

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume XIII - Numéro 24 Décembre 2022 ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Grégoire TRAORÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 01 03 01 08 85

(+225) 01 03 47 11 75

(+225) 01 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : <https://www.perspectivesphilosophiques.net>

ISSN : 2313-7908

N° DÉPÔT LÉGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Grégoire TRAORÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr Éric Inespéré KOFFI**, 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
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Donissongui SORO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Philosophie de l'éducation 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. Nicolas Kolotioloma YEO, Professeur des Universités, Philosophie antique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Secrétaire de rédaction : **Dr Kouassi Honoré ELLA**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr Kouadio Victorien EKPO**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Dr Faloukou DOSSO**, Maître de Conférences
Dr Kouassi Marcellin AGBRA, Maître de Conférences
Dr Alexis Koffi KOFFI, Maître de Conférences
Dr Chantal PALÉ-KOUTOUAN, Maître-assistant
Dr Amed Karamoko SANOGO, Maître de Conférences

SOMMAIRE

1. Républicanisme kantien et solidarité universelle, Éric Inespéré KOFFI	1
2. Les antivax Covid-19 : de l'autopsie d'une société en crise à l'urgence d'une pédagogie bioéthique, Tiéba KARAMOKO	19
3. Concrétisation des moyens techniques de production : vers une crise de l'emploi, Kassi Magloire GNAMIEN	37
4. Immigration Sud-Nord : vers un exotisme an-éthique, Konan David KOFFI	57
5. Les semences agricoles génétiquement modifiées et le monde paysan en Afrique : la crise de la coexistence (Cas du Burkina-Faso), Ange ABLO	77
6. Représentations sociales et facteurs de démocratisation de l'enseignement de la musique en Côte d'Ivoire, Ouologo Jonathan OUATTARA	95
7. L'héroïsme féminin dans <i>Une si longue lettre</i> de Mariama BÂ et <i>la révolte d'Affiba</i> de Regina YAOU, Zahui Gondey AHIDJE TOTI	117

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 gnoseologiques 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

RÉPUBLICANISME KANTIEN ET SOLIDARITÉ UNIVERSELLE

Éric Inespéré KOFFI

Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)

k_inespere@yahoo.fr

Résumé :

Bien que naturelle, la solidarité est de plus en plus menacée par le fanatisme religieux, le néolibéralisme économique et le positivisme juridique. Comment, alors, restituer à la solidarité son universalité pratique et sa légitimité sociale ? La présente réflexion se propose de donner toute sa portée humaniste à la solidarité. À cette fin, elle articule les sens kantien de la dignité humaine, de l'impératif catégorique et de la citoyenneté républicaine pour proposer la solidarité universelle aux peuples et États africains.

Mots-clés : Citoyenneté républicaine, Dignité humaine, Égalité citoyenne, Republicanisme kantien, Justice sociale, Liberté, Solidarités socioprofessionnelles et traditionnelles, Solidarité universelle.

Abstract :

Although natural, solidarity is increasingly threatened by religious fanaticism, economic neoliberalism and legal positivism. How, then, to restore to solidarity its practical universality and its social legitimacy? The present reflection proposes to give all its humanist scope to solidarity. To this end, she articulates Kantian senses of human dignity, categorical imperative and republican citizenship to propose universal solidarity to African peoples and states.

Keywords : Republican citizenship, Citizen Equality, Human dignity, Liberty, Kantian Republican, Social justice, Socioprofessional and traditional solidarities, Universal solidarity.

Introduction

La solidarité, par son étymologie latine « *solidum* », a un sens naturel qui exprime l'interaction complémentaire entre les responsabilités individuelle et collective des individus. Elle désigne la dépendance réciproque entre les parties d'un tout, personnes ou objets, de telle sorte que ce qui arrive à l'un, soit impacte tous les autres, soit est pris en charge par eux. Dans un contexte

humain, ce sens naturel apparaît entre les membres de la famille, de la communauté ethnique et/ou religieuse et de la société. Mais, en raison de la nature égoïste de l'homme soulignée par l'anthropologie (T. Hobbes, 1971, p. 123) le vécu de ces formes de solidarité est contrarié, d'une part, par la fragilité des familles, le relativisme des traditions, le fanatisme des religions et les intérêts divergents des classes sociales, et d'autre part, par les injustices de la distribution libertarienne des richesses. Elle a, ainsi, tendance à perdre de son universalité, de sa réalité pour toutes les populations d'un État, face aux différences culturelles, sociales et économiques. En effet, selon l'Aufklärung, « l'Universel, l'autre nom, *mutatis mutandis*, du rationnel » (Y. E. Kouassi, 2010, p. 17), implique une gestion rationnelle, équitable, solidaire de toutes les populations d'un État. Quel sens de la solidarité peut alors lui restituer son universalité pratique et sa légitimité sociale ? Au-delà des traditions et des religions, qu'est-ce qui peut conférer à la solidarité son sens fédérateur pour tous les hommes, au sein des États et dans le monde ?

Nous défendrons la thèse selon laquelle l'articulation des concepts kantien de la dignité humaine, de l'impératif catégorique et de la citoyenneté républicaine, peuvent mieux contribuer à construire l'universalité pratique de la solidarité que les valeurs traditionnelles de la famille et de la religion. Les enjeux en vue sont le respect de l'humanité en chaque personne, le bien-être pour tous, la justice sociale et la bonne gouvernance. Cette thèse se déploiera à travers les démarches historique, critique et prospective afin que les limites de la solidarité traditionnelle (I) mettent en évidence les avantages nationaux de la solidarité républicaine, universelle, dans le cadre du républicanisme théorisé par Kant (II).

1. Les dignités hiérarchisées comme limites de la solidarité traditionnelle

La dignité inhérente à l'humanité détermine la solidarité comme un sentiment qui doit, moralement, rassembler les hommes. Toutefois, les variations du sens de la dignité, selon la coutume et la religion, y fragilisent du même coup les sens de la solidarité.

1.1. La solidarité coutumière par les dignités familiales et ethniques

La solidarité coutumière regroupe les solidarités familiale et ethnique qui se présentent comme naturelles, morales, en ce qu'elles sont inhérentes à l'« animal politique » (Aristote, 1995, I, 2, 1253a). La nature sociale des hommes les dispose, en effet, selon le Stagirite, à être solidaires par l'interdépendance naturelle qui les lie. Or, le noyau de la société est la famille dont la multiplication conduit au groupe ethnique en tant que cité homogène. La force des liens biologique et culturelle détermine les solidarités familiale et ethno-sociale avec pour objectif le bien-être des membres et de la totalité, « car il ne peut exister de société humaine sans solidarité entre ses membres » (S. Paugam, 2007, p. 949). En ce sens, les naturalistes assimilent la solidarité coutumière à la coopération des organes du vivant. Cependant, la solidarité traditionnelle se fonde sur un sens de la dignité réduit aux membres de la famille et du groupe ethnique. En cela, elle ne peut prétendre à la solidarité universelle.

Les sociétés africaines se réclament davantage de la solidarité naturelle, morale, que les sociétés occidentales. En effet, jusqu'aux indépendances nationales, les sociétés traditionnelles africaines vivaient une solidarité plus grande et profonde (Erik Orsena, Eric Fottorino, 1992, p. 147). De la cellule familiale au groupe ethnique, en passant par les familles élargies, se déployait une solidarité naturelle, privée, envers les plus vulnérables, les sinistrés et les démunis : « la solidarité relève alors du don, de la générosité, ou, si elle est plus mutuelle, de l'entraide, du coup de main, dès lors qu'ils sont "gratuits" en quelque sorte » (I. Théry, 2007, p. 152). Il s'agissait de devoirs moraux et sociaux. Mais, depuis la crise économique des années 80, dont les conséquences perdurent, la traditionnelle solidarité légendaire africaine a perdu ses lettres de noblesse. Avec la croissance démographique, la baisse du pouvoir d'achat des familles et le développement de l'individualisme, les actes de solidarité, quand ils existent, ne sont plus toujours spontanés, gratuits et ne respectent pas la dignité humaine universelle. Une hiérarchisation circonstanciée des dignités s'est opérée selon les moyens économiques et détermine les relations familiales et ethniques. La famille élargie, traditionnelle, se contracte et se scinde en familles nucléaires, modernes. Du

coup, chaque famille nucléaire n'est plus toujours concernée par les problèmes des autres et des individus extérieurs à elle. Dans ces conditions, le caractère naturel de la famille est remis en cause. En effet, au-delà du sens biologique, et donc restreint de la famille, les sens découlant de l'alliance, de l'héritage et de l'adoption sont souvent contestés. Des orphelins et veuves ne sont plus dignes de la solidarité familiale. Leur dignité est sacrifiée sur l'autel de la crise économique et du modernisme. Les formes de la solidarité traditionnelle perdent leurs valeurs parce qu'elles reposent sur une hiérarchisation des dignités.

Dans le groupe ethnique et de la communauté villageoise, la solidarité entre les citadins et les villageois ne se limitent plus à la gratuité du soutien matériel et financier. En ce sens, le Camerounais P. M. Eloundou-Enyegue fait l'observation suivante : « que des considérations de réciprocité semblent sublimer d'autres facteurs, cela est un résultat important. À moins d'être un artefact méthodologique, ceci reflète un changement de valeurs important ; l'assistance gratuite n'étant plus de mise » (1993, p. 34). La substitution de la réciprocité à la gratuité comme critère de la solidarité est le signe que la dignité humaine est assujettie au pouvoir financier. Alors, n'est digne d'assistance que celui qui a les moyens, soit de rembourser le prêt qu'il recevra, soit d'assurer une assistance en retour à l'avenir. De même, R. Escallier, comparant les sociétés traditionnelle et moderne marocaines, soutient que « dans l'imaginaire collectif marocain, la solidarité demeure une valeur-guide. Pourtant, aujourd'hui, tout paraît différent et brouillé. L'image de la ville décrit une réalité complexe et trouble, polysémique et marquée par les inégalités et l'effondrement des valeurs anciennes » (2001, p. 2). Dans ce contexte citadin de solidarité sélective, réclamer aux individus une assistance spontanée et gratuite, même au nom de la famille et du village, peut apparaître comme contradictoire avec la liberté inhérente à l'acte de solidarité. D'où la plainte des jeunes générations et leur résistance à la nature envahissante, voire handicapante, de la solidarité traditionnelle africaine. Selon l'économiste F. R. Mathieu (1990, p. 155) : « le système communautaire africain est le plus protecteur du point de vue social et le plus envahissant vis-à-vis du développement. C'est à l'Afrique de choisir ».

Ainsi, de la tradition au modernisme en crise économique et sociale, les valeurs et les pratiques africaines de la solidarité, dite légendaire parce que naturelle, désintéressée, se sont détériorées à mesure que les sociétés se sont laissées prendre dans les rets du développement économique et social mal maîtrisé. En réalité, la solidarité légendaire africaine reste, aujourd'hui, le mythe d'une pratique hypostasiée dont le vécu actuel trahit l'essence et le sens. Bien entendu, il arrive, encore, que l'assistance familiale et ethnique soit désintéressée. Mais, cela arrive en Afrique comme ailleurs, et il ne s'agit, donc, ni de pratiques propres, ni d'un système dominant. La solidarité étant un sentiment universel, sa forme naturelle, morale, rattachée à un sens restreint de la dignité a existé dans toutes les sociétés avant de régresser en raison des contingences économiques et sociales. Le paradoxe de cette solidarité naturelle, privée, en contexte moderne, est « qu'on se plaint du poids de ses charges communautaires, comme on se plaint du montant des impôts, tout en sachant pertinemment que ceux qui n'ont pas pu s'en acquitter connaissent, quant à eux, le sort guère enviable de l'insolvabilité » (C. Vidal, 1994. pp. 687- 691).

En s'éloignant du respect impératif de la dignité humaine universelle, la solidarité coutumière se révèle insuffisante dans la quête de la solidarité universelle. Qu'en est-il de la solidarité religieuse ?

1.2. La solidarité religieuse et les dignités spirituelles

La religion est, suivant son étymologie latine « *religare, religere* », une pratique sociale, d'inspiration divine, reliant ses fidèles entre eux par la médiation de Dieu. Les religions révélées s'étant plus ou moins imposées aux non révélées au fil de l'histoire et s'étant impliquées dans la gestion des États, leurs thèses sur la solidarité sont mieux connues et permettent de comprendre leur contribution à son histoire, mais aussi leurs insuffisances.

La solidarité religieuse repose sur l'idée que Dieu est le père de tous les hommes, égaux en dignité, et constituant une famille où ils doivent s'entraider comme le leur recommande leur père céleste. La solidarité religieuse est arrimée à la morale religieuse fondée sur Dieu. Elle s'exprime surtout par la

charité (l'aumône dans le christianisme, la *zakat* en islam et la *tsedaka* dans le judaïsme) qui consiste à vivre dans le partage avec les plus démunis.

Dans l'histoire du monde, la solidarité religieuse a contribué au passage de la solidarité familiale et privée à la solidarité publique. Ainsi, au XVIII^e siècle en Europe, la solidarité chrétienne était le réconfort des malheureuses victimes de la révolution industrielle. Alors que les monarchies considéraient les pauvres hères (mendiants, vagabonds, malades et vieillards) comme des perturbateurs, fauteurs de troubles et de maladies, sans foi ni loi et sans feu ni lieu, les chrétiens les accueillaient dans les « hotels-Dieu et maisons-Dieu » pour leur offrir nourriture, soins et vêtements, au nom de la morale chrétienne. Pour les chrétiens, ces malheureux sont à l'image du Christ vivant sa passion et doivent être assistés comme celui-ci le recommande lui-même à ceux qui ne sont pas charitables :

Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, j'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité (*Mathieu, 25 : 41-43*).

De même, dans l'islam, la convergence entre la *Oumma* ou « la Nation des Croyants » et la *Kafalat al-muhtaj* recommande la prise en charge immédiate du nécessiteux et de l'orphelin par l'État islamique par ses fonds propres. Ces actes de solidarité religieuse, justifiés par la morale religieuse, ont contribué à restaurer une part de la dignité humaine.

Aujourd'hui encore, la solidarité religieuse est, à bien des égards, à l'œuvre dans le monde par la charité, mais, ses insuffisances demeurent et révèlent ses limites dans le respect de la dignité humaine. La raison en est qu'en définissant l'humanité par la paternité divine, les religions révélées procèdent à une réduction de la dignité humaine soit à la foi religieuse, soit à leurs fidèles. Elles sont, alors, victimes de leur communautarisme dogmatique respectif. Le philosophe Henri Bergson permet de comprendre les effets pervers du communautarisme religieux lorsqu'il évoque, à juste titre, les deux versants de la foi religieuse : l'un, statique, fait d'observance et de respect des traditions ; l'autre, dynamique, voire « mystique », modulée par l'expérience

religieuse individuelle (H. Bergson, 1932, p. 223). Ce dernier versant est, souvent, mis au service de la passion et de l'ambition par les fanatiques religieux qui font prévaloir les principes et les intérêts des groupes fondamentalistes sur ceux de la religion officielle et de la dignité humaine. La dignité spirituelle, sécrétée par les religions dans leur distinction de la vraie et de la fausse foi, des bons et mauvais fidèles, devient le critère de la solidarité et du respect de l'autre. La morale religieuse elle-même devient plurielle. Sous sa forme extrême, le culte de la dignité spirituelle conduit à considérer ceux qui n'ont pas la même foi que le fanatique comme indignes. Il n'y a, donc, plus de fraternité et de solidarité entre les différents croyants, encore moins avec les polythéistes et les athées, mais de l'animosité comme l'illustrent les agressions récurrentes de certains croyants contre d'autres.

Depuis la période moderne, ce type d'affrontement a régressé, voire disparu, pour faire place à une accalmie au nom de l'œcuménisme. Mais, plus que la fraîcheur des relations œcuméniques, la violence passionnelle des individus et des groupes fondamentalistes de part et d'autre, fait apparaître le dialogue et la solidarité interreligieux comme des slogans insuffisants dans le respect de la dignité humaine. Ces insuffisances majeures de la solidarité religieuse justifient l'adoption de la laïcité de l'État comme condition de la solidarité publique. Mais quel est le fondement de la construction de la solidarité publique ?

2. La dignité humaine au fondement de la solidarité universelle

Le passage des solidarités traditionnelles (morales) à la solidarité universelle (juridique) nécessite l'intervention de l'État à travers la solidarité socioprofessionnelle et le respect de l'humanité en chaque citoyen.

2.1. La solidarité socioprofessionnelle par la sécurité sociale

L'idée de la solidarité nationale est arrimée à celles de l'État moderne et du droit positif, fondées sur la citoyenneté et articulant la liberté individuelle et la pérennité du corps social afin que celles-ci se garantissent réciproquement. En effet, l'interdépendance des citoyens fait de l'État moderne le lieu d'un contrat

de mutualisation, de solidarité juridique, des libertés individuelles autour du bien commun auquel doit tendre la société. En ce sens, au plan politique, Hobbes établit le devoir juridique de l'État d'assurer la sécurité des citoyens, Locke affirme la liberté et la propriété comme des droits des citoyens, Rousseau déclare leur égalité en droits au sein de la volonté générale et Kant postule la préservation de la liberté comme la finalité de l'action politique. Mais, au plan économique, le capitalisme bourgeois secrète une nouvelle forme de pauvreté : le prolétariat. Émile Durkheim (2007) souligne alors que, dans ce contexte industriel, la solidarité mécanique ou traditionnelle se désagrège et nécessite un double projet pour construire la solidarité organique : celui de l'éducation du citoyen à cette forme de solidarité, et celui de l'action de l'État qui, éclairé par la sociologie, doit exercer sa fonction de régulation pour la construire. La division du travail industriel ne peut qu'augmenter et les différences sociales s'exacerber, si la politique n'incite pas systématiquement à la coopération de ses membres en organisant la solidarité organique. Pour faire face à la pauvreté des prolétaires, la solidarité nationale, organique, parce que verticale et descendante, est, initialement, plus théorisée au profit de la société que des citoyens. Le tout prévaut encore sur les parties dans ce contexte. Ainsi, à la fin du XIXe siècle, le Conseil d'État français déduit les obligations des citoyens envers l'État des bienfaits de la vie sociale pour justifier l'impôt sur le revenu, la législation sur les assurances sociales et les retraites, ainsi que la mise en place de services d'intérêt général destinés à accroître l'interdépendance mutuelle. La contrainte légale de la solidarité juridique se substitue au devoir moral de la solidarité traditionnelle.

Mais, après la seconde guerre mondiale, avec la reprise économique en Europe dans un environnement de pauvreté généralisée, apparaît la sécurité sociale comme une solidarité nationale verticale au profit du travailleur. Elle se fera au choix entre les modèles bismarckien (conservateur-corporatiste) et beveridgéen (universel). Le système français¹, dérivé du modèle bismarckien, dont les États africains hériteront, comporte de nombreuses insuffisances

¹ Nous partons de l'exemple français parce qu'il concerne de plus près les situations des pays francophones auxquels nous appartenons. Nous élargirons l'analyse à d'autres modèles pour compenser ses insuffisances.

dans le respect de la dignité humaine. La raison en est que, sous l'influence des libéraux capitalistes, l'État déléguera son rôle régalien de conduire la politique de la sécurité sociale au patronat et aux syndicats pour une gestion paritaire. En conséquence, elle sera construite sur la question salariale, plutôt que sur la dignité et les droits du citoyen, avec l'objectif de protéger la population ouvrière contre « les quatre grands risques sociaux de l'ère industrielle : la maladie, le chômage, la retraite et les accidents du travail » (D. Béland, 1998, p. 156). Il s'agit d'une solidarité socioprofessionnelle à partir d'un régime assurantiel dont les règles sont définies par l'État et est financé par des cotisations sociales prélevées sur les revenus du travailleur. Il s'applique par répartition, instituant ainsi une solidarité intergénérationnelle, les actifs finançant les retraites.

Mais, puisqu'il s'agissait, à l'époque, de répondre à l'industrialisation massive de la société et d'organiser la protection du risque sur une base salariale et assurancielle, la sécurité sociale française ne relevait pas d'une solidarité universelle, étendue à toutes les populations françaises. En effet, la population non salariée se retrouve en marge de la solidarité nationale. Or, la dignité humaine n'est pas déterminée par la qualité de travailleur salarié. Par ailleurs, en laissant la liberté au patronat et aux syndicats de chaque secteur, voire de chaque entreprise, de définir les règles de la solidarité, celles-ci deviennent relatives, comme si la dignité était relative à la nature de la profession. Certains travailleurs sont donc mieux couverts socialement que d'autres. Toutes ces insuffisances sont en partage avec les États francophones africains.

Toutefois, la sécurité sociale française s'améliorera avec le temps. Initialement destinée aux seuls actifs, elle élargira le champ de ses assurés selon l'évolution du marché du travail et des nouveaux cas de pauvreté et de vulnérabilité qui se présenteront dans l'histoire : en 1956, la vieillesse ; en 1957, l'invalidité ; 1975, les adultes handicapés ; 1976, les parents isolés ; 1980, le veuvage ; 1984, la solidarité spécifique ; en 1988, le RMI (Revenu Minimum d'Insertion). Cette dernière disposition sera fondamentale pour respecter davantage la dignité humaine selon Martin Hirsch (2009, p. 12):

Le RMI va constituer une vraie révolution puisque, pour la première fois, l'État reconnaissait la nécessité de créer un filet de sécurité pour toute une population qui ne rentrait pas dans les mécanismes d'indemnisation du chômage, du handicap ou du minimum vieillesse. Il fallait accepter l'idée que des personnes ne pouvaient pas s'en sortir toutes seules et donc créer ce revenu minimum qui permettait de vivre décemment sans dépendre de la charité publique ou privée. La première rupture dans l'histoire sociale récente est vraiment la création du RMI.

Mais, cette adaptation progressive du système français de la sécurité sociale est, aussi, interprétée comme l'expression de son insuffisance principale qui consiste à être fondé sur l'emploi et les cotisations sociales des travailleurs. En effet, pour Michel Borgetto (2007, p. 8-9),

conçu pour prospérer dans le cadre à la fois du plein emploi et d'une économie certes ouverte mais néanmoins relativement à l'abri de la concurrence des pays émergents, le système français de protection sociale n'était à l'évidence guère armé, compte tenu du lien congénital le reliant à l'emploi, pour affronter les deux défis redoutables que sont d'une part un chômage de masse endémique, d'autre part une mondialisation des échanges mal maîtrisée. Pour pouvoir continuer à remplir tant bien que mal sa mission, il a donc dû s'adapter aux circonstances en s'efforçant, dans un certain nombre de cas, de s'affranchir de ce lien.

Les États francophones africains s'efforcent de suivre cet élargissement du champ des bénéficiaires, mais n'ont pas encore adopté et appliqué la loi du RMI pour infléchir le lien entre solidarité nationale et emploi. Pire encore, la solidarité socioprofessionnelle est d'autant plus insuffisante que le taux de chômage est très élevé. Par ailleurs, dans le service public comme le secteur privé, les salaires eux-mêmes sont généralement si inadaptés au coût de la vie que les cotisations sont faibles et les prestations sociales dérisoires. À cela, s'ajoute le développement économique et social inégal des différentes régions nationales qui exclut, encore, certaines populations du bénéfice des services sanitaires publics. Tout se passe comme si les sans emploi, les travailleurs dits des « petits métiers », aux contrats à durée déterminée et même sans contrats, etc., ne sont pas dignes de mener une vie décente, une vie digne. Ici, la dignité humaine est comme arrimée à l'emploi, mieux, à l'emploi salarié, voire fonctionnaire. Mais, là encore, l'augmentation récurrente de l'âge de départ à la retraite indique l'existence de problèmes sérieux dans le système. La solidarité socioprofessionnelle, en Afrique francophone, en définitive, ne profite qu'à une petite frange de la population. Elle est loin d'être universelle.

Il apparaît que, la solidarité socioprofessionnelle, en passant du domaine moral au juridique, a, certes, contribué à élargir et à consolider les actes de solidarité au sein des sociétés modernes. Un plus grand nombre de personnes, ayant un emploi stable, bénéficie ainsi du soutien socioprofessionnel qu'organise l'Etat pour mener une vie décente et digne. Mais, il n'en demeure pas moins que toutes les personnes ne sont pas bénéficiaires de la solidarité socioprofessionnelle. Elle n'est, donc, pas encore universelle. Alors, comment parvenir à une solidarité universelle, particulièrement dans les pays francophones d'Afrique ?

2.2. La solidarité universelle par le respect de l'humanité en chaque personne

La construction de la solidarité universelle par l'État doit reposer sur l'articulation kantienne entre la dignité humaine, l'impératif catégorique et la citoyenneté. En effet, Kant a le mérite d'avoir déduit de la notion de personne morale, libre et responsable, l'exigence éthique du respect absolu de la dignité humaine : « ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* » (E. Kant, 1971, p. 160). Il introduit la dignité humaine comme le principe qui doit structurer la solidarité sur l'injonction de la raison pratique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle d'autrui, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, 1971, p. 150). L'impératif catégorique oblige, moralement, chacun à la solidarité universelle, c'est-à-dire à reconnaître la dignité de l'autre, à l'assister, à le guider, en toute circonstance et sans distinction. Par ailleurs, il surmonte les limites morales de l'impératif catégorique en lui adjoignant la citoyenneté républicaine indissociable du principe juridique qu'est le pouvoir de contrainte publique. La conjonction de l'impératif catégorique et de la citoyenneté républicaine donne lieu à la solidarité universelle comme justice sociale. Il en découle le devoir de l'État d'assurer à tous ses citoyens les conditions morales, matérielles et financières d'une existence digne.

Mais, la difficulté de la mise en œuvre de la solidarité universelle comme justice sociale est la contestation de la légitimité de la justice sociale par le néolibéralisme (ou libertarisme) et le positivisme juridique. En effet, au nom de la loi et de l'autonomie du marché libéral, les libertariens et les positivistes contestent le rôle social de l'État qui leur paraît contradictoire avec la liberté individuelle. La raison en est que, pour eux, dans le système économique libéral, les individus n'ont une contribution égale ni dans le capital, ni dans la division sociale du travail. Cette inégalité économique est un obstacle à la solidarité universelle adossée à l'égalité des personnes et à la justice sociale. Par ailleurs, le marché se régule tout seul et personne n'est responsable de la pauvreté de certains acteurs. En conséquence, il est injuste que l'État intervienne dans la redistribution des richesses nationales en violant les libertés individuelles. En ce sens, selon Friedrich Hayek (1982, p. 80) : « c'est réellement le concept de justice sociale qui a servi de cheval de Troie à la pénétration du totalitarisme ». Il en veut pour preuve le régime communiste en URSS. Par suite, au nom de la liberté individuelle, chacun doit se prendre en charge en s'assurant contre les risques de la vie. Il s'agit, dans la solidarité socioprofessionnelle, du modèle libéral de protection sociale des États-Unis² où prédominent à la fois les assurances privées pour les catégories sociales les plus nanties, et l'aide sociale publique dérisoire pour les plus démunis. Mais cette aide sociale ne dispense pas ses bénéficiaires de vivre dans des conditions indignes de l'humanité. Ce système de solidarité est aussi insuffisant que le modèle bismarckien adopté et corrigé en permanence par la France et les pays africains.

À ces modèles, libéral et bismarckien, dominés par le néolibéralisme économique, s'oppose le modèle social-démocrate (beveridgéen ou universel), dans lequel la protection sociale, fondée essentiellement sur la qualité de personne du citoyen, sa dignité et l'usage social et humaniste des impôts, vise à procurer aux citoyens, sans exception, une couverture suffisante face aux risques essentiels de la vie. Ainsi, dans les pays scandinaves,

² L'introduction d'une loi sociale par le Président Barack Obama a été et est toujours combattue par les républicains.

la protection sociale est un droit du citoyen, la couverture est universelle (même pour ce qui touche aux indemnités de maladie et de maternité, qui en Suède et en Finlande sont également octroyées à qui ne participe pas au monde du travail) et les prestations consistent en sommes fixes d'un montant relativement important, versées automatiquement lors de la réalisation des différents risques (même s'il faut se rappeler que les personnes occupées reçoivent des prestations complémentaires au travers de régimes professionnels obligatoires) (M. Ferrera, 1996, p. 67).

Ce modèle de solidarité, respectueux de la dignité humaine, est formulée par Kant dans sa conception des impôts : « c'est donc par ordre de l'État que le gouvernement est justifié à forcer les riches à procurer les moyens de leur conservation à ceux qui n'y parviennent pas, ne serait-ce qu'en ce qui concerne les besoins naturels les plus nécessaires » (E. Kant, 1994, p. 145). L'intérêt de ce modèle de solidarité, pour l'Afrique, est de prendre en compte les sans-emplois, les pauvres et les personnes vulnérables au nom de leur dignité humaine inaliénable. Il apparaît que « les dispositions juridiques propices à la solidarité dans l'État social (revoient au) compromis social entre le capitalisme et le socialisme » (Y. E. Kouassi, 2010, p.146).

Mais, les États africains doivent faire mieux, en éradiquant la pauvreté elle-même, par une gouvernance qui accorde la priorité au travail de tous et par une juste redistribution des richesses nationales. Le travail est préférable à l'aide, il est le signe de la véritable solidarité universelle et la condition de la dignité humaine selon Kant (1990, p. 124) :

c'est comme si elle (la nature) voulait que l'homme dût parvenir par son travail à s'élever de la plus grande rudesse d'autrefois à la plus grande habileté, à la perfection intérieure de son mode de penser et par là (autant qu'il est possible sur terre) au bonheur, et qu'il dût ainsi en avoir tout seul le mérite et n'en être redevable qu'à lui-même; c'est aussi comme si elle tenait plus à ce qu'il parvînt à l'estime raisonnable de soi qu'au bien-être.

La solidarité universelle doit aussi être transversale, fondée sur l'égalité des citoyens, pour que nul ne soit victime d'exclusion sociale et politique, et puisse s'acquitter librement de ses devoirs. À ce propos, Kant affirme que « la privation du bonheur (par exemple la pauvreté), amène avec elle des tentations de violer son devoir » (E. Kant, 1993, p. 99). En d'autres termes,

Dire que la pauvreté peut conduire l'individu à violer son devoir, aussi bien moral que civil, c'est dire que l'État doit lutter contre la pauvreté pour le

respect de la dignité de ses citoyens, mais aussi, pour la paix civile. Ce faisant, il contribue au bonheur des citoyens. Le meilleur moyen de le faire est de créer les conditions légales (droit à la propriété privée et à la sécurité), politiques (paix intérieure et extérieure) et économiques (libéralisme économique et emplois) pour que chacun puisse travailler à la construction de son bien-être qui le rapproche de son bonheur (E. I. Koffi, 2018, p. 8594).

Par ailleurs, pour réussir cette solidarité universelle, les États francophones africains doivent assainir leurs gouvernances économique, politique et culturelle, car comme le souligne J. Habermas (2000, p. 71) : « pour assurer la solidarité des citoyens en dépit des tensions centrifuges qui les opposent, il faut que le processus démocratique puisse se stabiliser lui-même grâce à ses résultats ». La bonne gouvernance démocratique doit reposer sur l'interdépendance sociale qui implique un traitement égal de tous, par le respect de la liberté de chacun, car malgré leurs différences, chacun concourt selon sa condition à la poursuite des fins communes et personne ne peut se targuer de s'être fait tout seul.

Les États francophones africains, pour parvenir à la solidarité républicaine, ou à l'intégration républicaine (J. Habermas, 1998) en termes habermassiens, doivent rompre le cercle vicieux entre la mauvaise gouvernance et la pauvreté. Les gouvernants doivent changer de mentalité, et entraîner leurs concitoyens à en faire autant, en comprenant et montrant que le but du service public - politique, économique, judiciaire, administratif, etc. - n'est pas l'enrichissement personnel frauduleux, mais, la bonne gouvernance pour le bien de leurs concitoyens. Ainsi, les gouvernements pléthoriques et laxistes, les privilèges excessifs, les dépenses de prestige, la corruption, les investissements non productifs ou mal faits, etc., sont autant de pratiques à bannir. Il s'agira, en somme, de « mettre en musique les espérances démocratiques et les promesses de l'économie libérale, qui sont celles, après tout, d'une certaine prospérité et dignité humaine » (Y. E. Kouassi, 2010, p. 153). Alors, seulement, l'État pourra être solidaire de chaque personne, sans distinction aucune, car dans chaque pays africain, le fait irrécusable est l'existence d'une richesse nationale en plus d'une richesse potentielle du sol, du sous-sol et des eaux qu'il faut mieux redistribuer. Comme le souligne avec justesse Christian Nadeau, « la solidarité, en définitive, ne protège pas les

groupes, mais les individus ». C'est pour cette raison qu'elle ne saurait s'épuiser dans la solidarité socioprofessionnelle, surtout pour les Africains.

Conclusion

Rapporter la solidarité à l'idée philosophique de la dignité humaine pour lui conférer l'universalité au sens de la rationalité de la gouvernance des personnes, des infrastructures sociales et des richesses nationales, c'est la confier à l'État républicain et l'ouvrir à tous les citoyens en tant que personnes. La solidarité ne s'épuise pas dans le soutien aux personnes en difficultés ponctuelles pour chômage, handicap, sinistre, catastrophe, etc. Au nom de l'humanité en partage, l'impératif catégorique kantien, qui a un prolongement juridique dans le républicanisme kantien, implique que la solidarité nationale est la disposition par laquelle l'État doit assurer l'épanouissement de toutes les populations, parce que constituées de personnes humaines, partout où chaque personne est menacée par la pauvreté, l'indigence, l'exploitation, le chômage et l'asservissement. Dans leur vie ordinaire, quand des personnes ne sont pas dans des conditions dignes de l'humanité, elles ont besoin de la solidarité de l'État en tant qu'institution politique et économique qui doit son existence à tous ses citoyens. L'idée de la solidarité des parties et du tout doit aussi bénéficier à chaque partie en tant que citoyen et personne. La solidarité universelle, ainsi présentée, aussi idéale semble-t-elle, reste un paradigme à la portée des États africains pour trois raisons principales : l'attachement naturel des Africains à la dignité humaine et à l'idée de solidarité, l'existence de richesses nationales effectives et potentielles pour appliquer une justice sociale, et l'aptitude des gouvernants à mettre en œuvre la démocratie (républicanisme kantien) et la justice sociale sans lesquelles ils perdent toute légitimité. Toutefois, la solidarité universelle, publique, organique, ne supprime pas les solidarités traditionnelles, privées, mécaniques, mais au contraire les consolident, car elle ne saurait induire un développement de l'individualisme sectaire en Afrique.

Références bibliographiques

ARISTOTE, *La politique*, traduction de J. TRICOT, Paris, Vrin, 1995.

BÉLAND Daniel, « État providence, libéralisme et lien social. L'expérience française du solidarisme au « retour » de la solidarité », *Cahiers de recherche sociologique*, N°31, 1998, pp. 145-164.

BERGSON Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932.

BLAIS Marie-Claude, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007.

BORGETTO Michel, « La protection sociale fondée sur l'emploi : un modèle inadapté ? Entre cotisations sociales et fiscalité », in <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2007-6-page-6.htm>, consulté le 22 mars 2019.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007.

ELOUNDOU-ENYEGUE Parfait Martial, *Solidarité dans la crise ou crise des solidarités familiales au Cameroun*, Paris, CEPED, 1993.

ESCALLIER Robert, « De la tribu au quartier, les solidarités dans la tourmente », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 63 | 2001, in <http://cdlm.revues.org/9>, consulté le 18 mars 2019.

FERRERA Maurizio, « Modèles de solidarité, divergences, convergences : perspectives pour l'Europe », in *Swiss Political Science Review* 2(1), 1996, pp. 1-72, in <https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/6714/0533/5870/Ferrera1996.pdf>, consulté le 13 mars 2019.

HABERMAS Jürgen, 2000, *Après l'État-nation : Une nouvelle constellation politique*, traduction de R. ROCHLITZ, Paris, Fayard.

HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, traduction de R. ROCHLITZ, Paris, Fayard.

HAYEK Friedrich, 1982, *Droit, législation et liberté*, Vol. II, traduit de Raoul AUDOUIN, Paris, PUF.

HIRSCH Martin, 2009, « Le Revenu de solidarité active : quelle philosophie ? », interview par Emmanuelle WARGON dans *Études*, janvier 2009 - tome 410/1.

HOBBS Thomas, 1971, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de république ecclésiastique et civile*, traduction de F. TRICAUD, Paris, Sirey.

KANT Emmanuel, 1993, *Critique de la raison pratique*, traduction de François PICAUVET, Paris, P.U.F.

KANT Emmanuel, 1971, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor DELBOS, Paris, Delagrave.

KANT Emmanuel, 1990, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'Histoire*, traduction de Stéphane PIOBETTA, Paris, GF Flammarion.

KANT Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, traduction d'Alain RENAUT, Paris, GF-Flammarion.

KANT Emmanuel, 1958, *Vers la paix perpétuelle, Essai philosophique*, traduction d'Olivier LALONDE, Paris, PUF.

KOFFI Éric Inespéré, 2018, « L'intérêt du bonheur dans la philosophie transcendantale : de la morale à la politique pour la justice sociale », in *Journal Africain de Communication Scientifique et Technologique*, Série sciences sociales et Humaines, N°66, Abidjan, novembre 2018, pp. 8589-8601.

KOUASSI Yao-Edmond, 2010, *Habermas et la solidarité en Afrique*, L'Harmattan, Paris.

MATHIEU François Régis, 1990, *Les fondements de la crise économique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

NADEAU Christian, *Liberté, égalité, solidarité : Refonder la démocratie et la justice sociale*, Paris, Boréal, 2013.

ORSENA Érik, FOTTORINO Éric, *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1992.

PAUGAM Serge, *Penser la solidarité*, Paris, PUF, 2007.

THÉRY Irène, 2007, « Transformations de la famille et « solidarités familiales » : question sur un concept », in Serge PAUGAM (dir.), *Penser la solidarité*, Paris, PUF.

VIDAL Claudine, 1994, « La « solidarité africaine » : un mythe à revisiter » in *Cahiers d'études africaines*, vol. 34, n°136, pp. 687- 691.