

**LA DEMOCRATIE PROSÔPONISTE PAR-DELA LA DEMOCRATIE
TRANSACTIONNELLE DE GERARD BENSUSSAN ET LA POST-VERITE**
Par Louis MPALA Mbabula¹

PREMIERE PARTIE

INTRODUCTION

Le présent texte s'articule en trois parties. La première présente la conception de la démocratie transactionnelle élaborée par Gérard Bensussan. La deuxième est consacrée à l'examen des mérites et limites de cette conception de la démocratie à l'épreuve de l'ère de la post-vérité. Enfin, la troisième et dernière partie propose la démocratie prosôponiste comme perspective susceptible de dépasser la démocratie transactionnelle et la post-vérité.

DE LA DEMOCRATIE TRANSACTIONNELLE DE GERARD BESUSSAN

.1. AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA RÉHABILITATION DE LA *DOXA*/ SENS COMMUN

.1.1. Il faut sauver la *doxa*

Le philosophe Gérard Bensussan, dans son projet d'élaborer une théorie de la *Démocratie transactionnelle*, commence par « l'implantation du terrain » philosophique. Pour ce faire, il se donne pour objectif la

¹ Louis MPALA Mbabula est Docteur en Philosophie de l'Université de Lubumbashi, où il est Professeur Ordinaire. Professeur et Abbé, il consacre ses travaux de recherche à la Philosophie de l'Histoire, avec un intérêt particulier pour le Matérialisme historique, la Mondialisation/Altermondialisme, la Postmodernité, la Post-vérité, la Philosophie africaine, la Méthodologie de la recherche scientifique. Actuellement, il est Recteur de l'Université de Likasi (RD CONGO/Haut-Katanga). Certaines de ses publications sont disponibles sur son site web <https://www.louismpala.com/>

déconstruction de la « *doxa* des philosophies »². Cette dernière, affirme-t-il, est « ce qu'il faut se garder de la *doxa* »³. Qu'est-ce à dire ? Selon lui, en cherchant à se prémunir la *doxa*, la philosophie se constituerait comme « le ferme contre-pied de l'opinion commune et vulgaire, et [serai] son antidote le mieux assuré, un savoir vrai et substantiel face aux changeantes humeurs du monde et des hommes »⁴. Une telle posture se traduit par une attitude de surplomb, par laquelle le philosophe, fort de son savoir censé détrôner le mythe et la *doxa*, s'élève « au-dessus du commun [et ainsi], le philosophe établit le royaume à partir d'une proclamation d'apparente modestie de pensée. Il ne sait pas, nous assure-t-il. Mais, c'est son privilège, il sait qu'il ne sait pas »⁵. Oui, désormais « la *doxa*, c'est les autres », au philosophe l'*épistémè*, la vérité. Cette posture socratique, souligne Bensussan, est « au pire une ruse perverse de la domination, le meilleur moyen pour le philosophe de devenir « roi » »⁶ dans le royaume de la « sombre obscurité de la *doxa* ». Dès lors le philosophe refuse de séjourner parmi les ombres de la « Caverne platonicienne », « car son petit peuple est frappé de double visuel, d'un dérangement de l'esprit qui s'apparente d'ailleurs au travers le plus manifeste de la démocratie, le changeant caprice »⁷. Le mot est lâché : *Démocratie*. Quelle démocratie ? Bensussan évoque une démocratie dans laquelle le peuple se comporte comme les personnes de la Caverne

² G. BENSUSSAN, *La transaction. Penser autrement la démocratie*, chap.1. La *doxa* des philosophes, Paris, PUF/Humensis, 2023, s. p.

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*

platonicienne. Il le dit crûment : « Les habitants de la Caverne peuvent bien s'assembler et délibérer, ils le font dans des chaînes sans le secours logique du savoir libérateur, dans l'incertitude et le flou, sans l'unité requise pour atteindre au Bien »⁸. Face à cette situation, se considérant différent du « bas peuple » de la Caverne, le philosophe, ivre de son savoir différent de la *doxa*, se défend de rejoindre ce « bas peuple » qui aurait pourtant besoin de son « savoir libérateur », de la certitude de sa « vérité ». Lui qui a vu et qui a la lumière, lui qui s'autoproclame le « diseur de la vérité »⁹, refuse de s'exposer à la mort en retournant dans la Caverne. Oui, toute vérité n'est pas bonne à dire « hors de la cité idéale »¹⁰. Cette « précaution philosophique » tiendra-t-elle bon ou cédera-t-elle à l'impératif de la « mission philosophique » « d'éclairer les habitants des ombres [de la vie], de leur apporter les clartés des hauteurs »¹¹ ?

Dès lors le philosophe doit prendre position en répondant à la question déjà formulée par Platon : « La *doxa* est-elle pure croyance enracinée dans les apparences sensibles, à jeter, ou bien constitue-t-elle déjà, à l'état d'amorce, un type de proposition, contingente, admise par le grand nombre, et pouvant faire levier, *épistémè* ou *politeia*, vérité une, indivisible, contre-posée à l'erreur, ou vérité « en plusieurs temps », dont celui de la *polis* serait la scansion centrale ? »¹². L'ENJEU est décisif : la réponse à cette question vous engage soit pour le meilleur soit pour le pire.

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*. Cette expression lui vient, affirme-t-il, d'Hannah Arendt.

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

Professeur Ordinaire Abbé Louis MPALA Mbabula
UNIVERSITE DE LUBUMBASHI DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
abbelouismpala@gmail.com

G. Bensoussan tranche en faveur de la *Politeia* au détriment d'*Epistémè*, et ce pour sauver la *doxa*. Il doit la réhabiliter, la sauver du « philosophe roi » qui cherche à l'enterrer au nom de la « vérité » une indivisible, contre-posé à l'erreur. Il préfère la vérité « en plusieurs temps » (vérité comme processus), telle qu'elle se déploie dans la *Polis*, là où se joue l'enjeu politique.

.1.2. La *doxa* pour la Politique contre la tradition philosophique

.1.2.1. Sans *doxa*, point de politique

G. Bensoussan explore les multiples significations de la *doxa* tout au long de son œuvre. Il la définit notamment comme « le moment factice de l'opinion »¹³. Qu'est-ce à dire ? La *doxa* est indissociable de l'opinion, elle en constitue l'autre face et de ce fait, le caractère factice renvoie « au sens d'une incontestable d'actualité, d'une effectivité, et aussi d'une toujours possible fausseté trompeuse, d'un artifice. Elle est là, existence et simulacre, emmêlement de faits et d'opinions, d'erreurs et de vérités. Elle est elle-même un champ de bataille où s'affrontent le savoir et la croyance, l'épistémè et le doxologique, et finalement deux inconciliables, le primat politique, aléatoire, ou bien le primat de la science assurée de soi, celui-là menaçant celui-ci »¹⁴. La *doxa*, telle qu'elle est définie par Bensoussan, a déjà un statut épistémique qui permet de penser autrement la *Démocratie*.

Constatant que la politique et la philosophie politique entretiennent une relation conflictuelle du fait que « toutes deux s'adressent ou sont

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*. Je souligne.

censées s'adresser aux « hommes » dans leur ensemble, Bensussan veut réinscrire le philosophe dans les limites de son rôle, en reconnaissant la légitimité de la *doxa*.

Voilà pourquoi il distingue le *sens commun* de la philosophie. Le premier ne se substitue pas à la seconde et n'est pas un *critère de vérité*, mais « il sert d'indice d'effectivité, ou de coefficient de réalité »¹⁵.

Sans être une vertu, le sens commun peut s'opposer à la philosophie comme il peut aussi dialoguer avec elle. En revanche, la philosophie, lorsqu'elle se conçoit comme « science » des erreurs des hommes et des défauts de l'opinion »¹⁶, argumente Bensussan, s'engouffre dans le « trou noir » et court le risque « de confondre erreur et illusion et de manquer ce qu'a de « vital » et de « naturel » l'illusion »¹⁷. Sur ce point, fait remarquer Bensussan, la philosophie rate son point de mire et invite le philosophe à suivre son conseil : « Le bon usage du sens commun peut prévenir cette confusion »¹⁸.

Pour appuyer sa plaidoirie de l'opinion ou du sens commun, Bensussan mobilise la notion d'expérience et admire le sujet de l'expérience qui s'enrichit « de ces aventures [rencontres, voyages et affects] et en capitalise les bénéfices existentiels »¹⁹ et qui finit par acquérir la « science », celle de « l'expérience de la conscience »²⁰. Celle-ci n'exclut pas le *sens*

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

commun qui éclaire, sans doute, Bensussan, le chemin déjà parcouru.

S'inscrivant dans la lignée de Hannah Arendt pour réhabiliter le *sens commun*, Bensussan critique l'hostilité qu'a la tradition philosophique à l'égard de la politique qui ne fait fi de l'*opinion*. Or la démocratie, affirme-t-il, est « obligée de faire droit à la *doxa* ou au bon sens qui en est la saine parole »²¹.

En écho à Bergson, Bensussan fait l'éloge du « bon sens » en ces termes : « [Le « bon sens »] est la faculté de s'orienter dans la vie pratique, de voir et de raisonner juste »²² et qu'il valait pour chacun de nous, surtout quand il s'agit des « affaires du pays »²³. Par cette éloge, nous renseigne Bensussan, H. Bergson soulignait le *caractère démocratique* de la *doxa*, de l'*opinion*, du *sens commun* et du *bon sens*, et en cela il rejoignait Alexis de Tocqueville pour qui « non seulement l'*opinion commune* est le seul guide qui reste à la raison individuelle chez *les peuples démocratiques*, mais elle a chez ces peuples *une puissance* infiniment plus grande que chez nul autre »²⁴. Qui dit « opinion commune », dit « jugement du public »²⁵.

Au sein de la Philosophie moderne, Bensussan identifie Emmanuel Kant, « *le philosophe de la démocratie* »²⁶, et ce pour avoir pensé avec rigueur la Révolution française « comme manifestation de la nature morale de l'humanité attestée dans la revendication du droit »²⁷. Et H. Arendt, le

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ *Ibidem*

²⁴ A.DE TOCQUEVILLE, cité par G. BENSUSSAN, *op.cit.*. Je souligne.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ G. BENSUSSAN, *op.cit.*. Souligné par l'auteur.

²⁷ *Ibidem*

Professeur Ordinaire Abbé Louis MPALA Mbabula
UNIVERSITE DE LUBUMBASHI DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
abbelouismpala@gmail.com

reconnait Bensussan, se juchera sur les épaules de Kant pour « contribuer à réhabiliter, contre la tradition philosophique de longue durée, *l'opinion commune* hors de laquelle aucune politique démocratique ne pourrait se faire valoir »²⁸.

Bref, hors de *l'opinion commune*, point de politique démocratique. Pour arriver à un tel exploit, celui de réhabiliter *l'opinion commune*, H. Arendt a dû assister aux différentes « sorties » hors de l'Idéalisme hégélien par Schelling, Kierkegaard, Marx, Rosenzweig, Nietzsche, Adorno, Horkheimer.

Elle opta pour le *bios politikos* qui prime sur la vie théorique et contemplative ; ainsi ne fut-elle pas « philosophe » et pas d'avantage une « philosophe politique »²⁹. Puisqu'elle a voulu se mettre sur les épaules de Kant, elle a rompu avec la tradition philosophique homogène dont dépendaient les deux premières *Critiques* de Kant et elle a soumis à un traitement inédit la *Critique de la faculté de juger*. Et Elle s'emprenait à la tradition philosophique inaugurée par Platon qui, depuis l'allégorie de la Caverne, assignait la *doxa* à la non-vérité. Cette assignation relève de l'« imposture professionnelle du philosophe »³⁰.

De ce qui précède, pour terminer son exploit de la réhabilitation de *l'opinion commune*, H. Arendt régla ses comptes avec la philosophie politique qui cherche à échapper à la politique. Celle-ci tient compte de la considération médiane et pratique des événements de la vie quotidienne. Elle dénonce **la fonction de la philosophie politique** depuis son institution platonico-aristotélicienne : « Faire une place à la politique dans la

²⁸*Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, chap.2. Arendt et la tradition

³⁰ *Ibidem*

philosophie afin de mieux protéger celle-ci de celle-là »³¹. La politique et la philosophie politique sont deux adversaires et cela fait partie d'une « opposition destinale et inéductible »³² entre les deux. H. Arendt traite la philosophie politique du lieu de « formation de compromis, inégal, léonin »³³. De ce fait, H. Arendt devra **détruire et sauver** la philosophie politique. « Du côté du sauvetage, Arendt rappelle tout simplement que les hommes ne sont pas nés pour mourir, mais pour commencer, que la philosophie n'est nullement l'apprentissage du mourir, car si la mort est le « bout » de la vie, elle n'en est pas le « but »³⁴. Elle reste convaincue, dans son combat de la **restauration de l'opinion**, que l'opinion reste la « ressource de la pensée du politique »³⁵. Du côté de l'impossibilité du sauvetage, H. Arendt fait remarquer que les constituants de la question *Qu'est-ce que la politique ?* ne sont pas ceux de la philosophie politique.

En effet, répondre à la question de savoir ce qu'est la politique, revient à chercher à établir le rapport qu'elle entretient avec l'existence « dont elle est mode fondamental »³⁶. La politique est liée à l'existence sous un aspect particulier, celui d'être « comme « mode d'existence » à *l'action politique*, sans laquelle nul espace d'apparaître, où se relève pour les hommes que nous sommes notre monde commun, ne pouvait advenir »³⁷. La politique étant *une existence doxique*, celle de *l'opinion commune*, a une « essence » qui échappe

³¹ *Ibidem*, chap.3. La philosophie politique de l'occident

³² *Ibidem*,

³³ *Ibidem*,

³⁴ *Ibidem*,

³⁵ *Ibidem*,

³⁶ *Ibidem*, chap.4. La politique comme existence doxique

³⁷ *Ibidem*. Souligné par l'auteur.

Professeur Ordinaire Abbé Louis MPALA Mbabula
UNIVERSITE DE LUBUMBASHI DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
abbelouismpala@gmail.com

à la philosophie politique qui chasse de son « soleil » la *doxa*. La spécificité de la politique la rend irréductible aux critères moraux guidant habituellement les comportements humains. Cela a été signalé par N. Machiavel même si, comme tant d'autres penseurs, il n'a pas pu « déceler dans l'action politique *une vertu unique et extraordinaire : l'action politique produit le monde partageable par tous et qui peut se parler pour tous* »³⁸.

C'est ici que Bensussan se donne la peine de distinguer clairement la **politique** (à ôter des mains de la main de la philosophie et dont l'intelligence est emportée par l'action politique) de la **philosophie politique**. Celle-ci est une discipline propre à la philosophie. Discipline autonome depuis les Grecs, la philosophie politique a une histoire et s'est déjà construits « ses réquisits propres, internes : l'autonomie de son champ ; la préconstitution politique originaire des sujets, êtres de cité, sujets de droits, agents historiques ; la taxinomie qui articule la question de la vie bonne à la question typologique des régimes politiques »³⁹. Pour H. Arendt, Hegel a joué un grand rôle pour clore et effectuer « en même temps cette « grande transition » de la philosophie politique sur une sorte de *salto mortale* »⁴⁰. Ainsi peut-on comprendre réellement les différentes « sorties » de l'Idéalisme.

L'existence doxique de la politique se fonde sur « des *existentiels* »⁴¹ et H. Arendt prend parti pour l'existence doxique de la politique en prenant pour « arme philosophique » « **l'exception Kantienne** », toujours dans la noble mission de « réhabiliter *l'opinion* contre

³⁸ *Ibidem*. Je souligne.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*. Je souligne.

la tradition de l'« honorable confrérie » des philosophes « l'Ionie à Iéna » »⁴², et ce après avoir fait ce constat : « La plupart des philosophes de la tradition [à l'exception de Kant] ont écrit des philosophes politiques »⁴³, cependant « ceux qui se sont occupés de politique, Bodin, Machiavel, Montesquieu, ne se sont pas interrogés philosophiquement »⁴⁴. Voilà qui invite les chercheurs à une attention particulière dans l'usage des mots et la détermination des concepts est requise : pensée et philosophie, philosophie et philosophie politique, politique et pensée politique.

Adoptant « l'exception kantienne », H. Arendt tourne son dos contre le Kant de deux *Critiques* appartenant à la tradition de la philosophie, tradition dont l'« hostilité à la politique »⁴⁵ n'est pas à prouver ou à démontrer. Dès lors, elle se tourna vers *l'esthétique kantienne* pour en faire « une lecture politique singulière (...) parce qu'elle en attend *une réhabilitation des opinions, du « sens commun » selon Kant, contre la philosophie, dans la philosophie* »⁴⁶.

S'appuyant sur la *Critique de la faculté de juger* dans laquelle E. Kant parle de l'homme politique, H. Arendt affirme que les hommes possèdent la capacité de juger « comme d'un talent, une sorte d'art qui ne peut guère s'apprendre »⁴⁷ et dans *La Vie de l'esprit*, H. Arendt la compare à un « sixième sens qui ajuste les cinq autres à un monde commun »⁴⁸. Ce sixième sens n'est

⁴² *Ibidem*, chap.5. L'exception Kantienne.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ H. ARENDT, cité par *Ibidem*.

⁴⁵ L'expression est de Karl Jaspers.

⁴⁶ *Ibidem*. Je souligne.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ H. ARENDT, cité par *Ibidem*. Souligne par l'auteur.

pas postulé pour rien, il doit avoir une fonction. Pour H. Arendt, « la fonction opérative de ce « sixième sens » consiste à amener tant bien que mal le divers à une unité afin de le rendre compréhensible à chacun »⁴⁹. Cette opération vise à produire du commun pour la simple raison, s'explique Kant, qu'« une pluralité ne s'accorde pas en une unité sans un fondement commun, ce qui s'applique à une pluralité provient nécessairement d'un fondement commun »⁵⁰.

Toute cette argumentation n'a qu'un seul but : réhabiliter la *doxa*, le sens commun, l'opinion et ici le « sixième sens ». La « lecture politique singulière » de *l'esthétique kantienne* conduit H. Arendt à faire appel au **jugement de goût** qui a contraint Kant à parler de l'« universalité subjective » et cela conduit à affirmer que « la nécessité subjective du jugement de goût ne peut pas se passer d'une représentation objective, c'est-à-dire *d'un sens commun* apte à juger, expliquer Kant »⁵¹. Qu'est-ce à dire ? Cela veut dire que « le sujet qui énonce un jugement de goût attend de *tous les autres* qu'ils éprouvent la même « finalité subjective, c'est-à-dire la satisfaction prise à l'objet » »⁵². Et comment se comporte alors chacun de nous dans ce cas ? Chacun considère, dit Kant, « son sentiment comme universellement communicable, et cela sans la médiation d'un concept »⁵³. Bref, cette faculté de juger, apprend-on d'E. Kant, s'exerce par la médiation de ce qu'il appelle « une sorte de *sensus communis aestheticus* », soit « l'Idée

⁴⁹ G. BENSUSSAN, *op.cit.*

⁵⁰ E. KANT, cité par *Ibidem*

⁵¹ G. BENSUSSAN, *op.cit.* Je souligne.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ E. KANT, cité par *Ibidem*

d'un sens commun à tous », d'un sens collectif (*gemeinschaftlich*) »⁵⁴.

Par **une analogie**, nous renseigne Bensussan, H. Arendt transpose le dispositif esthétique « à l'espace politique pensé comme ce qui se passe entre les hommes »⁵⁵. Voilà pourquoi elle appréciera Kant comme le seul penseur « à être revenu de « l'illusoire supériorité » du Philosophe sur le soi-disant « peuple ignorant, grâce à Rousseau dit le philosophe, et à vouloir « honorer les hommes » »⁵⁶. Ceci étant, Kant est proclamé, dans la philosophie, « la voix du sens commun, comme s'il en portait en lui héroïquement le déchirement, « 1a guerre intestine » (H. Arendt) »⁵⁷.

De ce pas, Bensussan passe à la Démocratie.

.1.2.2. Sans doxa, point de Démocratie

Pourquoi la démocratie est-elle considérée comme meilleur régime ? Pour Bensussan-à ce stade, il est difficile de distinguer sa position de celle de H. Arendt- la Démocratie n'est peut-être considérée « meilleure que les autres, qu'en tant qu'elle est rendue possible par *le partage d'un sens commun à tous*, lequel ouvre à la confrontation des opinions énoncées dans les jugements discordants »⁵⁸. Voilà la force de la Démocratie : Rendre possible le partage d'un sens commun à tous et confrontation des opinions énoncées dans des jugements discordants. Comme on peut le deviner, la **Discordance** est la **SÈVE** de la Démocratie « structurelle »⁵⁹.

⁵⁴ G. BENSUSSAN, *op.cit.* L'expression de « *sensus communis aestheticus* » est d'E. Kant.

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem*. Je souligne.

⁵⁹ *Ibidem*.

Par ailleurs, selon Bensussan, **l'effectivité de la Démocratie** suppose l'existence d'« un espace d'existence où « sixième sens » et « pluralité » se parlent sans savoir d'avance ce qu'ils vont se dire »⁶⁰. Cela annonce **la condition de l'existence démocratique : la constitution d'une sphère publique**. Et c'est ici que Kant vient au secours de Bensussan en proposant le concept de **PUBLICITE**, entendue comme la « faculté de faire connaître publiquement son opinion sur ce qui dans les décrets du souverain lui semble causer du tort à la communauté »⁶¹. Les décrets du souverain n'échappent aux opinions. Il existe ainsi un **espace public d'expression des opinions** intercédant entre les individus et l'Etat.

Cet espace public est capital, car il permet à la communauté de détecter et de corriger « d'éventuels « torts » qui lui seraient infligés. En principe, comme le souligne Bensussan, « *la libre manifestation individuelle des opinions n'est pas un péril pour le souverain, ce qui implique que ce dernier s'y soumette, mais [c'est] la chance démocratique de l'Etat* »⁶². [N'est-ce pas la mort de l'Etat ?]. L'expression publique des **opinions**, comme lieu de « Publicité », marque un vrai « passage juridique du statut de simple personne à celui de citoyen »⁶³.

Selon Bensussan, Kant propose ici un réalisme politique et « ce réalisme est le socle théorique du réformisme kantien, ou de ce que je [Bensussan] définirai plus loin comme sa matrice, la transaction

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ E. KANT, cité par *Ibidem*.

⁶² G. BENSUSSAN, op.cit.

⁶³ *Ibidem*. Je souligne.

démocratique »⁶⁴Le terme est désormais introduit : **la TRANSACTION**. Celle-ci ne se comprend pas en dehors de la « **publicité** », **c'est-à-dire l'espace public d'expression des opinions**.

.1.2.3. L'essence de l'opinion

L'opinion, longtemps dévalorisée par la tradition philosophique, possède pourtant une essence : « *L'opinion est toujours multiple* »⁶⁵. Le terme même d'OPINION renvoie à une pluralité d'opinions, aux Tiers dont parle Levinas⁶⁶. Si l'opinion est multiple, qu'en est-il de la **Vérité**, au nom de laquelle elle est souvent disqualifiée ? Selon la tradition philosophique, « la vérité, en revanche, selon la tradition, est *une*, ce qui par contre-coup renvoie mécaniquement la pluralité à l'erreur »⁶⁷. Tout le monde sait : « La vérité rationnelle ou logique, en tant qu'elle est inconstatable, ne saurait souffrir la discussion »⁶⁸. En ce sens, elle est tyrannique, « elle somme d'assentir à sa lumière »⁶⁹.

Quel poids une telle vérité peut-elle avoir dans « la balance démocratique »⁷⁰ ? Voici le verdict : « Un certain type de « vérité », unique parce qu'universelle, risque d'être un poids qui en fausse le ressort »⁷¹.

A l'inverse, dans l'espace public des opinions, chaque citoyen reconnaît qu'« il y a une pluralité des opinions, et *ipso facto*, il y a un conflit

⁶⁴ *Ibidem*. Je souligne.

⁶⁵ *Ibidem*, Chap.7. Les opinions et la vérité. Je souligne.

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Ibidem*. Je souligne.

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ *Ibidem*. L'expression est de Bensussan.

⁷¹ *Ibidem*.

des opinions. Ce conflit est « une condition fonctionnelle. De l'exercice du jugement (...). Opiner, c'est assentir ou ne pas assentir à l'autre opinion, aux opinions des autres (*dokeo* ou *dakeuo*) »⁷².

Dans cette perspective, pour l'essence de l'opinion, on dira que « *le retrait hors du domaine public est caractéristique du mal* »⁷³.

Alors que la politique consiste « à mettre les maximes privées à l'épreuve de leur publicité »⁷⁴, la vérité des philosophes, non-politique par essence, exerce la coercition envers la **doxa** sans doute. Ainsi les philosophes professionnels-les *Denker von Gewerbe* de Kant-se comportent comme des tyrans, et ce « de Platon à Heidegger, de Syracuse au IIIe Reich. D'où la critique radicale formulée par H. Arendt : le philosophe sera constamment « tenté... de gagner l'oreille de quelque tyran à tendance philosophique et [...] il pouvait instituer une de ces tyrannies de la vérité »⁷⁵. Il en résulte, selon Bensussan et Arendt, une affinité entre philosophie professionnelle et totalitarisme.

Ainsi peints, les philosophes se croiront sans « spectateurs » tout en oubliant la remarque de H. Arendt : « Il n'est rien au monde ni personne dont l'être même ne suppose un spectateur »⁷⁶. Ne prêtant pas l'oreille à ce conseil, les philosophes se sentent inaccessibles aux « opinions des uns et des autres, fussent-ils leurs prochains ou leurs voisins »⁷⁷. C'est à ce niveau que la

⁷² *Ibidem*.

⁷³ H. ARENDT, cité par *Ibidem*, chap.8. Philosophie et tyrannie.

⁷⁴ G. BENSUSSAN, *op.cit*.

⁷⁵ H. ARENDT, cité par *Ibidem*

⁷⁶ *Ibidem*. Souligne par l'Auteur.

⁷⁷ *Ibidem*. Souligne

« Jeune fille venue d'ailleurs »⁷⁸ rapporte ce conseil du cocher adressé à l'astronome Tycho Brahe : « Mon bon monsieur, vous en savez peut-être beaucoup sur les corps célestes. Mais sur cette terre, vous êtes *un âne* »⁷⁹. Et H. Arendt renchérit que ce point de vue du cocher relève de la *common man* et c'est cela « le point de vue de la politique ». Tout en passant, G. Bensussan souligne la dette qu'Arendt doit à Heidegger : « Ce qu'elle lui doit en bonne part la façon dont elle recueille l'héritage des Grecs et les lit »⁸⁰.

.1.2.4. De l'action politique comme lieu de partage et de publicité

La pluralité et la publicité font rendent possible une expérience fondamentale : celle de l'apparaître. Celle-ci advient par *l'action*, qui fait « surgir des espaces d'apparences, pas de transparence, où se produit pour les hommes *le dévoilement de leur monde commun* »⁸¹. L'action politique a pour **principe** le « *partage du monde en se parlant à tous* »⁸². **Le partage se fait dans la parole qui le rend commun.**

En ce sens, l'action politique peut être comprise comme forme de **transaction démocratique via le partage dans la parole** ; dès lors, pour que cette action politique réussisse, il faut « démanteler » la philosophie politique se préoccupant du meilleur régime, et qui, par là, tend à justifier « la domination des « philosophes » et la Tyrannie des « rois »⁸³.

⁷⁸ Surnom donné à H. Arendt par son mari Heinrich Blucher.

⁷⁹ H. ARENDT, cité par G. BENSUSSAN, *op.cit.* Chap.9. De point de vue du cocher.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ G. BENSUSSAN, *op.cit.* Chap.9. Action politique et nostalgie. Je souligne.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem*, chap. 10. La brèche et l'évènement.

Comme on peut le constater, H. Arendt la « Jeune fille venue d'ailleurs » poursuit sa bataille et s'adonne à « penser contre la tradition tout en lui empruntant ses instruments conceptuels »⁸⁴. Pour ce faire, elle doit la « revivifier, non pas [...] la ressusciter, mais [afin] d'en réanimer les significations »⁸⁵. S'il en est ainsi, de quel genre serait son rapport au passé ? Son rapport est donc « **fragmentaire** » et il a pour but de « reprendre des morceaux de passé [qui] n'est pas reprendre les trous. C'est ramener au jour des éclats de passée, des miettes, des bribes de concept »⁸⁶. Pour ce faire, elle a besoin d'une « brèche » (*Gap, Lücke*), un site d'où on peut relire fragmentairement notre histoire. La « Brèche appelle l'« événement » éclairant son propre passé.

Ce rapport fragmentaire au passé ne veut pas dire **Rompre**, mais **Interrompre** et « interrompre la tradition veut dire s'en retirer pour la (re)penser (...). Interrompre n'est donc nullement détruire, démolir ou « déboulonner » »⁸⁷. Tout cet effort se déploie dans le but de « penser » la tradition philosophique afin de « *redonner à la politique ses pleins droits, en tant que celle-ci est, à son tour, interruption de penser solitaire par le commun d'une action et le partage qu'elle exige* »⁸⁸.

Ainsi comprise, la politique, pour H. Arendt, échappe à la thématization opérée par la philosophie politique « *trop peu soucieuse des*

⁸⁴ H. ARENDT, cité par *Ibidem*

⁸⁵ G. BENSUSSAN, *op.cit.*

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem*, chap.11. Une passion pour le singulier

⁸⁸ *Ibidem*. Je souligne.

.1.3. Du témoignage de l'existence philosophique à l'existence démocratique

Comment la philosophie pourrait-elle témoigner en faveur de la politique alors que H. Arendt reste convaincue que « l'existence démocratique est comme telle contestée par l'existence philosophique » ?⁹⁰ Il convient de garder à l'esprit que H. Arendt, en entrant en conflit avec la tradition philosophique afin de réhabiliter la doxa, ne cherche pas à **Rompre** avec elle mais plutôt à **Interrompre**. D'où le rapport fragmentaire qu'elle entretient avec le passé.

Ceci étant, il importe de rétablir l'existence authentique de la philosophie, à l'instar d'Aristote qui « reprochait aux Platoniciens de raisonner *logikos, kaikenos*, c'est-à-dire de façon logique-et-vidé, purement verbale »⁹¹. Le danger d'un raisonnement purement logique-et- vidé est de tomber dans « la confusion majeure, et fautive, [venant] de la croyance que la logique peut se remplir de réel, ou que le réel peut se couler dans la logique »⁹². Tel est, en ce sens, le péché commis par Hegel.

Des lors, il faut interrompre sans cesse cette tradition puis la reprendre. C'est ici que « le sens commun forme *une instance opérative majeur me de cette interruption* car il fait valoir les exigences irrépressibles

⁸⁹ *Ibidem*. Je souligne.

⁹⁰ *Ibidem*, chap.12. Témoigner pour la démocratie

⁹¹ *Ibidem*

⁹² *Ibidem*. Je souligne. Tout ce qui est rationnel (logique) est réel.

de l'opinion, du monde et des hommes, des travaux et de jours »⁹³.

Puisqu'il en est ainsi, H. Arendt s'emploie à mettre *en dialogue* les deux adversaires historiques, à savoir la philosophie et la Démocratie. Ce dialogue exclut que le sens commun soit pris pour « la voix de la vérité. Ce serait tordre le bâton dans l'autre sens, inverser un privilège épistémologique en un autre, plus douteux encore »⁹⁴. A l'inverse, cela instaurerait « *une tyrannie de lâ post-vérité à qui « on ne la fait pas » un règne écrasant de l'opinion mise à nu par ses évidences mêmes* »⁹⁵.

Les réseaux sociaux en offrent l'exposition *ad libitum*. Et une « indignation vertueuse »⁹⁶ règne sur les réseaux sociaux. En effet, ceux qui publient un *post* ou rédigent un *tweet* pensent poser une action politique, « alors que c'en est souvent le masque impuissant, le substitut à l'heure du dernier dit, aussitôt ressenti, aussitôt dit, Aussitôt fait »⁹⁷. Les réseaux sociaux fonctionnent à l'adrénamoraline, conjonction immédiate « d'excitation instantanée et de bénéfice narcissique »⁹⁸. Qu'on ne se trompe pas : ces shoots et ces shots ne révèlent pas de l'action politique collective », souligne Bensussan.

Toutefois Bensussan nuance son propos et reconnaît que « dans un autre type d'usage, les réseaux sociaux [peuvent] promouvoir et élargir une action politique, et même servir à la détermination collective d'une

⁹³ *Ibidem*. Je souligne.

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ *Ibidem*. Je souligne.

⁹⁶ L'expression est de Bensussan

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ *Ibidem*.

pensée »⁹⁹. Il précise ainsi qu'« ils [réseaux sociaux] ont rapport au sens commun, lequel peut errer puisqu'il chemine sur la voie incertaine de l'opinion »¹⁰⁰.

Cela étant dit sur les réseaux sociaux et le sens commun, Bensussan revient à sa question centrale : en quel sens la philosophie peut-elle témoigner en faveur de la politique ? Et devant qui témoignerait-elle ? Pratiquer la philosophie et s'y exercer avec constance revient à témoigner « d'une assemblée d'ancêtres bienveillants »¹⁰¹. Toutefois, ce témoignage s'effectue à la fois en l'absence de ceux pour qui on témoignerait, des juges et de la cour.

Par un « tour de bâton » philosophique du « tribunal des absents », Bensussan affirme : « Il est grand temps que la philosophie témoigne pour la Démocratie, sans attente de réciprocité »¹⁰². Cependant, Bensussan souligne que la Démocratie constitue un exercice pratique malaisé pour le philosophe, car la raison parlementaire fait face à ses adversaires, « le savoir est contrarié par l'opinion, la « non-croyance » critique est suspendue par l'écoute du grand nombre »¹⁰³.

Dans tel contexte, comment la philosophie peut-elle témoigner en faveur de la politique ? Bensussan répond sans détour : « Témoigner pour la Démocratie, en répondre, n'est pas chose facile pour la philosophie jetée par-

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Je souligne.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

là, et dès le début, dans une guerre avec elle-même »¹⁰⁴. Bensussan persiste néanmoins et signe : « Ce témoignage passe par une intense attention philosophie accordée à ce que dit la doxa, au sens d'une croyance générale m, d'un procès sans sujet, et non d'une idéologie dominante imposée par ruse et perversité aux dominés »¹⁰⁵.

Quel est alors l'apport de ce témoignage philosophique à la Démocratie ? Bensussan répond avec fermeté : « Le témoignage de la philosophie en faveur de la Démocratie interrompt délibérément le mauvais soupçon porté par la « non-croyance », il suspend la « critique » transfigurée en esprit de vengeance, il accueille, ailleurs que sur des réseaux sociaux qui risquerait de la défigurer, une autre « pensées » »¹⁰⁶.

Ainsi par le témoignage, la philosophie entre véritablement en Dialogue avec la politique.

.2.3.1. De l'essence du commun

Par une métaphore de la montagne, je dirais que les pages précédentes constituaient l'ascension de cette montagne qu'est la Démocratie transactionnelle. Nous voici, à présent, au sommet.

Le sens commun est le « le frère jumeau de la doxa [et en ce sens il] engage avant tout la question politique du commun, du sens coexistantiel du commun si l'on veut »¹⁰⁷. Une telle affirmation nécessiterait à interroger la notion même du commun.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Je souligne.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Je souligne.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Je souligne.

¹⁰⁷ *Ibidem*. Chap.13. Rendre commun.

.2.3.2. La notion du commun

Celui ou celle qui pose la question du commun chercher à « interroger *l'idée d'un monde commun, de l'espace où apparaît tout ce que révèle l'action en commun des hommes, l'action commune*, ce qu'elle manifeste et port à l'existence »¹⁰⁸.

Pour appuyer son propos, Bensussan fait appel à Alexis de Tocqueville, qui estimait que « l'opinion formait le seul guide parce qu'il appelait « les peuples » démocratique »¹⁰⁹. Dès lors pour Bensussan, l'opinion apparaît comme le seul guide pouvant « révéler la pluralité des hommes en même temps leurs assise »¹¹⁰. Et elle constitue l'unique MEDUIM par excellence de la représentation.

La politique « honore les hommes » (Kant) et prévient les « tyrannies de la vérité » dénoncées par H. Arendt en favorisant l'énonciation et la proposition d'évidences communes, certes hétérogènes et subjectives, mais susceptibles de produire « l'objectivation et le partage »¹¹¹. De ce fait, **le commun se présente comme le socle** « sur lequel se constitue *une sphère publique, un « pour tous » de la vérité - qui n'est pas la même chose que la vérité* », et n'entend pas négliger. Cette différence »¹¹².

.2.3.3. L'existence démocratique

Parler de l'existence démocratique revient à affirmer que la Démocratie dépasse le cadre institutionnel ou politique. Allant au-delà de ses

¹⁰⁸ *Ibidem*. Je souligne.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Je souligne.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

constituants politiques, l'existence démocratique porte « une exigence, une extension, de l'existence à la coexistence, et de cette coexistence des hommes à leur arrachement à toutes les dominations »¹¹³.

Par ailleurs, la Démocratie « n'est pas un régime où une option politique parmi d'autre, plus ou moins préférables, mais la politique en tant qu'elle permet le libre déploiement de l'existence dans ses expressions multiples, y compris chaque »¹¹⁴. En ce sens, la Démocratie opère une fragile médiation en les forces (masses) opposées, de laquelle au sein de laquelle « peuvent s'inventer des formes et des façons de faire entrer *en transaction* sans commune mesure *a priori*. Ils [les hommes] se partagent, toutefois, une arène, et par la même celle-ci départage, c'est-à-dire les séparent en les rassemblant »¹¹⁵.

Dès lors, la Démocratie en tant qu'un lieu commun de rassemblement, devient le lieu géométrique de cette médiation involontaire, intrinsèquement conflictuel. Cela conduit Bensussan à affirmer que « la politique est fille de *polemos*, elle donne l'espace d'ensemble du conflit, soit la sphère de publicité où s'affrontent les existences démocratiques »¹¹⁶.

.1.4. Éloge du « Bon sens »

Bensussan, à la suite de H. Arendt, engage un véritable combat philosophique en faveur de la reconnaissance de la **Doxa**, de l'opinion, du sens commun, de la Publicité au sens Kantien. Dans cette perspective, un

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

dialogue s'établit entre la philosophie et la politique à travers le témoignage de la première la dernière en faveur de la seconde.

Ainsi, insiste Bensussan, « témoigner pour la démocratie signifie pour la philosophie accompagner ce mouvement : porter à l'existence, rendre commun, répondre, et refaire ce chemin, de la doxa comme instance à l'existence doxique comme vie dans la responsabilité pour tous ceux qui en appellent au *dèmos* »¹¹⁷. C'est ici que Bensussan précise que l'expression « existence démocratique » est empruntée de Jean-Luc Nancy. **L'existence doxique** correspond donc à l'existence démocratique.

Bensussan approfondit la notion de l'existence démocratique en la définissant comme un « *partage égal* et exigeant de la pensée comme responsabilité absolue de sens »¹¹⁸. Que dire de ce *partage égal* ? Ce partage, d'après Bensussan, procède « d'un appel à la responsabilité »¹¹⁹. Mais de quelle nature est cet appel ? Une chose est sûre : « Cet appel n'est pas celui de l'être du *logos*. Il s'élance depuis l'apparaître public des phénomènes, depuis leurs publicités, et il en appelle à la mise à l'épreuve commune et égale des maximes, c'est-à-dire à la mise à l'épreuve de la pensée elle-même »¹²⁰. Cet appel, de nature, inaugurale, signifie démocratiquement un « partage égal et exigeant », certes, mais pas tant du sens, ou du sensible, c'est-à-dire de l'instruction d'un sens ou par le sens, que du « bon sens »¹²¹.

Que dire du « bon sens » et quel rapport a-t-il avec le sens ? C'est ici

¹¹⁷ *Ibidem*, chap.14. L'existence démocratique. Souligné par l'auteur.

¹¹⁸ J.L. NANCY, cité par *Ibidem*. Souligné par l'auteur.

¹¹⁹ G. BENSUSSAN, *op.cit.* Souligné par l'auteur.

¹²⁰ *Ibidem*. Je souligne.

¹²¹ *Ibidem*. Je souligne.

que commence **l'éloge du bon sens dans l'existence doxique ou l'existence démocratique**. Le bon sens occupe ainsi une place centrale dans l'existence démocratique et il désigne un sens qui « est déjà là et par avance partagé et bonifié par ce partage »¹²². Autrement dit, le bon sens est intrinsèquement lié au partage du sens et « par le partage, le bon sens convertit l'opinion commune, en sagesse pratique et en responsabilité collective »¹²³. Le partage est un grand catalyseur et le bon sens en a besoin pour que la sagesse pratique et la responsabilité collective apparaissent et s'exercent, et ce par la conversion de l'opinion commune.

Pour appuyer son idée son idée du « bon sens », Bensussan mobilise René Descartes, celui du *Discours de la méthode*. En effet, Descartes, parle de la « pensée droite » qui est « une pensée commune, c'est-à-dire « mieux partagée », égale et universelle, on pourrait dire « républicaine » avant la lettre »¹²⁴. Le concept de **bon sens** chez Descartes est **une pierre angulaire** de sa méthode : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. [Et puisqu'il en est ainsi], il n'est pas vrai semblable que tous se trompent, [car] la puissance de bien juger [...] est naturellement égale en tous les hommes, [mais] la diversité de nos opinions ne vient pas (d'une inégalité) mais de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies »¹²⁵.

Bensussan souligne ainsi que le bon sens se manifeste dans ses usages partagés et donc dans son utilité publique, tandis que le philosophe, en

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*. Je souligne.

¹²⁴ *Ibidem*

¹²⁵ R. DESCARTES, cité par *Ibidem*

prétendant se lever du sens commun, tend en s'en exclure¹²⁶.

Dans cette perspective, le bon sens cartésien, nous renseigne Bensussan, entre résonnance avec les *Discorsi* de N. Machiavel, pour qui « le peuple bien qu'ignorant, est capable de vérité »¹²⁷. Comment cela est-il possible ? Le peuple a la capacité d'accéder à sa propre vérité démocratique par son libre usage de son bon sens, et ce « par son partage sans à priori »¹²⁸. Vigilant, Bensussan, voudrait mettre en garde contre le risque de dérive du « populisme » qui guetterait les propos de N. Machiavel. Oui, le « populisme » peut se révéler plus dangereux menaçant que le « philosophe-roi » de la tradition philosophique, mais, l'occasion faisant le larron, les deux peuvent aller ensemble. « C'est le *critère* et la qualification du « commun » qui sont alors en cause, ou encore de ce que c'est que le « peuple » »¹²⁹. Or il faut préserver le peuple et son bon sens.

La démocratie apparaît alors comme le lieu consacrer qui « embrasse le commun »¹³⁰ par le biais de la publicité Kantienne, car elle assure à ce que la voix de chaque citoyen à travers sa longue, son opinion, son vote et son cri « accède à son devenir-public, à son devenir-commun, par *la représentation politique entendue comme un processus de création interminable à partir de l'ordinaire, du trivial, du quotidien, en leurs exigences coextensives* »¹³¹.

Puisqu'il s'agit de **l'éloge du sens commun**, il sied d'« en penser les

¹²⁶G. BENSUSSAN, *op.cit.*

¹²⁷ N. MACHIAVEL, cité par *Ibidem*

¹²⁸ G. BENSUSSAN, *op.cit.*

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ R.W. EMERSON, cité par *Ibidem*

¹³¹ G. BENSUSSAN, *op.cit.* Je souligne.

contenus et les axes, sans en ignorer les périls »¹³², avertit Bensussan. Que désigne le sens commun, en dernière instance ? Il désigne, explicitement adossé à l'imagination, « *le partage ordinaire d'une faculté de juger* »¹³³. Dans cette citation, le concept **partagé** est central, car « *sans ce partage précédant le partagé dans l'affectation quotidienne de notre existence, le monde serait tarissable, pauvre, prévisible* »¹³⁴. Cela révèle la nature profonde de l'existence démocratique : la Démocratie est avant tout « un mode d'exister, tout autre chose qu'un ensemble institutionnel de règles de droit ou qu'une donnée de fait, ou de nature »¹³⁵. Cette considération de la démocratie a une conclusion logique : « *L'existence démocratique précède l'essence de la Démocratie* »¹³⁶. Il se justifie : la démocratie est une forme d'existence et en tant que telle, elle constitue un espace politique concret « où le politique dit et montre l'au-delà de soi sur quoi il n'a pas prise. [Ainsi] la démocratie atteste une incomplétude »¹³⁷. Qu'est-ce à dire ? Bensussan d'explique en ces termes plus que clairs : « *La politique démocratique est la politique de la non-autonomie du politique, au jour au jour* »¹³⁸. S'il en est ainsi, la Démocratie a sa propre façon de considérer la politique. Elle lui assiège « sa part vivante, partageable en commun, en même temps qu'elle dégage dans sa pratique même la part impartageable, non-politique, de nos existences, plus intime qu'elle-même, politique de la non-politique en quelque sorte »¹³⁹. C'est ici

¹³² *Ibidem*. Je souligne.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*. Je souligne.

¹³⁵ *Ibidem*. Je souligne.

¹³⁶ *Ibidem*. Je souligne.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*. Je souligne. Par l'auteur.

¹³⁹ *Ibidem*.

que **l'existence démocratique n'a aucun rapport avec la tragédie** qui « ne connaît pas la politique »¹⁴⁰, car la tragédie est sans issue et sans secours du fait qu'elle n'accepte « ni relève, ni dépassement, ni réconciliation, ni compris, ni milieu ! Hors toute possibilité d'exhaussement, de résolution ou de suppression du conflit »¹⁴¹.

La politique Démocratie s'apparente davantage au drame, car en son intime vocation, « *elle veut amortir, secourir, méditer, intervenir entre les sujets du conflit, passer de leur juxtaposition à leur composition, de l'entrehostilité au compromis. Elle en appelle au secours de la raison [et les émotions ?], elle veut rendre raison devant tous et présenter à chacun les raisons de l'autre* »¹⁴².

De ce qui précède, Bensussan a raison d'affirmer que « *la politique est anti-tragique par vocation*. Mais elle est aussi incertaine, elle se joue entre risque, échec et espoir, attachée à l'entente des parties, souhaitable, jamais assurée. Amortissement de de la mort (...), la démocratie n'en est jamais l'inéluctable accomplissement, mais l'incessante tentative de renouvellement, par une opération que [Bensussan] appelle *transaction* (je souligne)¹⁴³.

Je tiens à souligner que dans cette première partie de l'exposé de la pensée politique de Gérard Bensussan, je note qu'il emploie « le raisonnement spiral » pour avancer. Je m'explique : il avance, il recule, il recule, il avance à grand pas, il recule un peu et il avance. Voilà pourquoi mes

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*

¹⁴³ *Ibidem*. Je souligne. Par l'auteur.

Professeur Ordinaire Abbé Louis MPALA Mbabula
UNIVERSITE DE LUBUMBASHI DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
abbelouismpala@gmail.com
sous points de la première partie semblent « se répéter ».