

Francis Fukuyama et la question du transcendantalisme juridique *Francis Fukuyama and the question of legal transcendentalism*

Jacques CHATUÉ¹, Arlette Linda AMDING TAKOUMBENG²

¹(Philosophie-Psychologie-Sociologie, Professeur / Université de Dschang, Cameroun)

²(Philosophie-Psychologie-Sociologie, Doctorante/ Université de Dschang, Cameroun)

RÉSUMÉ: *L'événement historique que constitua la chute du mur de Berlin fut interprété comme un événement symbolique: la victoire de la liberté sur l'oppression. Le philosophe et homme politique américain Francis Fukuyama entreprit alors de lui donner une épaisseur philosophique majeure, en en faisant une fin d'histoire au sens philosophique et néo-hégélien du terme. Dans cette perspective, la chute de ce mur dévoilerait la véritable téléologie du devenir global de l'ensemble de l'humanité, devenir présenté non comme simple processus, mais comme une procession: une élévation de l'aventure humaine en rationalité et en dignité absolues. Au cœur de l'argumentaire, figure alors la refonte de l'idée de justice en tant qu'idéal transcendantal, c'est-à-dire inhérent, par-delà le sujet individuel, au supra sujet de l'histoire universelle. Le présent article propose un examen critique de ce transcendantalisme juridique, à l'aune des objections pragmatiques formulées notamment par Amartya Sen, mais aussi de la nécessité d'une relance des exigences propres à une approche transculturelle des universaux, en général.*

Mots clés: *Appropriation, philosophie de l'histoire, pragmatisme, transcendantalisme juridique, transculturalité*

ABSTRACT: *The historic event that marks the fall of the Berlin wall was interpreted as a symbolic event: the victory of freedom over oppression. The American philosopher and politician Francis Fukuyama then undertook to give it a major philosophical depth, making it an end of history in the philosophical and neo-Hegelian sense of the term. In this perspective, the fall of this wall would reveal the true teleology of the global becoming of the whole of humanity, the becoming, presented not as a simple process, but as a procession: an elevation of the human adventure in absolute rationality and dignity. At the heart of the argument then figures the recasting of the idea of justice as a transcendental ideal, beyond the individual subject, to the supra-subject of universal history. This article offers a critical examination of this legal transcendentalism, in the light of the pragmatic objections formulated in particular by Amartya Sen, but also of the need to revive the requirements specific to a transcultural approach of the universals in general.*

Keywords: *appropriation, philosophy of history, pragmatism, legal transcendentalism, transculturality*

I. INTRODUCTION

L'époque contemporaine se caractérise entre autre, par la remise à plat du transcendantalisme juridique. Cette remise à plat s'envisage tantôt par la voix nihiliste (NATALINO;2017:107) qui annihile toute consistance propre des valeurs juridiques, tantôt par la voix relativiste, qui les fait dépendre totalement de leurs contextes. Au milieu de cette « ère du vide » (LIPOVESTKY:1983), Francis Fukuyama relance la problématique du transcendantalisme juridique, en se démarquant des conceptions classiques. Par l'expression « transcendantalisme juridique », qu'Amartya Sen renomme « institutionnalisme juridique », il faut entendre l'idée d'une justice et d'un droit universellement fondés, parce que reposant sur la structure rationnelle du sujet humain. Il y est question, avant tout, de définir les modalités et les principes de justice idéale ou parfaite, qui gouvernent les institutions. Précisément, selon Fukuyama, l'idée d'un ordre juste de nature transcendantale, exprime celle de sa préexistence, de son universalité, et de sa légitimité, en sorte que toute situation particulière, relative à la justice doive en dépendre, selon le schéma de la logique déductive. C'est bien en ce sens que « la démocratie libérale pourrait bien constituer le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et la forme finale de tout gouvernement humain, donc être en tant que telle la fin de l'Histoire » (FUKUYAMA;1992:11). L'originalité de cette estimation réside dans l'effort de déduire l'institution démocratique, d'une philosophie de l'histoire, qui pose au début la guerre, pour parvenir à la fin, à la paix, et donc à l'établissement d'une justice

universelle et universalisable, c'est-à-dire applicable, en l'état, à tous les contextes et à toutes les situations. Cette philosophie de l'histoire est ancrée dans une anthropologie dite du « thymos ». Ainsi, l'homme, en tant qu'être historique, se définirait avant tout par un désir de reconnaissance, que le philosophe américain érige en véritable moteur de l'histoire universelle portée par la téléologie d'une démocratie libérale intrinsèquement juste.

Cependant, la réception de l'offre de Francis Fukuyama s'organise d'une part autour d'une objection de fait, à savoir le retour des dictatures nationales, et d'une objection de droit, qui incite à se demander si l'idée même d'une philosophie de l'histoire, de surcroît portée par une téléologie du « thymos » et non plus du logos, ne sert pas d'alibi à un transcendantalisme juridique d'imposition. La question se pose de savoir comment sortir décisivement de cette perspective finalement idéologique du transcendantalisme juridique. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons de dire la nécessité de compléter les objections formulées par Amartya Sen, fondées sur un réalisme conséquentialiste qui relève du pragmatisme axiologique, par une approche transculturaliste des universaux notamment juridiques.

II. LA REFONTE FUKUYAMIENNE DE L'IDÉAL DE JUSTICE

1. Introduction

On doit à Francis Fukuyama d'avoir refondu l'idéalisme transcendantal en le déplaçant de la référence au sujet individuel à la référence au sujet de l'histoire universelle, par ailleurs reconfiguré à l'aune de l'anthropologie du « thymos ». En quoi, précisément, entend-il dépasser les vues du transcendantalisme juridique classique? Et pourquoi l'adosser désormais à une philosophie de l'histoire?

1.1 Le décrochage fukuyamien par rapport aux approches contractualiste, libertarienne et communautarienne du juste

L'ordre juste que légitime Francis Fukuyama s'écarte résolument et définitivement des théories du contrat social pour de multiples raisons. En effet, à partir de la Renaissance, les références cosmologique et théologique cèdent le pas à celle anthropologique. L'homme, en l'occurrence individuel, est désormais placé au centre de toute décision. Cette souveraineté individuelle permet à Jean Bodin (BODIN; 1993:18), dès le XVI^e siècle, de juridiciser les fondements de la politique et de jeter les bases de la théorie du contrat social, diversement déclinée par des auteurs modernes, ainsi qu'on peut le voir, entre autres, chez Thomas Hobbes, John Locke et Jean- Jacques Rousseau.

Chez Hobbes, c'est sous l'emprise de « la crainte mutuelle » (HOBBS;1642:93) dictée par « la droite raison » (1642:74), que le passage de l'état de nature à l'état social est envisagé. Il écrit en ce sens: « la condition des hommes hors de la société civile, n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous [...] Tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux et misérable état dès qu'ils en reconnaissent la misère » (1642:73). La sortie hors de cet état de nature préjudiciable pour tous est dès lors conditionnée par la signature virtuelle du contrat, entendu comme « l'action de deux, ou de plusieurs personnes, qui *transigent* mutuellement de leurs droits » (1642:106). En situant la spécificité du contrat entre le peuple et l'État, ledit contrat social aurait pour but le contrôle pacifique de l'instinct; car si chacun ne cherche que son intérêt, la société va se détruire. Voilà pourquoi le Léviathan à qui on confie le monopole de la force, aurait le pouvoir de régler la vie au sein de l'État monarchique.

Chez Locke, à l'état de nature, les hommes obéissent à des lois sans être assujettis à une quelconque autorité. L'état de nature est ici un état de paix, et, bien plus, « un état de parfaite liberté [...] Cet état est aussi un état d'égalité » (LOCKE;1795:17). Ici, ce qui règle le comportement des hommes se trouve dans les lois de la nature, entendues comme un ensemble de règles morales que Dieu a déposées dans le cœur de tous les hommes, et qui s'imposent universellement à la raison. Dans cet état, les hommes ont des devoirs et des droits. En cas de violation de ces derniers, chaque homme punirait proportionnellement les peines, non de façon abstraite et passionnelle, mais selon ce que « la raison tranquille et la pure conscience dictent et ordonnent naturellement » (1795:20). C'est précisément à ce niveau que se déclinent les raisons du passage de l'état de nature à l'état social. Ces raisons consistent, cumulativement entre autre en l'absence d'un juge impartial et supérieur, et en le manque d'un pouvoir capable de soutenir une sentence donnée et de l'exécuter. C'est donc contre ces griefs que les hommes acceptent de vivre en société et de se défaire volontairement de leurs droits naturels, à travers un contrat social. Le contrat social renvoie ici à la régulation prospériste d'une société d'individus économiques. Il donne le pouvoir au souverain de préserver uniquement ce droit de propriété sans aller au-delà, faute de quoi le peuple, à travers son droit d'insurrection, se révolterait.

Chez Rousseau, à l'état de nature, quatre critères caractérisent l'homme. Il s'agit de la liberté, de la pureté, de la bonté et du bonheur. Précisément nous dit-il, l'état de nature est un état dans lequel les hommes sont « libres, saints, bons et heureux » (ROUSSEAU; 1972:232). L'auteur du « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » imagine qu'un fâcheux événement cosmologique aura affecté la générosité originelle de la nature, et donc que suite à des catastrophes naturelles, les hommes se sont spontanément rapprochés les uns des autres. C'est alors que deux facteurs ont contribué à pervertir leurs dispositions naturelles: il s'agit de la rareté, et de la comparaison. Par rapport à la rareté, les quelques biens

économiques qui permettent la survie commune deviennent objets d'appropriation individualiste: «le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire: *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le véritable fondateur de la société civile» (1972:222). Par rapport à la comparaison, il en résulte des sentiments d'orgueil, de jalousie.

Le passage de l'état de nature à la société civile s'opère grâce au contrat social. Il s'agit pour l'homme de devenir un être pleinement rationnel, agissant selon les règles morales, et ayant une liberté relevant, au fond, d'un ordre plus élevé. Précisément, il faut «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» (1972:97). Ainsi donc, contre la pseudo-liberté de l'état de nature, où l'homme n'obéit qu'à la volonté particulière, en tant que guidée par les instincts, le contrat social va frayer la voie d'une volonté générale, en tant que volonté de tous éclairée par la seule raison. En ce sens, «la liberté civile sera proprement humaine et garantira à l'individu toutes les possibilités d'épanouissement» (1972:49). Le contrat social rousseauiste sera donc la production collective d'une rationalité publique, source de lois et protectrice des libertés. On le voit, ces théories du contrat ont en commun le souci de nous mener d'une légitimation onto-cosmologique puis onto-théologique de la justice transcendantale, à une légitimation contractualiste et donc strictement séculariste, susceptible d'en maintenir l'exigence d'universalité.

Au-devant de ces théories classiques qui portent essentiellement sur la légitimation séculière du gouvernement de l'État, le but de la relance par RAWLS (2008:14) de l'imaginaire du contrat, n'est autre que de conforter cet universalisme, en s'opposant au relativisme communautarien comme à l'individualisme libertarien. Son but est, au surplus, d'internaliser la morale à la justice, à travers la notion d'équité et à travers le principe dit de différence. On s'éloigne ainsi du transcendantalisme qui court de Jean Bodin à Hans Kelsen. Tandis que le transcendantalisme juridique est rejeté par les libertariens autant que par les communautariens, la question qui préoccupera Fukuyama, sera plutôt celle d'un nouveau socle susceptible de mieux le porter. Et ceci ne relève pas de la simple obstination. Car à quels risques nous expose le libertarianisme et le communautarisme?

C'est NOZICK qui pose les concepts phares du libertarisme et développe une thèse originale et articulée de la théorie de l'État minimal (2016). Au nom de ce minarchisme, les libertariens considèrent l'économie comme étant la seule sphère valable capable de réguler les relations entre les individus. L'interventionnisme et le dirigisme ne sont vus ici que sous le prisme de la déréglementation de l'équilibre économique. Voilà pourquoi le nouveau visage de l'État-entreprise, l'incline non à venir en aide aux pauvres gens, mais à renforcer le marché et à souscrire à une concurrence efficace. Sous un angle cosmologique, les libertariens perçoivent le monde comme un champ de ressources connaissables, maîtrisables et exploitables à l'infini. Il n'est ni un habitat, ni une appartenance, mais un objet qu'on doit exploiter, voire détruire, sans avoir l'impression de s'autodétruire. L'individualisme absolu dissout les prérogatives propres du gouvernement mais aussi l'espace public et le sens des communs (l'écologie, la dignité humaine, la sécurité, l'éducation). Cette critique du libertarisme vaut, à l'identique, pour le communautarisme mais en contexte multiculturel, il se pose le problème de la coexistence d'une pluralité de conceptions substantielles de bien moral, et l'on retombe dans un pluralisme incohérent.

Le communautarisme est l'affirmation de la priorité anthropologique et axiologique de la référence communautaire. D'où l'inclination à soutenir le relativisme des valeurs et donc à développer l'idée d'une éthique communautaire, dont dépendrait tout idéal de justice. En ce sens, Alasdair MacIntyre et Charles Taylor militent pour l'inscription ontologique de l'individu dans sa communauté d'appartenance. Comme le précise KYMLICKA, «la société communautaire se caractérise par une conception substantielle de la vie bonne, laquelle définit la *forme de vie* de la communauté [qui] est au fondement de la hiérarchisation publique des conceptions du bien, et le poids attribué à telle ou telle préférence individuelle dépend de son degré de conformité ou de contribution au bien commun»(2003:225). Ce qui se perd avec l'exaspération du communautarisme, c'est au fond, l'idée de raison, ainsi que son véritable corrélat: l'idée du pouvoir politique en tant qu'autonome. La politique est le ressort de la rationalité, la condition de la véritable humanité donc le sort se joue à travers l'histoire. D'où la légitimation du «state building». Non seulement l'ordre mais aussi les valeurs communes, relèvent du champ politique bien compris. C'est pourquoi il revient à l'État de régler le devenir des technosciences ou celui des États faibles de par le monde.

Par-delà ces théories majeures que nous venons de parcourir, la refonte fukuyamienne de l'idéal de justice consiste à acter le désir de reconnaissance de la dignité, jusque-là oublié par les théories ci-dessus évoquées. Ce désir a une place éminente chez Francis Fukuyama, en ce sens qu'il permet de définir une anthropologie «thymotique» présumée plus entière. L'idéal de justice permettrait ainsi de répondre à ce désir singulier, et non plus au simple besoin de régulation ou à une abstraite demande de raison. Le décrochage qu'opère ainsi le philosophe américain, à l'encontre des théories classiques, lui permet de s'adosser sur la philosophie de l'histoire, afin de décliner sa perception de l'idéal de justice.

1.2 L'idéal de justice en tant qu'adossé à la philosophie de l'histoire

En octroyant à la philosophie de l'histoire la force d'une quasi-divinité qui nous mènerait vers « la *Terre promise* que paraît être la démocratie libérale» (FUKUYAMA; 2018:15), Fukuyama met sur pied la théorie de la fin de l'histoire. Rappelons que l'un des traits caractéristiques des philosophies de la fin de l'histoire n'est autre que l'ovisme: le futur de l'humanité est préformé dans «l'homme du début de l'histoire» (2018:21). Cette vision téléologique est par ailleurs mélioriste au sens où elle se réfère à l'idée d'un bon commencement. Par ces deux traits, l'on s'éloigne de la simple idée d'origine, qui se veut strictement chronologique. On comprend alors tout l'intérêt pour Fukuyama de faire reposer son argumentation sur une approche unilinéaire de l'histoire.

L'histoire est, selon Fukuyama, «un processus simple et cohérent d'évolution qui prenait en compte l'expérience de tous les peuples en même temps» (2018:12). C'est donc dire qu'elle n'est pas un enchaînement aveugle d'événements, mais un «tout» significatif. L'histoire est précisément l'histoire de l'humanité au singulier. L'historien doit donc être capable d'assimiler l'histoire de tous les temps et de tous les peuples dans un ensemble significatif, car « l'histoire universelle de l'humanité n'était rien d'autre que l'accès progressif de l'homme à la pleine rationalité et à la conscience autonome que cette rationalité s'exprime pleinement dans la démocratie libérale» (2018:119-120). À l'évidence, Fukuyama entend définir l'histoire, comme un procès, au double sens d'un processus et d'une procession; ce qui conforte et légitime l'usage formelle et substantielle du syntagme philosophie de l'histoire. Par cette expression, il faut entendre une philosophie de l'homme, une anthropologie philosophique à partir de laquelle l'on fait comprendre le début, le mécanisme et la fin de l'histoire. Précisément, « nous pouvons appeler philosophie de l'histoire, toute reconstruction philosophique qui tend à se prononcer sur l'orientation du devenir historique » (CARFANTAN:2002). Elle traite donc du sens et des finalités de l'histoire, en insistant sur le moteur de cette dernière; c'est-à-dire sur ce qui la dynamise et la fait avancer dans une direction et pas dans une autre. Elle repose en somme sur éventail de principes, à savoir: le continuisme, la proversité, l'universalité, la rationalité, la téléologie, l'ovisme et le sécularisme.

L'histoire philosophique a surtout été systématisée et promue à partir de Hegel. Pour ce dernier, l'histoire universelle est le mouvement de l'Esprit, «la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures: la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi» (HEGEL:2003). Il est à noter, et ceci permet un important distinguo entre les approches en présence, que l'histoire hégélienne commence avec l'arrachement de l'homme à la nature, ou, pour le dire autrement, elle débute lorsque « l'esprit se sépare de l'élément naturel, qu'il ne soit plus plongé dans la matière, dans l'intuition, dans le vouloir qui est nature» (2003:15-16). Elle progresse ensuite jusqu'à un plus haut degré de satisfaction, sinon jusqu'à la pleine autonomie et réalisation de la liberté humaine car « ce que l'homme est réellement, il le doit idéalement » (2003:30). L'histoire est donc l'évolution de la liberté vers son point culminant, et la philosophie de l'histoire nous conduit à une situation éthique participative, où l'homme se définit d'abord par la reconnaissance de sa liberté et non d'abord par l'économie. C'est ce qui se donne à lire à travers la dialectique du maître et de l'esclave, où chacun lutte pour la reconnaissance de la plus grande liberté, qui est la liberté à l'égard de soi.

En un sens somme toute proche, MARX et ENGELS (1975:12-13) situent le début de l'histoire dans l'avènement de la lutte de classes. Après le stade quasi naturel du communisme primitif, l'histoire évolue, de la forme sociale esclavagiste jusqu'au communisme final, en passant par le féodalisme et le capitalisme. Chacune de ces formes sociales comprend une «base matérielle» et une «superstructure»; à son tour, la base matérielle comprend outre les forces de production, des rapports de classe qui ne peuvent être que conflictuels et finalement radicaux, violents, mais en même temps dialectiques parce que accoucheurs des formes sociales suivantes qui nous rapprochent de la fin de l'histoire. Du point de vue du matérialisme historique, lui-même tributaire du matérialisme dialectique, tout procède de la matière, et, par suite, de l'anthropologie matérialiste mettant en avant la vie matérielle des hommes, mais aussi l'avènement du conflit dans l'histoire à travers la rupture d'avec l'équilibre propre au communisme primitif. Tout ceci revient à souligner le primat de la dimension économique de l'histoire.

Tranchant avec les approches précédentes, Francis Fukuyama prend appui sur un début d'histoire situé tout en-deçà de l'ordre culturel, c'est-à-dire de ce que l'homme ajoute décisivement à la nature. C'est dans la nature elle-même que doit être repéré le véritable début de l'histoire. Autrement dit, contrairement aux autres théoriciens de l'histoire universelle, principalement Hegel et Marx qui partent de la culture pour expliquer l'origine de l'histoire, Francis Fukuyama relance la démocratie libérale à partir d'un ailleurs, qui n'est autre que celui de la référence à la nature comme point de départ de l'histoire. Il s'agit en l'occurrence, de la nature humaine redéfinie. Dans cette perspective, il fait du « thymos » le moteur de l'histoire universelle et l'essence de l'homme. Philosophiquement perçu, le « thymos » est le siège mystérieux des affects, situé quelque part au centre de la poitrine, aux voisinages immédiats du plexus et du cœur. Primordialement pensé par l'auteur de *La République*, le « thymos » renvoie à une partie de l'âme qui pousse l'homme à risquer la mort. Il est « quelque chose comme un sens de justice innée en l'homme et en tant que tel, il constitue le siège psychologique de toutes les vertus

nobles comme l'oubli de soi, l'idéalisme, la moralité, l'esprit de sacrifice, le courage et le sentiment de l'honneur »(FUKUYAMA; 2012:286).

Le désir de reconnaissance peut s'être mené à la violence a-dialectique, lorsqu'il s'exécède sous forme de « mégalothymia ». C'est alors qu'intervient le processus économique qui sublime la guerre interpersonnelle, en guerre économique confrontant les entreprises les unes les autres, le rôle de l'État étant d'empêcher le retour d'une forme gratuite de la « mégalothymia ». De cette manière, on aboutirait à une fin d'histoire à double versant: démocratique, susceptible de retenir les velléités anarchiques du dernier homme, et libéral, susceptible de sublimer la lutte inter-individuelle. La démocratie libérale se présente ainsi comme une forme politique juste en elle-même, parce qu'ajustée à la nature de l'homme, nature identique et universelle, qui justifie la nécessité d'y fonder un nouvel ordre mondial.

Après avoir analysé les contours du transcendantalisme juridique en ses déclinaisons contractualistes et historicistes, il est question dans les lignes qui suivent, de tâcher de l'amender, sans en dissoudre le bénéfice éventuel.

III. NÉCESSITÉ D'UNE TEMPÉRANCE PRAGMATIQUE ET CONTEXTUELLE DU TRANSCENDANTALISME JURIDIQUE

1.Introduction

Il y a lieu d'opérer une distinction tranchée entre un transcendantalisme juridique d'imposition, et un universalisme juridique de co-construction. Ce besoin se signale au préalable par des apories mentionnées par Amartya Sen, au nom du pragmatisme juridique.

1.1 La tempérance pragmatique du transcendantalisme juridique

Le transcendantalisme juridique d'imposition pêche par un idéalisme universaliste qui évite de rester attentif aux situations concrètes, et sert par conséquent de paravent idéologique susceptible de masquer des souffrances particulières. C'est pourquoi au-devant des universaux éthico-juridiques qui se révèlent impertinents devant les vulnérabilités pratiques d'immenses majorités d'êtres humains, nous envisageons de faire chemin avec le pragmatisme. Il s'agit d'une philosophie de l'action qui donne sens aux valeurs dans l'expérience concrète. « Cette approche suppose de repenser le langage comme action, comme condition et fabrication de la connaissance et comme construction de l'action et pas seulement comme interprétation comme dans l'herméneutique de Gadamer »(COMETTI; 2010:1). Dans notre contexte, il s'agit précisément d'une approche inductive, ayant pour visée l'élaboration d'une justice réelle globale. L'urgence est donc de construire une idée de la justice qui nous sortirait du transcendantalisme juridique dicté. Ceci revient à dire qu'il faut nécessairement, « avant toute chose, une théorie de la justice pouvant servir de base à nos raisonnements pratiques »(SEN:2012). L'objectif est donc clair: à rebours de la justice déductive, il est préférable de se faire apôtre, comme Amartya Sen, d'une vision particulière de la justice inductive. Une justice inductive? C'est-à-dire une justice qui tienne compte des situations concrètes des gens.

Au lieu de s'engager comme Francis Fukuyama dans la légitimation de l'universel en insistant sur les procédures d'une justice parfaite exportable au sein des pays en faillite, il y a lieu d'accorder plus d'importance aux réalisations spécifiques et circonstanciées de la justice. Voilà pourquoi le philosophe indien Amartya Sen se sert d'une approche comparative en vue de combattre les injustices réelles et parvenir tout de même à une justice réelle globale. « Il faut, dit-il, se concentrer sur des réalisations et des accomplissements concrets, et ne pas réfléchir exclusivement à l'instauration de ce que l'on a identifié comme les bonnes institutions et les bonnes règles »(2012:34). Ainsi donc, en lieu et place d'une justice spéculative, conceptualisée de façon transcendantale en termes de dispositifs organisationnels, « nous avons besoin d'une interprétation de la justice fondée sur les accomplissements parce que la justice ne peut rester indifférente aux vies que menèrent réellement les gens » (2012:44).

Les conditions de réalisation d'une justice réelle globale qui combat les inégalités tout en restant attentive aux souffrances particulières sont triples. Il s'agit d'abord du respect des exigences de la justice. Elles ont pour but de « guider la raison pratique sur ce qu'il faudrait faire »(2012:14), et pas seulement sur ce qu'il faudrait dire. Au rang de celles-là, la théorie senienne de la justice concède une place au raisonnement public, afin de diagnostiquer les cas de justice et d'injustice. Ensuite, la prise en compte des avis issus du pluralisme raisonné n'est pas à négliger, car il peut exister plusieurs logiques distinctes et valables de la justice qui procèdent de la réflexion. Enfin, nous parvenons à l'élaboration des matériaux sur lesquels repose la justice. Il faudrait à ce niveau, éviter de concevoir, « un jeu unique de principes de justice qui porte exclusivement sur la création d'institutions justes (pour constituer la structure fondamentale de la société) »(2012:15). Il convient non de rechercher ce qui est parfaitement juste, et possiblement coupé des réalités concrètes, mais de s'armer des ressources pragmatiques. Autant dire que « la justice est liée, en dernière analyse, à la façon dont chacun vit sa vie, pas seulement à la nature des institutions qui l'encadre »(2012:15). Il s'agit de comprendre que les principes de la justice doivent être conjointement redéfinis en fonction d'une part, des vies des personnes et des sociétés, et d'autre part, des institutions, afin de produire comme un effet d'extension de l'impartialité.

1.2 La tempérance contextuelle du transcendantalisme juridique

Il est précisément question de sortir de la querelle des universaux, pour repenser contextuellement le rapport à ces derniers. L'enjeu est d'évincer la logique d'imposition du transcendantalisme juridique, afin d'embrasser une logique transactionnelle et avancer vers une fin d'histoire à responsabilité assumée. Pour y parvenir, il nous incombe d'articuler une troisième démarche: celle de l'appropriation (CHATUÉ J. CHATUÉ B.; 2019:171-184,172), travail, effectué en fonction d'un univers propre.

Outre l'impératif du pragmatisme situationnel mis en avant par Amartya Sen, le transcendantalisme juridique butte sur le grief transculturel. Chaque peuple a sa culture et, par suite, son ordre public au sens où l'entend le droit international privé. Il s'agit des valeurs qui forment pour ce peuple, un liant constitutif et distinctif. La culture n'est pas qu'identitaire ou axiologique, elle est aussi stratège, au sens où elle participe à l'affirmation/résistance d'une nation face aux diktats des universaux tour à tour juridico-idéologiques et politico-militaire. Dans le cas d'espèce, la logique fukuyamienne du state building ne peut prospérer que sous condition de l'effacement pur et simple des frontières culturelles, ou de l'annihilation de leur force propre. Les valeurs telles que la reconnaissance, sur laquelle il fonde la liberté, la rationalité et la justice universelle, ne peuvent recevoir des contenus identiques dans des contextes culturels variés. On peut s'émouvoir de ce que la promotion des droits de l'homme (SÄGESSER; 2009:9) s'attarde, *in fine*, sur les droits de l'homme dits de la première génération au détriment de ceux de la deuxième et de la troisième génération. Ce que Fukuyama opère, c'est l'annihilation des rapports extra-juridiques, et notamment culturels, puisqu'«au formalisme des procédures correspond l'indifférence du substantialisme» (NATALINO:110). De même, la démocratie libérale présumée juste, entretient un conflit entre l'État de droit et la raison d'État, conflit qui pose le problème de la sincérité de l'allégation d'un idéal de justice transcendantale.

Au contraire, la nécessité de l'appropriation culturelle consiste à prendre pour point de départ les universaux conçus, et à tenir pour sujet appropriateur, l'État endogène conçu selon l'analogie d'un corps politique au sens spinozien du terme (SPINOZA:1842) et non comme une entité strictement rationnelle: il s'agirait alors d'un corps ayant sa propre sensibilité et sa propre contextualité, ses propres contraintes et ses propres stratégies, sa propre intelligence et son propre imaginaire, qui conditionnent sa propre culture. Car la culture, au sens entier du terme, doit se concevoir par rapport au cultural (l'agriculture et ses extensions), par rapport au sens (la vision du monde et son axiologie incluant son *ordre public* au sens où l'entend le droit international privé) et par rapport à sa stratégie, définie à la mesure de l'intensité du rapport de force où il se trouve pris. On devrait alors parler, au lieu d'État-nation, de Nation-État, la nation étant ainsi entendue comme l'inscription politique du culturel. Telle est la précondition de la transculturalité, définie par la nécessité d'ouvrir ses frontières culturelles et donc axiologiques, tout en les maintenant. Vu de cette manière, l'universel se présenterait, en effet comme une production commune, et, de surcroît symétrique. C'est pourquoi loin du transcendantalisme juridique, les universaux en général doivent être rendus à la dynamique de la co-construction transculturelle, à de patientes diplomates transactionnelles, faute de quoi ils s'imposent par la force et éventuellement à travers l'alibi du droit d'intervention humanitaire, mais les peuples contraints de les recevoir les appliqueraient sans conviction. Dans cette perspective, force nous est de souligner qu'en fin de compte, la démocratie libérale fait prévaloir une société qui déplace la disposition à la guerre même sans objet, vers une propension à la guerre économique. Mais une société fondée sur l'échange des biens ne peut répondre au besoin ressenti d'une société fondée sur l'échange tout court.

IV. CONCLUSION

Récusant toute légitimation onto-cosmologique, onto-théologique et contractualiste, Francis Fukuyama accorde sa caution au transcendantalisme juridique, mais en le faisant reposer sur une philosophie de l'histoire retouchée. Nous venons de montrer comment le philosophe américain relance l'idéal de justice en se démarquant des théories classiques et notamment contractualistes. C'est pourquoi il donne un socle nouveau à cet idéal, en postulant une anthropologie dite thymotique. En revanche, on peut lui faire grief de situer ses analyses, dans une dimension spéculative, par trop éloignée des conditions d'existence concrètes des humains. Ce grief a été notamment développé par Amartya Sen. Nous pensons alors qu'il convient de le compléter par un grief transculturel. Celui-ci consiste à alléguer la nécessité d'une approche transculturelle des universaux juridiques. Tout en maintenant l'idéal du transcendantalisme juridique, l'on peut sortir de la logique d'imposition qui adjoint Francis Fukuyama, et embrasser, au contraire, cet universalisme de co-construction, en vue de conforter la posture dite de la bipédie axiologique: les normes devraient reposer d'un côté sur les exigences transcendantales du droit, et de l'autre, sur les réquisits propres de chaque univers culturel.

RÉFÉRENCES

- [1] A. Sen, *L'idée de justice*, (Paris, Flammarion, 2012).
- [2] B. Frydman, & G. Haarscher, *Philosophie du droit*, (3^e édition, Paris, Dalloz, 2010).
- [3] B. Spinoza, *Traité politique*, (traduit par J.G. Prat, éditions Diaz, 1842).
- [4] C. Sägerser, *Les droits de l'homme*, (Dossiers du CRISP n°7, pp.9-96, 2009).

- [5] Constitution de la République du Cameroun, loi n°96/06 du 18 janvier 1996 portant révision de la constitution du 02 juin 1972, modifiée et complétée par la loi n° 2008/001 du 14 avril 2008.
- [6] É. Perreau-Saussine, « une spiritualité libérale? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », in *Revue française de science politique* (vol 55, pp. 299-315, 2005/2).
- [7] F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, (traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 2018).
- [8] F. Fukuyama, *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours*, (traduit par Pierre Guglielmina, Paris, Saint-Simon, 2012).
- [9] G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, (Gallimard, 1983).
- [10] G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, (traduit par Kostas Papaioannou : éditions 10/18, 2003).
- [11] J. Bodin, *Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de 1593*, (Paris, édition et présentation de Gérard Mairet, 1993).
- [12] J. Chatué, B. Djuidje Chatué, « Réflexions philosophico-juridiques sur les alternatives de l'appropriation africaine du droit », (*Revue africaniste inter-disciplinaire. RAID*, N°7, Yaoundé, éditions Monange, 2019).
- [13] J. Chatué, *L'Afrique noire et le biais épistémologique*, (Yaoundé, Clé, 2012).
- [14] J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, (traduction française de David Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1795).
- [15] J. Rawls, *La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice*, (traduit par Marc Jacquemain, Paris, La découverte, 2008).
- [16] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*, (traduit par Jacques Roger, Paris, Garnier Flammarion, 1992).
- [17] J.-P. Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme*, (folio essais inédit, 2010),
- [18] K. Marx, F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, (Paris, éditions sociales, 1975).
- [19] N. Irti, *Le nihilisme juridique*, (Paris, Dalloz, 2017).
- [20] R. Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, (Paris, PUF, Quadrige, 2016).
- [21] S. Carfantan, *Philosophie et spiritualité*, (html consulté le 9-6-19, 2002).
- [22] T. Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, (traduit par Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1642).
- [23] W. Kymlicka, *Les théories de la justice: une introduction. Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes...*, (Paris, éditions La découverte, 2003).