

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume VII - Numéro 13 Juin 2017 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : ***administration@perspectivesphilosophiques.net***

Site internet : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

Perspectives Philosophiques n°013, Troisième trimestre 2017

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Dr. N'dri Marcel KOUASSI**, Maître de Conférences
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Dr. N'dri Marcel KOUASSI, Maître de Conférences, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr Abou SANGARÉ, Maître de Conférences
Dr Donissongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Dr Steven BROU, Maître de Conférences
Secrétaire de rédaction : **Dr Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. La crise du migrant : pour une reconnaissance éthique des étrangers	
Andredou Pierre KABLAN	1
2. La critique du complexe de supériorité culturelle ou la réhabilitation de la dignité des peuples	
Maxime Kobenan KOUMAN	23
3. Le contrat social : sens et non-sens	
Léon Raymond AHOOU	43
4. Perdre sa vie à la gagner : du paradoxe du travail	
Fatima DOUMBIA	65
5. Laïcité et citoyenneté en Côte d'Ivoire	
Bi Zaouli Sylvain ZAMBLÉ	84
6. Perception des risques socio-sanitaires et attitude liée à la consommation du tabac chez les élèves du Collège Moderne Koko de Bouaké (Côte d'Ivoire)	
Gnazegbo Hilaire MAZOU	104
7. Utilité des tests cognitifs pour le dépistage des démences chez les personnes âgées en Côte d'Ivoire	
Antoine DROH	119
8. Approche psychosociologique du veuvage féminin chez les Sénoufo Tiembara de Korhogo (Côte d'Ivoire)	
Coulibaly ZOUMANA	133
9. Poétique de l'hybride dans le roman migrant africain	
Effoh Clément EHORA	149
10. Les chants funéraires bobo : la parole comme moteur du voyage des âmes des défunts	
Alain SANOU	170
11. La marginalisation du livre dans les médias d'État ivoiriens	
Renaud-Guy Ahioua MOULARET	202

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

LE CONTRAT SOCIAL : SENS ET NON-SENS

Léon Raymond AHOUE

Université Félix HOUPHOUET-BOIGNY d'Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire)
ahouo2002@yahoo.fr

Résumé :

Le contrat social, comme accord de volontés, repose sur des causes. Sa cause économique concerne le souci des hommes de satisfaire leurs inextinguibles besoins. Sa cause politique exprime leur désir de réglementer leur vivre-ensemble. Ses deux causes révèlent sa facticité et sa nécessité. Voilà pourquoi le contrat social ne peut prétendre sociabiliser les hommes n'ayant guère renoncé à leurs égoïsmes. Il trouve plutôt son sens dans la socialisation de ces égoïsmes à ménager et à harmoniser, et non à frustrer.

Mots-clés : Contrat, Sociabiliser, Socialiser.

Abstract :

The social contract, agreement of wills, is based on reasons. Its economical reason concerns human beings will to fulfil their inextinguishable needs. Its political reason expresses their desire to regulate their common life. Its two reasons indicate its artificiality and necessity. That's why the social contract can't claim to sociabilize human beings who never abandoned their selfishnesses. It rather finds its justification in the socialization of these selfishnesses to deal carefully and to make consistent, but not to frustrate.

Key words : Contract, To sociabilize, To socialize.

Introduction

La formule "contrat social" rappelle avec immédiateté les penseurs tels Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau¹. Les hommes, semble-t-il, au regard de constats et de raisons, s'accordent en vue du projet de se socialiser, c'est-à-dire de vivre ensemble autour de règles communes, et de se sociabiliser, c'est-à-dire d'aimer vivre ensemble en étant attentionnés les uns envers les autres. En cela, le sens du contrat social signifie, certes, sa raison d'être, mais aussi et surtout la cohérence entre sa raison d'être et son projet ou sa promesse, alors que son non-sens va indiquer le défaut de cette cohérence.

Si le contrat social se présente comme projet de socialiser et de sociabiliser les hommes, a-t-il un sens si sa raison d'être est en inadéquation avec un tel projet ? Il va s'agir de questionner le contrat social, essentiellement dans ses formes hobbesienne et rousseauiste, pour évaluer son sens, au regard de raisons d'être économique et politique, ou son non-sens, s'il est confronté à la facticité ou à la nécessité, et davantage s'il ne réalise pas son projet. Notre démarche sera alors analytique dans son objectif de montrer l'intérêt, pour le contrat social, de voir les contractants ajuster leur accord, selon leur volonté autonome, en fonction de la conjoncture, au lieu de le sceller comme pour toujours, malgré la conjoncture.

1. LES RAISONS D'ETRE DU CONTRAT SOCIAL

1.1. Le contrat social : une raison d'être économique

Justifier économiquement le contrat social, c'est faire reposer la raison d'être de ce contrat sur les besoins des hommes. Comme il est impossible à un être humain de se suffire à lui-même, la relation à l'autre que soi apparaît nécessaire, et est loin d'être désintéressée. Les hommes pourvoient ainsi à

¹ Le contrat social est examiné ici dans ses formes philosophiques, comme en parlent *Léviathan* et *Du Contrat social*, même si on n'ignore pas sa forme juridique comportant des clauses synallagmatiques expresses.

leurs besoins réciproques en nouant par le fait même des relations les rassemblant en une communauté de vie appelée "société".

Economiquement, les relations de besoins réciproques entre les hommes sont des relations d'échanges. Ces relations sont nécessairement intéressées car il s'agit pour chacun d'être conscient de ce qu'il gagne chez l'autre ou par l'autre. Les besoins sont ainsi solidaires des intérêts qui, à leur tour, sont le moteur des échanges. S'il n'y a pas de besoin à satisfaire, il n'y aura pas d'intérêt à rechercher ou à préserver, et encore moins d'échange à établir à cette fin. Ce sont aussi les besoins qui expliquent la nécessité du travail : « Le besoin nous contraint au travail dont le produit apaise le besoin : le réveil toujours nouveau des besoins nous habitue au travail ». (Friedrich Nietzsche, 1973, p. 182). De même, les besoins expliquent toute autre activité, licite ou illicite, pourvu que la satisfaction recherchée soit acquise, même éphémèrement. Bernard Mandeville rappelle l'intérêt social de l'activité, même illicite comme le vol, pour la satisfaction des besoins quand il écrit : « Et pourtant, si tout le monde était rigoureusement honnête, et que personne ne se mêlait ou ne s'inquiétait de rien que de ses affaires, la moitié des serruriers du pays seraient en chômage ». (Bernard Mandeville, 1974, p. 75). C'est dire que les besoins, comme principe économique de socialisation, peuvent conduire à des moyens de leur satisfaction qui, même condamnables, renforcent cependant ce principe.

On peut se demander comment la socialisation des hommes peut être possible au regard de besoins multiples toujours renaissant et dont la satisfaction emprunte des voies louables comme condamnables. On peut surtout se demander comment les intérêts possiblement conflictuels liés à ces besoins peuvent permettre la sociabilisation des hommes. Adam Smith, même s'il constate l'égoïsme des besoins et des intérêts humains, voit dans ce même égoïsme la solution de l'harmonisation de ces intérêts individuels. Cette solution s'énonce ainsi : « Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même ». (Adam Smith, 1970, p. 48). On voit là

combien, du point de vue économique, la vie sociale des hommes n'est guère redevable à leur bienveillance réciproque, mais plutôt à leur égoïsme qui en est la base contractuelle.

La justification économique du contrat social s'observait déjà dans *La République* de Platon. Pour ce philosophe, « l'Etat doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses ». (Platon, 1999, 369 b). L'individu, en effet, ne peut assurer tout seul ses charges imposées par ses besoins multiples et infinis. Ces besoins sont économiques car ils concernent la récolte ou la production des biens de consommation et les services relatifs à la circulation de ces biens. Il s'agit des besoins auxquels pourvoient les artisans et de ceux dont se chargent les commerçants, soit à l'intérieur de l'Etat, soit d'un Etat à un autre (Platon, 1999, 369 et suivantes). La multiplicité, la variété et l'infinité des besoins vont nécessiter que participent au contrat social des individus en nombre croissant et en proportion au moins égale à ces besoins. La spécificité des besoins et le temps à consacrer à leur satisfaction commandent une spécialisation des fonctions. La raison en est que « la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais qu'elle a différencié les caractères et fait l'un pour une chose, l'autre pour une autre ». (Platon, 1999, 370 a-b).

Ainsi, le contrat en vue de la socialisation et de la sociabilisation des hommes, dans son fond économique de besoins, c'est-à-dire de biens et services, pose autrui comme condition *sine qua non*, bon gré mal gré. La différence entre autrui et moi est féconde car elle est la mesure de notre utilité réciproque, l'un pour l'autre et l'un par l'autre. « Et cette mesure, c'est exactement le besoin que nous avons les uns des autres, lequel sauvegarde la vie sociale ». (Aristote, 1965, 1211e).

Si des besoins à assouvir par l'individu expliquent le besoin de l'autre en vue du contrat social, faut-il, de cela, réduire ce contrat à la seule dimension économique ? On se demande si les hommes ont besoin les uns des autres

pour satisfaire seulement leurs besoins, ou aussi pour réglementer leurs rapports globaux sous le mode politique.

1.2. Le contrat social : une raison d'être politique

Si les hommes peuvent s'accorder pour vivre ensemble, c'est aussi, sans aucun doute, pour préserver leur communauté de vie en l'encadrant par des règles. Il serait impossible de ne rechercher que l'assouvissement de besoins par nature égoïstes, en dehors d'une réglementation destinée à brider les passions et à contrôler le besoin que les hommes ont les uns des autres. Cela explique la politique comme art d'administrer la Cité en édictant des règles sous la forme de droits et devoirs réputés généraux et impersonnels. Ces règles doivent être comprises par les contractants comme la garantie de leurs propres intérêts harmonisés avec l'intérêt collectif. C'est pourquoi ceux-ci ont besoin de les intérioriser dans leur manière de penser, d'être et d'agir, comme le montre Platon.

Le mythe raconté dans *Protagoras* par le Sophiste Protagoras tend à justifier politiquement le contrat social. Certes, Prométhée a réparé l'imprévoyance et la sottise de son frère Epiméthée en déroband, pour en pourvoir l'homme, le génie créateur des arts chez Héphaïstos et Athéna (Platon, 1999, 321 d). L'homme, grâce à ce génie, peut assurer ses besoins vitaux, son confort matériel, son éloquence, sa foi dans les Dieux. Mais, en se rapprochant de son semblable, il ne peut éviter de lui nuire à chaque fois, car Prométhée n'a pas pu lui offrir l'art d'administrer la Cité et les relations sociales. « C'est alors que Zeus, craignant pour la disparition totale de notre espèce, envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit, afin que ces sentiments fussent la parure des Cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés ». (Platon, 1999, 322 c). Tous les hommes, indistinctement, doivent jouir de ces deux sentiments pour le bien de la Cité.

Le sentiment de l'honneur, comme conscience de mériter la dignité morale, permet à l'individu de régler sa conduite personnelle, quand le sentiment du

droit, comme conscience des droits et devoirs, l'amène à régler ses rapports avec ses semblables. Ces deux sentiments, bien vécus, fondent le contrat social en garantissant la socialisation et la sociabilisation. C'est pourquoi Zeus instruit Hermès d'instituer en son nom « une loi aux termes de laquelle il faut mettre à mort, comme s'il constituait pour le corps social une maladie, celui qui n'est pas capable de participer au sentiment de l'honneur et à celui du droit ». (Platon, 1999, 322 d).

S'ils justifient politiquement le contrat social, le sentiment de l'honneur et celui du droit ne disent pas pour autant le statut de celui qui détient le pouvoir et exerce la souveraineté. *Le Politique*, après *La République*, élabore les critères de ce statut, notamment sa condition *sine qua non* qui culmine dans le savoir faisant du politique le royal tisserand. (Platon, 1999, 311).

Si la justification politique du contrat social, chez Platon, procède du mythe du *Protagoras*, chez Rousseau, elle est redevable à la théorie du *Contrat social*. Le problème à résoudre par cette théorie s'énonce ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ». (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p. 78). Autrement dit, il s'agit de définir un contrat par et dans lequel chaque individu, en abandonnant ses avantages précaires de l'état de nature, trouve des compensations éminentes, à savoir la liberté civile, la liberté morale et le droit de propriété, lesquels ont pour garantie inaliénable la "volonté générale." (Jean- Jacques Rousseau, 1986, p. 96).

Le contrat pensé par Rousseau est politique car il définit le mode d'administration de la Cité. Il désigne le gouvernant et définit sa manière de gouverner. Le gouvernant est une personne morale appelée « République » ou « corps politique » sous le couvert de la « volonté générale » qui a réussi à homogénéiser des personnes physiques aux intérêts privés. Comme tel, il exerce sa souveraineté en tant que « peuple ». (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p. 82). Cette souveraineté est inaliénable à et par une quelconque partie du

peuple, et indivisible car elle appartient au peuple tout entier. (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p. 112 et suivantes).

La justification du contrat chez Rousseau, dans ses dimensions sociale et politique, présente quelques différences avec la théorie de Thomas Hobbes qui lui préexiste. Pour le Citoyen de Genève, l'état naturel de l'homme n'est pas conflictuel puisque « l'homme est naturellement pacifique et craintif ». (Jean-Jacques Rousseau, 1964, p.611). Mais, pour le philosophe anglais, dans sa condition naturelle marquée par la « guerre de chacun contre chacun », guerre constante, patente et latente, « la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève ». (Thomas Hobbes, 1983, p.125). Dans cette condition, personne ne peut compter sur soi, ni sur autrui dans une réciprocité bienveillante.

La base du contrat, chez Hobbes, n'est pas la confiance réciproque entre les hommes, mais la confiance déléguée à «un pouvoir commun qui les tienne tous en respect ». (Thomas Hobbes, 1983, p.124). C'est pourquoi, ce contrat sans confiance entre contractants s'énonce en ces termes : « J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière ». (Thomas Hobbes, 1983, p.177). Le Léviathan, homme ou assemblée, exerce sa souveraineté, sa légitimité et sa légalité, comme délégataire des pouvoirs des contractants.

Vu ce qui précède, le contrat social semble trouver sa raison d'être dans des motifs économique et politique. Mais, on se demande si cela suffit à établir son sens, relativement à sa promesse de socialiser et de sociabiliser, et déjà au regard de ses caractères.

2. LES CARACTERES DU CONTRAT SOCIAL

2.1. Un contrat marqué par la facticité

La facticité du contrat social désigne ici son caractère assimilable à une vue de l'esprit, sans attache avec le vécu. La raison en est le constat factuel primordial de la société seulement pensée par après. Cela s'observe dans la théorie du contrat social chez Hobbes et chez Rousseau.

Les auteurs du *Léviathan* et *Du Contrat Social* paraissent reconnaître eux-mêmes la facticité du contrat social élaboré pour les besoins de leurs théories. Afin de justifier l'état civil présent dans ce qu'il est et doit être, ils construisent anachroniquement un état de nature qui lui aurait préexisté.

Quand bien même il décrit la «condition naturelle des hommes» marquée par la solitude, la pénibilité, l'animalité, la précarité et la brièveté dans un état de "guerre de chacun contre chacun", Hobbes note pourtant :

« On pensera peut-être qu'un tel temps n'a jamais existé, ni un état de guerre tel que celui-ci. Je crois en effet qu'il n'en a jamais été ainsi, d'une manière générale, dans le monde entier ». (Thomas Hobbes, 1983, p.125). Comment pourrait-on se résoudre à un état naturel de solitude de l'être humain alors qu'on sait qu'il est toujours déjà avec ses semblables ? Comment un état naturel de guerre effective ou larvée, et surtout interindividuelle, aurait pu exister historiquement, quand on connaît la prégnance et l'omniprésence des alliances formées au gré des intérêts dûs à des attentes, ou mûs par la consanguinité comme chez les animaux ? Dans ces conditions, le contrat social ne peut être que factice par le détour de l'artifice spéculatif de sa théorisation.

Comme la théorisation caractérise aussi la démarche de Rousseau, on trouve de même chez ce dernier la facticité du contrat social. Déjà, la conception du Bon Sauvage s'avère être une fabulation puisqu'un individu robinsonnade dans un état de nature de félicité ne peut avoir historiquement

existé, l'homme étant toujours déjà avec ses semblables. La démarche épistémologique de Rousseau consiste anachroniquement à se donner spéculativement des règles d'observation de l'objet d'étude avant l'observation proprement dite : « Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations ». (Jean-Jacques Rousseau, 1964, p.601). Le principe spéculatif entend préexister au fait empirique et présider la méthode pour la formation des sociétés politiques, même si jusqu'à présent, il n'y en a « pas une qui l'ait été selon celle que j'établis ». (Jean-Jacques Rousseau, 1964, p.291).

La facticité du contrat social comme élaboration théorique, c'est l'ambition de la présentification d'une absence historique et factuelle. Elle désire prospérer en arguant de l'intérêt méthodologique de sa démarche épistémologique. Le principe méthodologique est louable, toutes proportions gardées cependant car une méthode est toujours perfectible. Aristote a suffisamment enseigné que « l'homme est par nature un animal politique ». (Aristote, 1990, I, 2, 8 30 a 5). A quel moment de leur histoire, à l'origine ou même après l'origine, les hommes auraient-ils siégé pour discuter et entériner les termes de leur existence associative ? Comment, en outre, auraient-ils pu organiser leur rencontre afin de discuter d'un sujet qu'ils auraient arrêté de concert, si leur condition naturelle était marquée par la solitude, comme chez Rousseau, et par l'animalité, l'errance et la dérégulation, comme chez Hobbes ?

On comprend bien que pour les théoriciens du contrat social, il y a eu un état sans contrat, c'est-à-dire sans règles communes, qui aurait conduit à un état social fondé sur un contrat, c'est-à-dire sur des règles préalablement acceptées par tous. Mais la condition naturelle de "guerre de chacun contre chacun" est certainement un état social, quoique les hommes soient en relation les uns avec les autres par les règles funestes de la guerre. Le pacte d'association rousseauiste présuppose sans aucun doute des individus en société, qui découvrent seulement par après le gain supplémentaire lié à la consolidation de leurs relations par un pacte. Ce faisant, il faut sans doute dire que le contrat social existe toujours déjà, pour la société humaine

toujours déjà existante. Seulement, la réalité de ce contrat, chez Hobbes et chez Rousseau, c'est d'être extérieur aux individus, et son principe, de pourtant s'imposer à eux comme le résultat de leurs propres volontés expresses, et non supposées ou extorquées.

La facticité du contrat social, finalement, relève de son artifice spéculatif voulant convaincre d'un pacte conclu, mais théoriquement et anachroniquement, en dehors de tout temps et de tout lieu historiques, et extérieurement aux individus supposés contractants consentants. Emile Durkheim va jusqu'à dire qu'aucune société n'a une origine contractuelle, ni une structure présentant des traces d'une organisation contractuelle. « Aussi bien, la conception du contrat social est-elle aujourd'hui bien difficile à défendre, car elle est sans rapport avec les faits ». (Emile Durkheim, 1986, p. 179). Ainsi, sociologiquement, le contrat social ne présente aucune trace le rappelant au souvenir atavique des sociétés humaines.

Cette conception sociologique reçoit le soutien philosophique de David Hume en ces termes : « Il serait bien étrange qu'un acte de l'esprit, que l'on suppose que nous avons tous formé, et cela du plein usage de notre raison, parce qu'autrement il n'aurait point de valeur, qu'un pareil acte, dis-je, nous fût à tous si totalement inconnu, que sur toute la superficie du globe il en reste à peine la trace ou le souvenir ». (David Hume, 2001, p.324). En outre, philosophiquement, le principe spéculatif du contrat social se heurte à la facticité de ce contrat impossible, même si son intérêt méthodologique réside dans sa proposition d'explication *a posteriori* de l'ordre politique dans un contexte où «le droit politique est encore à naître, et (où) il est à présumer qu'il ne naîtra jamais ». (Jean-Jacques Rousseau, 1964, p.600). Le contrat social n'aurait-il pas alors un caractère de nécessité ?

2.2. Un contrat marqué par la nécessité

Dire que le contrat social est marqué par la nécessité, c'est relever son caractère de contrainte imposée aux individus. Sans aucun doute, tout contrat

est contrainte au sens où il implique l'observance stricte, par les parties, des règles qu'elles se donnent pour garantir l'exécution de leur accord. Cependant, on peut se demander si la contrainte est volontaire ou involontaire. On peut contracter par suite d'une décision libre prise en toute responsabilité et en toute autonomie, sans aucune pression intérieure ou extérieure à soi. Dans ce cas de figure, le contrat peut ne pas être conclu ni observé sans que cela change en plus ou en moins la situation présente de l'individu. On peut, en revanche, contracter sous une pression imposant la volonté de changer la situation présente parce qu'on espère obtenir un meilleur avantage ou éviter un dommage plus important, comme chez Rousseau et Hobbes.

Le contrat social, à la manière de Hobbes, se justifie par la décision prise par les individus de quitter l'état de "guerre de chacun contre chacun". Cela montre à quel point les individus sont loin de contracter délibérément, si ce n'est plutôt par la contrainte qu'imposent les circonstances. Ils sont dans la nécessité de contracter pour échapper aux risques funestes de l'état de nature. L'absence d'autonomie de leur volonté de contracter est davantage soulignée par l'absence de confiance réciproque entre eux. Un contrat s'établit dans la confiance, même relative voire supposée, entre contractants. Dans le contrat hobbesien, la confiance réciproque entre les parties est tellement impossible que celles-ci sont contraintes de s'en remettre à un tiers, le Léviathan. C'est pourquoi ce contrat, dicté par la stricte nécessité, s'énonce ainsi : « J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière ». (Thomas Hobbes, 1983, p.177).

Certes, Yves Charles Zarka écrit : « Le pacte social est en effet une convention d'autorisation ». (Y. C. Zarka, 2002, p. 60). Selon lui, chez Hobbes, pour résoudre la difficulté d'ouvrages tel *De Cive* faisant des sujets des êtres obéissants et sans droits, cette convention enseigne plutôt que « les sujets sont les auteurs d'un vouloir politique dont le souverain est l'acteur.

Autrement dit, le rapport d'autorisation implique que le souverain agit au nom des sujets et les sujets agissent par le souverain ». (Y. C. Zarka, 2002, p. 61).

Mais, au regard des conditions du contrat hobbesien, on peut bien relever une hétéronomie de la volonté des individus. Ces derniers voient leur volonté extorquée du fait de la menace omniprésente et funeste de la "guerre de chacun contre chacun". Ce contrat est aussi le signe de leur volonté aliénée par cette menace et aliénée au Léviathan qui est ce « pouvoir commun qui les tient en respect et dirige leurs actions en vue de l'avantage commun ». (Thomas Hobbes, 1983, p.177). Dans un langage rappelant Kant, on peut voir dans le contrat social hobbesien l'hétéronomie et non l'autonomie de la volonté empruntant ses mobiles à la sensibilité et aux circonstances matérielles du vécu de l'état de nature. Il semble en être de même dans le contrat social rousseauiste.

Rousseau élabore un contrat social se voulant distinct de celui de Hobbes en ce que sa base n'est pas la sortie impérieuse d'un état naturel conflictuel. Il reproche au philosophe anglais de prendre l'homme civil pour l'homme naturel : « Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre ». (Jean-Jacques Rousseau, 1964, p.612). Rousseau entend montrer, contre Hobbes, que le contrat social n'est pas l'expression d'une pression morale ou physique exercée sur les individus pour les contraindre à fuir un état négatif en vue d'un état peint positivement. A la limite, on pourrait demeurer dans l'état naturel rousseauiste de paix car il semble ne pas y avoir d'obligation ni d'urgence de s'en affranchir. Mais, est-ce le cas ? Rousseau écrit :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut déployer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être ». (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p.76).

Par le détour d'une hypothèse, Rousseau laisse poindre la nécessité du pacte pour l'homme qui, « quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs

avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands (...), il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme ». (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p. 94).

Le contrat social rousseauiste est marqué par la nécessité de gagner les avantages de l'état civil dont l'éminence les rend incomparables à ceux, mal assurés, de l'état de nature. Dès lors, la volonté de s'associer semble être l'effet d'une décision souveraine de l'individu. Cette décision apparaît pourtant extorquée, c'est-à-dire obtenue par la ruse inhérente à un raisonnement qui, même sans noircir le tableau de l'état de nature (comme chez Hobbes), en présente des traits à une dose suffisamment désobligeante pour lui faire préférer l'état civil par contraste encensé et ennobli.

Ce qui, en outre, justifie la nécessité du contrat social rousseauiste, c'est l'empêchement d'en sortir. Rousseau écrit :

« Afin donc que ce pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre ». (Jean-Jacques Rousseau, 1986, p. 90).

Si l'on contracte par volonté, par le fait d'une volonté souveraine ou autonome, on peut aussi décider de ne pas contracter ou de rompre le contrat de la même manière. Du point de vue du principe, ce qui est fait par volonté, doit ou devrait être défait par volonté, sinon c'est reconnaître la nécessité comme obligation, comme aliénation de la volonté. Le contrat social serait, semble-t-il, le seul type de contrat impossible à refuser et, de même, impossible à rompre. N'est-ce pas sans doute en raison de son projet ?

3. LE CONTRAT SOCIAL A L'ÉPREUVE DE SON PROJET

3.1. Sociabiliser les hommes : un projet irréalisable

Sociabiliser, c'est rendre sociable, c'est-à-dire amener l'individu à s'estimer capable, par faculté et par volonté, de vivre en harmonie avec ses semblables qu'il affectionne. Sans doute, il ne suffit pas d'avoir la faculté comme prédisposition à faire quelque chose. Il faut, bien plus, avoir la volonté comme décision assumée de faire cette chose. Est-ce le cas dans le contrat hobbesien ou rousseauiste en vue d'une éventuelle sociabilisation des hommes ?

Le contrat rousseauiste définit une réciprocité interindividuelle formant un maillage pour la solidité du corps politique. Le contrat hobbesien, lui, d'abord engage les parties horizontalement et réciproquement entre elles, et ensuite verticalement et unilatéralement vis-à-vis du Léviathan. C'est le double pacte observé chez Samuel Pufendorf par Robert Derathé, et qui consiste en un pacte d'union où « chacun s'engage envers tous et tous envers chacun », et en un pacte de soumission où les « citoyens se soumettent à l'autorité des Chefs qu'ils ont choisis ». (Robert Derathé, 1995, pp. 209-210).

La sociabilisation, comme projet du contrat social, est-elle dans les intentions des hommes ? Si on veut répondre à cette question d'un point de vue moral et religieux, on dirait que l'amour entre les hommes les dispose à tisser des relations bénéfiques et désintéressées (même si elles peuvent s'avérer intéressées relativement aux conditions à remplir en vue du paradis et de l'enfer). Seulement, même s'ils en parlent, ni la morale, ni la religion ne sont des critères décisifs du pacte pensé par Hobbes et celui proposé par Rousseau. En revanche, le critère politique apparaît prépondérant chez ces philosophes. Or, à y regarder de près, ce critère s'établit sur la base de l'intérêt, c'est-à-dire du calcul conjoncturel en vue d'un gain égoïste comme la préservation de soi. « L'intérêt est, en effet, ce qu'il y a de moins constant au monde. Aujourd'hui, il m'est utile de m'unir à vous ; demain, la même raison fera de moi votre ennemi ». (Emile Durkheim, 1986, p. 181).

On devine ainsi aisément les obstacles s'opposant à la sociabilisation des hommes et qui se réduisent paradoxalement à la moralisation comme volonté d'égalisation des hommes. L'enjeu de la moralisation, c'est d'espérer uniformiser les hommes par le décret d'une mesure unique et commune d'évaluation. Pourtant, il est bien ardu, voire impossible de les convaincre de cette mesure, chacun estimant sa valeur intrinsèque sur la base, non de l'essence humaine, mais plutôt de ses avantages intellectuels, matériels ou physiques. De ce fait, leur coexistence suppose la mémoire constante de ces avantages, expression de la différenciation hiérarchique entre eux. Ils ne sont donc pas tous semblables et tous égaux en raison de leur essence humaine qui, parfois, est contestée à certains jugés indignes de respect, d'amour et d'humilité.

L'humilité, selon son étymologie latine, est *humus* c'est-à-dire "terre", et *humilis*, c'est-à-dire "près de la terre". En raison de cette proximité de la terre, elle désigne l'abaissement volontaire de soi devant autrui, pour l'individu qui reconnaît et accepte ses propres insuffisances. Ce dernier ne doit pas voir, dans son humilité, son humiliation par ou devant autrui qu'il juge moins, voire non méritoire. Cela explique le caractère mitigé et volatile du respect comme sentiment portant à traiter autrui ou soi-même avec considération, en raison de son mérite et de son humanité reconnus. Seulement, il est souvent compris comme le devoir d'obéissance à l'autre qu'on méprise, à qui on est indifférent, ou avec qui il y a des comptes à régler.

Si donc il n'y a ni humilité, ni respect, comment les hommes pourraient-ils vouloir vivre ensemble en s'aimant et en se pardonnant leurs manquements ? L'amour, qui ne résulte pas d'un décret, est construit sur et par le désintéressement vis-à-vis de l'être aimé insusceptible d'être l'objet de calcul. Le pardon, loin d'être le fait d'une exigence, est plutôt l'effet d'une bonne disposition. Mais, hélas, l'amour et le pardon sont le fait d'impératifs, comme l'impératif hypothétique kantien, qui assujettissent leurs moyens à leurs fins, et sont eux-mêmes des moyens en vue de fins.

Ainsi, les pays, de par le monde, peinent à devenir des nations, quand bien même ils sont des Etats. En Côte d'Ivoire, même si la Constitution proclame la nation ivoirienne, le sentiment de solidarité fondant celle-ci est difficilement perceptible parmi les Ivoiriens, notamment avec l'avènement du multipartisme en 1990, au regard des crises successives, particulièrement depuis le coup d'Etat de 1999. Les acteurs de la scène politique et de la société civile ivoiriennes ne peuvent se targuer d'accomplir la sociabilisation dans ce pays, tant tous semblent manquer d'humilité et de respect entre eux-mêmes et envers les populations, et celles-ci vis-à-vis d'eux. Comme on pense savoir "qui est qui", "qui fait quoi" et « qui pense quoi de qui » surtout par malveillance, personne alors n'est pas digne de confiance.

Pourtant, il s'agit pour les Ivoiriens de vouloir affronter l'avenir à partir de l'appréciation froide du présent en sortant des schémas éculés et des réflexes stéréotypés tendant à préférer tel individu ou groupe d'individus à tel autre. Il ne s'agit pas, pour eux, de s'aimer indifféremment et à tout prix. Il n'est pas question non plus, pour eux, de vouloir s'éliminer en ne préservant que ses amis. Il leur faut plutôt s'inventer une cohabitation dans les termes d'un pacte social où chacun gagne ou ne perd pas à vivre avec l'autre, au lieu de vouloir l'aimer avant de consentir à vivre avec lui. Aujourd'hui, "l'Ivoirien Nouveau" devrait comprendre l'intérêt, pour le vouloir vivre ensemble, de l'utilité de l'autre, et non de l'amour ou de l'amitié pour l'autre comme s'est mépris à le penser Aristote prenant le monde pour le paradis quand il écrit que l'amitié « est absolument indispensable à la vie ». (Aristote, 1965, 1222 b). L'amour ou l'amitié n'est pas la condition du vouloir vivre ensemble, sauf peut-être dans le paradis religieux ou dans le mariage vraiment sincère. De ce fait, n'est-il pas préférable de socialiser les hommes au lieu de s'épuiser à les sociabiliser ?

3.2. Socialiser les hommes : un projet à féconder

Socialiser les hommes, c'est impliquer qu'ils ont besoin des règles du vivre-ensemble ; c'est surtout les amener à voir dans ces règles, non pas des

contraintes assorties de menaces de sanctions, mais la garantie de voir leurs égoïsmes prospérer.

L'homme veut-il simplement respecter les règles sociales, sans rien y gagner ? S'il semble si difficile, mais non impossible, de socialiser les hommes, c'est bien en raison d'une occultation, voire d'une dénégation de leurs intérêts égoïstes souvent réprimés. Il n'est guère utile d'exercer cette répression si on ne propose pas de contrepartie ou de compensation jugée acceptable par les égoïsmes capables de coopérer, non par amour, mais par intérêt.

Coopérer, c'est œuvrer conjointement avec autrui parce qu'on a des intérêts qui se croisent ou des gains à partager. Autrement dit, sur la base de calculs égoïstes, on coopère en vue de bénéfices égoïstes. La coopération ici est utilitaire, certainement comme il en est de son essence. Mais, surtout, elle se refuse à promouvoir une vision optimiste de la nature humaine comme chez Aristote qui a vu dans l'amitié la marque distinctive des relations humaines et comme « le lien des cités ». (Aristote, 1965, 1221b).

La vision pessimiste de l'humanité, elle, n'espère pas un altruisme gratuit de l'homme. Mais elle ne désespère pas de l'homme car elle le sait disposer à agir dans le sens souhaité, quand il pense obtenir des gains à son profit. Elle semble s'illustrer dans la socialisation à la manière de Hobbes. Seulement, cette socialisation, même si elle est empreinte de pessimisme dans la nature humaine relativement au contrat multilatéral sans confiance entre les individus, affiche cependant son optimisme dans cette nature au regard du contrat de confiance entre ces derniers et le Léviathan. Son optimisme consiste dans la confiance accordée *a priori* au Léviathan, comme si celui-ci en était d'emblée digne, alors que la réalité de la gouvernance, partout et toujours, est loin de l'attester. Cela revient à considérer la vision pessimiste de l'humanité comme la condition de la fécondation de la socialisation car elle n'attend rien de l'altruisme supposé de l'homme, mais plutôt espère beaucoup de son égoïsme à flatter et à exploiter pour la prospérité de la société.

Par conséquent, féconder le projet de socialiser les hommes, c'est refuser les injonctions morales et religieuses prônant le désintéressement et le don de soi ; c'est renoncer aux formes de contrat hobbesienne et rousseauiste prônant l'intérêt général. La fécondation d'un tel projet souligne que les hommes se sentiront davantage solidaires les uns des autres si leurs égoïsmes y trouvent leur compte. Elle recommande ainsi d'inverser le rapport habituellement admis entre l'intérêt général et l'intérêt individuel car c'est celui-ci qui, en réalité, justifie celui-là. C'est en poursuivant son propre gain que l'individu œuvre pour et/ou avec autrui. « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ». (Adam Smith, 1970, p.48). Hegel écrit : « Si les hommes doivent s'intéresser à une chose, il faut (...) qu'ils y retrouvent leur propre intérêt et qu'ils satisfassent leur amour-propre ». (Hegel, 2012, p. 105).

La socialisation des hommes est fécondée par une vision pessimiste de l'humanité dont l'avantage est de flatter l'égoïsme des individus pour les amener à se dépasser en donnant le meilleur d'eux-mêmes en situation de rivalité et d'interdépendance. La rivalité les porte à l'émulation quand l'interdépendance leur fait comprendre l'impossibilité de s'éliminer par la conscience de l'absurdité du comportement systématiquement funeste. Robert Axelrod montre qu'il est préférable de coopérer, même ou surtout en restant égoïste, pour s'assurer un gain certain quoique moyen, que de vouloir faire cavalier seul dans l'espoir d'un avantage maximum mais incertain. (Robert Axelrod, 1992, p. 41 et suivantes).

En Côte d'Ivoire, au regard de la prégnance des considérations politiciennes sur la mentalité sociologique et même individuelle, on peut dire que la vie sociale est régulée par les intérêts partisans : ceux des partis politiques et ceux des individus dans ces partis ou même en dehors d'eux. L'intérêt général, soi-disant celui du pays tout entier, est fonction de ce que les parties et les

individus sont susceptibles de gagner ou de perdre. Tel individu veut accéder à telles fonctions : la marche de la société est tenue d'intégrer sa volonté singulière en raison de ses affidés aux appétits aigus et funestes. Tel autre exprime une velléité ou une volonté de revanche : le vécu des populations s'en trouve perturbé en raison de ses laudateurs. Le pays tout entier vit ainsi au gré des humeurs et *desiderata* des « hommes politiques » censés par principe être soucieux de la *polis*. Certains d'entre eux ont des comptes à régler, dans le souvenir revanchard de dommages subis. D'autres espèrent se faire valoir aux prochaines échéances électorales ou à l'occasion de troubles sociaux, voire de guerres induisant une redistribution des cartes comme l'enseigne la « théorie du chaos », à l'exemple du chaos déterministe du Physicien dans lequel le désordre du système dynamique est dû à des forces et non au hasard.

On voit combien la socialisation, en Côte d'Ivoire, gagnerait à trouver sa fécondité dans les soins apportés aux égoïsmes, conformément à la conjoncture, de sorte à ménager ces égoïsmes en équilibre comme dans la thérapie du diabétique dont l'équilibre organique, c'est-à-dire son maintien en santé, dépend de sa dextérité à éviter la satiété et la faim. Le contrat social a ainsi besoin d'être constamment ajusté au gré des événements comme les crises qui permettent à une société de jauger sa capacité d'adaptation, de mutation ou de renaissance. Si les crises sont des maladies inévitables dues aux égoïsmes, la socialisation devrait attester de sa capacité et de son inventivité en les intégrant comme des possibilités souvent effectives, au lieu de vouloir croire qu'elles ne surviendront jamais.

Conclusion

L'idée de contrat social apparaît déjà chez des penseurs antiques comme Platon dans sa théorisation de *La République*. La formalisation de cette idée est habituellement attribuée à Hobbes et à Rousseau qui, tous deux quoique différemment, ont pensé un accord explicite et consenti à l'origine du vécu des hommes sur la base de règles les engageant tous.

La question du sens ou du non-sens du contrat social a conduit à identifier ses raisons et son projet. Les hommes ont décidé de vivre ensemble pour des raisons économique et politique. La raison d'être économique du contrat social relève du besoin réciproque entre les hommes pour la satisfaction de leurs besoins. Quant à la raison d'être politique de ce contrat, elle consiste dans les règles communes que ceux-ci se donnent pour leur épanouissement et leur protection mutuels.

Suffit-il, pour le contrat social, d'avoir une raison d'être pour conclure à son sens ? Ce contrat, pour justifier son sens, doit ajuster sa raison d'être à son projet. Si son projet, c'est de sociabiliser les hommes, alors il ne peut avoir un sens. Il est apparu que l'être humain vit avec son semblable, non par amour, ni pour l'amour, mais par contrainte et pour des fins égoïstes. En cela, le contrat social trouve son sens dans la cohérence entre l'égoïsme au principe de sa raison d'être et de son caractère, et le projet de socialiser les hommes autour de règles non préjudiciables à leurs égoïsmes. Malgré les injonctions de la religion et de la morale, lesquelles peuvent être instrumentalisées en fonction des circonstances, l'être humain ne peut se défaire de son égoïsme foncier sous le vernis d'un altruisme conjoncturel et stratégique.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1965, *Ethique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, traduction de J. Tricot.

ARISTOTE, 1990, *Politiques*, Paris, Flammarion, traduction de Pierre Pellegrin.

AXELROD, Robert, 1992, *Donnant donnant. Une théorie du comportement coopératif*, Paris, Odile Jacob, traduction de Michèle Garène.

BERNARDI Bruno, 2003, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, Paris, Champion.

DERATHE, Robert, 1995, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, J. Vrin.

DURKHEIM, Emile, 1986, *La division sociale du travail*, Paris, P.U.F.

FREUD, Sigmund, 1971, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., traduction de C. et J. Odier.

GOYARD-FABRE, Simone, 1983, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, Paris, U.G.E., 2012, traduction de Kostas Papaioannou.

HOBBS, Thomas, 1983, *Léviathan*, Paris, Sirey, traduction de F. Tricaud.

HUME, David, 2001, *Essais moraux et politiques*, Paris, P.U.F., traduction de Gilles Robel.

MANDEVILLE, Bernard, 1974, *La Fable des Abeilles*, Paris, Jean Vrin, traduction de P. et L. Carrive.

MANIN, Bernard, 1996, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion.

NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain*, Paris, Gonthier, 1973, traduction de A.-M. Desrousseau.

PLATON, 1999, *Protagoras*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, traduction de Léon Robin.

PLATON, 1999, *La République*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, traduction de Léon Robin.

PLATON, 1999, *Le Politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, traduction de Léon Robin.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, *Ecrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, in *Œuvres complètes*, par Bernard Gagnelin, Paris, Gallimard, La Pléiade.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, *Emile ou de l'éducation*, in *Œuvres complètes*, par Bernard Gagnelin, Paris, Gallimard, La Pléiade.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, *Manuscrit de Genève*, in *Œuvres complètes*, par Bernard Gagnelin, Paris, Gallimard, La Pléiade.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1986, *Du Contrat social*, Paris, Magnard, Texte et contextes.

SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1970, traduction de Germain Garnier.

ZARKA, Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, P.U.F., 2002.