la tentative des sociétés actuelles de s'accommoder aux demandes des différentes minorités au

sein de la société civile, pour l'égalité des chances.

Tout d'abord, il faut reconnaître que les accommodements raisonnables sont un véritable lieu de mise à l'épreuve des principes et de la réalité : 1) ils testent les notions de laïcité en l'interrogeant pour savoir s'il s'agit d'une sphère extérieure à la sphère religieuse ou d'une sphère d'échange de visions sur la vie ; 2) ils mettent à l'épreuve nos idéaux politiques en posant le problème de savoir si l'Etat est un cadre juridique pour les activités individuelles ou s'il participe à l'épanouissement de ses citoyens.

Ils éprouvent également : (3) nos thèses sur la rationalité comprise comme un domaine distinct de l'émotionnel, du vécu et du spirituel, qu'il soit religieux ou non ; (4) nos notions anthropologiques : quelles sphères de l'humanité sont considérées comme nucléaires ? Ces notions définissent-elles fondamentalement notre liberté de choisir ? Ou sommes-nous définis par ces biens qui déterminent nos choix ? Est-ce que ce que nous possédons en tant qu'individus ce qui nous définit de manière nucléaire ? Ou les liens sociaux ne feront-ils pas mieux ? Quelles conséquences cela a-t-il dans la conception de la sphère publique ? En fin de compte (5), ils mettent en jeu les traditions libérales, socialiste et aristotélicienne.

Or, face aux objections aux accommodements raisonnables telles que : 1) le coût pour l'Etat lorsqu'on parle de goûts chers et 2) la dénonciation de privilégier la religion par rapport à d'autres types de croyances (végétarisme, pacifisme ou libertarisme...), nous devons alléguer le fondement de ces accommodements, qui est : 1) l'impartialité abstraite comme désavantage et 2) la politique de reconnaissance comme complément nécessaire à la neutralité libérale.

En plus de ces objections, certainement légitimes, il existe de fortes limites à la liberté de conscience et aux accommodements raisonnables, qui sont justifiées par ce que l'on appelle : 1) les principes de contrainte excessive et d'intérêt législatif prépondérant (*compelling interest*) ainsi que 2) la différence entre la limitation légale et la modération à laquelle on peut s'attendre (en ce qui concerne le droit au blasphème).

Face aux graves difficultés, voire aux dilemmes, que tous ces débats actuels engendrent dans les sociétés civiles démocratiques, il nous semble opportun de poser à nouveau sérieusement la question de la solidarité politique, qui semble être une utopie pour certains : « La solidarité politique semble être un idéal impraticable, un exploit improbable dans les sociétés démocratiques libérales modernes, composées de citoyens ayant des engagements et des valeurs distincts » (M. Krishnamurthy, 2013, p. 129).

#### **2.4. La solidarité comme possible solution aux débats politiques actuels ?**

En général, les débats politiques actuels surviennent lorsque des minorités ou des individus se sentent lésés par le système législatif fondé sur la règle de la majorité. Ainsi, il nous semble que c'est la question de la justice qui doit être résolue avant tout dans les débats. Comment satisfaire chaque citoyen en matière de justice ? Nous sommes tentés de dire que c'est impossible. Mais comme on dit, il faut tenter l'impossible.

En réalité, l'injustice est aussi vieille que la société humaine. Cependant, l'homme ne se fatigue pas de la combattre. La solidarité politique peut donc être l'un des nombreux moyens permettant de mener à bien cette tâche.

La solidarité politique est la solidarité qui naît au sein de la sphère politique de l'Etat mais aussi entre des concitoyens. Nous insistons particulièrement ici sur cette dernière forme de solidarité.

Selon le philosophe américain Michael Sandel, il n'est possible d'éprouver un sentiment de solidarité politique avec ses concitoyens que lorsque chacun est orienté vers la bonne vie (*the good life*) et est censé être d'accord sur ce que signifie la bonne vie. Il soutient que ce type de solidarité est non seulement réalisable, mais qu'il est également nécessaire à l'accomplissement de la justice (M. Sandel, 1997, p. 55).

En ce sens, nous sommes d'accord avec la philosophe canadienne Meena Krishnamurthy (2013, p. 129) lorsqu'elle atteste que la solidarité politique est un concept relationnel : « la solidarité politique est un concept relationnel. Être dans une relation de solidarité politique, c'est être dans une relation de connexion ou d'unité avec ses concitoyens ».

Pour cette raison, elle propose quelques attitudes citoyennes essentielles pour parvenir à une solidarité politique : « on peut dire que les citoyens d'un Etat partagé entretiennent une telle relation lorsqu'ils ont des attitudes d'identification collective, de respect mutuel, de confiance mutuelle, de loyauté et de soutien mutuel envers l'un ou l'autre » (M. Krishnamurthy, 2013, p. 132).

Ainsi, la solidarité politique en tant que moyen de justice nécessite que l'on arrive à partager des valeurs ou des attitudes communes. Cela peut paraître aujourd'hui une « utopie », mais nous avons à essayer l'utopie pour le vivre-ensemble.

## CONCLUSION

L'intérêt de comprendre les débats et défis actuels dans la sphère socio-politique nous a conduit à une étude sur l'idéal démocratique comme étant le paradigme proposé dans ces débats et défis en vue de l'avènement d'une société idéale. Dans l'intention de mieux comprendre cet idéal démocratique, nous avons voulu redécouvrir ses racines chez les penseurs de l'époque moderne.

Cela nous a permis de prendre conscience de la grande influence des théories politiques de la Modernité sur celles de l'Époque contemporaine. Chez les auteurs modernes et contemporains, nous remarquons, en effet, le souci d'un idéal d'humanité et un idéal de société dans laquelle l'homme atteindrait sa plénitude individuelle et collective.

Le problème est que, en raison de la complexité de la réalité socio-politique, les uns (modernes) et les autres (contemporains) n'arrivent pas à s'accorder sur la manière de procéder : libéralisme, égalitarisme, conservatisme, féminisme, communisme, communautarisme, laïcité, socialisme, utilitarisme...

Ce sont toutes des voies qui expriment non seulement le pluralisme des sociétés civiles mais aussi la tendance à l'exclusion. Il y a quelque chose d'étrange, car sachant que les sociétés civiles se caractérisent par le pluralisme, il est clair que l'exclusion ne devrait pas avoir droit de cité.

Paradoxalement, c'est ce qu'exprime une grande partie des théories politiques : exclure les autres – chez lesquels certaines vérités ne manquent pas – pour s'imposer. Cela ne construit certainement pas !

Alors, nous gagnerons à réfléchir sur des théories politiques qui incluent tout le monde – malgré leurs différences – au lieu de chercher à exclure ou à soustraire.

La solidarité pourrait être une de ces solutions. Penser les fondements de la solidarité dans le domaine politique devrait pouvoir aider à convaincre de la nécessité de la solidarité pour l'avènement de la société idéale.

## BIBLIOGRAPHIE

ARENDRT Hannah, 2007, "Reflexiones sobre Little Rock", in *Responsabilidad y juicio*, trad. Miguel Cande, Barcelona, Paidós.

BELL Daniel, 1996, *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press.

BURKE Edmund, 2010, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

DE TOCQUEVILLE Alexis, 1961, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Gallimard.

ETZIONI Amitai, 2001, *La tercera vía hacia una buena sociedad: propuestas desde el comunitarismo*, trad. José Antonio Ruiz San Román, Madrid, Trotta.

GENGEMBRE Gérard, 2011, « Burke, Edmund », in Jean-Clément Martin (dir.), *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin.

HABERMAS Jürgen et RATZINGER Joseph, 2008, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. Pablo Largo / Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica.

HABERMAS Jürgen, TAYLOR Charles, et al., 2010, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Alianza.

HOLMES Stephen, 1989, "The permanent Structure of Antiliberal

Thought", in Rosenblum Nancy et alii, *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University Press.  
KRISHNAMURTHY Meena, 2013 « Political Solidarity, Justice and Public Health », in *Public Health Ethics*, V. 6, N. 2, 2013, pp.129-141.

LACROIX Justine, 2003, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles.

LIEBICH André, 1985, *Le Libéralisme classique*, Paris, PUQ.

LOCKE John, 2014, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_, *Segundo tratado del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo 2004, Madrid, Alianza.

MACINTYRE Alasdair, 2001, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcaacel, Barcelona, Crítica.

\_\_\_\_\_, 1988, *Whose justice? Which rationality?*, London, Duckworth.

MARX Karl, 2004, *Manifiesto comunista*, trad. Juanmari Madariaga et Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal.

MEDINA-NÚÑEZ Ignacio, 2014, "Política, democracia, y liberalismo en el origen de la época moderna", *Espiral*, Vol. 21, N°. 60, pp. 15-44.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Del contrato social*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_, 2001, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.

\_\_\_\_\_, 2008, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.

RAWLS John, 1973, *A theory of justice*, London, Oxford University.

\_\_\_\_\_, 2005, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press.

SANDEL Michael, 1997, *Democracy's Discontent. America in Search of public*

*Philosophy*, Cambridge, Belknap Press  
of Harvard University Press.

STUART MILL John, 1987, *De la liberté*,  
trad. Laurence Lenglet, Paris, éd. du  
Grand Midi.

\_\_\_\_\_, 2010, *El sometimiento de la  
mujer*, trad. Carlos Mellizo, Madrid,  
Alianza.

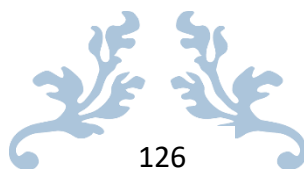
TAYLOR Charles, 1994, *La ética de la  
autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa-  
Pérez, Barcelona, Paidós.

Wollstonecraft Mary, 2021, *Vindicación  
de los derechos de la mujer*, trad. Marta  
Luis González, Madrid, Barcelona.

Numéro 015 Décembre 2024  
Histoire et Analyses des Relations Internationales  
et Stratégiques (HARIS)

Revue de l'Association des Spécialistes des Relations  
Internationales et des Études Stratégiques Africaines (ASRIESA)

ISSN: 2709-5053







HARIS N°15 Décembre 2024