

INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE
ET DE SCIENCES HUMAINES DON BOSCO-LOME

Mosaïque



**Revue interafricaine de Philosophie
et de Sciences Humaines**

N° 25 Décembre 2020

INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE
ET DE SCIENCES HUMAINES DON BOSCO-LOME

Mosaïque



**Revue interafricaine de Philosophie
et de Sciences Humaines**

N° 25 Décembre 2020

ADMINISTRATION DE LA REVUE MOSAÏQUE

Revue interafricaine de Philosophie et de Sciences humaines

Revue semestrielle créée en 2003. Éditée par l'ISPSH Don Bosco Lomé (Togo)

Directeur administratif : Rvd Dr Dieudonné E. O. OTEKPO
Directeur de publication : Professeur Adovi N'buéké GOEH-AKUE
Rédacteur en chef : Professeur Datè Fodio GBIKPI-BENISSAN

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Pr N'buéké A. Goeh-Akue (Université de Lomé), Pr Datè F. Gbikpi-Benissan (Université de Lomé), Pr Yaovi Akakpo (Université de Lomé), Pr Octave N. Broohm (Université de Lomé), Pr Yao S. Akakpo-Numado (Université de Lomé), Mawusse K. Akue Adotevi, MC (Université de Lomé), Koumealo G. Anate, MC (Université de Lomé), Komi Kouvon, MC (Université de Lomé).

COMITÉ DE LECTURE

Pr Aklesso Adji (Université de Lomé), Pr Bilina Ballong (Université de Lomé), Pr Kwami C. Dikenou (Université de Lomé), Pr Eshoham Assima-Kpatcha (Université de Lomé), Adjo M. Quashie, MC (Université de Lomé), Tossou Atchrimi, MC (Université de Lomé), Pr Souleymane B. Diagne (Université de Columbia), Pr Pierre G. Nakoulima (Université Ouaga I-Joseph Ki-Zerbo), Pr Mahamadé Savadogo (Université Ouaga I-Joseph Ki-Zerbo), Pr Kanvaly Fadiga (Université Houphouët-Boigny, Abidjan), Pr François Joseph Azoh, (École Normale Supérieure d'Abidjan), Boussanlègue Tchable, MC (Université de Kara).

Secrétaire de rédaction : Aklesso Nao

Contact : *MOSAÏQUE*
Institut Supérieur de Philosophie et de Sciences Humaines,
Don Bosco (ISPSH Don Bosco)
09 BP : 9141 Lomé 09, Togo.
Tél. : (+228) 22 27 01 56 / Cel : (228) 93 08 80 80 / 98 87 97 27
E-mail : revuemosaique@ispshdblome.com

© ISPSH, Décembre 2020
ISSN : 1812-8645
Dépôt légal : 087/MATDDT/Décembre 2020
Tous droits réservés.

PRÉSENTATION

MOSAÏQUE est une revue pluridisciplinaire publiée par l'Institut supérieur de philosophie et de sciences humaines Don Bosco (ISPSH Don Bosco) de Lomé (Togo). Elle publie des articles de recherche scientifique en philosophie et sciences humaines. La revue donne priorité aux textes qui portent sur les questions africaines en lien avec la thématique « Science, Développement, Société ». Bien sûr, l'ouverture de *Mosaïque* aux problèmes d'ailleurs est certaine. Les textes sont sélectionnés par le comité scientifique, en raison de leur originalité, de leur intérêt et de leur rigueur scientifique. Le comité scientifique apprécie la qualité des textes. Les textes qui sont retenus par le comité scientifique sont publiés sur décision de l'administration et de la rédaction de la revue. Les avis et opinions scientifiques émis dans les articles n'engagent que leurs propres auteurs. Les textes non publiés ne sont pas retournés aux auteurs. La revue paraît en français. Toutefois, les auteurs qui utilisent l'anglais comme langue de travail peuvent soumettre leurs textes dans ladite langue.

1. Périodicité

MOSAÏQUE est une revue semestrielle (deux numéros par an). Le premier numéro de l'année paraît en juin et le deuxième numéro en décembre.

2. Conditions de publication des articles

- Les articles doivent être originaux. Ils ne doivent pas avoir fait l'objet d'une publication antérieure. Tous les articles sont soumis à un logiciel anti-plagiat.
- Tous les articles proposés sont soumis à l'appréciation de deux instructeurs spécialistes de la discipline. Aucun article dont les rapports d'instruction sont défavorables n'est publié.
- La lecture des textes proposés prend en compte les critères suivants : la pertinence de la problématique et des fondements théoriques, la rigueur de la méthodologie, la clarté de la langue, la qualité de la réflexion, la qualité et la richesse de la documentation (références bibliographiques), la pertinence de la conclusion.
- Les propositions de correction éventuelles sont transmises à l'auteur par le secrétariat de rédaction.
- Les articles qui ne sont pas rédigés ou révisés, par leurs auteurs, conformément aux normes éditoriales de la revue *Mosaïque* ne sont pas publiés.
- La revue reçoit des comptes rendus d'ouvrage dont la longueur peut être d'une ou deux pages.

3. Normes éditoriales

Les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

a. Longueur des articles : 12 à 18 pages.

b. Normes typographiques : police : times new roman ; taille : 12 ; interligne : 1,5 ; marges (supérieure, inférieure, gauche et droite) : 2,50 cm ; espacement entre les paragraphes : 6 pts ; texte justifié.

c. Structure d'un article

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique. Résumé en Français (objet et objectifs de l'article, méthode utilisée, conclusions dégagées, 150 mots au maximum), Mots-clés (5 à 8 mots), Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français (objet et objectifs de l'article, méthode utilisée, résultats obtenus, 150 mots au maximum), Mots-clés (5 à 8 mots), Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.1. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.)

d. Citations

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale(s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées).

- Initiale(s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

e. Références bibliographiques

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom(s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex. : 2ⁿ^e éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

f. Présentation des figures

La présentation des figures, cartes, graphiques... doit respecter le format de la revue *Mosaïque*.

4. Gestion des contributions

Pour être publié dans *MOSAÏQUE* :

L'auteur

- soumet un article conforme aux règles éditoriales de la revue.
- joint les frais d'instruction de 20.000 F CFA (10.000 F CFA par instructeur).

La rédaction, dans un délai de six semaines, notifie la décision à l'auteur. Trois décisions sont possibles :

- à publier en l'état ;
- à publier après corrections (celles-ci sont indiquées) ;
- refusé (les motifs sont donnés).

Après acceptation, l'auteur paie les frais de publication qui s'élèvent à 25.000 F CFA.

5. Autres considérations

- Les propositions d'article sont envoyées par courriel au secrétariat de rédaction à l'adresse : revuemosaïque@ispshdblome.com avec copie à chaknao@yahoo.fr.
- La rédaction ne donne suite qu'aux textes qui lui sont envoyés directement sans passer par des intermédiaires.
- Le résultat de l'évaluation est communiqué à l'auteur par la même voie.
- L'auteur reçoit la version électronique (tiré à part) de son article publié.

Le Directeur de publication

Pr Adovi N'buéké GOEH-AKUE

SOMMAIRE

PHILOSOPHIE

Le développement des États africains à l'épreuve de la corruption : défis et perspectives	
Dilwani ADAMOU (Université de Zinder-Niger).....	3
Éthique et politique à l'ère des utopies	
Eustache Roger Koffi ADANHOUNMÈ (Université d'Abomey Calavi - Bénin)...	21
Esthétique de la féminité : les canons de beauté	
Aklesso ADJI (Université de Lomé - Togo).....	45
La démocratie libérale face à ses apories : acte premier de la critique post-démocratique	
Folly G. A.-EKUE-A (Université de Lomé - Togo).....	67
Dans la tourmente des priorités : la philosophie en situation	
Marie-Gonzaga JOHNSON (Sœur) (Institut Supérieur de Philosophie et de Sciences Humaines – Don Bosco Lomé-Togo).....	91
L'exigence kierkegaardienne d'un retour au christianisme du Nouveau Testament et les difficultés de ses modalités pratiques	
François MOTO NDONG (Institut de Recherche en Sciences Humaines/CENAREST Libreville-Gabon).....	109
Souveraineté, droit de l'État et État de droit : une relecture conceptuelle de Thomas Hobbes	
Bantchin NAPAKOU (Université de Lomé - Togo).....	135
Contribution de la philosophie à la lutte contre la corruption : analyse de la situation en Afrique	
Dela SORSY et Iba Bilina BALLONG (Université de Lomé - Togo).....	157
La justice environnementale comme fondement de la dignité humaine et de l'équilibre social	
Grégoire TRAORÉ (Université Alassane Ouattara, Bouaké - Côte d'Ivoire)...	177

SCIENCES HUMAINES

Questionner l'intégration régionale, la paix et le développement en Afrique de l'Ouest	
Kokou Folly Lolowou HETCHELI (Université de Lomé - Togo).....	193
Le discours de la classe : alternance codique et savoirs mathématiques dans une situation d'enseignement-apprentissage au Niger	
Amadou SAÏBOU ADAMOU et Moussa MOHAMED SAGAYAR (Université Abdou Moumouni Niamey-Niger).....	211
Vers de nouveaux parcours de formation du dispositif de l'Enseignement et de la formation techniques et professionnels (EFTP) du Burkina Faso	
Mamadou SANOGO, Maxime R. A. COMPAORE et Sena Y. AKAKPO-NUMADO (Université de Lomé – Togo et Institut National des Sciences des Sociétés Ouagadougou - Burkina Faso).....	229

De l'illustration à la compréhension de textes : l'effet des inférences prédictives	
Faustin MOUNGUENGUI (Université Omar Bongo - Gabon).....	251
Débats politiques en Afrique face aux défis démocratiques : entre élitisme et stratégie des acteurs au Togo	
Kossi DEGBE et Gbati NAPO (Université de Lomé - Togo).....	273
Pollution des eaux à partir des activités agricoles dans la préfecture de Tone au Togo : analyse de la situation du barrage de Kounfab	
Mayipo DJORE TOROUKA et Mafobatchie NANTOB (Université de Lomé - Togo).....	293
Perception des pratiques syndicales de la Coordination nationale des enseignants-chercheurs et chercheurs de Côte d'Ivoire (CNEC) et du Syndicat national de la recherche et de l'Enseignement supérieur (SYNARES) à l'Université Alassane Ouattara (UAO) en Côte d'Ivoire	
Claude Koré BALLY (Université Alassane Ouattara, Bouaké - Côte d'Ivoire).....	311
Le travail (presque) invisible des gardiens des esprits au Togo et des médiums en France	
Mahamondou N'DJAMBARA (Université de Lomé - Togo).....	327
Recrudescence et enjeux des mutilations sexuelles des jeunes filles dans les communautés Yowa de Soubouroukou à Djougou au Bénin	
Kouami Auguste TAKPE (Université d'Abomey-Calavi - Bénin).....	347
Les pratiques initiatiques du kiebe-kiebe dans l'aire culturelle Mbochi-Kouyou au Congo Brazzaville	
Rock OKIEMBA (Université Marien NGOUABI, Brazzaville - Congo).....	361

ÉTHIQUE ET POLITIQUE À L'ÈRE DES UTOPISMES

Eustache Roger Koffi ADANHOUNMÈ
Laboratoire de Recherches sur les Dynamiques Démocratiques en cours en
Afrique (LaReDDA)
Université d'Abomey – Calavi (Bénin)
adanhounme_eustache@yahoo.fr

Résumé

La philosophie pense l'éthique et la politique en les mettant en interaction. L'intersection de ces deux sphères distinctes nous permet non seulement de mieux cerner chacune de ces notions, mais aussi de comprendre et de mesurer l'ampleur de la scission opérée par la politique au détriment de l'éthique subdivisée dorénavant en deux polarités irréductiblement opposées : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. En vantant la vertu du politique, les utopistes classiques et modernes que sont Platon, Aristote, Cicéron et Kant, expressifs de la morale de conviction, n'expriment en définitive, à leur tour qu'une apologie des vertus citoyennes. À travers sa démarche essentiellement analytique, cette réflexion s'est employée à exposer et à mettre en débat ces thèses expressives de l'idéalisme moral qui mériteraient d'être mises en connexion avec les approches du réalisme politique.

Mots-clés : éthique, politique, violence, utopisme, vertu, morale.

Abstract

Philosophy thinks ethics and politics by putting them in interaction. The intersection of these two distinct spheres not only allows us to better understand each of these notions, but also to understand and measure the extent of the split operated by politics to the detriment of ethics now subdivided in two irreducibly opposite polarities: the ethics of conviction and the ethics of responsibility in praising the virtue of politics, the classic and modern utopians of Plato, Aristotle, Cicero and Kant, expressive of the ethics of conviction, ultimately express, in their turn, only an apology for citizen virtues. Through its essentially analytical approach, this reflexion endeavored to expose and debate these expressive theses of moral idealism which deserve to be put in connection with the approaches of political realism.

Keywords: ethics, politics, violence, utopianism, virtue, morality.

Introduction

À rédiger ces lignes, on est enclin à succomber à la tentation d'enliser notre réflexion dans une approche moralisante, mais surtout de préjuger de l'ordre de préséance entre les deux aspects distincts de l'éthique et de la politique plutôt que d'aborder cette question en termes d'intersection et non pas de coïncidence, d'interaction et non pas de subordination. Ricœur explique ainsi les raisons de son insistance sur l'interaction de ces deux sphères plutôt que sur l'écart qui les démarque :

le danger de nos jours me paraît beaucoup plus grave que de les confondre. Le cynisme se nourrit volontiers de la reconnaissance en apparence innocente de l'abîme qui sépare l'idéalisme moral du réalisme politique. C'est au contraire le souci de donner un sens à l'engagement d'un citoyen à la fois raisonnable et responsable qui exige que nous soyons plus attentifs à l'intersection entre l'éthique et la politique qu'à leur inéluctable différence. (P. Ricœur, 1985, pp. 66-70)

Certains ont parlé de l'éthique et de la politique comme d'un couple infernal (R. Aernoudt, 2008). Peut-être reviendra-t-il à d'autres d'aborder la question en termes d'un couple apaisé. C'est dire que l'éthique et la politique ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre. Par ailleurs, ces deux concepts intrinsèquement liés ne peuvent être cernés en dehors de leur mise en connexion avec la notion de la violence. À ce sujet, deux thèses s'affrontent à savoir celle du réalisme politique et celle de l'idéalisme moral que nous dénommons en l'occurrence la thèse des utopismes.

À travers sa démarche analytique, cette réflexion se propose essentiellement de revisiter ces utopismes de la vertu du politique après avoir préalablement précisé d'une part ce qu'on est en droit d'entendre par utopisme et d'autre part définir et mettre en débat les trois notions d'éthiques, de politique et de la violence.

1. Les utopismes en question

Dans nos prolégomènes à la dynamique utopique, propos liminaires (E. R. K. Adanhounmè, 2006, pp. 11-24) à *L'Utopie des inventions démocratiques*, nous nous sommes largement intéressés à ces utopismes qui, de l'Antiquité à la Modernité, se sont exprimés dans la littérature, les projets d'architecture et d'urbanisme, les textes philosophiques et politiques, les arts plastiques, mais aussi ont porté les grands mouvements sociaux qui ont ébranlé l'ordre existant depuis, la fin des Lumières jusqu'à ce que le XXe siècle pose la question du rêve qui, cherchant à se réaliser tourne au cauchemar.

C'est en effet au début du XVIe siècle que l'anglais More invente l'utopie, une île imaginaire aux confins de Nouveau Monde, avançant ainsi l'idée que la société

humaine pourrait être une construction de l'homme. S'inspirant des penseurs classiques de l'Antiquité, l'humaniste More en parle en tant que son modèle de « meilleur gouvernement possible ». C'est dire que l'idéal utopique précède dans le temps ce toponyme imaginaire qu'il forge. Les utopies renvoient originellement à l'idéalisme de Platon. Les échecs, les mésaventures, amertumes et déconvenues politiques à Syracuse, mais aussi dans son Athènes natale l'éloignent de la politique à raison de son ascendance aristocratique et de ses convictions, mais surtout obligent Platon à inventer une cité qui n'existera nulle part, en aucun lieu (*ou topos*). C'est pourquoi les penseurs de la constitution utopique vont se réclamer volontiers de l'utopie platonicienne (cf. H.-G. Gadamer, 1983).

L'humanisme de More qui, par ailleurs, s'inscrit dans la continuité du messianisme chrétien se déploie dans cette conviction empreinte d'un optimisme à l'égard des capacités humaines ; d'une vision élargie du possible humain, une vision des capacités de l'homme tel que le mal, en tout cas le vice et la violence peuvent être éradiqués par une transformation radicale des relations sociales à la portée des humains eux-mêmes. C'est dire qu'en créant de toutes pièces un ailleurs radical, un nulle-part (*utopia*) de manière quasi-visionnaire, la fantaisie utopique est toujours soutenue par une réflexion sur l'origine des maux ou des imperfections de l'« ici », l'utopie cherchant à montrer dans quelle mesure, en éradiquant seulement la racine des maux observables, on pourrait aboutir à un monde meilleur. L'utopie entend dénoncer les aberrations et les folies du monde réel et partant proposer une théorie génétique des dérives stigmatisées. Elle s'emploie ainsi à confronter le réel vécu avec le réel à créer, l'idéal à faire advenir.

Lalande propose une note de Georges Sorel qui oppose l'utopie au mythe social défini par l'auteur des *Réflexions sur la violence* comme la représentation affective et idéale, pourvue d'une valeur créatrice, provoquant l'action et engendrant les créations. Sorel renchérit en présentant le mythe comme l'expression de la volonté d'un groupe qui se prépare au combat pour détruire ce qui existe (G. Sorel, 1972, p. 48). Aussi définit-il l'utopie comme « l'œuvre de théoriciens qui, après avoir observé et discuté les faits, cherchent à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment » (G. Sorel, 1972, p. 46).

Lalande entend par utopie,

le procédé qui consiste à représenter un état fictif des choses comme réalisé d'une manière concrète, soit afin de juger des conséquences qu'il implique, soit, plus souvent, afin de montrer combien ces conséquences seraient avantageuses. (A. Lalande, 2013, p. 1180)

Sur le plan historique, l'utopie revêt deux dimensions à savoir d'une part l'utopie des faits et d'autre part l'utopie des valeurs. Il se trouve en effet qu'il y a une dissymétrie entre ces deux plans factuels et axiologiques.

La dimension axiologique cantonne l'utopie uniquement à des considérations abstraites susceptibles de conduire et de dynamiser en permanence l'agir de l'homme. Il est question en l'occurrence de l'utopie des valeurs qui arrive ainsi de manière décisive à une religion, à une gnose du progrès. Véritable indice de transformation par conviction et non jamais par coercition, ce qui relèverait de la pathologie totalitaire expressive de l'utopie factuelle. Cette précision nous ramène d'emblée au *Politik als Beruf* où Max Weber, sociologue du réductionnisme axiologique précise que l'éthique demande à l'homme de ne pas résister au mal par la force là où la politique exige que la force fasse reculer le mal. Aussi dans cette célèbre conférence sur « la politique comme vocation » tenue juste au lendemain du premier conflit mondial, Weber avouait à son jeune auditoire que la politique casse nécessairement l'éthique en deux polarités. Toute activité éthique, insiste-t-il, peut s'orienter selon deux pôles irréductiblement opposés (M. Weber, 2003).

L'éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) qui s'inscrit dans l'approche pragmatique de Machiavel pourrait s'identifier au réalisable dans un contexte historique donné avec, évidemment, un recours modéré à la violence.

Notre réflexion ne nourrit pas l'ambition d'aborder cette approche de l'éthique des moralistes du réalisme politique (cf. J. Benda, 1927, pp. 127-132) qui s'exprime par la césure dissidente opérée par Machiavel à la Renaissance, époque où se fondent les nouvelles sciences physiques et naturelles qui, en s'inscrivant dans une perspective moniste, pense que la politique secrète elle-même sa propre éthique qu'on ne saurait confondre avec les imaginations des philosophes. En rompant avec la tradition chrétienne médiévale, cette césure rénove avec les historiens de l'Antiquité et tâche d'éclairer de manière rigoureuse les pratiques politiques de son temps. Si donc l'on se fonde, sur le « devoir être moral » ou les imaginations des philosophes, « on apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver ». Bref, l'éthique politique revient en dernière instance au « retour à la vérité effective » (Machiavel, 1980, pp. 98-99). C'est ce qu'a tenté d'expliquer Julien Benda dans *La Trahison des clercs* (1927) :

Quand Machiavel conseille au Prince le genre d'actions qu'on sait, il ne confère à ces actions aucune moralité, aucune beauté ; la morale reste pour lui ce qu'elle est pour tout le monde et ne cesse pas de le rester parce qu'il constate, non sans mélancolie, qu'elle est inconciliable avec la politique. « Il faut, dit-il, que le prince ait un entendement prêt à faire toujours bien, mais savoir entrer au mal, quand il y sera contraint », montrant que, selon lui, le mal, même s'il sert la politique, ne

cesse pas pour cela d'être le mal. Les réalistes modernes sont des moralistes du réalisme ; pour eux, l'acte qui rend l'État fort est investi, de ce seul fait et quel qu'il soit, d'un caractère moral ; le mal qui sert la politique cesse d'être le mal et devient le bien [...]. Si on appelle morale tout ce qui propose une échelle du bien et du mal, pour eux comme pour Hegel, en matière politique, le pratique est le moral et ce que tout le monde appelle le moral, s'il s'oppose au pratique, est l'immoral. (J. Benda, 1927, pp. 127-132).

Selon l'analyse de Benda, l'intellectuel trahit sa vocation s'il cesse de rappeler au politique la prééminence de l'exigence morale. D'ailleurs quand il prétend déconsidérer la morale en histoire, il prêche en fait la morale de l'État. Après s'être employé à assumer sa vocation vingt siècles durant en prêchant au monde que l'État doit être juste avec des constitutions à base de liberté et de discussion, l'intellectuel tourne en dérision cette exigence de justice en exhortant l'État à être fort, autoritaire. Il fait ainsi l'apologie des régimes autocratiques, du pouvoir par l'arbitraire, par la raison d'État et des religions d'asservissement.

S'agissant de l'éthique de conviction (*Gesinnungsethik*) qu'on pourrait définir par l'excellence du préférable, elle coïncide, à notre analyse, aux utopismes exprimés par les pensées fondatrices classiques de Platon, Aristote, Polybe, Cicéron, mais aussi, dans une certaine mesure, avec l'idéalisme politique de Kant que nous convoquons de manière anachronique à cette réflexion pour le mettre en débat avec l'utopisme platonicien. En définissant l'utopie comme ce qu'« il est doux d'imaginer », le penseur de Königsberg met toutefois en garde contre les intentions dissidentes de cette exigence de la raison (E. Kant, 1955, p. 110). Kant paraît le répondant moderne de cette éthique de conviction qui caractérise, pour l'essentiel, les utopismes des pensées fondatrices de l'Antiquité.

2. Éthique, politique et violence : au-delà d'une approche de définition

En examinant de près éthique, politique et violence, en mettant en relation les trois notions, l'éthique, terme à la connotation plus technique, paraît plus sémantiquement chargée que la politique et la violence. De *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber (1994) à *La valse des éthiques* d'Alain Etchegoyen en passant par *L'éthique de la volonté pure* de Hermann Cohen, se dégage une panoplie de réflexions sur l'éthique, une notion à l'excès de signification. L'ouvrage d'Etchegoyen (1991) paraît à ce sujet très expressif. Il analyse et déplore sous ce titre, *La Valse des éthiques*, l'inflation contemporaine des éthiques en général et des éthiques appliquées en particulier. Le procès qu'il fait à ces différentes éthiques locales témoigne de sa nostalgie d'une morale prescriptive et universelle de type kantien (*die Moralität*). L'éthique désignerait

selon lui, un vague souci moral qui éprouve toutes les peines à dissimuler toute une série de compromis avec les intérêts du moment :

la morale est un impératif catégorique ; l'éthique est un impératif hypothétique. Cette distinction est décisive. Ou l'action est déterminée par un impératif inconditionné qui s'impose de façon catégorique : la conscience agit alors par devoir. Il s'agit de morale. Ou l'action est déterminée par une hypothèse qui lui impose un comportement, ce qu'on pourrait appeler aussi un impératif de prudence. Il s'agit maintenant d'éthique. (A. Etchegoyen, 1991, p. 78).

Ce procès des éthiques reproduit d'une certaine manière l'opposition entre *Moralität* et *Sittlichkeit*. Kant sépare rigoureusement les mœurs (*die Sitten*) de la moralité (*die Moralität*), après avoir attiré l'attention sur l'inflexion sémantique restrictive de l'éthique, doctrine des mœurs considérée dorénavant comme la doctrine des devoirs :

Jadis le mot éthique signifiait la doctrine des mœurs [...] en général, que l'on nommait aussi la doctrine des devoirs. On a cru bon par la suite de n'appliquer ce terme qu'à une partie de la doctrine de mœurs, c'est-à-dire à la doctrine des devoirs qui ne sont pas soumis à des lois extérieures. (E. Kant, 1971, p. 49).

Schopenhauer met en évidence la filiation judéo-chrétienne de l'éthique kantienne. Selon lui, cette philosophie de l'obligation morale dissimule la morale des théologiens. Elle n'est en réalité qu'une expression de la sécularisation du christianisme sur le plan moral :

La saisie de l'éthique sous une forme impérative comme théorie des devoirs, la pensée de la valeur positive ou négative des actions humaines selon qu'elles remplissent ou lèsent les devoirs (*Pflichten*) a comme le devoir (*Sollen*) indéniablement pour origine unique la morale des théologiens et par suite le Décalogue. (A. Schopenhauer, 1978, p. 504).

En accomplissant l'effort pour penser la conjonction de la nature, de l'histoire et de la loi, Hegel oppose la *Moralität* du sujet autonome réalisant sa liberté de façon abstraite au *Sittlichkeit* qui prend en compte les règles de conduite effectives que partage une communauté d'hommes (F. Hegel, 1982). La loi, les règles de conduite que l'individu se donne à lui-même et dans lesquelles il réalise sa liberté de façon abstraite, l'intériorisation et l'appropriation même desdites règles par une volonté libre, définissent la *Moralität* (la moralité subjective) qui du coup ignore les règles de conduite collectives ou communautaires.

Cette moralité subjective affiche ainsi deux oublis à savoir d'une part la dimension nécessairement collective ou communautaire des règles de conduites et d'autre part, ce que ces normes doivent à des habitudes partagées dont l'exercice répété confère à l'individu une seconde nature. Hegel assigne ainsi à la notion de *Sittlichkeit* (la moralité objective) de réintroduire ces deux dimensions : les mœurs (*die Sitten*) en tant qu'elles proviennent de l'habitude et constituent une seconde

nature. Bref, par cette notion, il réunit les *Sitten* (mœurs) et la *Moralität* qui, jusqu'alors, avaient été disjointes. En souscrivant à l'analyse de Hume qui, en politique corrobore l'existence d'une moralité spécifique et moins exigeante aux princes, un système de morale particulier, davantage plus accommodant que celui sensé gouverner les personnes privées (D. Hume, 1973, pp. 673-674), Hegel déconstruit les conceptions erronées de la *Moralität*, multiples idées générales considérées pour des commandements moraux subjectifs, qui légifèreraient l'existence concrète de l'État. Ainsi, stigmatise-t-il non seulement l'opposition de la morale et de la politique, mais aussi la prééminence de la morale subjective comme principe de conduite de la politique. Aussi, il ne revient pas à l'État de s'embarrasser des problèmes de la morale subjective. L'État n'est en ce sens ni moral ni immoral :

On a, pendant un temps, parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde. Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un État a une bien autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'État a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule, cette existence concrète et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'État comme principe de sa conduite. La croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant opposition, repose sur les fausses conceptions de la moralité subjective, de la nature de l'État et de sa situation par rapport au point de vue moral subjectif. (F. Hegel, 1982, p. 363).

Que peut-on entendre par éthique ? À partir de *eiôtha*, « j'ai l'habitude » le grec développe les deux substantifs en concurrence d'*ethos* et d'*êthos* qui tout en ayant tous deux le sens originel de « coutumes », vont évoluer diversement. Ainsi Thucydide et Aristote désignent par *ethos*, habitude, coutume, usage. Quant à *êthos*, il désigne d'abord au pluriel le séjour habituel des animaux ou des hommes. Avec une connotation psychologique plus prononcée, *êthos* au singulier désigne la manière d'être, la disposition, le caractère. L'utilisation de l'adjectif *êthikon* pour singulariser tout un domaine de la philosophie est une nouveauté proprement aristotélicienne telle qu'elle transparaît dans les titres des *Ethiques*. Elle sera reprise plus tard par la description stoïcienne des parties de la philosophie. Aristote reconvoque donc au débat de la définition du terme d'éthique le doublet conceptuel en faisant de l'*êthos* (caractère), un résultat de l'*ethos* (habitude) :

La vertu éthique, l'excellence de caractère quant à elle (c'est-à-dire par différence avec l'excellence de pensée, la vertu intellectuelle), survient comme un effet de l'habitude : naît ou vient « autour et par suite », d'où lui est venu son nom, par une légère modification de *ethos*. D'où il est manifeste qu'aucune des vertus éthiques n'advient en nous par nature. (Aristote, 1979, 1103a 17-19).

Aristote entend préciser la place de la nature dans l'éthique : « ce n'est ni par nature ni contrairement à la nature qu'adviennent en nous les vertus, mais la nature nous donne la capacité de les recevoir, à nous qui les portons à accomplissement par l'habitude » (Aristote, 1979, II, 1, 1103a 23-26). En interagissant, l'*êthos* et l'*ethos* ancrent la vertu dans la pratique par l'entremise de l'exercice individuel et des habitudes politiques qu'une bonne constitution fait contracter. En d'autres termes, la vertu est un :

« savoir-faire » (*technè*) : « nous ne possédons les vertus que pour les avoir exercées d'abord, comme pour les autres arts (*technai*), car les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons, comme c'est en construisant des maisons qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare, cithariste ». (Aristote, 1979, 1103a, 31-34).

Cette conjonction de l'*êthos* et de l'*ethos*, du caractère et de l'habitude se retrouve déjà dans le programme d'éducation élaboré par l'Athénien des *Lois* décrit par Platon. Il y stipule néanmoins que c'est dans le ventre maternel que « s'implantent naturellement chez tous, de la façon la plus décisive, le tout du caractère par l'effet de l'habitude » (Platon, 1956, VII, 792e). En exhortant à une pratique responsable, Aristote se démarque de son maître qui conforte la naturalité par l'innéité d'un *habitus*. Il ancre ainsi l'éthique dans l'habitude plus que dans le caractère, dans la culture et la pratique plus que dans la nature. D'où surgissent des difficultés, des confusions entre les mœurs et la morale, entre la morale et l'éthique qui, de manière générale, désigne l'ensemble des règles qui servent de normes aux conduites humaines. Si la morale d'étymologie latine (*mos* : habitude ; *mores* : caractère) renvoie essentiellement à l'individu, sinon à son « caractère » (*êthos*), du moins à ses choix de sujet libre et autonome, l'éthique a couramment trait aux mœurs, à une réflexion sur les normes et les conduites sociales collectives (B. Cassin, 2004, p. 820).

Qu'est-ce que la politique ? Bien que la tradition philosophique de l'Occident ait mis en évidence un antagonisme, une tension entre politique et philosophie, il est revenu à cette dernière plutôt qu'aux sciences sociales de penser la politique ; bref de saisir, à proprement parler, l'essence de ce qui est politique, comprendre ce que signifie le fait que les hommes vivent en société (*koinonia politikè*), débattre de la question du meilleur type de vie ou de la meilleure constitution, de la figure du prince idéal, de dresser la typologie des constitutions politiques, etc.

Dès ses débuts avec Socrate, la philosophie s'exprime comme une dissidence élitiste à l'encontre de la politique de l'époque, une remise en question systématique des pathologies de l'exercice du pouvoir qui idolâtre les princes et asservit les citoyens ; bref une dissidence à l'encontre du régime démocratique

assujetti au tirage au sort, à l'incompétence des assemblées populaires, à l'ignorance des hommes d'État, au règne du bavardage et de la flatterie, à l'anomie, à l'amour et à la convoitise des richesses, à la course effrénée au pouvoir, etc. En témoigne le procès en impiété (*asebia*) (P. Bastid, 1962), crime d'État aussi grave que la trahison, qui lui est intenté ; un procès éminemment politique qu'affrontera la postérité en théorie et en pratique.

Platon, le disciple de celui que Jacques Mazel qualifie fort bien de « dissident » (J. Mazel, 1987) fait trois expériences politiques malheureuses à Syracuse, mais aussi est contraint à une déroute politique à Athènes en raison de ses convictions idéologiques et surtout de son ascendance aristocratique.

La politique marque de son sceau indélébile la réflexion philosophique grecque, mais aussi la philosophie contemporaine qui prétend penser la politique en rupture avec la tradition philosophique en s'exerçant au contact de l'évènement, de l'opinion confrontée, çà et là, aux questions du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du légal et de l'illégitime, etc. (C. Lefort, 1986).

Que désigne, à proprement parler, la notion d'origine grecque de politique ? Le substantif de politique renvoie de manière indifférente à deux ordres de réalité que la langue anglaise plus nuancée désigne par les deux termes différents de *Policy* et de *politics*. Le terme *policy* rendu en français par politique désigne « une conception, un programme d'action ou une action elle-même d'un individu, d'un groupe ou d'un gouvernement » (R. Aron, 1965, p. 21). On parlera en ce sens des politiques de la santé, de l'éducation ou encore de politique étrangère. Dans un autre sens (*politics*), politique désigne tout ce qui concerne le débat public, la compétition en vue de la conquête et de la conservation du pouvoir. Aussi représente-t-elle le « domaine dans lequel rivalisent ou s'opposent les politiques diverses (au sens de *policy*) » (R. Aron, 1965, p. 21). Ellul attire l'attention sur la dimension publique de l'action politique assujettie à la compétition entre acteurs alliés et rivaux nourris de la prétention de trouver des solutions aux défis générés par la vie en communauté (J. Ellul, 2004, p. 13sq) au sein de laquelle le conflit, la discussion et la délibération publique apparaissent comme des conditions de l'action publique légitime (cf. M. I. Finley, 1985).

La vie en communauté (*koinonia politikè*) requiert une gestion consensuelle du rapport aux autres, des relations conflictuelles, une gestion à même de canaliser nos instincts guerriers, nos propensions à la violence, bref cet arsenal de pulsions agressives innées aux hommes (S. Freud, 1970, p. 50). Ainsi, la politique qui est au cœur de l'histoire prend corps sur un fond de désaccords, de conflits d'intérêts, de rapports de force à l'échelle de la société composée d'acteurs non choisis et désirés, à l'endroit desquels on est loin de nourrir quelques sentiments, bref des

rivaux, mais parfois aussi des alliés de fortune (A. Comte-Sponville, 1998, pp. 8-12).

Comment comprendre cette puissance déchainée pour forcer l'adhésion de l'autre ? (T. Hobbes, 1971, p. 81). Quelle est la source de la violence humaine, de cette « agressivité cruelle » qui menace en permanence la civilisation ? (S. Freud, 1970, p. 50).

En dehors de l'ambivalence de la réflexion sur la violence répartie en ontologies de la violence et en philosophie de la réciprocité (Y. Michaud, 1978), le discours philosophique sur cette question pense, pour l'essentiel, que la violence est non seulement présente voire consubstantielle à la nature humaine, mais aussi qu'elle est constitutive de l'ordre social et culturel.

Les analyses hobbesienne et freudienne se livrent en fait à une sorte d'archéologie de la violence. Hobbes, au chapitre XIII de son *Léviathan* (1971, p. 122sq) sur la genèse de la violence, fait surgir cet affect ontologiquement humain de la défiance des hommes entre eux. Freud la qualifie de « pulsion de mort » qui travaille de manière silencieuse dans chaque individu (S. Freud, 1970, p. 50). Ainsi donc, on ne peut nourrir l'ambition d'éradiquer complètement cette violence présente au cœur de l'histoire des hommes. Mais politiquement, on est en droit de la réduire considérablement, on est en mesure de la sublimer à partir de l'instant où l'ensemble des citoyens qui partagent un espace social se pensent comme une communauté politique. Il faut donc se garder de la méprise qui revient à faire accroire qu'on peut réduire la violence si ce n'est de convertir cet affect en conflictualité politique à assumer de manière consensuelle. L'essence de la politique en général et de la démocratie en particulier, c'est l'acceptation, au sein d'une société donnée, de l'ensemble des individus dans leurs différences, bref l'acceptation de la multiplicité, de la pluralité et de la diversité. La démocratie procède même d'un consentement au conflit ; c'est même la reconnaissance qui serait à l'origine, au cœur du moment démocratique. Il n'y a ainsi pas de loi qui ne puisse être soustraite à la discussion et à l'affrontement des hommes au sein de la société. C'est dans cette conflictualité assumée, qui permet à l'ensemble du groupe de vivre comme une communauté politique, de se construire un destin commun, qu'on est en droit de s'attendre à une réduction voire à une sublimation de la violence (M. Chemillier-Gendreau, 2019).

La satisfaction des désirs implacables et insatiables dans un contexte de rareté des objets capables de les assouvir et la rivalité susceptible de dégénérer en lutte à mort ne sont en définitive que l'expression de la lutte pour le pouvoir :

Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les

devants, autrement dit de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger [...] Nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté. La première de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde, en vue de leur sécurité. La troisième, en vue de leur réputation. Dans le premier cas, ils usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, de leurs femmes, de leurs enfants, de leurs biens. Dans le second cas, pour défendre ces choses. Dans le troisième cas, pour des bagatelles, par exemple pour un mot, un sourire, une opinion qui diffère de la leur, ou quelque autre signe de mésestime, que celle qui porte directement sur eux-mêmes, ou qu'elle rejaillisse sur eux, étant adressée à leur parenté, à leurs amis, à leur nation, à leur profession, à leur nom. (T. Hobbes, 1971, p. 122).

L'art de vivre ensemble qu'est la politique suppose un pouvoir commun et partant une lutte pour le pouvoir, sa conquête, sa conservation, mais aussi son partage sans grande friction entre les acteurs du pouvoir. Sinon, qu'est-ce qui pourrait opposer en réalité les acteurs sociaux les uns aux autres si ce n'est cette quête du pouvoir, la voie d'accès par excellence aux prérogatives sociales ?

Nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même État. (M. Weber, 2003, p. 101).

En empêchant le règne de la violence de s'installer, en visant sa sublimation, la politique secrète de manière paradoxale des affrontements, mais réglés, des compromis, mais provisoires, mais aussi des consensus sur la manière de trancher les différends et les litiges. Elle requiert à ce titre des institutions équilibrées en charge de la gestion du pouvoir, des institutions politiques soumises au jeu de l'alternance (E. R. K. Adanhounmè, 2019a ; 2019b).

La politique paraît éminemment d'essence consensuelle. La belle et éloquente formule d'André Comte-Sponville mérite en l'occurrence d'être convoquée au débat : « la politique nous rassemble en nous opposant : elle nous oppose sur la meilleure façon de nous rassembler » (A. Comte-Sponville, 1998, p. 11). Cet antagonisme inhérent à l'action politique, cette conflictualité consubstantielle à la politique évoque, certes avec des nuances, ce que Kant, annonciateur de ce que Hegel décrira comme les « ruses de la raison » (F. Hegel, 1965, pp. 107. 111. 129 ; 1963, p. 35) mettait sous le vocable de l'insociable sociabilité des hommes tiraillés entre leur besoin d'universel et la recherche de leur intérêt propre. C'est cet autre antagonisme qui engendre paradoxalement la culture, le développement, la sociabilité et la civilisation tel qu'il ressort de cette réflexion kantienne sur l'histoire et la politique :

J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société ; inclination qui est cependant doublée d'une réputation générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui, de la grossièreté, le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût, et que même, cette évolution sous la clarté se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en des principes pratiques déterminés. (E. Kant, 1947, pp. 64-65).

L'action sociale que représente la politique entend sur la base de la légalité et de la légitimité, garantir par la force, la violence légitime, la cohésion sociale et la sécurité à l'échelle interne et externe. Que vise en définitive la politique si ce n'est la concorde sur le plan national et la sécurité entre les États sur le plan extérieur ? (Cf. J. Freund, 1965, p. 751).

3. De la vertu du politique : une apologie de l'éthique des vertus citoyennes par les utopismes

L'approche plus classique pense l'éthique non seulement distincte de la politique, mais surtout en tant que norme d'action individuelle et collective nécessaire à la vie en communauté politique (*koinonia politikè*). Bien que la modernité des moralistes du réalisme politique se soit employée à assujettir l'éthique à la politique, à vrai dire, il n'y a pas de politique en dehors de l'éthique des vertus, seule susceptible de transmuier la violence en conflictualité politique assumée. Il n'est pas possible d'être un bon citoyen en dehors de la vertu qui nous rend homme de bien (Aristote, 1979, L. II, Chap. IV). Ce courant de l'idéalisme moral plus prégnant en philosophie entend assigner à la politique le but de faire régner la vertu. Les philosophies politiques de Platon, Aristote, Polybe, Cicéron et Kant, illustrent cette approche.

Nous avons donc préféré l'expression d'éthique des vertus citoyennes à celle plus récurrente d'éthique des vertus morales pour attirer l'attention non seulement sur la morale de type individualiste, mais aussi sur l'allégeance de cette morale à

l'intérêt général, l'intérêt de la cité. C'est ce qui ressort expressément de l'*Alcibiade* de Platon qui recommande les principes de la vertu et du devoir comme indispensables à la vie en communauté. Ces principes émis n'envisagent pas forcément le bonheur des individus comme le souligne par ailleurs Joseph Laurent :

Il était beaucoup trop grec pour avoir de telles idées. [...] Platon ne songe qu'à assurer le bonheur de l'État par la stabilité et par la paix, et c'est pourquoi il voudra des citoyens vertueux, car par ce moyen règneront à la fois l'une et l'autre. Platon est beaucoup plus proche du type ultramoderne de la dictature que de l'individualisme des démocraties bourgeoises. (M. Prélot et G. Lescuyer, 1994, p. 56).

Au terme de sa vie, Platon fait dans ses *Lettres* l'amer constat qu'aucun régime ne paraît satisfaisant, aucun politique de son temps n'a rendu ses concitoyens meilleurs, qu'il s'agisse de Périclès, Cimon, Miltiade, Thémistocle, tous non instruits de la science politique, « [...] factieux préposés au plus vain des simulacres [...] prestidigitateurs [...], comédiens, les plus grands sophistes parmi les sophistes » (M. Prélot et G. Lescuyer, 1994, p. 57) qui font reposer la cité sur la tyrannie de la force et non, comme le recommande Platon, sur la soumission consentie ou la persuasion. Tous, bien au contraire, ont travaillé à l'abâtissement de leurs concitoyens, à la dénaturation voire à la destruction du corps social.

Finalement, je compris que tous les États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances. Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée. Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement. (Platon, 1977, 325-326).

Avant de revenir à proprement parler à Platon, autorisons-nous d'ouvrir en l'occurrence la brèche anachronique d'un léger excursus sur la réflexion kantienne relative à la question de l'alliance entre pouvoir politique et raison. S'il paraît indéniable que Kant partage cette vision indéniable du philosophe, conseiller du politique en dehors de qui la cité est en proie au désordre ou au malheur, il s'insurge par contre, contre cette alliance entre pouvoir et raison qui ne saurait s'exercer en même temps chez un individu :

Que les rois deviennent philosophes ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre et l'on ne doit pas non plus le souhaiter, parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison. (E. Kant, 1970, p. 316).

Toutefois, les rois et les peuples qui se gouvernent eux-mêmes d'après les lois de l'égalité ont besoin d'être éclairés sur leurs propres affaires par la classe des

philosophes qu'on ne doit donc pas faire disparaître ou réduire au silence. Aussi invite-t-il les États armés pour la guerre à prendre en considération les maximes des philosophes sur les conditions rendant possible la paix publique (E. Kant, 1970, p. 316).

Toute politique doit donc s'incliner devant le droit et la morale sans pouvoir alléguer de mauvais alibis pour s'y soustraire. La morale et la politique ne s'opposent pas sur le plan objectif. Par contre, eu égard à l'égoïsme humain, penchant pratique, il y a lieu de reconnaître une opposition. Kant nous exhorte à attaquer et à vaincre en nous-mêmes ce mauvais principe qui s'exprime par « l'artificieux mensonge et les sophismes perfides » justifiant tous les crimes. Il se refuse à affecter les purs principes du droit de la réalité objective. En l'absence de la liberté, et partant de la loi morale, la politique ne peut paraître que comme un pur mécanisme de la nature pour gouverner les hommes. Elle représente toute la sagesse pratique qui érige le concept de droit en idée creuse. Pour remédier à cette situation déplorable, il recommande de mettre en adéquation la politique avec le droit, à en faire la condition restrictive de celle-ci ; bref à les concilier.

Quoi que puisse objecter la politique empirique, c'est d'après ces principes que doivent agir le peuple dans l'État et les divers États dans leurs rapports entre eux. La vraie politique ne peut donc faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale ; et si la politique est par elle-même un art difficile, l'union de la politique avec la morale n'est pas du tout un art : la morale tranche le nœud que la politique ne peut délier, aussitôt qu'elles ne sont pas d'accord. Les droits de l'homme doivent être tenus pour sacrés, quelques grands sacrifices que cela puisse coûter au pouvoir qui gouverne. On ne saurait faire ici deux parts égales et imaginer le moyen terme d'un droit soumis à des conditions pragmatiques (tenant le milieu entre le droit et l'habileté) ; mais toute politique doit s'incliner devant le droit, et c'est ainsi seulement qu'elle peut espérer d'arriver, quoique lentement, à un degré où elle brille d'un éclat durable. (E. Kant, 1970, p. 329)

La morale suppose un ensemble de sujets libres obéissants aux lois qu'ils se donnent en tant que sujets rationnels ; bref, elle suppose des hommes responsables (E. Kant, 1952, pp. 156-159). Il est donc inconcevable de forger, une morale sur mesure à la convenance de l'homme d'État. Bien qu'il s'avère possible de concevoir « un politique moral, un homme d'État admettant comme principes de la prudence politique ceux qui peuvent se concilier avec la morale » (E. Kant, 1970, p. 320), il n'est pas admissible d'envisager « un moraliste politique » se forgeant à sa propre guise « une morale à la convenance de l'homme d'État » (E. Kant, 1970, p. 320).

Avant d'évoquer cette thèse de Hume (1973, pp. 673-674) que pourfend Kant, retournons à l'approche platonicienne véhiculée par son œuvre politique qui est pour l'essentiel *La République*, *Les lois* auxquelles s'adjoignent le *Gorgias*, le

Minos mais aussi le dialogue intitulé *Le Politique* ou *La royauté*. Il s'ensuit des préalables, jusque-là débattus, cette définition à connotation humoristique qu'il donne de la politique au début du dialogue de ce nom :

La politique est l'art d'élever les troupeaux, les troupeaux se divisant d'abord en bêtes cornues et non cornues, puis en bipèdes et en quadrupèdes [...] La politique est l'art de conduire des bipèdes sans cornes et sans plumes. (M. Prélot et G. Lescuyer, 1994, p. 53).

En dehors de la stigmatisation de cette « théâtrocratie » à travers le même ouvrage, des analyses plus pointues font apparaître la politique d'abord comme une connaissance spéculative destinée à l'éducation commune des hommes, ensuite comme l'art de gouverner par la force, la tyrannie et l'art de gouverner par la persuasion, la politique. Il en découle cette définition de la politique comme l'art de gouverner les hommes avec leur consentement. Pour ce faire, le politique doit être vertueux, pour à son tour, rendre vertueux ses concitoyens. Le politique est celui qui est pourvu de cet art difficile. Ce qui fait le politique, ce n'est pas l'exercice d'une fonction, mais plutôt les qualités de l'homme ayant pour principe de gouvernement, la domination de l'intelligence politique, la royauté du génie, la souveraineté de la sagesse. Il se garde de confondre la politique avec un certain nombre de sciences, de techniques ou d'arts voisins telles que la science militaire (la stratégie) la jurisprudence (l'art de rendre des arrêts justes), l'éloquence (l'art de la parole et de l'argumentation persuasive), la liturgie (le culte divin).

Bref, la science du stratège, du juge, de l'orateur ou du prêtre sont donc toutes des sciences d'exécutants, des sciences nettement subordonnées à la connaissance suprême qu'est la politique. Il ne lui revient pas d'intervenir directement par elle-même, mais plutôt de commander aux autres à agir sous sa tutelle d'examiner les occasions favorables en vue de la mise à exécution des entreprises importantes, de veiller aux lois et aux intérêts de l'État. La politique est partout présente, s'exprime et s'analyse dans le concret, la législation, l'administration, la justice, la diplomatie qui sont toutes tenues de trouver leur unité en elle. Aussi ne saurait-elle pas paraître seule nulle part si ce n'est à travers l'ensemble de ces activités et opérations qui dépendent toutes d'elle à qui revient, en dernière instance, la construction de la cité idéale, la cité par excellence de la vertu.

En dépit de la divergence du platonisme politique avec Aristote, notamment la remise en question du communisme des biens et des femmes, l'œuvre du stagirite où *Le Politique*, vient chronologiquement après les *Éthiques* et l'*Économique*, s'inscrit dans cette même perspective de la reconnaissance de la primauté de l'idéal moral en politique. On ne peut donc la définir que par rapport à elles. En effet, en estimant que le but du gouvernement des hommes est de les rendre vertueux, on pourrait, à première vue, croire que la politique est subordonnée à

l'éthique. À l'inverse, la politique qui est l'art ou la science de la conduite collective englobe l'éthique en tant qu'elle est l'art ou la science de conduite individuelle. Aristote considère que l'homme est fait pour le bonheur. Ce principe de sa morale ne devient effectif que lorsque l'homme, s'affranchit des contingences matérielles, s'adonne librement aux jouissances de l'esprit. Ceci n'est possible que si l'homme vit en société ou plus précisément en cité.

L'inclination naturelle de l'union de l'homme et de la femme, la vie en famille, le regroupement en villages et en bourgades visent une utilité commune. L'autarcie, caractère propre de la cité, la suffisance à soi-même, la fin de tout être, ne sont atteintes que par le moyen de la cité. L'affirmation souvent répétée, mais aussi constamment défigurée ou affadée de l'homme, animal politique condense l'essentiel de la politique d'Aristote. En dehors de la vie civique où il est censé entretenir avec autrui des rapports d'utilité et de justice, l'homme est soit un être supérieur, dieu ou demi-dieu, soit un être dégradé, une brute voire une bête. La nature des êtres résultant de leur fin, l'état naturel, c'est l'état politique. L'apolitique n'est donc pas un homme.

Il revient à la cité d'assurer aux citoyens non seulement la vie et sa conservation (*zein*), mais aussi le bien-être (*euzein*). La vie civique vise la qualité et la perfection de la vie. Bien vivre revient à vivre heureux et vertueux. Étant doué de raison et de parole, la vie de l'homme doit s'employer à mettre en adéquation l'activité de l'âme et la vertu. À l'opposé de ce que pensait Socrate, la vertu n'est pas une science, mais plutôt une disposition de la volonté à la rationalité. Aristote estime qu'elle est toujours un milieu entre les deux extrêmes. Le bonheur se trouve donc dans le meilleur exercice de l'activité proprement humaine et culmine dans l'activité contemplative qui se suffit à elle-même. On peut dire que toutes les autres activités sociales et politiques nous préparent à cet exercice de l'activité contemplative. Cet eudémonisme orienté essentiellement vers l'intérêt général exhorte les citoyens à se mettre au service de la cité pour que, grâce à l'État, ils soient formés à la vertu, éduqués à agir en accord avec la droite raison, à viser un noble but de la vie et à s'y conformer. Ils seront ainsi invités au courage, à la tempérance, la libéralité, la magnanimité, la pratique de la justice et à l'observation de l'équité. Ainsi, ce que la morale initie sur le plan individuel, il reviendra à la politique de le prolonger et de le consolider sur le plan social en visant la vertu collective. En ce sens, elle n'est pas au-dessus de la morale. Par contre, elle revêt toute une autre grandeur qui, loin d'être liée à la conquête et à l'enrichissement général, paraît plutôt découler du fait que l'homme est fait pour la vie sociale. Ainsi, par rapport à l'éthique, la politique est la science supérieure et souveraine, bref, elle est pour ce peuple grec d'architectes, peuple épris du beau

et du bon (*kalos kai agathos*), une science architectonique (cf. L. Ollé-Laprune, 2013).

On ne peut mettre un terme à cette section en passant sous silence la contribution de la pensée politique de « Rome, patrie du droit » qui en dépit de son « sentiment et [...] son instinct de la politique [...] n'en eut pas l'intelligence réfléchie » (A. Sudre, 2011, p. 123). Avec ces deux figures majeures que sont Polybe, un grec conquis et romanisé et Cicéron, un orateur romain hellénisé, ce n'est donc que comme reflet de la lumière grecque qu'émerge la pensée romaine en matière politique (Claude Nicolet, 1964). Toutefois, la contribution capitale du droit romain à l'émergence de l'humanisme occidental ne fait l'ombre d'aucun doute.

Polybe ne retiendra pas ici notre attention outre mesure si non que de rappeler que ce Grec latinisé, épris de l'hégémonie romaine, s'est vraisemblablement inspiré du stoïcisme de Panatius qui lui a transmis l'enseignement du stagirite. Cette influence est perceptible dans son historiographie politique. Ainsi assigne-t-il à la politique, non pas d'acquérir et de garder la richesse, mais le but de mettre dans la vie privée la vertu et la sagesse, et dans la vie publique, la douceur et la justice.

La contribution plus décisive de Cicéron qui avec ses deux titres politiques majeurs du *De Republica* et du *De Legibus* empruntés d'ailleurs à Platon, mérite d'être convoquée à ce débat. *La République* dont la forme est également imitée va davantage focaliser ici notre attention. Ainsi le songe de Scipion, relaté en conclusion, correspond, dans *La République* de Platon au mythe d'Er l'Arménien qui réapparaît pour raconter à ses compatriotes ce qui s'est passé au séjour des morts. Au cours de ce songe, Scipion voit apparaître son aïeul, l'Africain qui exhorte son descendant à bien servir l'État et lui promet en retour comme récompense l'immortalité. La question abordée par ce dialogue subdivisé en six livres est l'étude de l'État dont le terme latin, *respublica*, est l'équivalent. Fusion de la *République* et des *Lois* de Platon, ce dialogue est, selon ce qui ressort de ses propres correspondances, la synthèse de l'*optimum status civitatis* et de l'*optimus civis*. En d'autres termes, *La République* s'emploie à prendre simultanément dans leur rapport de connexion nécessaire l'idéal du meilleur régime politique et du meilleur citoyen (P. Grenade, 1940, p. 42).

En effet la typologie gréco-romaine des constitutions déjà contenue dans les fragments de Démocrite pour ensuite être systématisée par Platon, Aristote, mais aussi Polybe et Cicéron, est essentiellement animée par la réflexion sur la constitution idéale. Cette théorie du meilleur régime entend établir le paradigme, l'archétype, le modèle qui non seulement réalise le mieux la finalité de l'État, mais aussi le préserve des cycles délétères de dégénération, de transformations et d'alternances. La théorie grecque des révolutions est un corolaire de la typologie

hellène des régimes politiques. En examinant d'une part les trois types principaux de constitutions à travers leur double variante positive (le gouvernement agit en accord avec les lois et le bien) et négative (les détenteurs du pouvoir l'exercent pour leur propre intérêt en se mettant au-dessus des lois) et d'autre part en exposant de manière schématique et détaillée l'évolution ou plutôt la dégénérescence des constitutions, l'ultime intention fondamentale de la pensée politique classique était d'en ressortir la meilleure constitution. Bref, pour une cité idéale tant recherchée, il faut établir forcément une constitution idéale.

Cette réflexion politique classique sur la meilleure constitution s'est fondamentalement focalisée sur les théories politiques en faveur de la constitution mixte qui se retrouve bien dans le droit fil de cette notion éminemment grecque de la *mésotès*, du juste milieu, de la juste mesure, du rien de trop, bref de la médiété présente, de Pythagore à Solon, récurrente dans *Le Politique* et *Les Lois* mais aussi dans l'*Éthique* et toute *La Politique*. Aussi, pour remédier aux cycles de transformations et d'alternances, Cicéron, par la voix de Scipion, déclare sa préférence pour le régime mixte cumulant les avantages de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie, assumant ainsi en substance les arguments de Platon, mais aussi de Polybe sur l'*anacyclosis* (Polybe, 1970, p. 10).

S'il n'y a pas dans la cité, un équilibre tant des droits que des fonctions et des charges, de telle façon que les magistrats aient assez de pouvoir, le conseil des grands assez d'autonomie, le peuple assez de liberté, le régime ne peut avoir de stabilité. (Cicéron, 1989, p. 54).

Quant à l'*optimus civis*, le meilleur citoyen, il unit la compétence et l'autorité. Cicéron fait ainsi l'apologie du principat (P. Grenade, 1940, pp. 32-63) en proposant de recourir à la formule du *princeps*, c'est-à-dire à un homme sage « capable de veiller sur la dignité les intérêts des citoyens, tuteur et défenseur de la chose publique » (Cicéron, 1989, p. 140). Cette figure du *princeps* qu'il exalte évoque les qualités du politique idéal de toute la littérature grecque : le chef de Xénophon, le sage, le roi-philosophe ou le philosophe-roi de Platon, le bon citoyen d'Aristote. Cicéron l'appelle encore *praestans vir*, l'homme qui a du prestige moral, l'homme pourvu de l'*honestas*, la perfection morale, la beauté morale qui n'est atteinte que par un homme en possession de toutes les vertus à l'état achevé (Cicéron, 1984, p. 14).

La conception cicéronienne de la politique revêt d'abord et avant tout un caractère moral. La vertu la plus haute est le gouvernement de la cité qui met en œuvre la plus belle fonction de la sagesse, la plus grande leçon de l'expérience, le plus noble office de la vertu. Ainsi, se consacrer à la politique revient à remplir le plus noble des devoirs d'autant plus que la politique est souvent sans agrément. Cicéron insiste sur les inconvénients qui en résultent, les labeurs pénibles qu'elle

impose, les dangers réels et les traitements injustes qu'on y encourt. Pourtant l'homme de bien doit accepter de se compromettre avec de vils individus souvent peu fréquentables. Il doit accepter d'exposer sa propre réputation pour ne pas faire courir à la République le risque d'être taillée en pièces du fait de son abstention.

Boni bonum publicum curant : les hommes de bien prenant soin de la chose publique. La bonne politique paraît forcément l'œuvre des hommes de bien : ceux qui sont à la tête des villes l'emportent même en sagesse sur ceux qui sont éloignés des affaires publiques. La patrie retient ainsi pour son service la plus grande partie et la plus haute partie de ses forces, « ce que notre âme, notre esprit, notre intelligence ont de meilleur ». C'est seulement, l'État une fois servi sous les diverses formes de l'action civique, que le reste pourra être consacré à la vie privée : la patrie ne nous doit abandonner que ce qui peut rester quand elle a pris sa juste part.

Ces exhortations au patriotisme inhérent à l'humanisme cicéronien stipulent que le talent politique ne s'improvise pas, mais plutôt qu'il s'acquiert, s'appuie sur des connaissances spécifiques. La politique est un art, une école. Ainsi concomitamment à l'idéal moral, Cicéron admet l'existence d'une science politique à l'école de laquelle le politique est appelé à s'instruire. Après avoir résumé les traits principaux, les caractéristiques du citoyen parfait et ressorti la figure du gouvernement idéal, Pierre Grenade récapitule ainsi la conception cicéronienne de la politique à travers cette triple approche : « [...] le gouvernement ayant pour base la science appuyée sur la pratique, pour but la perfection morale et le bonheur, pour moyens le désintéressement et l'humanité » (P. Grenade, 1940, pp. 50-51).

Conclusion

Il est une vaine présomption d'étudier séparément l'éthique et la politique. L'interaction de ces deux sphères distinctes l'une de l'autre nous dispose à mieux cerner chacune de ces notions (J. -J. Rousseau, 1971, p. 524), mais surtout à mettre à nu et à comprendre la tragique scission opérée par la politique au détriment de l'éthique qui, du coup, se trouve fractionnée en deux polarités irréductiblement opposées : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité (Max Weber, 2003). Les utopismes classiques et modernes expressifs de cette éthique de la conviction expriment, à leur tour, à plusieurs égards, une apologie de l'éthique des vertus citoyennes. Cette approche de la question, loin de préjuger de l'ordre de la préséance de chacune de ces sphères, doit, autant que faire se peut, s'employer plutôt à s'inscrire dans l'exigence de se mettre en dialogue responsable avec le réalisme politique. La politique n'est pas

la morale. Elle ne peut également se réduire à un arsenal moral de vertus (Machiavel, 1980, pp. 98-99 ; Hegel, 1947, p. 319) sans se munir de précautions nécessaires et utiles à la sauvegarde et la pérennité de l'État (Machiavel, 1978, pp. 386-387). Aussi, l'éducation à la responsabilité, mais aussi aux valeurs de justice sociale à l'échelle communautaire et planétaire rend seule possible la charge d'assumer la politique et la morale.

Références bibliographiques

ADANHOUNMÈ Eustache Roger Koffi, 2006, *L'Utopie des inventions démocratiques. Réflexions sur la question des valeurs*, Paris, L'Harmattan.

ADANHOUNMÈ Eustache Roger Koffi, 2019a, « Rotation, alternance politique dans les démocraties africaines : des crises de représentation au principe constitutif », in *Les Actes du colloque international « La Sociologie et l'anthropologie au cœur du développement »*, en hommage au professeur Honorat Aguessy et aux anciens du Département de sociologie-anthropologie, Vol. 3, Septembre 2019, pp. 233-251.

ADANHOUNMÈ Eustache Roger Koffi, 2019b, « Typologie constitutionnelle au service de l'alternance dans les démocraties africaines : esquisse de réflexion », in *Annales de l'Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO*, Nouvelle série volume 27, Série A Lettres, Sciences Humaines et Sociales, Décembre 2019, pp. 9-22.

AERNOUDT Rudy, 2008, « Éthique et politique comme couple infernal », in *Pyramides*, Vol., 16 Janvier 2008, pp. 169-190.

ARISTOTE, 1979, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, éd. Vrin.

ARON Raymond, 1965, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard.

BASTID Paul, 1962, *Les procès politiques de l'histoire*, Paris, A. Fayard Mayenne.

BENDA Julien, 1927, *La tradition des clercs*, Paris, Grasset.

CASSIN Barbara (dir.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris, Le Seuil.

CHEMILLIER-GENDREAU Monique, 2019, *Régression de la démocratie et déchaînement de la violence : conversation avec Régis Meyran*, Paris, Textuel.

CICÉRON, 1984, *Des Devoirs*, t. I, texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles lettres, Coll. « Budé ».

- CICÉRON, 1989, *La République*, t. 2, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Paris, Les Belles lettres, Coll. « Budé ».
- COMTE-SPONVILLE André, 1998, *Pensées sur la politique*, Paris, Albin Michel.
- ELLUL Jacques, 2004, *L'illusion politique*, Paris, Pluriel, Laffont.
- ETCHEGOYEN Alain, 1991, *La Valse des Éthiques*, François Bourin.
- FINLEY Immanuel Moses, 1985, *L'invention de la politique*, Trad. J. Carlier, Paris, Flammarion.
- FREUD Sigmund, 1970, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F.
- FREUND Julien, 1965, *L'essence du politique*, Paris, Sirey.
- GADAMER Hans-Georges, 1983, « Platos Denken », in *Utopien*, Gymnasium, n° 4-5, pp. 434-455.
- GRENADE Pierre, 1940, *Remarques sur la théorie cicéronienne dite du « principat »*, in *Mélanges d'Archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, t. 57, Paris.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard.
- HEGEL Friedrich, 1947, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier.
- HEGEL Friedrich, 1963, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ; trad. J. Gibelin, Paris, éd. Vrin.
- HEGEL Friedrich, 1965, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, éd. U.G.E., Coll. 10/18.
- HEGEL Friedrich, 1982, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Darathé, Paris, Vrin.
- HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, éd. Sirey.
- HUME David, 1973, *Traité de la nature humaine*, t. II, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne.
- KANT Emmanuel, 1947, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in opuscules sur la philosophie de l'histoire, Paris, Aubier-Montaigne.
- KANT Emmanuel, 1952, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, éd. Delagrave.

- KANT Emmanuel, 1955, *Conflit des facultés*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 1970, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 1971, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- LALANDE André, 2013, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F.
- LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique : XIXe et XXe siècles*, Paris, Seuil.
- MACHIAVEL, 1978, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. E. Barincou, Paris, Gallimard.
- MACHIAVEL, 1980, *Le Prince*, trad. J. Gohory, Paris, Gallimard.
- MAZEL Jacques, 1987, *Socrate*, Paris, Fayard.
- MICHAUD Yves, 1978, *Violence et politique*, Paris, Gallimard.
- MICHAUD Yves, 1988, *Violence*, Paris, P.U.F.
- NICOLET Claude, 1964, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, Armand Colin.
- OLLÉ-LAPRUNE Léon, 2013, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, Hachette.
- PLATON, 1956, *Les Lois*, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON, 1977, *Lettres*, trad. J. Souillé, Paris, Les belles lettres.
- POLYBE, 1970, *Histoire*, Texte traduit, présenté et annoté par Denis Roussel, Paris, Gallimard, Budé.
- PRÉLOT Marcel et Lescuyer Georges, 1994, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz.
- RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil.
- RAWLS John, 2003, *La Justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte.
- RICŒUR Paul, 1985, *Éthique et politique*, Paris, Autres temps.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1971, *Émile ou de l'éducation*, in Œuvres complètes, Paris, Seuil.
- SCHOPENHAUER Arthur, 1978, *Fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, Paris, Aubier.
- SOREL Gabriel, 1972, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie.

SUDRE Alfred, 2011, *Histoire de la souveraineté*, Paris, Nabu Press.

WEBER Max, 1994, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Revue par L. Dumont et E. de Dampierre, Paris, Pocket, « Agora ».

WEBER Max, 2003, *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte.