



Narcisse Kabeya Makweta

John Rawls : Réciprocité, justice sociale et solidarité

L'exigence d'un nouveau contrat social
en Afrique



Peter Lang

La situation désastreuse que vit le continent africain sur plusieurs plans est, en grande partie, la conséquence de l'instabilité et de l'incohérence de son référent paradigmatique, contenu dans le binôme justice-solidarité. A quels facteurs cette situation tient-elle, et à quels obstacles l'Afrique est-elle confrontée dans son aspiration à devenir un espace de plus de droit, de plus de justice sociale et de solidarité ? Par ailleurs, de quels modèles peut-elle s'inspirer pour réaliser ce projet et défier toute velléité d'afro-pessimisme ?

Ces questions évoquent non seulement un problème de vision de la société, mais aussi de l'homme tel que le soulignent John Rawls et Philippe Van Parijs. Cet ouvrage s'efforce de dégager cette double vision et d'en légitimer la pertinence pour la nouvelle société africaine à construire moyennant un dispositif contractuel.

Narcisse Kabeya Makweta est prêtre du diocèse de Popokabaka en République Démocratique du Congo. Licencié en philosophie (Facultés Catholiques de Kinshasa) et en théologie (Faculté de théologie de l'Emilia Romagna à Bologne), il est depuis 2005 Docteur en philosophie de l'Université Grégorienne de Rome, avec une thèse sur J. Rawls. Il est actuellement professeur de philosophie politique et morale à la Faculté jésuite de philosophie Saint Pierre Canisius de Kimwenza (RDC) et professeur d'éthique et de déontologie professionnelle à l'Institut supérieur des sciences religieuses et de gestion à Kinshasa-Limete (RDC).

John Rawls : Réciprocité, justice sociale et solidarité

Publications Universitaires Européennes
European University Studies
Europäische Hochschulschriften

Série XX
Philosophie

Series XX Reihe XX
Philosophy
Philosophie

Vol./Band 752



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Narcisse Kabeya Makweta

John Rawls : Réciprocité, justice sociale et solidarité

L'exigence d'un nouveau contrat social
en Afrique



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Nationalbibliothek »
« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche
Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles
sur Internet sous <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 0721-3417
ISBN 978-3-0343-1112-0 br.
ISBN 978-3-0351-0529-2 eBook

© Peter Lang SA, Editions scientifiques internationales, Berne 2013
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Berne, Suisse
info@peterlang.com, www.peterlang.com

Tous droits réservés.

Cette publication est protégée dans sa totalité par copyright.
Toute utilisation en dehors des strictes limites de la loi sur le copyright est interdite
et punissable sans le consentement explicite de la maison d'édition.
Ceci s'applique en particulier pour les reproductions, traductions, microfilms,
ainsi que le stockage et le traitement sous forme électronique.

Imprimé en Suisse

*A mon frère Jean-Pierre TUTIAKO Mahuangi,
d'heureuse mémoire
A ma mère Stéphanie MALADILA N'Sopa*

Table des matières

Sigles et abréviations	11
Avant-Propos	13
Préface	17
<i>Introduction générale</i>	33
1. Etat de la question	33
2. Architecture du livre	43
Chapitre I	
<i>John Rawls ou l'exigence d'une nouvelle justice sociale à l'aune du principe de différence</i>	45
Introduction	45
1.1 Principe de différence, question de répartition et exigence de réciprocité	46
1.1.1 Herméneutique du principe de différence	46
1.1.2 La question de répartition et l'exigence de réciprocité	55
1.1.3 L'exigence de réciprocité comme expression de l'égalité démocratique	59
1.1.4 A propos des positions sociales pertinentes	65
1.1.5 La justice comme exigence de réparation	68
1.1.6 La justice-réciprocité comme expression de l'idéal de fraternité	71
1.1.7 Principes du devoir et de l'obligation et norme de réciprocité	78
1.1.8 Principe d'équité, principes de justice et exigence de réciprocité	84

1.2	Principe de réciprocité et exigence de participation comme expression de la justice politique dans le contexte d'un régime constitutionnel	91
1.2.1	L'opinion publique comme expression des libertés politiques en tant que libertés participatives	98
1.2.2	L'Etat de droit comme espace de participation du politique	102
1.2.3	La désobéissance civile et l'objection de conscience, une entorse à l'exigence de participation en tant qu'expression de la justice politique?	105
1.3	Exigence de justice et institutions économiques	112
1.4	La justice entre les générations par la pratique de l'épargne: une question de responsabilité vis-à-vis du futur	118
	Conclusion	125

Chapitre II

	<i>Considérations sur les présupposés anthropo-éthiques du concept de solidarité</i>	127
--	--	-----

	Introduction	127
--	------------------------	-----

2.1	Nécessité de dépasser toute équivoque conceptuelle et terminologique	128
-----	---	-----

2.2	Le lieu anthropologique comme lieu de l'émergence de sens du concept de solidarité: le discours parémiologique et la conception de la société et de la personne en milieu africain	131
-----	---	-----

2.2.1	Quelques expressions thématiques de la conception de la société et de l'homme	137
-------	--	-----

2.3	L'impératif de solidarité et ses différentes formes d'expression dans la société africaine traditionnelle et moderne	153
-----	--	-----

2.3.1	Les expressions de solidarité dans l'Afrique traditionnelle	156
-------	--	-----

2.3.2	Les expressions de solidarité dans la société africaine moderne	162
2.4	Les expressions de solidarité et leurs incohérences: une hypothèque à la culture d'un patriotisme solidariste?	164
2.4.1	Des incohérences de la solidarité familiale ou clanique	165
2.4.2	Les expressions de solidarité dans les milieux urbains et leurs incohérences	167
2.4.3	Des incohérences de l'expression de solidarité au niveau de l'Etat-nation	172
2.4.4	Le phénomène des conflits en Afrique, comme expression de l'incohérence dans le projet d'une solidarité à l'échelle continentale	175
	Conclusion	181

Chapitre III

*Le néo-contractualisme rawlsien et le patriotisme
solidariste Van Parijsien: de nouveaux paradigmes
de justice sociale et de solidarité en Afrique*

	Introduction	183
3.1	La norme de réciprocité comme paradigme pour la promotion d'une justice sociale	184
3.1.1	Propos sur le concept de paradigme	184
3.1.2	La norme de réciprocité comme modèle de justice distributive en tant qu'expression de la justice-équité	195
3.2	Quel modèle de solidarité en Afrique? Plaidoyer pour la promotion d'un patriotisme solidariste comme nouvelle forme de solidarité	211
3.2.1	Une précision autour de l'interprétation de la notion de solidarité dans le contexte de nos investigations	212
3.2.2	Le patriotisme solidariste dans la pensée rawlsienne	217

3.3 De nouveaux contrats sociaux en Afrique, comme lieux pertinents du patriotisme solidariste: proposition de pistes pour une culture de la résistance, de la créativité, de l'innovation, de l'entreprise et de la réappropriation du sens	240
3.3.1 Un nouveau contrat social éducationnel	243
3.3.2 Un nouveau contrat social pour le développement comme expression d'une ère nouvelle de la coresponsabilité: l'Afrique face au défi d'un développement «introuvable», et de la faim sans fin	257
3.3.3 Le contrat culturel, un support au patriotisme solidariste	270
3.3.4 Pour un nouveau contrat éthique en Afrique: l'exigence de loyauté	277
Conclusion	284
Conclusion générale <i>Révisiter l'idée de solidarité, un impératif éthique</i>	287
Bibliographie	305

Sigles et abréviations

art. cit.	article cité
CEDEAO	Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest
CEMAC	Communauté Economique des Etats d'Afrique Centrale
CEVB	Communauté Ecclésiale Vivante de Base
Coord	Coordonnateur/Coordonnatrice
CPGL	Communauté des Pays des Grands Lacs
D. G.	Le droit des gens
dir.	directeur/directrice
DPPHI	Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et Idées
éd.	édition/éditeur/éditrice
EDEB	Espace Démocratique de Base
FCK	Facultés Catholiques de Kinshasa
fr.	français(e)
GDP	Grand dictionnaire de la philosophie
Ibid.	Ibidem
JD	Justice et Démocratie
JER	Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice
LP	Libéralisme Politique
NEPAD	New Partenership for Africa's Development
NOPADA	Nouveau Partenariat pour le développement de l'Afrique
o. c.	Opus citatum
OUA	Organisation de l'Unité Africaine
PUF	Presses Universitaires de France
PUG	Pontificia Università Gregoriana
PNUD	Programme des Nations Unies pour le Développement
RDC	République Démocratique du Congo
SADC	Southern African Development Community
TJ	Théorie de la Justice
trad.	traduction/traducteur/traductrice
UA	Unité Africaine
U.C.C	Université Catholique du Congo
ULB	Université Libre de Bruxelles
USA	United States of America
Vol.	Volume

Avant-Propos

Aucun penseur sérieux ne peut investir du temps et des énergies simplement pour satisfaire la boulimie de son intellect. Autrement dit, les réflexions d'un philosophe cohérent et responsable, conscient de la vocation et de l'impact des idées dans la dynamique de l'histoire de l'humanité ne peuvent jamais être le fruit de la fantaisie de l'intuition. Elles sont plutôt l'expression d'une préoccupation existentielle et traduisent le souci d'une quête de solution pour apaiser cette inquiétude. Autant le contexte socio-politique de l'Amérique de John Rawls n'a pas manqué d'infléchir la pensée du professeur de Harvard, autant la préoccupante, voire traumatisante situation que traverse le continent noir, et qui n'a jamais laissé indifférents les intellectuels africains et africanistes doués d'un certain sens de responsabilité pour l'humanité, a ébranlé notre désir heuristique.

C'est pour partager cette grave responsabilité devant l'histoire que, dans cet ouvrage, nous voudrions, sans alarmisme ni défaitisme, unir notre modeste voix à celles de tant d'autres qui ont fait de la cause des défavorisés la raison d'être de leur vocation socio-politique, intellectuelle et prophétique. Nietzsche ne disait-il pas que le philosophe doit être le prophète de son temps? Aussi, en s'efforçant de rechercher un paradigme pour promouvoir la réciprocité, la justice et refonder la solidarité comme *praxis* sociale, les réflexions contenues dans cet ouvrage veulent, ce faisant, plaider pour l'institution d'un nouveau contrat social et de la culture d'une anthropo-éthique en Afrique. En tant que herméneutique intellectuelle¹ des questions de société, elles s'inscrivent dans la perspective de la philosophie politique et sociale de J. Rawls, pour qui la

1 Nous devons cette expression au jésuite Bernard Lonergan, théologien et philosophe canadien, ancien professeur à la Grégorienne, pour qui l'herméneutique intellectuelle peut se comprendre comme « a matter of understanding the thing, the words, the author, and oneself, of passing judgment on accuracy of one's understanding, of determining the manner of expressing what one has understood » (Method in theology, 245).

question de la justice est un aspect spécifique de la question plus large, qui cherche à déterminer comment les agents (individuels ou institutionnels) doivent agir.

Comme quelqu'un pourrait s'en apercevoir, cet ouvrage est la refonte des résultats de nos recherches doctorales en philosophie, dont nous avons défendu la thèse en décembre 2005 à l'Université Grégorienne de Rome. Celles-ci ont porté sur une herméneutique intellectuelle de la pensée de John Rawls, spécialement sur sa *Théorie de la Justice*². Au demeurant, certaines des idées ici dévelop-

2 Narcisse KABEYA MAKWETA, *Du principe de réciprocité dans la théorie de la justice de John Rawls. Recherche d'un paradigme pour refonder la solidarité et promouvoir une anthropo-éthique en Afrique*. Thèse de doctorat en philosophie, Rome, P. U. G., 2005, 500 p. Désormais, *Théorie de la justice*, l'ouvrage principal de J. Rawls auquel nous nous référons abondamment dans cette étude, sera désigné par les sigles T.J. dans la suite du texte. Livre long et aride, cet ouvrage, un véritable chef-d'œuvre, entraînera un bouleversement dans la pensée politique, jusqu'alors soumise au modèle paradigmatique utilitariste et contractualiste; un contractualisme à la Locke, Rousseau et Kant. C'est le Rawls I. Les critiques suscitées par les thèses défendues dans *TJ*, ont amené l'auteur, avec l'intégrité sans faille et la modestie exemplaire qui le caractérisent, à procéder à une retouche significative de ses vues, sans pour autant changer pour l'essentiel le fond de sa conception de la société et de l'homme, et donc sa conception de la justice sociale. A ce propos, beaucoup de choses peuvent être dites. Retenons *grosso modo* que Rawls a eu à affronter les critiques les plus sévères des « libertariens » et des « communautariens ». Les « libertariens » nient à l'Etat rawlsien de redistribuer la richesse au nom de l'équité. Quant aux « communautariens », ils lui reprochent de traiter les individus comme des atomes interchangeables. L'essentiel du débat entre les deux groupes est développé par Charles Taylor et Michael Walser dans leurs textes repris dans *Libéraux et Communautariens*; textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois. Les contributions auxquelles nous faisons référence sont aux pages 87 à 119 pour Charles Taylor et 311 à 336 pour Michael Walzer.

Dès lors, de 1982 jusqu'à la publication de la version remaniée de *TJ*, intitulée, *Justice as fairness. A restatement* (2001), en passant par *Justice et démocratie* (1993), *Libéralisme politique* (1997), *Débat sur la justice politique* (avec Jürgen Habermas) (1997), *Le droit des gens* (1999) etc., on assiste à une sensible évolution dans la pensée de Rawls. C'est le Rawls II. Le moins que l'on puisse dire à ce propos, c'est que le professeur de Harvard s'est abstenu de la tentation de publier vite et beaucoup, se donnant ainsi le temps de penser en profondeur les tenants et aboutissants de ses affirmations, d'anticiper les malentendus et les objections.

pées ont déjà fait objet d'une publication, par nous même, sous forme d'article, dans les *Actes des Journées Philosophiques de Kimwenza* (du 01-04 Avril 2009) sur le thème de la marginalisation de l'Afrique, et dans la revue *Telema*, n°s 1-4/8, décembre 8, sous les thèmes de la crise et de la solidarité.

Nous saisissons cette occasion pour remercier les professeurs Philippe Van Parijs de l'Université Catholique de Louvain-La-Neuve, Joseph Joblin, sj, émérite de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome et Simon Decloux, sj, ancien recteur de la Faculté de philosophie Saint Pierre Canisius de Kimwenza (RDC). Au premier nous devons, lors de nos entretiens et échanges, la spécification de la relation dialogique entre la pensée rawlsienne et le contexte africain. Ses observations nous ont beaucoup aidé à comprendre davantage la pensée de J. Rawls surtout dans son versant socialisant ou mieux, solidariste. Au second, nous sommes redevable pour ses éclairages sur les notions de réciprocité, de justice sociale et de solidarité dans une réflexion philosophique sur le social, mais aussi pour avoir accepté de relire notre texte et de le préfacer. Nous sommes aussi l'obligé du troisième pour sa précieuse contribution en acceptant de relire attentivement notre manuscrit, mais aussi pour ses encouragements.

Nous voudrions par la même occasion remercier don Filippo SERAFINI, prêtre de l'archidiocèse de Modena-Nonantola (Italie), pour le formatage de notre texte.

Merci aussi à ceux qui ont contribué à la publication de cet ouvrage grâce à leur générosité.

Préface

La réciprocité est un thème fréquemment étudié aujourd'hui. Cet intérêt est le signe d'un grand changement dans la manière dont l'homme contemporain conçoit les relations sociales. La méfiance et l'hostilité ont dominé entre les groupes pendant des siècles aussi bien dans les populations dites traditionnelles que dans celles considérées comme développées; dans l'une et l'autre, la lutte violente était considérée comme l'ultime recours légitime pour régler un conflit. Les relations qui s'établissaient entre unités politiques différentes pouvaient conduire à des accords équilibrés au vu des préoccupations immédiates de chacun mais l'idée d'une organisation sociale gérant leurs intérêts communs sur un pied d'égalité était étrangère aux mentalités. Ainsi dom Besse, un professeur d'économie sociale, au début du XX^e siècle, écartait-il l'idée d'une entente avec ceux qui se réclamaient de la Libre Pensée et qu'il considérait comme ses adversaires; il leur laissait entendre que s'il ne bénéficiait d'aucun avantage de leur part aujourd'hui, il n'en serait plus de même lorsque ses partisans accéderaient au gouvernement¹. Il régnait alors une mentalité qui voyait dans l'exercice du pouvoir le moyen d'imposer à la société la conception qu'en avait le détenteur. La réciprocité pouvait se vérifier dans l'échange: *do ut des*; elle était avant tout de nature juridique. Il aura fallu cinq siècles pour sortir de cette perspective et découvrir que la réciprocité est un des fondements de la justice sociale. Le premier pas important dans cette direction fut accompli par Suárez dans le cours qu'il composa au Collège Romain sur la justice². Reprenant la définition

- 1 DOM BESSE, *L'Eglise et les libertés*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1903, p. 171: « les privilèges dont l'Eglise jouissait autrefois sont pour le moment dévolus à la Libre Pensée et à ses partisans ».
- 2 J. JOBLIN, « L'enseignement du Collège Romain sur la justice et les origines de la pensée contemporaine », in *Archivum Historiae Pontificiae*, 2001/39, pp. 105-128.

traditionnelle de Ulpien : *Voluntas constans et perpetua jus suum cuique tribuere* (volonté constante et permanente d'attribuer à chacun ce qui lui est dû) il remarqua qu'il était habituel de commenter seulement la seconde partie de cette maxime; il déclara alors que tout en maintenant son importance il insisterait sur la première; en effet celle-ci, invitant à réfléchir sur le rôle de l'intelligence et de la volonté pour déterminer ce qui est juste conduit à élargir la perspective juridique traditionnelle pour s'interroger sur ce qui revient à chacun en considérant les circonstances dans lesquelles s'exerce la justice.

La réciprocité comme composante de la justice

L'analyse de Suárez a stimulé la mise en valeur du sujet dans la réflexion philosophique. Son ouvrage : *Disputationes metaphysicae*, grand in folio de 1426 pages, eut une influence considérable; il fut diffusé dans toutes les universités de l'époque et eut 17 éditions en 39 ans (de 1597 à 1636) dont trois dans la seule ville de Genève. Dans un premier temps il habitua l'homme-sujet à réfléchir sur la justification des institutions sociales, sur le point de savoir si leurs institutions multiséculaires comme la torture, l'esclavage, ce qui sera appelé l'absence de démocratie... respectaient l'idée nouvelle qu'on avait de la dignité de l'homme. Descartes, Grotius, Voltaire, Rousseau et les Philosophes habituèrent leurs contemporains à penser que les institutions politiques devaient répondre aux exigences de la raison et ils proposèrent de les remodeler en conséquence. Il s'agissait pour eux de remplacer un état de droit considéré désormais comme injuste par un autre qui respecterait la vérité de l'homme; l'idée de pluralisme leur était certes étrangère; mais ils n'en formulèrent pas moins les principes fondamentaux qui seraient à la base des régimes démocratiques: le peuple ayant été déclaré souverain, chacun de ceux qui le composaient tenait de la nature le droit de participer aux affaires publiques; il ne s'agissait plus d'une concession arrachée au prince comme il en fut avec la *Magna*

Carta (1215) par laquelle les nobles obligèrent le roi à leur reconnaître des privilèges exclusifs.

Un nouveau pas fut franchi à l'issue de la première guerre mondiale. L'idée de justice ou de justice sociale qui avait inspiré « la protection idéaliste de la conscience contre les régimes qui abaissent l'homme »³ fut étendue au plan international. Le premier signe vraiment significatif de cette évolution se trouve dans la création de l'Organisation internationale du Travail par le traité de Versailles en 1919. L'une des difficultés rencontrées par les syndicats pour faire aboutir leurs revendications de justice sociale venait de ce que les gouvernants de chaque pays craignaient d'exposer leur économie nationale à la ruine en y satisfaisant. Les lois de l'économie libérale supposent en effet une égalité dans les conditions de concurrence entre les industriels des divers pays; or celle-ci serait rompue si l'un d'eux refusait d'adopter les lois sociales dont d'autres s'étaient dotés. L'Organisation internationale du Travail était donc censée devoir faire ratifier des conventions aux divers pays membres en vue d'uniformiser les conditions sociales et par là même les conditions de la concurrence. Elle liait justice sociale et réciprocité mais se tenait dans une perspective de *do ut des* qui faisait des gouvernements et des employeurs les arbitres des avantages dont jouiraient les travailleurs. La réciprocité était exercée entre gouvernements et employeurs qui s'accordaient sur le prix qu'ils verseraient pour cette « marchandise » que le travail demeurait dans leur esprit⁴. Il y avait certes un progrès mais les avantages qu'il comportait demeuraient octroyés. Il n'y avait pas de lien interne entre justice et réciprocité; on appliquait la justice parce qu'on avait décidé de s'accorder pour le faire mais la réciprocité n'était pas une composante interne de la justice. Si un nombre grandissant de maîtres à

3 J. JAURÈS, « De la justice sociale », conférence à Arras, 1894.

4 La constitution de L'OIT se trouve être la partie XIII du Traité de Versailles (1919); elle se terminait alors par l'énoncé d'un certain nombre de « principes généraux » où l'on pouvait lire: « le travail ne doit pas être considéré simplement comme un article de commerce » ou encore « le travail ne doit pas être considéré simplement comme une marchandise »; expressions qui montrent qu'il demeurait pour partie un « article de commerce » ou une « marchandise » dans l'esprit de ses auteurs.

penser demandait d'abandonner les présupposés du libéralisme économique pour traiter de la question sociale leurs vues n'avaient pas encore rallié l'opinion publique; même si Pie XI dans son encyclique *Quadragesimo Anno* (1931) avait écarté l'idée que la « concurrence » pût être le « principe directeur » de la vie économique et demandé de « replacer la vie économique sous la loi d'un principe directeur juste et efficace » et la création d'un ordre juridique et social international,⁵ certains courants du catholicisme n'entraient pas de plein pied dans cette nouvelle perspective.

La guerre de 1939 fut l'occasion de franchir un nouveau pas et de considérer que la réciprocité est aujourd'hui une exigence de la justice. On ne rappellera jamais assez à quel point un sentiment d'absurdité et de culpabilité s'empara de l'Occident au sortir des hostilités. La catastrophe de la deuxième guerre mondiale a été le choc qui a modifié le regard de l'homme occidental sur le monde. Les quatre siècles précédents lui avaient fait découvrir que la position de l'être humain dans une société quelconque ne pouvait être considérée comme juste si ses droits individuels n'étaient pas respectés; les idéologies politiques, libéralisme, communisme et nazisme, s'étaient présentées comme les champions de leur garantie; la guerre de 1939 a signifié leur échec. Désormais, on chercherait à inscrire les droits de l'homme dans la réalité non en partant d'un système philosophique mais de la définition des besoins essentiels pour demander une révision constante des politiques en vue de les assurer au mieux. Comme l'écrivait Roosevelt à Pie XII dès le 24 décembre 1939, un « nouvel ordre de choses se constitue lentement et sûrement » parce qu'il vient « du cœur des masses dont la voix n'est pas écoutée mais dont la foi commune créera l'histoire de notre temps.⁶ » Bien mieux, ce ne sont pas seulement les droits individuels qui sont considérés mais ceux réciproques de tous les membres d'un groupe en tant que solidaires. Ce sera encore Roosevelt qui déclarera devant la Conférence internationale du Travail

5 *Quadragesimo Anno*, par. 95, 118.

6 F. ROOSEVELT cité par A. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques*, Louvain 1945, p. 501; de même *Documentation catholique*, 1940 5 février.

réunie à Washington en 1942: « Dans la vie internationale comme dans chaque pays, la politique économique a cessé de pouvoir être un but en soi; elle ne peut être qu'un moyen de réaliser des objectifs sociaux.⁷ » La signification de cette révolution est que l'on déclare ne plus pouvoir considérer comme juste une société dont tous les membres ne bénéficieraient pas de conditions égales pour leur croissance humaine, intellectuelle, matérielle, culturelle, spirituelle et religieuse. De nombreuses déclarations ont accompagné ce changement; la plus significative est sans doute celle dite Déclaration de Philadelphie adoptée par la Conférence internationale du Travail en 1944, déclaration par laquelle représentants des gouvernements, des employeurs et des travailleurs ont voulu définir quelle serait l'éthique qui désormais devrait servir de normes aux décisions des gouvernements⁸:

Tous les êtres humains, quelle que soit leur race, leur croyance ou leur sexe, ont le droit de poursuivre leur progrès matériel et leur développement spirituel dans la liberté et la dignité, dans la sécurité économique et avec des chances égales;

Tous les programmes d'action et mesures prises sur le plan national et international, notamment dans le domaine économique et financier, doivent être appréciés de ce point de vue et acceptés seulement dans la mesure où ils apparaissent de nature à favoriser, et non à entraver, l'accomplissement de cet objectif fondamental.

Cette nouvelle philosophie est devenue la boussole dont se réclament les divers courants politiques depuis cette date pour justifier leurs propositions et programmes. On en voit les traces dans l'exigence que constitue aujourd'hui la mise hors la loi de la guerre; celle-ci avait été proclamée dès 1932 par le traité de Paris (dit Pacte Briand-Kellog) et, sans doute, avait-il été ratifié par l'ensemble des gouvernements; mais il était l'œuvre des diplomates. Les peuples avaient seulement la velléité de vivre dans un état de non guerre, mais ils n'avaient pas encore conscience qu'ils étaient en mesure

7 F. BLANCHARD, *Rapport du Directeur général à la 75^e session de la Conférence internationale du Travail*, 1988 t. 1, p. 13.

8 La Déclaration de Philadelphie fait désormais partie de la constitution de l'Organisation internationale du Travail.

d'imposer à leurs gouvernements de faire de cette exigence la norme de leur politique; c'est seulement après 1945 que l'opinion devra reconnaître la nécessité d'établir un Nouvel Ordre Economique International pour venir en aide aux peuples les plus démunis. Cette transformation de la scène internationale a été la conséquence du mouvement des idées qui avait germé spécialement entre les deux guerres mondiales et qui a été accompagné d'un approfondissement de la doctrine de la solidarité et de sa diffusion dans l'opinion; l'ONU et le Nouvel Ordre Économique Mondial, le BIT et les normes minimales de travail, Perroux et les économistes considérant l'économie comme devant étudier les règles capables d'humaniser une économie devenue mondiale, les grands documents sociaux des Eglises, les encycliques *Mater et Magistra* dénonçant les déséquilibres entre régions, *Pacem in Terris* faisant de la paix une valeur de référence, *Populorum Progressio* sur le développement des peuples sous ses aspects matériels et spirituels, *Sollicitudo Rei Socialis* dénonçant les structures de péché... sont autant d'indices de la dimension universelle qui s'est alors emparée de la conscience de l'humanité puisqu'elle en était venue à penser qu'une réciprocité dans l'égalité devait caractériser les relations entre peuples; autant d'indices qui montrent le changement profond des mentalités qui s'est opéré depuis 1945 spécialement en Occident; on peut y voir un signe dans le développement des mouvements humanitaires à base humaniste qui mettent en acte la solidarité en cas de catastrophes ou de situations de crise.

Tension entre justice et réciprocité

Les considérations précédentes ont montré que la réciprocité était une composante de la justice et que la justice ne se limitait pas à la vérification d'un rapport quantitatif entre deux parties; mais il reste à préciser leurs rapports. Une exigence de justice s'apprécie en tenant compte du contexte culturel et social; La prise de conscience de la dimension mondiale que doit revêtir la justice est la grande

nouveauté de notre époque. Chaque civilisation avait jusqu'à présent déterminé le contenu de la justice en fonction de la perception qu'elle avait du bien commun de la communauté particulière qu'elle formait; elle déterminait alors les relations d'amitié ou d'hostilité qu'elle entretiendrait avec celles qui l'entouraient en fonction de ses seuls intérêts. La mondialisation de l'économie et des relations politiques obligent aujourd'hui chaque civilisation à réviser sa conception traditionnelle de la justice à la lumière de ces circonstances nouvelles. Les peuples sont désormais devenus conscients de ce que, malgré leur diversité, ils sont appelés à former une seule famille humaine et de ce que le monde, devenant un « village » chacun de ses habitants doit jouir d'un droit égal de « poursuivre son progrès matériel et son développement spirituel ». Toute action pour la justice est alors à inscrire dans la réalité d'une réciprocité effective des conditions et des chances afin de rendre la solidarité toujours plus universelle. L'entrée dans cette perspective exige donc de procéder à une révision constante, tant de la part des individus que des civilisations, du contenu des politiques qu'ils ont menées jusqu'alors au nom de la justice; tel doit être le but du dialogue social dans les sociétés pluralistes. De là un certain nombre de questions peuvent se poser :

- N'y a-t-il pas erreur, notamment en Occident, à vouloir inscrire dans la réalité, dès maintenant, l'idéal de progrès et de paix qu'il entrevoit en négligeant les médiations nécessaires? N'y a-t-il pas, sous l'aspect d'un bien à réaliser, une fuite de la réalité qui dispense de réaliser la justice dans le *hic et nunc* sous prétexte d'en hâter l'instauration dans l'avenir? Pour le Chrétien, l'obligation de pratiquer la charité lui permet-elle de remettre à demain l'obligation d'inscrire dans le monde les valeurs de paix et de justice, quel qu'en soit le prix? La charité chrétienne lui demande-t-elle de sacrifier totalement ses intérêts immédiats pour le bien des autres, faisant foi que l'inversion des valeurs communes à la société où il vit sera source de sa conversion? Ces questions ne sont pas abstraites; elles étaient au centre des discussions sur l'attitude qu'il convenait d'adopter au temps de la guerre froide face aux suggestions de désarmement unilaté-

ral. Ces doutes avaient été abordés dès 1951 par le père Gaston Fessard dans son livre *Paix ou guerre? Notre Paix*⁹; il se demande dans cet ouvrage si le pacifisme est un devoir qui s'impose aux chrétiens en toutes circonstances; sa réponse montre le réalisme avec lequel il convient de considérer les conditions d'application de toute norme idéale car «la solidarité de la famille des peuples interdit aux autres de se comporter comme de simples spectateurs dans une attitude d'impassible neutralité»¹⁰. L'intervention du cardinal Casaroli, alors Secrétaire d'Etat, dans le débat international sur la légitimité de l'armement atomique a montré l'importance d'introduire le facteur temps pour lier justice et réciprocité. Le croyant est pris ici entre deux devoirs; d'une part celui de ne pas recourir à la violence pour construire la paix, et d'autre part, celui qui découle de son appartenance à une communauté nationale. L'une des obligations qui en découlent, c'est de participer à sa défense dans la mesure où le croyant entend jouir pleinement de son droit de sauvegarder sa communauté nationale, et si l'exercice d'un tel droit est légitime.

- Le même mode de raisonnement s'applique en Afrique où les populations sont aux prises avec une double dimension de la réciprocité: si d'une part les communautés locales ne peuvent ignorer qu'elles constituent une cellule d'une société mondiale vis-à-vis de laquelle elles ont des obligations, d'autre part elles doivent tenir compte de la fidélité qu'elles doivent à leurs traditions et à l'identité qui en découle. Cette dernière exigence signifie pour les communautés chrétiennes la nécessité de vérifier la cohérence des orientations nouvelles avec les enseignements traditionnels de l'Eglise et de préciser jusqu'à quel point il est possible de parler d'une «African ethic»¹¹.

9 Cf. G. FESSARD, *Paix ou guerre? Notre Paix*, Paris, éd. Monde nouveau, 1951, p. 110.

10 PIE XII, *Radiomessage*, 24 décembre 1948.

11 BENEZET BUJO, *Foundations of an African Ethic*, Nairobi, Paulines, 2001, p. 216.

Intégration progressive de la réciprocité dans la justice

L'aptitude à se faire reconnaître par la communauté mondiale ne va pas sans une réforme du jugement porté traditionnellement sur le sens de l'existence; or celle-ci ne peut être que progressive au sein d'une communauté. Les explications traditionnelles données de la naissance et de la mort, les règles de comportement social, les valeurs qui les justifiaient assuraient l'harmonie d'une communauté locale restreinte; lorsque celle-ci entre en contact avec une société mondiale qui a ses propres règles de comportement fondées sur ses propres valeurs il devient indispensable de procéder à la réévaluation de ses traditions. Une réciprocité dépassant un échange de prestations égales matériellement demande que ceux qui y participent regardent avec bienveillance l'échelle de valeurs partagées par tous les protagonistes. Une application du principe de réciprocité résumé en un échange de prestations égales matériellement demanderait que la communauté internationale acceptât la manière d'être du nouveau groupe. Or il n'en est rien. Un élargissement de la communauté mondiale entraîne pour chacun de ceux qui y participent un réexamen de leurs traditions; elle ne peut faire partie de la communauté mondiale sans procéder à une révision de son échelle de valeurs. Il n'y a pas ici réciprocité quantitative. Le choc des civilisations peut certes être frontal mais il est souvent dialogal. Les partenaires du dialogue interculturel admettent implicitement qu'il porte sur le mystère de la condition humaine qui est celle de la pénétration toujours plus profonde du sens de l'existence. Plusieurs clés interprétatives sont communes à l'ensemble des peuples à chaque phase de l'histoire. Telle est l'aune à laquelle doivent être revues les coutumes transmises par les générations successives. La préférence donnée à l'universel sur le particulier, le développement spirituel des individus et des peuples dont les régimes démocratiques sont une première approche, la sauvegarde de la responsabilité individuelle à l'intérieur du groupe... sont autant de valeurs auxquelles l'humanité a conscience de ne pouvoir renoncer sans tomber du haut niveau où l'a élevée la civilisation occidentale. On se trouve ici en présence des objectifs globaux que partagent tous les peuples

qui entrent dans la modernité même s'ils ont des vues différentes sur la manière de les traduire dans la réalité. La tension qui en résulte est à l'origine du progrès des sociétés; elle donne lieu à un dialogue au cours duquel chacun expose la manière dont il entend telle ou telle valeur, par exemple la famille ou la liberté; l'échange porte alors sur les moyens de vivre ensemble et de concilier les points de vue. Cette éducation mutuelle permet à chacun de ceux qui participent à ce processus de comprendre l'incompatibilité qui existe entre certains de leurs comportements et l'aspiration de tous de « croître en humanité » en s'ouvrant à l'universel. C'est ainsi que s'est formée historiquement une civilisation mondiale en rejetant des pratiques dont elle ressentait l'incompatibilité avec la dignité humaine comme les sacrifices humains, la polygamie, l'excision, la peine de mort, la guerre et le recours à la violence ... La justice implique l'exigence de réciprocité qualitative à laquelle doivent répondre les diverses civilisations et parmi elles celles de l'Afrique subsaharienne. Une justice entendue comme constituant un bien commun à poursuivre.

Cette philosophie de la justice repose sur une anthropologie sociale; elle suppose que la diversité des peuples est appelée à former une unité, que chacun d'eux est appelé à y participer sur un pied d'égalité avec les autres car tous sont solidairement responsables de la croissance humaine des autres; elle exclut les conceptions du monde qui admettent une inégalité entre les individus et les peuples comme le sont notamment les différentes formes de totalitarisme. Elle correspond à celle mise en œuvre par l'Occident à la suite de la deuxième guerre mondiale; mais cette civilisation des droits de l'homme se construit lentement car le dialogue entre les diverses traditions culturelles n'en est qu'à ses débuts. L'histoire apprend que les sociétés évoluent en fonction de ce que le principe de la justice qui est à réaliser est conditionné par des impératifs concrets tels qu'évalués par les peuples et leurs gouvernants. Ce réalisme éthique est traduit par la formule populaire: la justice n'est pas de ce monde car il y a toujours un compromis entre l'idéal entrevu et sa mise en œuvre dans la réalité.

De là, les débats qui divisent les sociétés pour la solution des questions les plus brûlantes. L'un d'eux qui mobilisa l'opinion il y

a une vingtaine d'années autour de la question de la légitimité ou non de posséder des armes de destruction massive permet de comprendre pourquoi le temps est nécessaire pour traduire les exigences de justice en termes réciproques¹² : y avait-il une obligation morale de procéder à un désarmement unilatéral et immédiat quelles qu'en soient les conséquences ? Tandis que les uns argumentaient au nom d'une logique partant de principes moraux : la guerre atomique est immorale donc on ne peut posséder ni construire ou stocker de telles armes et celles qui existent doivent être détruites, leurs opposants affirmaient qu'une réciprocité dans le désarmement était nécessaire pour y procéder car sans elle on ne respecterait pas l'obligation fondamentale de maintenir la paix. Telle fut la fameuse déclaration du cardinal Casaroli devant la deuxième session du désarmement aux Nations Unies :

Dans les conditions actuelles, une dissuasion basée sur l'équilibre, non certes comme une fin en soi, mais comme une étape sur la voie du désarmement progressif, peut encore être jugée moralement acceptable.

Cette formule extrêmement balancée modifie le regard habituel sur le devoir de paix, aborde la question sous l'angle global du désarmement nucléaire ou conventionnel, déclarant qu'un tel objectif ne peut être atteint que progressivement ; ainsi, l'instauration de la paix qui est un devoir de justice est-elle « sans cesse à construire »¹³ et dépend de la réciprocité quantitative et qualitative qui s'établira entre les peuples.

La question se pose alors de savoir si ce « sain réalisme » (Pie XII) n'est pas une échappatoire vis-à-vis des exigences de la morale enseignées par ailleurs. Cette demande de réciprocité étalée dans le temps – ici en ce qui regarde le désarmement – ne retire-t-elle pas à l'exigence de justice son caractère absolu et n'est-ce pas précisément en y étant fidèle qu'un individu manifeste qu'il soumet les conditions concrètes de l'existence à la transcendance ? La charité chrétienne, entre autres, ne demande-t-elle pas un sacrifice unilatéral

12 J. JOBLIN, *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*, Paris, DDB, 1987, p. 266.

13 Gaudium et Spes, par. 78.1.

pour le bien de l'autre, faisant foi que l'inversion des valeurs dont on fait montre sera source de sa conversion, comme il en fut au temps des martyrs ?

Le lien entre justice et réciprocité doit être pris en considération par celui qui veut détenir une clé pour comprendre les lignes selon lesquelles se transforment les sociétés, et a fortiori les sociétés pluralistes. Partant de l'hypothèse que toute société cherche à satisfaire les besoins essentiels des populations qui la composent et à leur donner par l'éducation et le développement le moyen de créer des unions plus larges avec les autres peuples comme il en fut entre les provinces des pays de l'Europe, toute politique doit tendre à instituer une égalité de chances et de traitement réciproque entre membres de groupes politiques et culturels différents.

Les Etats membres de la Société des Nations ont eu des ambitions trop limitées; ils n'ont pas su comment lier justice et réciprocité. Pour elles, les peuples devaient accepter la philosophie de l'Occident s'ils voulaient participer à sa mission universelle à l'égard de ceux qui n'avaient pas encore eu accès à la civilisation. Les créateurs de l'ONU crurent reprendre cette vision mais s'en écartèrent en fait car ils firent des peuples et non plus des Etats les sujets ou les moteurs de l'universalisation de la société internationale. Si les gouvernements purent se rallier aux principes généraux du droit international élaboré en Occident, il était inévitable que les peuples, une fois acquise leur indépendance au nom de ces mêmes principes, demanderaient de les interpréter en respectant leur spécificité culturelle. C'est ainsi qu'on a parlé de la conception asiatique des droits de l'homme¹⁴ et d'une autre africaine¹⁵. Les membres de la conférence de Banjul qui adoptèrent une charte des droits de l'homme pour l'Afrique lui donnèrent pour titre: *Charte africaine*

14 A. POLLIS & P. SCHWAB, *Human Rights. Cultural and ideological Perspective*, ch. « Human Rights in a revolutionary society. The case of the People's Republic of China pp. 60-85; Asian Human Rights Charter. A people's Charter on the occasion of the 50th anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. Asian Legal Resource Center, Kowloon Hong Kong, 1998.

15 R. J. KIWANAKA, « The meaning of 'People' in the African Charter of Human Rights », in *American Journal of International Law*, 1988/1; C. MUCH, *Die afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker*, in *Zeitschrift für internationale Politik* 1988/1, pp. 17-26.

des droits de l'homme et des peuples, montrant que pour eux la dimension communautaire des droits de l'homme n'était pas négociable. Il est donc exact de dire que la réciprocité qualitative est une composante nécessaire de la justice. Mais cette affirmation place les individus et les peuples devant une difficulté qui semble insurmontable. En effet, si la conception des droits de l'homme de chaque peuple reflète légitimement ses spécificités culturelles on ne voit pas en quoi ils demeurent universels. De quel droit une majorité d'Etats peut-elle arguer de la supériorité de sa culture pour imposer la sienne aux autres? Si des mécanismes internationaux existent pour vérifier l'application des accords internationaux, à quel droit et à quelle jurisprudence peuvent-ils se référer pour imposer telle ou telle pratique ou interprétation des textes qui ont été adoptés? Placé devant cette difficulté n'y a-t-il pas lieu de se demander quelle est cette absence de discrimination dont parle la Déclaration de Philadelphie puisque les conceptions et pratiques enracinées dans la religion et le système de valeurs de chaque peuple sont différentes en ce qui regarde le statut de la femme, le genre d'éducation à donner aux jeunes, les rites du mariage (monogamie, polygamie, polyandrie) etc.

Le problème ainsi posé ne peut être résolu si l'on considère la communauté internationale comme un ensemble de peuples souverains n'ayant aucune obligation les uns vis-à-vis des autres. Si, dans cette hypothèse, des relations se nouent entre différentes nations elles ne peuvent s'établir que sur la base d'échanges réciproques entre sujets égaux; leur justice est condensée dans la formule du *do ut des*. L'histoire de Marco Polo offre un des exemples des plus élémentaires de ce type de rapports fondés sur une autorisation de commerce et une garantie de sécurité. On peut dire également qu'après les croisades les relations entre le monde musulman et l'Occident chrétien s'établirent sur cette base dans les périodes de non-agression.

La problématique des relations internationales s'est renouvelée au moment où l'Espagne et le Portugal sont entrés en relation avec les peuples de l'Amérique. Il ne s'agissait plus pour eux de laisser quelques commerçants aventureux ouvrir une voie commerciale sous leur responsabilité propre mais de justifier une entreprise natio-

nale d'occupation des terres; les théologiens parlèrent alors de la solidarité naturelle des peuples. Un appareil conceptuel nouveau fut alors construit. Il revint à Vitoria (1492-1546) de lancer le concept d'*Orbis terrarum* pour signifier l'unité globale d'un monde formé d'hommes égaux en droit et solidaires entre eux. Suárez (1548-1617) cisela alors sa formule célèbre que l'Occident mit à la base de son droit international: le genre humain, bien que divisé en divers peuples et royaumes, conserve toujours quelque unité, non seulement spécifique mais aussi politique et morale qu'indique le précepte naturel d'amour mutuel et de miséricorde¹⁶.

Le principe de réciprocité, tel qu'entendu en Occident, justifiait alors d'imposer aux peuples autochtones, au nom de la justice, de se comporter en membres responsables de la communauté des peuples. On pouvait alors les obliger à ouvrir leurs territoires au commerce et à laisser exploiter leurs ressources naturelles s'ils n'étaient pas en mesure de les mettre en valeur. Dès ce moment, cette interprétation unilatérale de la justice et de la réciprocité fut mise en doute, notamment par Las Casas (1484-1546). Tandis que la quasi-totalité des théologiens défendait la légitimité de la conquête des peuples indigènes au nom d'un devoir d'humanité pour empêcher les sacrifices humains Las Casas s'y opposait puisqu'il estimait que ces pratiques étaient conformes à leurs croyances religieuses et à leur vision du monde, et demandait que nulle autre méthode de conversion que celle de la persuasion fut employée¹⁷.

Toute approche de la société internationale qui considère les relations internationales comme exigeant de vérifier à la fois justice et réciprocité dans le moment présent se heurte à l'impossibilité de les concilier. Il est donc nécessaire de considérer la relation justice/réciprocité sous un angle dynamique. Elle ne trouve sa solution que par référence à un terme de l'histoire vers lequel tendent les peuples emportés par les structures de développement du cosmos et de l'histoire humaine.

16 De Legibus II 19 9; de même III, 2.4 parlant de la multitude des hommes réunie en un seul corps politique et s'aidant mutuellement en vue d'atteindre une même fin politique.

17 B. LAS CASAS, *Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religion*, Fondo de cultura ecumenico Mexico, 2^e éd. 1975, p. 480.

Si l'analyse théorique montre qu'il n'y a pas de justice sans réciprocité la pratique oblige de constater que ces deux exigences peuvent facilement entrer en conflit. La justice règle certes les relations entre partenaires supposés égaux mais ceux-ci peuvent avoir une idée différente de ce qui est juste à un moment donné et de l'égalité réciproque qu'elle requiert. Les conflits sociaux qui jalonnent l'histoire ne viennent-ils pas en effet de l'appréciation différente que porte chacun sur des situations, chacun privilégiant un type de valeurs ou d'obligations au détriment des autres ?

Une division fondamentale affecte toute société. Celle-ci porte non seulement sur la conception du juste qu'ont les uns et les autres du fait de l'éducation qu'ils ont reçue et des traditions qui leur ont été transmises mais aussi de l'analyse du problème à résoudre et de la représentation qu'ils en tirent de la situation à créer. La réciprocité des avantages à venir est vue différemment en fonction de l'analyse des conditions concrètes et des idées en vigueur au sein de la société.

La solution de tels conflits n'est jamais pleinement satisfaisante et c'est pourquoi elle est souvent génératrice de nouvelles tensions. La tentative de sortir de cet enfermement par la violence a échoué jusqu'à présent et ce fait a tellement marqué les esprits que l'histoire enseignée aux enfants est devenue celle de la violation des traités et des oppositions des autres à la justice de sa propre cause telle que chacun la voyait. Les grandes idéologies du siècle passé n'ont pas réussi non plus à instaurer la paix universelle en imposant leur vision unilatérale car elles n'ont pas su lier justice internationale et réciprocité. Ainsi du communisme excluant de la cité heureuse qu'il entendait construire les ennemis du peuple, du nazisme soumettant le monde à un peuple de maîtres, du libéralisme enfin dont le système écrase les faibles. La réponse des religions et en particulier du christianisme est d'inviter les hommes à s'unir dans la construction d'une justice universelle et réciproque.

En conclusion il faut féliciter l'auteur de cette étude non seulement d'avoir analysé en s'inspirant de Rawls les conditions de la justice réciproque et du pluralisme qu'elle implique mais d'en avoir fait l'application à la situation de l'Afrique. Il souligne que le dialogue demande une ouverture des sociétés africaines à des perspectives

plus universelles que celles qu'elles avaient traditionnellement; cette ouverture ne doit pas pour autant altérer les valeurs caractéristiques de ces cultures. Un tel dialogue doit être conduit de telle manière qu'il contribue à l'élaboration des valeurs anthropologiques qui seront à la base de la société internationale en construction. Certains se demandent si les religions auront encore un rôle à jouer dans cette construction. La réponse est affirmative¹⁸. De même que l'introduction du christianisme en Afrique a été à l'origine de nouvelles exigences en matière de droits de l'homme¹⁹, de même les aspects sociaux des dogmes qu'il enseigne ne manqueront pas d'avoir des effets semblables à l'échelle mondiale.

J. Joblin sj

Professeur émérite de l'Université pontificale grégorienne (Faculté des Sciences sociales, Rome-Italie).

Ancien Conseiller du Directeur Général du Bureau International du Travail pour les personnalités et les mouvements religieux à Genève – Suisse.

18 J. JOBLIN, *L'Eglise dans le monde*. Gregorianum 87, 3 (2006), pp. 580-596.

19 Cf. J. ILBOUDO et J. KIZERBO, *Christianisation du Moogo. Pourquoi les Moosi se sont-ils convertis? Le point de vue de l'historien*. Ouagadougou, publication du Centre spirituel Paam Yoodo, s.n., 2000.

Introduction générale

Lors de la disparition de John Rawls, survenue le dimanche vingt quatre novembre 2002, à son domicile de Lewiston dans le Massachusetts (USA), à l'âge de 82 ans, quelqu'un écrivait: « Si l'influence d'un philosophe se juge par la diversité de ses lecteurs et de ses disciples, alors John Rawls pourrait bien siéger aux cotés de Bodin, Hobbes, Hegel, Marx ou Arendt [...] »¹. Oui, le philosophe américain est l'une des grandes figures de la pensée contemporaine, surtout en ce qui concerne la philosophie politique et éthique. Sa pensée a largement dépassé les frontières du monde culturel américain, anglo-saxon, voire occidental, dans lequel une certaine lecture a souvent eu tendance à l'emprisonner.

1. Etat de la question

John Rawls reste incontestablement un de ces penseurs qui a le plus séduit un nombre inimaginable de lecteurs et entraîné à sa suite une foule innombrable de disciples de tout bord. Parmi les raisons de ce succès inédit, nous pouvons entre autres retenir le tournant paradigmatique que représente sa nouvelle manière (contractuelle) de penser la justice sociale, eu égard à la tradition utilitariste en vigueur à l'époque. En d'autres termes c'est, comme le dit Ph. Van Parijs, dans le contenu même de sa théorie de la justice, dans la réponse forte et précise que cette théorie apporte à la question de savoir ce qu'est une société juste, qu'il faut chercher la raison principale de son impact².

1 J. MACE-SCARON, « John Rawls, philosophe politique d'une nouvelle justice sociale », *Le Figaro* du Mercredi 27 novembre 2002.

2 Cf. Ph. VAN PARIJS, « John Rawls, l'exigence de justice », *Le Monde* (17990) du 27 novembre 2002.

Dans sa modeste ambition innovatrice, Rawls le néo-contratualiste propose une conception de la justice distributive qui se veut une alternative radicale à l'utilitarisme, en mettant en avant les libertés fondamentales et le souci des moins favorisés. Sa proposition est pratiquement une voie médiane qui veut dépasser la confrontation Locke-Rousseau et l'antagonisme traditionnel entre la liberté et l'égalité, comme cela se dégage du contenu de ses deux principes de justice: le premier rejoignant les intuitions fondamentales du libéralisme politique qui stipule que le meilleur système est celui qui offre à chacun un maximum d'accès aux libertés fondamentales; le second défendant l'idée que les inégalités économiques devraient être traitées dans le double souci de préserver l'égalité des chances et de privilégier les plus démunis. La nouvelle conception rawlsienne de la justice tranche donc par sa situation entre un égalitarisme niveleur et un libéralisme destructeur, en affirmant le primat des valeurs de solidarité sans lesquelles l'individu n'a aucune raison d'accepter le spectacle désolant de l'injustice sociale. On peut toutefois se demander comment John Rawls en est arrivé à un pareil tournant. Disons que notre philosophe cherchait à proposer des éléments de réponse aux questions de savoir comment et où trouver une règle, une norme, qui puisse convenir à tous, comment envisager la cohabitation, dans des conditions de justice, entre les membres d'une communauté politique; par là, il a ouvert de nombreuses pistes qui, toutes tendent à un même objectif, à savoir, contribuer à la réorganisation de la vie sociale et politique sur une base acceptable, parce que raisonnable, par le plus grand nombre. On le voit: il s'agit là d'un projet éminemment politique, comportant les bases d'une nouvelle formule de contrat social. C'est justement dans le même souci de trouver des bases raisonnables pour rendre crédible et efficace la solidarité en Afrique que nous avons voulu relire la conception de la norme de réciprocité présente dans le second principe de justice.

La question à laquelle nous voudrions proposer des éléments de réponse est celle de savoir dans quelle mesure ou à quelle condition l'approche de la norme de réciprocité, proposée par la conception rawlsienne de la société et de la personne dans sa théorie de la justice, peut aider à repenser, voire à refonder la solidarité en

Afrique, en tant que mode de représentation de la société et de la personne.

La discussion d'une telle problématique dans le contexte de la pensée de Rawls appelle quelques observations. Nous pouvons les situer sur deux registres. Le premier est celui qui touche à l'entendement de la notion de réciprocité. Le second est celui qui se rapporte à la question de compatibilité de l'approche rawlsienne de la justice avec les réalités autres que celles du contexte des régimes dits démocratiques. Revenons-en d'abord à la notion de réciprocité.

Il y a deux manières d'entendre et d'aborder cette notion.

Primo: il sied de noter, avant toute chose, que la notion de réciprocité s'inscrit dans le contexte général du projet de la théorie de la justice. Ce projet vise à promouvoir l'idée de distribution équitable du produit ou du surplus lié à la coopération sociale. En d'autres termes, la notion de réciprocité, comprise à travers celle de coopération, intervient dans la définition même du projet de la théorie de la justice. Dès lors, la justice est définie d'emblée comme une forme de réciprocité entre membres engagés dans la même structure de coopération qu'est la société.

D'entrée de jeu, il convient toutefois de faire remarquer ceci: étant donné qu'il ne s'agit pas de distribuer la manne qui tomberait du ciel, mais le produit de la coopération ou de la collaboration de tous, le concept de réciprocité chez Rawls appelle alors un acte d'*engagement*, dans un esprit de *loyauté*, de la part des personnes qui collaborent ou travaillent ensemble pour gagner justement et honnêtement leur vie. Autrement dit, cela n'a rien à voir avec une attitude de générosité, dictée par la sympathie ou la simple philanthropie.

Secundo: la question de la réciprocité peut être abordée du point de vue de la relation (connexion) que Rawls établit, dans le cadre du principe de différence, entre l'idée de réciprocité et celle de fraternité, voire de solidarité. Certes, les deux notions ne renvoient pas sémantiquement à la même réalité. Néanmoins, l'une et l'autre se recoupent et se conjuguent harmonieusement dans l'esprit du principe de différence. C'est entre autres de ce point de vue qu'elles rencontrent notre préoccupation à travers le thème que nous avons choisi pour nos réflexions.

Autrement dit, le principe de différence, en tant que support à l'exigence de réciprocité (dans le contexte de la justice sociale), se veut le lieu herméneutique par excellence de la fraternité-solidarité du point de vue de la conception politique de la justice. Concrètement, l'exigence de réciprocité qu'implique le principe de différence invite à une double reconnaissance mutuelle : la reconnaissance des principes qui gouvernent l'activité coopérative dans laquelle sont solidairement engagés les individus coopérants et la reconnaissance des citoyens comme personnes libres et égales participant, toute leur vie durant, à une entreprise de coopération en vue d'un avantage mutuel. Par conséquent, l'exigence de réciprocité interdit toute velléité d'ascendance, de mépris et d'exploitation des uns par les autres au nom de certains privilèges que l'on détiendrait en vertu de la position sociale pertinente. En outre, elle préconise une distribution équitable du fruit de la coopération avec une attention particulière aux plus démunis. En d'autres termes, la fraternité et la solidarité qu'appelle l'observance de la norme de réciprocité se donnent à comprendre comme suit : la norme de réciprocité, en invitant tous les protagonistes de l'activité coopérative à un engagement responsable, dans la reconnaissance et l'acceptation des principes, dans le respect les uns des autres, et en exigeant une distribution équitable du fruit de la coopération, cherche à promouvoir une fraternité universelle. Celle-ci trouve son ancrage dans des motivations éthiques et politiques, plutôt qu'affectives, biologiques, voire idéologiques. Par ailleurs, en faisant éclater et dilater les limites de pertinence traditionnellement connues de la solidarité, le principe de réciprocité déblaie le terrain pour l'avènement d'une nouvelle forme de solidarité. Ce sont là les deux angles d'approche par lesquels nous entendons articuler la pensée rawlsienne avec notre préoccupation de refondation de la solidarité, et de promotion d'une anthropo-éthique, moyennant l'institution d'un nouveau contrat social en Afrique. Cependant, l'on peut se demander si une telle entreprise n'est pas *extra causam*, eu égard aux limitations dans lesquelles une certaine lecture des thèses rawlsiennes tend à circonscrire la portée de pertinence de sa théorie, à savoir aux sociétés démocratiques occidentales.

A ce propos, nous voudrions faire observer qu'il y a une erreur fondamentale à croire que les sociétés dites démocratiques libé-

rales en général et la société américaine en particulier seraient l'incarnation et la concrétisation de la théorie rawlsienne de la justice. Ce qu'il serait sensé d'affirmer, c'est que ces sociétés comptent parmi les lieux privilégiés ou favorables d'application et de réalisation de la théorie de la justice qui, du reste, rappelons-le, demeure une théorie idéale.

En plus, les exigences de liberté, d'égalité, de justice et d'équité étant anthropologiquement inscrites dans la nature profonde de l'homme, elles ne peuvent être l'apanage d'une seule catégorie de personnes. Toutes les sociétés humaines, qui voient dans l'idéal de démocratie un modèle d'organisation sociale fiable et désirable, sont légitimement concernées par ces exigences. Nous pouvons du reste ajouter que le sont davantage ces sociétés qui, pour une raison ou une autre, souffrent du manque d'un tel modèle.

Il serait par ailleurs trop présomptueux d'affirmer que les théories démocratiques libérales et les organisations sociétales qu'elles sous-tendent sont stables au sens où Rawls entend cette notion de stabilité. D'ailleurs, le philosophe américain n'a pas hésité à modérer son optimisme en parlant d'une société quasi bien ordonnée³. Ce que Rawls affirme avec plus ou moins de conviction, c'est que la réalisation de la justice sociale exige des institutions stables, dans la mesure où elles font l'objet de moins de contestation, pour autant que chacun des membres de la société puisse concevoir les inégalités que celle-ci comporte comme justifiables. Notons que ces inégalités ne seraient admissibles que dans le cadre d'une théorie impartiale du type de celle que Rawls lui-même préconise. Pour dire les choses autrement, il s'agit d'admettre que les inégalités sont justifiables pour autant qu'elles sont profitables à ceux là-mêmes qui en sont victimes dans certaines conditions. Ceci revient à dire, en d'autres termes, que ceux qui occupent des fonctions ou des postes d'autorité, et ceux qui disposent de plus de moyens que les autres devraient accepter de mettre à profit cet état de choses pour contribuer à l'amélioration de la situation des plus défavorisés.

3 Cf. *T.J.*, 427. « [...] j'ai supposé que dans une société presque juste, ce sont les mêmes principes de la justice qui sont publiquement admis [...] ».

Ce n'est qu'à cette condition que les inégalités sont tolérables ou compréhensibles. C'est l'essentiel du *credo* rawlsien.

On le voit : s'il est une relation (de compatibilité) à établir entre le phénomène inéluctable des inégalités et la volonté affichée de quête de stabilité, de justice, d'égalité et d'unité, bref de solidarité, c'est à travers une approche universaliste de l'idée de justice intégrant celle de réciprocité, au sens précis que lui donne la conception de la justice comme équité.

Au demeurant, il ne faut certainement pas confondre la réalité concrète des sociétés démocratiques libérales, où malheureusement subsistent aussi d'innombrables inégalités et des injustices multi-formes, avec l'idéal d'une société bien ordonnée comme paradigme de représentation d'une organisation sociétale. Nous avons plutôt affaire à une idée mobilisatrice. Et c'est justement en raison de sa valeur paradigmatique ou mobilisatrice que cette idée nous a personnellement séduit jusqu'à inspirer notre projet de relecture critique de l'idée de solidarité, ainsi que de l'institution de nouveaux contrats sociaux en Afrique.

Par ailleurs, il est vrai que, quelque part, Rawls affirme explicitement que les présupposés qui sous-tendent sa théorie et qui l'explicitent sont d'une certaine manière étroitement liés à l'histoire des sociétés de la tradition démocratique libérale, et donc caractéristiques des sociétés occidentales. Cette conviction se fonde sur le fait que c'est dans ce que l'on appelle l'Occident que graduellement, au cours des temps et au prix de nombreux conflits idéologiques⁴ parfois chaotiques et sanguinaires, que s'est construite et instaurée une forme de tradition de ce que l'on intitule de nos jours les régimes démocratiques. De ce point de vue, la théorie rawlsienne est, dans une large mesure, liée à cette tradition culturelle. Cependant

4 Ici, Rawls utilise comme phénomène de référence l'expérience des guerres de religion au 16^e siècle. Cette triste expérience s'est soldée par une issue heureuse, grâce au célèbre principe de tolérance religieuse. C'est une expérience qui aura beaucoup contribué au processus d'édification au cours duquel, à travers les leçons tirées des conflits qui l'ont émaillé, une conscience politique est née et s'est consolidée. Dès lors, ces sociétés sont devenues libérales, non pas au sens du libéralisme économique, mais au sens du respect qui est accordé à une pluralité de conceptions de la vie.

cela ne veut nullement dire, en toute rigueur des termes, qu'elle est exclusivement tributaire de l'expérience d'une unique aire culturelle – en son cas, de la culture anglo-saxonne – et qu'elle ne peut se vérifier que dans les limites de cet espace culturel.

Souscrire sans réserve à une pareille thèse serait faire preuve d'un réductionnisme appauvrissant. Il y a certes des caractéristiques qui sont communes à l'ensemble des sociétés dites démocratiques libérales et qui trouvent leur résonance dans la théorie rawlsienne de la justice. Rawls parle à ce propos de traits ou d'idées implicites caractéristiques de la culture démocratique. Mais il n'y a pas de raison de considérer que la théorie de la justice est plus proche de la société américaine que de la société suédoise ou française par exemple. Autrement dit, il ne semble pas correct d'affirmer que la pertinence de la théorie rawlsienne de la justice se limite à la tradition américaine et anglo-saxonne, voire occidentale. Ce qui est par contre raisonnable, c'est d'affirmer que cette théorie est commandée par des idéaux éthico-normatifs qui peuvent trouver leur champ de concrétisation ou leur pertinence dans une société donnée, selon que son organisation ou son ordonnancement, voire son ancrage culturel s'y prêtent opportunément. C'est une œuvre à bâtir. Pour cette raison toutes les sociétés en général, et les sociétés africaines en particulier, restent de vastes chantiers par rapport à l'idéal d'une société bien ordonnée, que Rawls appelle de tous ses vœux. Comment réussir ce pari quand on sait que la société moderne est fortement caractérisée par l'ir-réductible, voire indomptable, phénomène du pluralisme ?

Selon notre auteur, la nécessité de fondre toutes les conceptions englobantes en une conception politique commune, aura pour effet d'accoucher d'un consensus par recoupement, qui n'a rien d'un *modus vivendi*. Cette disposition obéit à la volonté de résoudre l'aporie que représente le fait du pluralisme. Elle a aussi pour but de satisfaire au principe libéral de légitimité. Dès lors, ce qui peut justifier le bien fondé de la conception rawlsienne de la justice pour les réalités socio-politiques africaines, c'est notamment le fait que les sociétés africaines sont aujourd'hui gravement confrontées presque au même genre de défis que ceux qu'ont connus et/ou connaissent encore les sociétés occidentales. Le fait du pluralisme, sous tous ses aspects, est l'un de ces défis.

Ceci dit, une lecture de Rawls sur l'arrière-fond anthropologique qui lui est propre pourrait révéler un bon nombre de présuppositions qui légitimeraient le rapprochement entre son approche de la société et de l'homme, d'une part, et le besoin de repenser la conception de la société et de l'homme dans le contexte africain. Ces présuppositions embrassent un vaste champ anthropologique qui couvre les préoccupations suivantes, parmi tant d'autres, somme toute légitimes : entre autres, le combat légitime pour l'affirmation et la reconnaissance identitaire réciproque (nous pouvons l'appeler, en termes hégéliens, l'aspiration à l'universel), le souci d'une éducation qualitative aux valeurs, la quête d'autonomie politique, économique, voire culturelle – communément désignée par l'expression de développement intégral –, telle qu'elle s'est exprimée dans l'histoire des peuples du continent depuis les revendications des indépendances jusqu'à la lutte pour un partenariat juste dans le contexte de la nouvelle dynamique de la solidarité entre les peuples du monde (connue sous le nom de globalisation), en passant par le combat contre le totalitarisme ou le système politique monolithique, qui a caractérisé la décennie quatre-vingt-dix dans beaucoup de pays de l'Afrique subsaharienne. On le voit : l'Afrique est confrontée à des défis majeurs qu'elle ne pourrait relever sans l'instauration d'une rigoureuse éducation aux valeurs, d'une saine culture politique perpétuellement nourrie par les exigences éthiques de justice, de respect de la liberté et des droits fondamentaux. En peu de mots, il est urgent d'instituer un nouveau contrat social en Afrique et d'instaurer une anthropo-éthique, entendue comme une éthique du genre humain, c'est-à-dire une conception de l'homme – et par ricochet de la société – fondée sur les valeurs éthiques caractéristiques de l'humanité de l'homme. L'on peut notamment évoquer sa double capacité morale, à savoir le sens de la justice et la conception du bien ; mais aussi son aspiration à la liberté, à l'égalité, bref à la reconnaissance mutuelle de la dignité, etc. Pour dire les choses autrement, il s'agit de fonder l'humanité de l'homme africain sur la culture des valeurs retrouvées. L'on peut à juste titre se demander quel est l'apport de la norme de réciprocité dans cette entreprise. Nous soutenons que c'est elle qui sert de soubassement à ce projet car, à notre humble avis, de toute la thématique de la pensée rawlsienne, c'est ce

principe qui traduit le mieux possible cette double préoccupation que représente la promotion d'une éthique de solidarité et d'une anthropo-éthique. Cela se remarque d'une part par l'importance que notre auteur attribue au sens de l'engagement dans une activité coopérative, et d'autre part par l'attention qu'il accorde au sort des plus défavorisés dans la distribution du surplus de production. Voilà ce qui constitue son bien fondé pour le contexte africain.

L'Afrique est pour ainsi dire appelée à renouveler et à enrichir son mode de représentation de la société et de l'homme. Ceci est d'autant plus urgent, que l'Afrique se trouve court-circuitée par la dynamique de la roue de l'histoire. Elle doit, pour survivre à de multiples défis, s'organiser dans le contexte d'un monde ouvert, pluraliste et compétitif. D'où la question de savoir quel modèle d'organisation il faut préconiser et à quelle stratégie il faut recourir pour repenser et appliquer les valeurs éthiques évoquées ci-dessus. A cette question nous pouvons proposer une réponse à double volet. Il s'agit d'une part, ainsi que nous avons déjà eu à le souligner *supra*, de faire éclater les espaces de solidarité existant traditionnellement, pour en redéfinir les motivations et les principes de fonctionnement autour de nouveaux paradigmes. D'autre part, il est question de procéder à l'institution de nouveaux contrats sociaux. Ceux-ci représenteraient des mécanismes de collaboration entre les membres de la société, à travers de sérieuses prises de décisions communes dans le cadre d'une entité de coopération donnée – village, province, nation, continent, etc. – pour une population africaine en proie à un pluralisme déroutant, sous ses diverses formes, et à l'immobilisme dans un monde qui se veut de plus en plus compétitif, pour des préoccupations devenues de plus en plus complexes. Ce problème est non seulement fondamental, mais urgent en ce qui concerne la situation que traverse l'Afrique. Par ailleurs, il s'agit aussi d'un problème commun, voire universel. Voilà, entre autres raisons, ce qui fait la pertinence de l'approche rawlsienne et, plus vraisemblablement, d'une approche libérale égalitaire de cette problématique, dans un contexte culturel extrêmement divers, depuis l'Amérique jusqu'en Inde en passant par l'Europe et l'Afrique. C'est aussi cela qui appelle la quête d'une autre expression de la solidarité, la redécouverte et la promotion d'une autre conception

de l'homme éthiquement requalifiée. On le voit: c'est dans la mise en relief de cette exigence d'une solidarité refondée par l'adéquation à la norme de réciprocité équitable – comme dimension de la pensée rawlsienne – et à l'anthropo-éthique qui la sous-tend, que résiderait l'originalité de cette investigation philosophique.

En effet, nous estimons que la réciprocité équitable, en tant qu'expression de la justice entendue comme équité préconisée par Rawls pour la stabilité d'une société bien ordonnée, est une autre façon de comprendre la solidarité. Dès lors, militer pour une solidarité équitable revient à chercher à incarner dans un système social l'exigence de réciprocité. Par conséquent, la solidarité étant dans toutes les sociétés humaines en général, et la société africaine plus particulièrement, le mécanisme d'échange intersubjectif le plus privilégié, elle se prête mieux au dialogue avec la norme de réciprocité équitable défendue par le philosophe américain. En effet, la solidarité en Afrique s'approche de cette exigence, en vertu de sa tendance égalitaire représentée par la volonté de faire profiter tous les membres de la communauté du fruit de la production. La culture de la solidarité largement diffuse en Afrique est un facteur qui a toujours favorisé une manière spontanée de vivre et de pratiquer la justice distributive, avant même qu'une doctrine ou théorie sociale quelconque ne vienne l'enseigner. Au demeurant, elle s'en éloigne à cause de certains de ses méfaits ou incohérences. Nous pouvons notamment citer sa propension collectiviste à la limite de l'excès, qui risque d'étouffer le sens de l'initiative et de la responsabilité individuelles. Nous pouvons aussi stigmatiser l'émergence d'une certaine mentalité attentiste, voire paternaliste, qui est l'opposé de l'attitude de l'engagement réciproque et responsable dans l'entreprise de coopération, telle que voulue par le principe de réciprocité équitable. Evidemment, toutes ces contrefaçons sont de nature à appauvrir l'idée ou la conception de l'homme présente dans une culture. Comme on peut s'en convaincre, ce risque de dérive, voire de corruption, qui menace gravement la solidarité en Afrique et y ruine la conception de l'homme, appelle une thérapeutique en termes de refondation de la solidarité, de défense d'une anthropo-éthique, et d'institution des nouveaux contrats sociaux en Afrique.

2. Architecture du livre

Trois chapitres, à travers lesquels se distribuent nos réflexions, structurent ce livre.

Le premier, qui traite de l'exigence d'une nouvelle justice sociale, va procéder à une relecture de la norme de réciprocité à la lumière du principe de différence qui constitue l'un des piliers de la théorie rawlsienne de la justice. L'herméneutique intellectuelle que nous pratiquerons de la sorte aura pour but de mettre en lumière la norme de réciprocité implicitement contenue dans l'esprit du second principe de justice. L'extraction de la norme de réciprocité au sein du principe de différence en tant que principe de justice distributive nécessitera de prendre en compte la question de répartition des biens et l'exigence de participation politique. Elle appellera l'adéquation des institutions économiques à une telle norme. Elle évoquera aussi la problématique de l'épargne et ses implications sur les générations futures, comme appel à la responsabilité vis-à-vis du futur. En peu de mots, cette démarche consistera à montrer en quoi la norme de réciprocité est foncièrement une expression de l'égalité démocratique et, par ricochet, d'une solidarité politiquement sensée.

Le second chapitre proposera quelques fondements anthropologiques susceptibles de légitimer la solidarité et la réciprocité comme praxis sociale dans toute société humaine en général, et en Afrique en particulier. De la mise au point conceptuelle à la dénonciation des ambiguïtés, voire des incohérences d'un certain entendement et d'un certain vécu de la solidarité, nous nous appesantirons sur le discours parémiologique comme lieu anthropologique d'émergence du sens. Nous mettrons aussi en exergue les différentes expressions de la solidarité dans l'Afrique traditionnelle et moderne. Ceci nous permettra de légitimer ou non l'opportunité du recours à la norme de réciprocité et à l'éthique de solidarité qu'elle appelle à promouvoir.

Le troisième chapitre voudra suggérer les éléments de deux modèles théoriques (le néo-contractualisme rawlsien et le patriotisme solidariste prôné par Philippe Van Parijs), pouvant justifier

la nécessité d'une mutation paradigmatique dans la vision et la praxis socio-politique en Afrique. Il s'agit en fait d'une démarche exploratoire et programmatique qui répond à notre modeste ambition visant à refonder une praxis sociale et un modèle de société en mal de crédibilité. Dans le cas particulier de l'Afrique, en chantier, nous identifions ces pistes à ce que nous appelons de nouveaux contrats sociaux.

Autant Rawls a eu à recourir à une nouvelle formule de contrat social pour bâtir sa théorie de la justice sous-tendue par sa conception de la société et de l'homme, après avoir dénoncé les insuffisances de la conception utilitariste, autant nous aurons à notre tour à militer pour de nouveaux contrats sociaux en Afrique, pour rebâtir la solidarité sur un ancrage théorique solide, et lui garantir une emprise pragmatique fiable, après avoir décrié les incohérences qui la rendent quasi inopérante et inefficace.

Les deux démarches se démarquent – sans toutefois s'opposer – sur un point. Alors que le nouveau contrat social de Rawls se ramène quasi exclusivement à une discussion (théorique), voire à un procès sur la pertinence des principes d'organisation et de fonctionnement du système social (ou structure de base), les contrats sociaux que nous proposons, tout en se nourrissant de ces principes énoncés par Rawls dans le cadre d'une théorie idéale, s'articulent sur des propositions inspirées par des situations concrètes et l'urgence d'y trouver des solutions appropriées, telles que nous le suggère le patriotisme solidariste défendu par Ph. Van Parijs. Disons que le patriotisme solidariste comme paradigme ou modèle d'organisation et de fonctionnement d'un système social, est un principe théorique de par les présupposés épistémologiques qui le fondent. Mais il a ceci de particulier qu'il se veut, grâce à ses orientations pragmatiques, en même temps un espace de légitimation d'une culture de la solidarité et un instrument pour la promotion d'une idée positive de l'homme comme partenaire social. Voilà pourquoi, à notre humble avis, le patriotisme solidariste van parijien s'impose comme le lieu de la promotion de l'éthique de solidarité et de l'anthropo-éthique en tant que Charte d'une nouvelle humanité en Afrique. C'est cela du reste qui fait sa pertinence, et c'est en vertu de cela que nous y souscrivons.

Chapitre I

John Rawls ou l'exigence d'une nouvelle justice sociale à l'aune du principe de différence

Introduction

Dans ce chapitre nous nous proposons de relire le principe de différence. Ce faisant, nous poursuivons un double objectif: il s'agit, d'une part, de mettre en exergue l'exigence de réciprocité contenue dans ce principe en tant que principe de justice distributive, dans le contexte précis d'une conception politique de la justice. D'autre part, ce sera pour nous l'occasion de mettre en lumière ce qu'une certaine herméneutique intellectuelle de Rawls nous permet d'appeler l'anthropologie rawlsienne.

Cette anthropologie rawlsienne, qui par ailleurs constituera l'arrière-fond de cette enquête, est caractérisée, d'une part, par une vision de la société comme système de coopération à travers les générations, et d'autre part, par une conception de l'homme comme personne libre et égale, mais aussi engagée dans une activité productive sa vie durant.

En outre, cette relecture du principe de différence nous permettra de souligner le rapport que la norme de réciprocité entretient avec les autres principes de la justice qui sont subsidiaires aux deux principaux principes de justice représentant l'épine dorsale de la théorie rawlsienne. Nous accorderons, à cet effet, une attention particulière entre autres aux normes de répartition, de participation, d'équité, de devoir et d'obligation et à la pratique de l'épargne.

Nous articulerons notre argumentation autour de quatre axes thématiques.

Dans le premier axe, nous chercherons à dégager l'exigence de réciprocité dans la problématique de la répartition que soulève le principe de différence en tant que principe de justice distributive.

Le second axe s'efforcera de mettre en lumière le rapport entre l'exigence de participation en tant qu'expression de la justice politique, et la norme de réciprocité. Pour ce faire, nous explorerons certains espaces et modes de cette participation au politique dans le contexte d'une société bien ordonnée.

En troisième ligne, notre enquête portera sur le rapport entre l'exigence de réciprocité comme expression de la justice-équité, et les institutions économiques. Il s'agira de répondre à la question de savoir si la justice et l'économie peuvent faire « bon ménage ».

En quatrième ligne, nous tenterons de démontrer à quelle condition la pratique de l'épargne peut comporter une forme de justice-équité entre les générations, et donc une responsabilité (éthique) vis-à-vis du futur.

1.1 Principe de différence, question de répartition et exigence de réciprocité

1.1.1 Herméneutique du principe de différence

Rappelons-en d'abord substantiellement le contenu. Le principe de différence stipule que les inégalités économiques et sociales doivent souscrire à cette double exigence : d'une part être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances, et d'autre part procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société. Quelle interprétation pouvons-nous proposer de ce principe dans l'esprit de la théorie rawlsienne de la justice ?¹

Nous retiendrons avant toute chose que, de par son contenu, ce principe semble suggérer trois registres d'interprétation. En effet, on peut y voir un plaidoyer soit pour un système favorable aux

1 L'interprétation que nous proposons au sujet du principe de différence est inspirée de l'explication qu'en donne Rawls dans la 18^e section de *J.E.R.*, aux pages 93 à 99.

libertés naturelles, soit pour une égalité libérale, soit encore pour une égalité démocratique. De ces trois interprétations possibles, une seule semble conforme à l'exigence de réciprocité en tant qu'exigence de justice sociale : c'est celle relative à l'égalité démocratique. C'est cette interprétation que nous entendons soutenir dans le contexte de cette étude. Pour mieux la mettre en relief, il faut la resituer dans le contexte de la justice distributive comme caractéristique de cette forme de justice que semble promouvoir le second principe de justice.

Le principe de différence est un principe de justice distributive et c'est en tant que tel qu'il appelle ou exprime l'exigence de réciprocité, dans un esprit d'équité. Cependant la justice distributive suppose non seulement la nécessité d'une coopération sociale, mais davantage encore une coopération qui soit productive. Car il va sans dire que sans coopération rien de consistant ne serait produit, et par conséquent il n'y aurait pas grand chose à distribuer. Au demeurant, il ne serait pas juste non plus que les uns travaillent pour produire, et que les autres jouissent gratuitement du fruit du travail auquel ils n'ont pas collaboré.

Par ailleurs, dans le contexte du principe de différence, il n'est pas exclu qu'un système de production puisse comporter des échelles de traitements et de salaires variés, dont les variations pourraient être commandées par la production ou le rendement. Ceci ne va pas sans poser un problème de justice. Néanmoins, l'esprit du principe de différence, subordonné aux exigences du premier principe, nous invite à concevoir ce décalage ou ces variations dans les rétributions, comme devant servir à suppléer à certains coûts (notamment ceux de la formation et de l'éducation), à mettre en valeur les positions de responsabilité et à encourager les personnes à les occuper. Bref, cela doit être perçu comme ayant des effets incitateurs².

A la différence du principe d'utilité, le principe de différence ne vise pas une maximisation pour ainsi dire sans borne des attentes des plus défavorisés, car il n'est pas exclu qu'une société bien ordonnée puisse se retrouver, un jour, dans un état stationnaire. Ce qu'exige plutôt le principe de différence, c'est que

2 Cf. *J.E.R.*, 95.

[...] pendant un intervalle de temps approprié, les différences de revenu et de richesse engendrées par la création du produit social soient telles que, si les attentes légitimes des plus favorisés étaient inférieures, celles des plus défavorisés seraient également inférieures [...]. Les inégalités acceptables remplissent cette condition, et sont compatibles avec un produit social caractéristique d'un équilibre stable dans lequel une structure de base juste est soutenue et reproduite au cours du temps³.

Il va sans dire que le principe de différence se distingue de manière notoire du principe d'utilité moyenne qui est un principe agrégatif de maximisation sans tendance inhérente ni à l'égalité, ni à la réciprocité. En tant que tel le principe de différence, dira Rawls, exprime l'idée qu'une distribution égale doit empêcher qu'on arrive à une situation telle que les plus favorisés soient mieux lotis au détriment des moins bien lotis. Disons, en toute rigueur des termes, que c'est l'exigence de réciprocité qui spécifie le principe de différence par rapport au principe d'utilité, lequel ne se soucie que de la maximisation du bien du plus grand nombre. L'exigence de réciprocité contenue dans le principe de différence peut être explicitée comme suit :

les institutions sociales ne doivent pas tirer avantage des circonstances comme les dons innés, ou la position sociale de départ, ou la bonne ou mauvaise fortune au cours de la vie, sauf selon des voies qui bénéficient à tous, y compris aux plus défavorisés. Il s'agit là d'un engagement équitable conclu entre citoyens conçus comme libres et égaux vis-à-vis de ces contingences inévitables⁴.

De façon plus radicale, le principe de différence nous pousse à étendre l'exigence de réciprocité jusqu'à faire des dons innés un atout commun. Car, aussi bien les plus doués que les moins doués, ne méritent pas moralement la place qu'ils occupent dans la distribution des dons innés. Par conséquent, les plus doués qui sont déjà avantagés par leur place fortunée dans la distribution ne peuvent être encouragés à rechercher davantage de bénéfices, sauf si, cultivant leurs dons, ils les utilisent de façon à contribuer au bien de tous, et en particulier au bien des moins doués.

3 *Ibid.*, 96-97.

4 *Ibid.*, 173.

Une autre caractéristique du principe de différence qui traduit son exigence de réciprocité, c'est le fait que

quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des gens les plus défavorisés de la société. Dans le cas contraire, les inégalités ne sont pas acceptables [...]. Ce que requiert le principe de différence est donc que, quel que soit le niveau général de richesse, qu'il soit élevé ou faible, les inégalités existantes remplissent la condition de bénéficier aux autres comme à nous-mêmes. Cette condition met en lumière le fait que même s'il utilise l'idée de maximisation des attentes des plus défavorisés, le principe de différence est essentiellement un principe de réciprocité⁵.

Avant de poursuivre notre propos sur cette question, explicitons davantage la signification de la norme de réciprocité.

Disons de prime abord que la théorie de la justice est fondée sur la notion de réciprocité qui réconcilie le point de vue du moi et celui d'autrui en tant que personnes morales et égales. En vertu de l'égalité et de l'équilibre que les principes de la justice procurent au sein des rapports sociaux, aucune catégorie d'intérêts ne doit prévaloir sur l'autre. Pour mieux faire comprendre la réciprocité, Rawls observe le développement du sens de la justice, à travers la relation entre les attitudes naturelles et les sentiments moraux chez la personne. A chaque sentiment moral correspond une attitude naturelle, si bien que cette conjugaison entre attitude naturelle et sentiment moral accroît chez l'individu le sens de la justice, et par ricochet, le sens de l'humanité. Car à en croire notre philosophe, être dépourvu du sens de la justice, c'est être dépourvu d'une partie de notre humanité⁶. L'auteur évoque à cet effet trois lois psychologiques :

La première loi stipule qu'à condition que les institutions familiales soient justes, les parents aiment l'enfant et qu'ils expriment leur amour par le souci de son bien, l'enfant reconnaît leur amour pour lui, apprenant à les aimer en retour.

5 *Ibid.*, 97.

6 Cf. *T.J.*, 529.

La deuxième loi énonce qu'à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie par l'acquisition de liens affectifs, conformément à la première loi, et que l'organisation sociale soit juste et reconnue publiquement comme telle par tous, alors cette personne développe des relations d'amitié et de confiance à l'égard des autres membres du groupe à mesure que ceux-ci remplissent leurs devoirs et leurs obligations de manière évidente et vivent en fonction des idéaux attendant à leur position.

La troisième loi note qu'à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie par des liens affectifs, conformément aux deux premières lois, et que les institutions de la société soient justes et publiquement reconnues comme telles par tous, alors cette personne acquiert le sens de la justice correspondant à sa position, à mesure qu'elle reconnaît qu'elle-même et ceux qu'elle aime sont les bénéficiaires de cette organisation⁷. Il en découle que « le sens de la justice est bien une disposition durable à reconnaître le point de vue moral et à agir en fonction de lui dans la mesure du moins où il est défini par les principes de la justice »⁸; d'où la nécessité de cultiver une telle attitude. De cet exposé des lois de la psychologie morale Rawls tire la conséquence que

ces lois psychologiques ne sont pas simplement des principes d'association ou de renforcement. Bien qu'elles aient une certaine ressemblance avec ces principes d'apprentissage, elles affirment que les sentiments actifs d'amour et d'amitié, et même le sens de la justice, naissent de l'intention que manifestent les autres d'agir pour notre bien. Comme nous reconnaissons qu'ils nous veulent du bien, nous nous soucions en retour de leur bien-être. Ainsi se forment les liens affectifs avec des personnes et des institutions en fonction de notre perception du bien qu'elles peuvent nous faire⁹.

7 Cf. *Ibid.*, 530.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, 533-534. De ce point de vue, les institutions sont perçues comme des modèles de conduite humaine définis par des systèmes publics de règles, et la façon même dont les fonctions et les positions y sont remplies indique certaines intentions et certains objectifs. La justice ou l'injustice de l'organisation de la société et les croyances des hommes en ce domaine influencent profondément les sentiments sociaux; dans une large mesure, elles déterminent la façon dont nous jugeons l'acceptation ou le rejet par quelqu'un d'autre d'une institution et ses tentatives pour la réformer ou la défendre.

C'est du reste sur le fond du contenu de ces lois que notre auteur dégage une idée de base, à savoir la réciprocité, c'est-à-dire, la tendance à rendre la pareille, qui est un fait psychologique important sans lequel notre nature serait très différente et une coopération sociale fructueuse serait fragile pour ne pas dire impossible¹⁰. Dès lors, « un sens de la justice formé sur base de la réciprocité est une condition de sociabilité humaine »¹¹, de sorte que pour acquérir le sens de la justice, il faut dorénavant développer une conception du monde social et de ce qui y est juste et injuste. Cela est en même temps la condition de la stabilité de la structure de base. Car, pour qu'une société soit (relativement) stable, estime Rawls, elle doit être régie par le principe de réciprocité; il faut donc que le fait d'agir justement soit en général la meilleure réponse de chaque individu membre de la société à la conduite juste de ses partenaires. Ceci aura pour effet positif et incitateur qu'au sein d'une société bien ordonnée, personne ne puisse être indifférent à l'exigence de justice, ni devenir cause de souci pour ceux qui seraient lésés par sa non-solidarité. Ainsi, dans cette perspective la stabilité des institutions est pour ainsi dire fonction de leur adéquation à la norme de réciprocité¹².

10 Cf. *Ibid.*, Rawls dira à ce sujet que si nous répondions à l'amour par la haine, ou en venions à détester ceux qui ont bien agi à notre égard, ou si nous étions opposés aux activités qui réalisent notre bien, la communauté se dissoudrait rapidement.

11 *Ibid.*

12 Il est vrai, remarque Rawls, que dans n'importe quel type de société bien ordonnée, la force du sens de la justice ne sera pas la même dans tous les groupes sociaux. Cependant, si l'on veut être sûr que des liens mutuels unissent la société dans son ensemble et chacun de ses membres, il est nécessaire d'adopter les deux principes de la justice, car, comme l'avait déjà si bien observé Mill, une société constituée d'êtres humains est manifestement impossible sur une autre base que sur la prise en considération des intérêts de tous. L'amélioration des institutions politiques fait disparaître les conflits d'intérêts ainsi que les barrières et les inégalités qui encouragent les individus et les classes sociales à ne pas tenir compte les uns des autres dans leurs revendications respectives. L'aboutissement de ce processus est un état de l'esprit humain, disons mieux, un certain niveau de culture politique où chacun a le sentiment d'être uni aux autres grâce à l'harmonisation de ses désirs avec ce qu'implique un bienfait pour les autres. (Cf. *T.J.*, 539-541.)

Remarquons toutefois que si Rawls a pu recourir à une explication de type psychogiste pour justifier le bien fondé de la réciprocité, il a fini par renoncer à ce modèle explicatif, comme il l'avait fait pour tant d'autres théories classiques du même genre telles que l'utilitarisme, l'intuitionnisme, pour ne citer que celles-ci. Autrement dit, pour renforcer l'exigence de réciprocité, Rawls lui trouve un autre registre de légitimation plus solide que le simple sentiment moral dicté par les lois psychologiques. C'est le registre de la théorie de la justice et plus particulièrement de deux principes de la justice. L'ancrage du principe de réciprocité dans l'exigence d'équité, commandée par les deux principes de justice et plus particulièrement par le principe de différence, s'explique des deux manières : d'abord par le fait que le souci inconditionnel que les autres individus et les institutions ont de notre bien est beaucoup plus important dans la doctrine du contrat ; ensuite par le fait que les restrictions que comporte l'exigence d'équité définie par les deux principes de justice, et spécialement par le principe maximin, garantissent à chacun une liberté égale et nous assurent que nos revendications ne seront pas négligées ou laissées de côté pour augmenter la somme totale d'avantages, même si cela profite à toute la société. Il s'en suit que, dans l'esprit de la théorie rawlsienne de la justice, la société juste est celle qui respecterait l'exigence de réciprocité contenue dans les principes de la justice, c'est-à-dire, une société « où les objectifs des hommes seraient réconciliés d'une manière que tous accepteraient »¹³. Pour dire les choses autrement, le principe de réciprocité exige que la justice distributive ne soit pas pensée et appliquée en fonction des contingences comme par exemple les dons innés, la position sociale de départ, la bonne ou la mauvaise fortune (que l'on a eue) au cours de la vie, sauf si ces différents facteurs contribuent à l'avantage de tous, y compris des plus défavorisés. En d'autres termes, le principe de réciprocité invite les individus membres d'une société bien ordonnée à un engagement équitable au sein de la société en tant qu'entreprise de coopération pour l'avantage mutuel. Cet engagement s'accompagne, ainsi que nous l'avons déjà souligné, d'une double reconnaissance, à savoir, la reconnais-

13 *Ibid.*, 541.

sance les uns des autres comme personnes libres et égales, capables d'un sens de justice et d'une conception du bien, et la reconnaissance et l'acceptation mutuelles des principes qu'ils se sont donnés pour réguler l'activité coopérative¹⁴. Il en découle que l'idée de la double reconnaissance et de l'acceptation réciproque interdit chez tout individu raisonnable toute prétention à vouloir s'imposer aux autres par la force, non pas du meilleur argument, mais d'un quelconque facteur contingent, tel que l'autorité, la position sociale, l'âge, la race, le sexe, etc.

Par ailleurs, dans la mesure où l'exigence de réciprocité permet à l'individu de jouir du respect de soi de la personne – qui est du reste un des biens primaires – en vertu du principe de la double reconnaissance, pareille exigence contribue à la promotion d'une solidarité responsable et d'une anthropo-éthique. Nous y reviendrons. Au demeurant, étant donné que le principe de différence comporte un souci particulier pour cette catégorie des membres de la société qu'il désigne par l'expression «les plus défavorisés», on peut à juste titre se demander qui sont les plus défavorisés?

Dans une approche plus simple du principe de différence, Rawls nous apprend que «les plus défavorisés sont ceux qui ont en commun avec les autres citoyens les libertés de base égales et l'égalité équitable des chances, mais dont le revenu et la richesse sont les plus faibles»¹⁵.

14 Cf. *J. E. R.*, 173; FREEMAN, S., *John Rawls. Collected papers*, 209.

15 *J. E. R.*, 98; Cf. FREEMAN, S., *o. c.*, 258-259 et Ph. VAN PARIJS, «Difference Principles», in FREEMAN, S. (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 214-215: «The least advantaged are defined very roughly, as the overlap between those who are favored by each of the three main kinds of contingencies. Thus this group includes persons whose family and class origins are more disadvantaged than others, whose natural endowments have permitted them to fare less well, and whose fortune and luck have been relatively less favorable, all within the normal range (as noted below) and with the relevant measures based on social primary goods». Remarquons qu'au lieu des (trois) facteurs contingents d'ordre social, naturel et fortuit, que sont la classe sociale d'origine, les dons innés et les possibilités de les développer, ainsi que la bonne et mauvaise fortune, c'est plutôt l'indice de biens primaires, spécifiés ici par le revenu et la richesse, qui constituent le critère d'identification et de reconnaissance du groupe dit «les plus défavorisés». La race et le sexe n'entrent pas en ligne de

Les principes de la justice s'appliquent, avons-nous dit, à la structure sociale de base. En tant que tels, leur rôle est de commander l'attribution¹⁶ des droits et des devoirs, et de déterminer la répartition des avantages économiques et sociaux au sein des institutions.

Cette idée de répartition n'est nulle part mieux exprimée que dans le second principe de la justice, comme cela apparaît dans l'interprétation que nous venons d'en proposer dans les lignes qui précèdent.

Cela étant, quelques considérations explicatives sur la question de répartition et l'exigence de réciprocité pourraient contribuer à souligner davantage la place de la réciprocité au sein du principe de différence en tant que principe de justice distributive.

compte parce que nous sommes dans le contexte d'une théorie idéale qui cherche à décrire la vision de la société bien ordonnée prônée par la justice comme équité. Ce n'est pas pour autant dire que l'auteur ignore le fait que la race et le sexe aient constitué, au cours de l'histoire, des causes d'inégalités sociales. Quoi qu'il en soit, si dans la perspective de la prise en compte des positions sociales pertinentes que constituent la race et le sexe, les hommes devaient se prévaloir de droits fondamentaux plus importants, ou de plus de possibilités que les femmes, ces inégalités ne pourraient être justifiées, dans l'optique du principe de différence, qu'à la condition de profiter aux femmes et d'être acceptables de leur point de vue. Il en est de même pour ce qui est de l'inégalité des droits et des possibilités justifiée par la race. En fait, historiquement ces inégalités ont procédé de la logique du maintien du pouvoir politique et du contrôle des ressources économiques. (*T.J.*, 129).

- 16 Si on n'y prend garde, ce terme pourrait donner lieu à une équivoque au sujet de la nature de la justice que Rawls entend promouvoir avec sa théorie de la justice. Alors que la justice des utilitaristes se veut une justice attributive, celle prônée par Rawls est plutôt une justice distributive. Voici comment notre philosophe lève cette équivoque dans la reformulation de sa théorie: « Le problème de la justice distributive dans la justice comme équité, écrit-il, est toujours le suivant: comment les institutions de la structure de base doivent-elles être régies en tant qu'ensemble unifié d'institutions, de manière à ce qu'un système équitable, efficace et productif de coopération sociale puisse être préservé au cours du temps, d'une génération à la suivante? Il convient d'opposer cette question au problème très différent de savoir comment un panier donné de biens doit être distribué, ou alloué entre des individus variés dont les besoins, les préférences et les désirs particuliers sont connus de nous, et qui n'ont coopéré en aucune manière pour produire ces biens. Ce second

1.1.2 *La question de répartition et l'exigence de réciprocité*

Une manière de comprendre la problématique de la répartition est de partir de l'idée que suppose la justice distributive: l'existence d'une structure de base organisée de telle manière que, lorsque tout le monde se conforme aux règles de coopération et les observe, en honorant les revendications que les règles spécifient, la distribution des biens qui en résultent est acceptable comme juste (ou au moins comme non injuste). Dès lors, dans le cadre du contexte juste établi par la structure de base, les individus et associations peuvent se comporter comme ils l'entendent, pour autant que les règles des institutions le leur permettent.

Cependant les distributions particulières sont fonction de revendications légitimes (des titres) que les individus ont acquis grâce à leurs propres efforts déployés au sein du système équitable de coopération, en tant qu'il est fondé sur l'équité. Et cette équité se donne à comprendre comme critère de légitimité de toute répartition et de toute revendication que cela appelle. Mais une question vaut la peine d'être posée: quelle est la nature de ces revendications? Sont-elles conformes à la justice politique? Une mise au point sur la nature des revendications peut aider à clarifier tant soit peu la problématique de la répartition dans sa relation avec l'exigence de réciprocité.

problème est celui de la justice attributive [...]. Nous rejetons l'idée de justice attributive parce qu'elle est incompatible avec l'idée fondamentale qui organise la justice comme équité: celle d'une société conçue comme système de coopération équitable au cours du temps. On considère que les citoyens coopèrent pour produire les ressources sociales qui sont l'objet des revendications. Dans une société bien ordonnée, dans laquelle les libertés de base égales (avec leur valeur équitable) et l'égalité équitable des chances sont garanties, la distribution du revenu et de la richesse illustre ce que nous pouvons nommer la justice procédurale pure du contexte social. La structure de base est organisée de manière à ce que lorsque tout le monde suit les règles de coopération publiquement reconnues et honore les revendications que les règles spécifient, les distributions de biens qui en résultent sont acceptables comme justes (ou au moins comme non injustes) quelles que soient celles qui finiront par advenir » (*J.E.R.*, 78-79).

Rawls distingue trois idées qui peuvent fonder les revendications des citoyens dans un système social, et commander ainsi la répartition.

La première idée est celle du mérite moral (*moral desert*). Celle-ci correspond à la valeur morale en tant que somme des vertus morales d'une personne.

La seconde idée est celle d'attentes légitimes (*legitimate expectations*) et des titres acquis (*earned entitlements*). Cette idée renvoie aux attentes et acquis de l'individu par rapport aux règles publiques qui régissent le fonctionnement de la coopération sociale. C'est le cas des accords sur les traitements et les salaires, la rétribution des travailleurs fondée sur un indice de performance de l'entreprise.

La troisième idée est celle de mérite institutionnel (*deservingness*). C'est l'idée spécifiée par un système de règles publiques qui sont efficacement conçues pour atteindre des objectifs sociaux, et qui en tant que telles légitiment une revendication.

Cependant, il se pose ici un problème. Comment concilier l'idée de mérite avec celle de justice ou mieux d'équité? Autrement dit, une répartition qui serait commandée par l'idée de mérite serait-elle conforme à l'exigence de réciprocité en tant qu'exigence de justice sociale? Cette crainte nous oblige à fournir une précision sur la portée sémantique du concept de mérite dans le contexte de la théorie de la justice comme équité.

Le concept de mérite en lui-même ne pose pas de problème. Le problème est au niveau du sens qu'il recouvrirait dans un contexte donné. L'idée (de mérite) qui est incompatible avec une conception politique de la justice est celle du mérite moral entendu comme somme des vertus morales, telles que définies par une doctrine morale englobante. Par conséquent, si l'on prend très au sérieux l'idée d'une justice distributive fondée sur une conception politique de la justice, on ne peut envisager une distribution équitable sur la base du mérite moral. Aussi Rawls va-t-il lui préférer l'idée d'attentes légitimes et de titres ainsi que celle de mérite institutionnel, qui appartiennent proprement à une conception politique.

En effet, selon lui, les attentes légitimes représentent un aspect du principe d'équité et du devoir naturel de justice, pour autant

qu'il n'est pas correct de dire qu'une juste répartition récompense les individus en fonction de leur valeur morale. Mais, ce que nous pouvons dire, c'est que, selon l'expression traditionnelle, un système juste donne à chaque personne son dû, c'est-à-dire attribue à chacun ce à quoi il a droit d'après les indications du système lui-même. C'est ce que les principes de la justice pour les institutions et pour les individus établissent comme étant juste (*fair*)¹⁷.

On le voit, le concept de mérite, pour autant qu'il correspond à l'idée de valeur morale, ne fournit pas un principe premier de justice distributive. Il est subordonné à la reconnaissance des principes de justice, d'obligation et des droits naturels. Ceci dit, entendu dans la perspective de la conception politique de la justice, le concept de mérite reçoit un autre sens. C'est la conformité de son agir aux normes publiques qui rend un individu méritant. Voilà pourquoi Rawls dira que

lorsque les individus, motivés par les règles publiques des arrangements sociaux, essaient consciencieusement d'agir en conséquence, ils peuvent devenir méritants [...]. Le point important est qu'il existe de nombreuses manières de spécifier le mérite institutionnel, qui varient en fonction des règles publiques concernées et des fins et objectifs qu'elles ont pour fonction de servir. Aucune de ces manières ne spécifie pourtant une idée du mérite moral au sens propre¹⁸.

En d'autres termes, dans une société bien ordonnée par une conception politique de la justice, le mérite est à comprendre comme un titre acquis dans des conditions équitables.

La préférence de l'idée d'attentes légitimes et de celle de mérite institutionnel à celle de mérite moral se justifie du fait que ces deux idées viennent renforcer le principe de différence dans son rôle d'instrument de défense et de promotion de l'exigence de réciprocité et de l'égalité démocratique. Ce faisant, elles augmentent la crédibilité politique du principe de différence dans le contexte de la conception politique de la justice distributive. Rawls est plus explicite là-dessus quand il fait remarquer que ces idées permettent de reconnaître que

17 *T.J.*, 351.

18 *J.E.R.*, 109-110. L'on retiendra qu'on a de toute façon affaire à une idée morale – mais pas au sens d'idée du mérite moral définie par une doctrine englobante – étant donné que la conception politique qui sous-tend cette idée est elle-même une conception morale.

le rôle des préceptes de justice du sens commun, et celui des inégalités dans les parts distributives de la société moderne, n'est pas de récompenser le mérite moral (*moral desert*), que l'on distingue du mérite institutionnel (*deservingness*). Leur rôle est plutôt d'attirer les gens vers les positions dans lesquelles ils sont le plus utiles du point de vue social, de couvrir les coûts de l'acquisition des compétences et de l'éducation des capacités, de les encourager à accepter les charges de responsabilités particulières, et d'accomplir toutes les tâches selon les voies compatibles avec la liberté de choix de l'occupation et de l'égalité équitable des chances¹⁹.

Les principes de justice étant prioritairement au service de la structure de base, l'exigence de réciprocité soutenue par une répartition juste se propose comme un vrai support de l'idée de stabilité. Il s'agit aussi bien de la stabilité de la conception de la justice même, que de la stabilité de la coopération sociale que soutient cette conception.

En effet nous disons qu'une conception politique est stable si elle engendre son propre soutien et si les institutions auxquelles elle conduit doivent s'imposer d'elles-mêmes, au moins dans des conditions raisonnables. Cela revient à dire que, dans une société bien ordonnée au sein de laquelle est réalisée la conception politique de la justice, les gens finissent par acquérir, chemin faisant, une culture politique à travers des modes de pensée et de jugement, voire des dispositions et des sentiments grâce auxquels ils se voient amenés à soutenir cette société et sa conception politique de la justice²⁰. Autrement dit,

les citoyens reconnaissent le caractère juste des institutions existantes, et ils n'ont habituellement aucun désir de violer ou de renégocier les termes de la coopération sociale, compte tenu de leur position sociale présente et prévisible²¹.

La stabilité des institutions, quant à elle, est garantie, estime Rawls, par le principe de réciprocité dans la mesure où nous supposons que la coopération sociale et politique se briserait rapidement si tout le monde, ou nombre de personnes, agissaient toujours d'une

19 *Ibid.*, 114.

20 Cf. *Ibid.*, 173-174.

21 *Ibid.*, 174.

manière stratégique, poussés par l'intérêt personnel ou collectif. Ceci est d'autant plus vraisemblable, poursuit l'auteur, que

dans un régime démocratique stable, la coopération sociale repose sur le fait que la plupart des citoyens acceptent l'ordre politique comme légitime, ou tout au moins comme non gravement illégitime, et y demeurent donc volontiers fidèles²².

On le voit: le principe de différence mérite donc qu'on y accorde quelque intérêt dans la mesure où il formule d'une manière plus ou moins simple une idée de réciprocité soutenue par l'idée d'une répartition juste, qui est elle-même une idée fondamentale de la conception politique de la justice. Dès lors, l'idée de réciprocité contenue dans le principe de différence est une idée essentielle à la promotion de l'égalité démocratique.

1.1.3 L'exigence de réciprocité comme expression de l'égalité démocratique

L'on se rappellera que le triple registre d'interprétation du principe de différence nous a suggéré d'y lire soit une promotion des libertés naturelles, soit une intervention en faveur de l'égalité libérale, soit encore un plaidoyer pour ce que l'on peut nommer l'égalité démocratique. L'on retiendra que ces trois interprétations sont bien entendu applicables au principe de différence dans l'esprit de la théorie de la justice. Cependant, celle qui semble plus conforme à l'idéal de justice-équité et, ce faisant, à la norme de réciprocité, est l'interprétation relative à l'égalité démocratique. C'est cette interprétation que nous entendons commenter dans le contexte de cette étude.

Avant de développer cet aspect du principe de différence que nous avons retenu dans la perspective de notre étude, arrêtons-nous un instant sur les raisons du rejet des positions concurrentes à l'égalité démocratique, à savoir le système de libertés naturelles et l'interprétation libérale de l'égalité.

22 *Ibid.*

Le système de libertés naturelles s'appuie sur l'idée que la répartition doit reposer sur les dispositions naturelles; c'est le cas des talents et autres atouts naturels. Rawls a jeté le discrédit sur cette conception, parce qu'il était convaincu qu'un tel système, où la distribution initiale des actifs et des capacités est toujours fortement influencée par des contingences naturelles et sociales, autoriserait que «la répartition soit influencée de manière indue par des facteurs aussi arbitraires d'un point de vue moral»²³; ce qui ne serait pas du tout juste vis-à-vis des non talentueux. C'est là une violation de la norme de réciprocité. La théorie de la justice comme équité ne peut donc légitimer un tel système qui consacre une répartition arbitraire et donc injuste fondée sur des aléas. Au demeurant, on peut aussi voir dans le rejet de cette position, un refus de l'idéologie propriétaire qui fait de la situation des mieux lotis une chasse gardée à laquelle on ne peut porter atteinte par une quelconque remise en question.

Est-ce pour autant dire que l'auteur de *T.J.* souscrit à l'interprétation de l'égalité libérale? Il semble que non. En effet, notre auteur prend aussi ses distances vis-à-vis d'une approche qui se contente de fonder la répartition sur la seule égalité des chances, espérant ainsi, sinon éliminer l'influence des contingences naturelles et sociales, tout au plus l'atténuer. Cette interprétation s'avère d'autant moins convaincante, ou pour le moins insatisfaisante, qu'elle admet, à l'intérieur des limites permises par le contexte, que la répartition découle de la loterie naturelle; ce qui, une fois de plus, confère au résultat un caractère arbitraire d'un point de vue moral. Et Rawls de conclure qu'«il n'y a pas plus de raison de permettre que la répartition des revenus et de la richesse soit fixée par la répartition des atouts naturels que par le hasard social et historique»²⁴.

C'est l'insuffisance de ces positions concurrentes qui nous pousse à nous tourner vers un autre registre d'interprétation: celui de l'égalité démocratique, en tant que celle-ci se caractérise par une recherche de la maximisation disons mieux, de l'amélioration de la position des plus désavantagés.

23 *T.J.*, 103.

24 *Ibid.*, 104.

L'interprétation de l'égalité démocratique, avons-nous dit, semble plus proche de l'exigence de réciprocité contenue dans le principe de différence. Deux raisons nous autorisent à l'affirmer. La première, c'est que cette interprétation exige que toute personne soit traitée de manière égale en tant qu'elle est dotée de la double capacité morale, c'est-à-dire du sens de la justice et d'une conception du bien. La seconde, c'est le fait qu'une telle interprétation n'admet pas que l'on décide de la répartition des bénéfices et des charges de la coopération sociale d'après la fortune ou la chance propre à la loterie naturelle²⁵. Autrement dit, elle n'autorise pas que la distribution soit conditionnée par des contingences sociales et naturelles. C'est ce que nous allons tenter de démontrer dans le développement de notre exposé au cours de cette section.

B. Guillarme, interprétant la notion de l'égalité démocratique chez Rawls, estime que dans la théorie rawlsienne de la justice sociale, c'est plus précisément le second principe qui « exploite la faculté de la norme philosophique de réciprocité équitable d'être combinée avec toute une série d'objections morales *contre l'inégalité* »²⁶. En effet, comme le note Rawls lui-même, « l'accentuation des différences entre les classes sociales transgresse le principe de l'avantage mutuel aussi bien que celui de l'égalité démocratique »²⁷.

Pour prévenir cet état des choses il faut que, dans une perspective d'égalité démocratique, les attentes plus élevées des mieux placés puissent rentrer dans un plan qui améliore les attentes des membres les moins bien placés. C'est du reste à cette unique condition que les attentes des mieux lotis peuvent prétendre être justes. Car selon Rawls, dans une société bien ordonnée, « l'ordre social n'est pas fait pour établir et garantir des perspectives plus favorables

25 L'expression loterie naturelle est à comprendre comme la distribution ou la répartition des dons naturels basée sur la fortune ou le hasard. Rawls trouve que c'est injuste d'en faire un instrument, voire un critère de justice distributive, pour légitimer des droits et des privilèges.

26 B. GUILLARME, *Rawls et l'égalité démocratique*, 154.

27 T.J., 110. Cette expression de l'avantage mutuel ouvre l'espace à la dimension éthique au sein de l'économie et traduit un des aspects réalistes de l'approche rawlsienne de la société.

pour les plus avancés, à moins que ceci ne soit à l'avantage des moins favorisés »²⁸.

La norme de réciprocité au sein du principe de différence garantit non seulement l'avantage mutuel mais aussi l'égalité des chances. C'est ce qu'insinue vraisemblablement l'expression « [...] ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ». Expliquons : comment entendre du point de vue démocratique l'égalité des chances ?

De l'avis de B. Guillarme, s'il est une idée profondément égalitaire dans l'argumentation de Rawls, digne d'être conçue d'une manière authentiquement démocratique, c'est bien entendu l'idée d'égalité des chances. Ce qu'il faut entendre par là, c'est que « dans une société des citoyens libres et égaux, l'égalité des chances doit être équitable et non pas simplement formelle »²⁹. Et pour échapper au risque d'une égalité formelle, seule l'interprétation égalitaire du principe de différence s'impose comme alternative crédible.

28 *Ibid.*, 106. La notion de « moins favorisés » se comprend mieux ici à la lumière des biens primaires en tant qu'exigence sociale, voire ontologique, d'une vie humainement sensée, dans des circonstances normales d'une société dite bien ordonnée. Elle renvoie pour ainsi dire à cette catégorie des citoyens victimes des inégalités dues soit à la fortune, soit aux injustices d'ordre structurel, qui font que leurs attentes ne sont pas significativement valorisées, ni leurs revendications prises en compte. En guise de réponse à la question de savoir qui sont les plus défavorisés, Rawls s'exprime en ces termes, dans la version reformulée de sa théorie de la justice : « [...] pour répondre à ces questions, nous introduisons l'idée de biens primaires. Il s'agit des conditions sociales et des instruments polyvalents variés qui sont généralement nécessaires pour permettre aux citoyens de développer et d'exercer pleinement les deux facultés morales de façon adéquate, et de chercher à réaliser leur conception déterminée du bien. Nous nous intéressons ici aux conditions normales de l'existence humaine dans une société démocratique. Les biens primaires sont des choses dont les personnes ont besoin et qui leur sont nécessaires, dès lors qu'on les considère à la lumière d'une conception politique des personnes, c'est-à-dire comme des citoyens et des membres pleinement coopérants de la société, et non simplement comme des êtres humains vus indépendamment de toute conception normative » (*J. E. R.*, 88-89). Comme pour dire, dans la perspective de la conception politique et éthique de la personne, que l'homme en tant que tel est essentiellement un être coopérant.

29 B. GUILLARME, *o. c.*, 155.

Par ailleurs, la société étant aussi comprise comme système de coopération équitable entre différentes générations, le principe d'égalité des chances vaudrait également pour différentes générations. En tant que tel, il exigerait que « les inégalités permises à une génération ne doivent pas être telles qu'elles minent l'égalité équitable des chances de la génération suivante, puisqu'elles déterminent ce que seront les places de départ des futurs citoyens [...] »³⁰.

L'exigence de réciprocité traduite par le principe de positions ouvertes à tous dans un système de coopération a, entre autres, le mérite d'éloigner le spectre de l'exclusivisme, qui est à coup sûr l'un des virus phagocytaires de tout élan de solidarité. Rawls ne pense pas autrement quand il soutient que ce principe

exprime la conviction que si certaines places n'étaient pas ouvertes à tous sur une base équitable (*fair*), ceux qui en seraient exclus seraient en droit de se sentir injustement traités même s'ils bénéficiaient d'efforts plus grands de ceux qui ont le droit d'exercer ces fonctions. Dans ce cas, ils seraient justifiés de se plaindre non seulement parce qu'ils auraient été exclus de certaines récompenses extérieures liées à cet emploi, mais aussi parce qu'ils auraient été détournés de l'expérience de la réalisation de soi-même qui vient de l'exercice intelligent et dévoué des devoirs sociaux. Ils seraient privés de l'une des principales formes du bien pour les êtres humains³¹.

Ce bien s'appelle chez Rawls le sentiment du respect de soi-même en tant qu'il s'enrichit de l'aptitude à l'autoréalisation.

Si l'on prend très au sérieux l'idée que la société est une entreprise de coopération entre partenaires égaux, on devrait par conséquent absolument en exclure toute tendance à l'exclusion et toute prétention de fonder, sur l'avantage provenant des atouts naturels, une quelconque revendication de bénéfices supplémentaires. Cette exigence du refus de l'exclusion et des privilèges ou avantages fondés sur la loterie naturelle fait que le principe de différence doit être interprété comme principe de réciprocité ou de mutualité qui voit dans la distribution des atouts naturels (la loterie naturelle)

30 *Ibid.*, 155-156.

31 *T.J.*, 116. Le sentiment de respect de soi fait partie de biens primaires que la structure de base doit garantir à l'individu, notamment en encourageant ses projets de vie.

un avantage commun de la société³². Ce faisant, la norme de réciprocité peut servir de garde-fou à la structure de base, de manière à réglementer, voire à limiter, toute tendance à la hiérarchisation excessive pouvant accentuer davantage les degrés d'inégalités existant déjà. Cette précaution permet à notre philosophe de prendre ses distances vis-à-vis d'un certain entendement de l'idée du mérite moral qui, comme nous l'avons vu précédemment, peut servir d'astuce ou de prétexte pour justifier une injustice sociale par la légitimation d'un système oligarchique, aristocratique ou une caste de talentueux. Par contre, en militant pour un système qui garantit la reconnaissance sociale fondée sur l'exigence de réciprocité, on protège les institutions du péril d'un despotisme auquel peuvent donner lieu les inégalités. En effet le maintien et la légitimation institutionnelle des inégalités peut donner à une poignée d'individus – dans le cas d'espèce les mieux lotis – des prérogatives indues et inacceptables sur la vie des autres. Ce serait prendre la loterie naturelle des dons comme base du droit et de la justice, oubliant ainsi qu'une différence naturelle ne peut créer aucune différence de droit. Un tel droit, nous apprend J. Bidet, ne peut se concevoir que comme droit du plus fort³³.

32 Rawls soutient que les dons innés ne sont pas un mérite moral. Par conséquent, personne ne peut s'enorgueillir à titre personnel jusqu'à en faire une source de revendications de droits et privilèges au sein de la structure de base. Par ailleurs, même si ces dons innés ne constituent pas un atout commun – car, selon lui, c'est leur distribution qui doit être conçue comme un atout commun – il ne serait pas présomptueux, pour la justice comme équité, d'exiger que ces dons doivent contribuer à la coopération sociale en vue de l'avantage réciproque. La justice comme équité interdit, au nom du principe de différence, que les membres d'une société qui se veut bien ordonnée soient récompensés en fonction de leur place dans la distribution. Le sens de l'équité invite à ce qu'ils soient traités en fonction de l'exercice et de l'éducation de leurs dons, et du fait qu'ils les exercent de manière à contribuer au bien-être des autres comme au leur propre. Lorsque les gens se comportent de cette manière, l'on peut dire qu'ils sont méritants au sens requis par l'idée d'attentes légitimes (*T.J.*, 110).

33 Cf. J. BIDEZ, *John Rawls et la théorie de la justice*, 32. L'Etat démocratique en tant qu'Etat de droit, est ce système d'organisation socio-politique qui doit être régi non pas par le droit de la force mais plutôt par la force du droit.

Etant donné que les dons, fussent-ils naturels, ont besoin, pour s'épanouir, du concours des ingrédients fournis par le contexte de la structure de base comme système de coopération – Rawls a vivement conscience de l'impact qu'a l'action de la société sur l'individu – de tels dons sont redevables à la structure de base. On attendrait donc que les membres puissent en jouir solidairement.

Corrélativement au principe de l'égalité démocratique, il existe au sein de la structure de base d'autres facteurs d'appréciation de la norme de réciprocité. Rawls les désigne par l'expression de positions sociales pertinentes.

1.1.4 *A propos des positions sociales pertinentes*

Par positions sociales pertinentes il faut entendre les perspectives à partir desquelles les individus, placés dans telle ou telle situation, voient ou apprécient le système social et fondent leurs propres revendications. Les perspectives n'étant pas toujours les mêmes, les positions sociales n'ont pas non plus la même pertinence.

Les principes de la justice, en tant que principes régulateurs de tout système social, peuvent servir de critère d'identification de ces positions sociales pertinentes. De là on en arrive à cette observation que les positions sociales pertinentes qu'occupent les différentes personnes dans le système sont, d'une part, celles définies par le principe d'égalité des droits civiques et, d'autre part, celles représentées par leur place dans la répartition des revenus et de la richesse. Du coup l'égalité des droits civiques s'impose comme l'un des critères de référence à partir duquel doit être appréciée, dans la mesure du possible, la structure de base. L'égalité des droits civiques est donc une position pertinente. En tant que telle, elle ne relève pas de l'arbitraire ni de l'imaginaire. Elle est plutôt « définie par les droits et les libertés exigés par le principe de la liberté égale pour tous et de la juste (*fair*) égalité des chances »³⁴. Par conséquent, la satisfaction de ces principes garantit un rapport de symétrie entre citoyens. Une telle position peut aider à examiner un

34 T.J., 127.

certain nombre de questions touchant à la politique sociale, de sorte que si l'on veut une appréciation justifiée et justifiable du système social, « le point de vue de l'égalité des droits civiques est donc le point de vue approprié »³⁵.

Une des conséquences que l'on peut tirer de la référence aux positions pertinentes dans l'appréciation d'un système social, c'est que les inégalités des droits fondamentaux sont souvent le résultat de la manière dont les positions pertinentes s'articulent à la structure de base. Ainsi, on peut diversement avoir affaire à des institutions ou systèmes phalocratiques voire misogynes selon que les droits civiques sont inspirés ou influencés par une distinction discriminatoire fondée sur le sexe avec forte prédominance des intérêts des hommes au détriment de ceux des femmes. Ou encore on peut avoir affaire à des systèmes ethnocentriques, à la limite racistes, selon que l'on assiste à une discrimination fondée sur le préjugé de la supériorité culturelle ou raciale. On pourrait aussi rencontrer des systèmes dits gérontocratiques dans la mesure où la distinction de l'âge devient un critère de discrimination des droits de l'individu. En tout état de cause, ces distinctions, pour autant qu'elles sont quasi inévitables, pourraient donner lieu à des inégalités, mais qui ne pourront être acceptables que si elles contribuent, dans l'esprit du *credo* rawlsien, à l'amélioration des conditions des groupes défavorisés. Mais aussi, à condition que ceux-ci le reconnaissent ou l'acceptent comme tel. Il devrait en être de même pour toute autre restriction imposée par n'importe quelle position pertinente.

S'il est admis que les positions sociales pertinentes peuvent être exploitées à bon escient pour légitimer certaines inégalités, il va sans dire que c'est là un risque évident et permanent qui pèse sur la structure de base. Néanmoins, il y a lieu de reconnaître un certain mérite aux positions sociales pertinentes dans la mesure où elles peuvent influencer sur le point de vue général à partir duquel doivent être appliqués les principes de la justice à la structure de base. L'important dans tout cela, c'est que l'on tienne compte des intérêts de chacun, considérant que chaque personne est un citoyen égal aux autres et que tous ont une place dans la répartition des revenus et

35 *Ibid.*

de la richesse ou dans l'ensemble des caractéristiques naturelles fixes qui servent de base aux distinctions. Toutefois, il est indispensable d'opérer un choix entre les positions pertinentes en vue de parvenir à une approche cohérente et conséquente de la justice sociale. A cet effet, les positions pertinentes qui seraient choisies devraient s'accorder avec les principes de la justice. Ce faisant, on éviterait, ou tout au plus on atténuerait les effets des contingences naturelles et des circonstances sociales, étant donné que personne n'est en droit de tirer arbitrairement un quelconque avantage de telles contingences, à moins que cela ne contribue au bien être des autres, surtout les moins favorisés.

Les principes de la justice, en tant que facteur régulateur de l'appareil institutionnel que constitue la structure de base, ont une fonction éminemment réparatrice. Cela s'explique par l'exigence de réconciliation que représente le principe de différence³⁶. Dès lors, on peut affirmer que le principe de différence contient une exigence de réparation.

36 La vocation réparatrice de la justice est incarnée, chez Rawls, par le principe de différence, qui signe la réconciliation entre plus fortunés et moins fortunés. Voici comment il argumente à ce sujet: « Nous utilisons l'expression <atout commun> pour exprimer une certaine attitude, ou point de vue, par rapport au fait naturel de la distribution des dons. Considérons la question: est-il possible pour des personnes conçues comme libres et égales de ne pas envisager comme une infortune (même si ce n'est pas une injustice) que certains soient de par la nature plus doués que d'autres? Existe-t-il quelque principe mutuellement acceptable pour les citoyens conçus comme libres et égaux qui puisse guider la société dans son usage de la distribution des dons innés? Est-il possible de réconcilier les plus et les moins favorisés autour d'un principe commun? S'il n'existait pas de principe de ce genre, la structure des mondes sociaux et les faits généraux de la nature seraient dans cette mesure hostiles à l'idée même de l'égalité démocratique ». Et c'est pour répondre à cette question que Rawls a montré que la position originelle constitue un point de vue à partir duquel les représentants des citoyens conçus comme libres et égaux s'accorderaient sur le principe de différence, et tomberaient donc d'accord pour utiliser la distribution des dons comme un atout commun. En formulant un tel principe, la justice comme équité accomplit, de l'avis de Rawls, l'œuvre de la philosophie politique comme réconciliation. (*J. E. R.*, 112).

1.1.5 *La justice comme exigence de réparation*

Le principe de réparation peut s'entendre, dans le cadre de la théorie de la justice comme équité, comme cette norme selon laquelle « les inégalités non méritées doivent être corrigées »³⁷ en recourant entre autres à un mécanisme de compensation. Un peu plus explicitement, ce principe stipule que,

37 *T.J.*, 131. Le rôle dévolu à la justice par Rawls est de régir le fonctionnement des institutions. C'est pour cette raison que la structure de base est, à ses yeux, le premier objet de la justice. Cependant, ce rôle ne trouve sa concrétisation que grâce à la vertu correctrice ou régulatrice de la justice au sein des rapports sociaux. Il ne serait donc pas excessif de penser que toute solidarité pertinente – c'est-à-dire celle conçue dans un esprit d'équité et de réciprocité – serait une chimère, dans une société désertée par le sens et la pratique de la justice en tant que vertu réparatrice du contexte social. C'est ici le lieu de lever l'équivoque à propos de l'expression « inégalités non méritées » qui, bien sûr, supposent l'existence des « inégalités méritées ». Par « inégalités non méritées » il faut entendre celles que certains font subir aux autres sur la base d'une exploitation arbitraire de ce que nous avons appelé les positions sociales pertinentes, notamment les déterminations raciales ou sexuelles, la fonction sociale et le standing de vie y afférent, etc. Quant à ce que l'on pourrait considérer comme « inégalités méritées », il faut plutôt y voir les inégalités qui sont compréhensibles ou admissibles eu égard aux circonstances d'occurrence, mais qui ne procèdent pas d'une logique préconçue de maintien des injustices. Car il serait contradictoire, en toute rigueur des termes, de concevoir les inégalités comme un mérite et de se mettre en même temps à les dénoncer fut-ce au nom de la justice. Rawls lui-même s'est efforcé d'apporter quelque clarification sur cet aspect de la compréhension du principe de différence, dans la reformulation de sa théorie, en ces termes : « le principe de différence exige que, quelle que soit l'ampleur des inégalités de richesse et de revenu, et quelle que soit la volonté des gens de travailler pour obtenir une part plus importante de la production, les inégalités existantes doivent contribuer à améliorer le sort des gens les plus défavorisés de la société. Dans le cas contraire, les inégalités ne sont pas acceptables. Le niveau général de richesse dans une société, y compris le bien-être des plus défavorisés, dépend des décisions que les gens prennent sur la manière de conduire leur vie [...]. Ce que requiert le principe de différence est donc que, quel que soit le niveau général de richesse, qu'il soit élevé ou faible, les inégalités existantes remplissent la condition de bénéficier aux autres comme à nous-mêmes ». (*J.E.R.*, 97).

pour traiter toutes les personnes de manière égale, pour offrir une véritable égalité de chances, la société doit consacrer plus d'attention aux plus démunis quant à leurs dons naturels et aux plus défavorisés socialement par la naissance [...]»³⁸.

Le moins que l'on puisse dire à ce propos, c'est que l'exigence de réparation est un impératif de justice sociale au sein d'un système social.

Le principe de différence souscrit aussi aux exigences de réparation quand il préconise que la visée primordiale du système institutionnel ne doit pas être la seule efficacité ou les valeurs technocratiques, et que la répartition ou distribution des talents naturels doit être entendue comme un atout commun, un patrimoine collectif. Ceci entraîne comme conséquence le partage de l'accroissement des avantages socio-économiques qu'une telle réparation appelle par le jeu de la complémentarité³⁹.

Au demeurant, il est un fait indéniable que les distinctions somme toute aléatoires entre mieux lotis et moins lotis existeront sans doute toujours dans la société humaine. Mais ce qu'il importe de retenir c'est, conscients de ce fait et du risque d'injustice que cela représente, la nécessité d'organiser la structure de base de la société de façon à ce que ces contingences travaillent au bien des plus désavantagés sans pour autant préjudicier les mieux lotis.

On le voit : ce n'est pas en somme la répartition dite injuste des talents naturels et des contingences sociales qui rend les institutions imparfaites ; car, en toute rigueur des termes, la répartition naturelle n'est en soi ni juste ni injuste. Ce qui est injuste et qui rend *de facto* injustes les institutions, c'est la façon dont celles-ci traitent ou exploitent de tels aléas pour faire prévaloir certains intérêts. A titre illustratif Rawls, évoque le cas des sociétés de castes et celles jugées excessivement hiérarchiques. Ces sociétés peuvent être taxées d'injustes dans la mesure où elles « font des contingences le moyen de répartir les hommes entre des classes sociales plus ou moins fermées et privilégiées [...] »⁴⁰. Or rien ne contraindrait les

38 T.J., 131.

39 Cf. *Ibid.*, 132.

40 *Ibid.*, 133.

hommes à se résigner à ces contingences, d'autant plus qu'ils ont le pouvoir d'agir sur le système social – pour le modifier – en réparant ses imperfections. Car ce système, loin d'être un ordre intangible, est plutôt perfectible.

L'interprétation du principe de différence peut susciter cette objection: comment concilier l'exigence de réciprocité prônée par Rawls⁴¹ et le préjugé trop favorable que le même auteur semble accorder aux plus défavorisés dans ce même principe qui doit régir une société de coopération équitable?

On serait certes tenté de croire que le principe de différence vient légitimer une autre forme d'injustice. Il faut vite faire remarquer qu'une telle conclusion relève d'une lecture tendancieuse, voire biaisée, du principe de différence. Souscrire à cette lecture exigerait donc, dans l'espoir de corriger ce qui passerait pour une injustice, de chercher à maximiser aussi les attentes du groupe initialement plus favorisé, et donc à accorder une valeur intrinsèque à ceux qui sont déjà mieux dotés par les contingences naturelles et sociales. On tomberait, ce faisant, dans le piège de la révolution prolétarienne. Ce qui, au lieu de résoudre le problème, vient l'aggraver. Mais, si l'on considère la question d'un point de vue général et principal, on est bien obligé de s'accorder sur le fait que le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sociale sans lequel personne ne pourrait avoir une vie satisfaisante. Par ailleurs, on ne peut s'attendre à la coopération de tous que si les termes du système de coopération sont raisonnables et équitables, c'est-à-dire, si cette coopération est entendue et vécue de telle manière que chacun y trouve son compte selon certaines limites raisonnablement acceptables. Une telle approche repose sur un postulat éthique, à savoir que personne (pas même ceux qui se considèrent comme naturellement et initialement mieux lotis que les autres) n'a *a priori* un droit à un quelconque avantage dans le système social, si on le veut franchement équitable. Par conséquent tout avantage ne doit

41 Dans le langage courant, l'idée de réciprocité (mutualité) consiste en ceci que les différents protagonistes d'une distribution doivent gagner ou obtenir des parts égales, en vertu du principe du « *do, ut des* ». Ceci est différent de l'entendement rawlsien de l'exigence de réciprocité que nous suggère une herméneutique orthodoxe du principe de différence.

s'acquérir et se légitimer que « dans un juste système de coopération comme cadre des règles publiques avec les attentes qu'il crée... »⁴². Du coup, quiconque, dans l'espoir d'améliorer sa situation ou sa condition sociale, aura fait ce que le système a prévu de récompenser, celui-là a le droit de voir ses attentes satisfaites. De ce point de vue, les mieux lotis auraient droit à leur situation et auraient raison d'exiger du système social la satisfaction de leurs revendications. Toutefois, ce ne serait pas juste de leur part d'exiger un système de coopération propre à eux qui, échappant à l'emprise des principes de la justice, leur garantirait davantage de profits sans en même temps contribuer à l'amélioration de la situation des autres qui sont les moins favorisés.

L'option en faveur du principe des droits civiques, au détriment de la méritocratie, concourt à mettre en lumière le fait que le principe des droits civiques est conforme à l'esprit du premier principe relatif à la liberté de base. Dès lors, autant les plus favorisés ont droit à (tout) ce qu'ils peuvent acquérir conformément aux règles d'un système équitable de coopération, autant les moins favorisés ont eux aussi le droit de voir maximiser leurs attentes les plus légitimes dans le même système auquel ils sont appelés à collaborer en vue de l'avantage réciproque. On s'en aperçoit : le principe de différence en tant qu'exigence de réciprocité au sein de la structure de base ménage et réconcilie les deux parties qui sont les composantes de tout système social, c'est-à-dire les plus favorisés et les moins avantagés. Une telle attitude n'est pas loin de souscrire à l'idéal de fraternité.

1.1.6 La justice-réciprocité comme expression de l'idéal de fraternité

Procédons d'abord par une mise au point en rappelant que, comparativement à l'idéal de liberté et d'égalité, l'idée de fraternité a souvent fait figure de parent pauvre sur le registre des idéaux (politiques) constitutifs de la théorie démocratique. En conséquence, elle a toujours joui d'une considération de peu de facture sur l'échiquier des

42 *Ibid.*, 134.

concepts politiques, au point d'être considérée comme n'impliquant aucun droit démocratique ou civique. En lieu et place d'une valeur politique, on a souvent attribué à l'idée de fraternité une certaine relation avec des attitudes mentales et certaines formes de conduite sans lesquelles on perdrait les valeurs exprimées par les droits démocratiques.

Par ailleurs, en vertu d'une approche sociologique, la notion de fraternité peut suggérer, de l'avis de Rawls, « une certaine égalité sur le plan de l'estime sociale qui se manifeste par différentes conventions publiques et par l'absence, dans les manières, de déférence et de servilité »⁴³.

Au demeurant, si l'idéal de fraternité a souvent été négligé au sein de la théorie démocratique c'est, pense Rawls, dû au fait qu'on a souvent voulu l'interpréter sur le registre des liens affectifs ou sentimentaux. Ce faisant, sa réalisation chez les membres d'une société étendue devenait sinon impossible, dans tous les cas difficile. Dès lors, la fraternité comme idéal ou valeur sociale a vu sa teneur politique s'édulcorer et être évacuée hors des affaires politiques.

Le professeur A.M. Baggio qui, depuis un certain temps accorde, dans ses recherches, un regain d'intérêt à ce principe de fraternité comme catégorie politique, part de quelques constats⁴⁴. Il

43 *Ibid.*, 135-136.

44 Les considérations que nous résumons ici sont tirées des exposés des professeurs Baggio Antonio M. et De Luca Stefano, faits lors d'un séminaire de philosophie politique tenu dans l'enceinte de l'Université pontificale grégorienne sur le thème de la fraternité. La communication du prof. Baggio s'intitulait « L'idea di «fraternità» tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 – Haiti 1791 ». Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica. Quant à la communication du prof De Luca Stefano, elle portait comme titre « *La fraternità di fronte alla libertà e all'uguaglianza: le radici nella Rivoluzione francese delle ideologie del Novecento.* » Dans l'histoire des idées et des mouvements socio-politiques, il sied de noter que la Révolution Française de 1789 constitue un point de référence dans la compréhension de l'idée de fraternité comme catégorie politique. En effet, c'est pour la première fois, qu'à l'époque moderne, le principe de fraternité va être évoqué aux côtés des principes d'égalité et de liberté, revêtant ainsi une connotation politique. Cependant, les trois principes n'ont pas connu la même évolution; seules les idées d'égalité et de liberté sont devenues avec le temps de vraies et pertinentes catégories politiques, ainsi que des principes juridiques à part entière. Il a fallu attendre

note que ce concept est absent dans plusieurs disciplines notamment le droit, qui n'a pas une tradition juridique contenant explicitement ce thème. En outre, il observe une insuffisance, sinon un désintérêt, de la réflexion politologique sur ce thème pendant que d'autres valeurs comme celles de liberté et d'égalité jouissent d'un intérêt considérable. Les raisons pour expliquer cette absence sont, selon Baggio, d'ordre historique et anthropologico-philosophique. Nous n'allons pas, dans les limites de cette recherche, nous étendre outre mesure sur des considérations historiques⁴⁵. Cependant, nous pouvons sommairement rappeler quelques éléments qui peuvent aider à comprendre la problématique de l'intérêt aujourd'hui accordé au concept de fraternité comme catégorie politique en résurgence. En effet, les principes de liberté et d'égalité, que la Révolution française s'est assigné comme objectifs de revendication, passaient pour des voies alternatives à la situation d'oppression et de ségrégation qui s'observait dans la France monarchique. Paradoxalement, le concept de fraternité, qui était un des éléments de référence dans l'argumentation des revendicateurs, semblait perdre tout droit de cité dans l'échafaudage du projet d'un nouvel ordre politique. Dans tous les cas, il n'allait plus jouir d'une certaine pertinence, voire d'un prestige politique.

De Luca Stefano justifie cet état des choses par le fait que la fraternité, outre le fait qu'elle a souvent eu une connotation (et donc une dimension) éthico-religieuse, est entrée dans l'univers poli-

l'époque contemporaine, avec la résurgence des principes de solidarité, de réciprocité et de justice sociale pour voir l'idée de fraternité prétendre se hisser à l'échiquier des catégories politiques au même titre que les deux autres, à savoir la liberté et l'égalité. Pour de plus amples informations à ce sujet, lire : A. M. Baggio (a cura di), *Il principio dimeticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 22 ss; A. Marzanati – A. Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Roma, Città Nuova, 2007.

- 45 Baggio fournit quelques éléments d'explication à cette situation en évoquant ce qu'il appelle les interprétations réductives de la fraternité : certains l'ont souvent vue d'un mauvais œil en raison de ses origines chrétiennes ou bibliques, d'autres ont toujours suspecté son caractère sectaire considérant son usage abondant par les organisations secrètes (le cas de la franc-maçonnerie). Lire A. M. BAGGIO, *o. c.*

tique par la voie suspecte de la rhétorique de la tradition socialiste et communiste. Cette connivence avec l'idéologie communiste a fait perdre au concept de fraternité son prestige en tant que catégorie politique. On peut aussi ajouter à cela, selon Baggio, les préjugés anthropologiques sur l'inégalité des hommes (noirs et blancs) dans la mouvance de l'ethnocentrisme franco-européen qui, du reste, s'alimentait des thèses des Lumières⁴⁶. Quoique déjà évoqué par Voltaire dans sa célèbre lettre de 1755, c'est plutôt lors du discours politique de Robespierre le 5 décembre 1793 au Parlement que, pour la première fois, le terme fraternité fait apparition dans la trilogie (Liberté-Egalité-Fraternité): « Les hommes de tous les pays sont frères et les différents peuples doivent s'entraider, selon leur pouvoir, comme les citoyens d'un même Etat »⁴⁷.

Les multiples appels à la solidarité et à l'unification – pour combattre et reconquérir les libertés fondamentales – lancées par Toussaint Louverture aux opprimés des colonies s'appuyèrent surtout sur le concept de fraternité. Ce faisant, le concept de fraternité reçut une connotation éminemment politique. Sa fonction, dans le

46 Par Lumières ou philosophes des Lumières il faut entendre les tenants du mouvement intellectuel et philosophique qui a dominé le monde des idées en Europe, au XVIII^e siècle sous l'initiative de Voltaire et Condorcet. Ce mouvement se caractérisait notamment par un rationalisme en prise sur l'expérience, ouvert au sensible et au monde des sentiments, le rejet de la métaphysique, la croyance dans le progrès et dans la perfectibilité de l'homme, le combat pour la tolérance et le respect des libertés civiles. (Dictionnaire *Le Petit Larousse*, 607). Comme courant de pensée, il est en quelque sorte l'héritier du rationalisme cartésien dans la mesure où « la vocation libératrice de la lumière naturelle n'a pas échappé aux philosophes du siècle dit des Lumières (XVIII^e s.), qui ont considéré l'entreprise cartésienne comme une propédeutique aux lumières politiques de l'époque révolutionnaire » (Olivier DEKENS, *Lumière*, dans *G. D. P.*, 628.). Voici comment Baggio évoque l'apport de deux cultures (chrétienne et illuministe) sur la problématique en question: « Sono dunque i cristiani a mettere nel circuito della cultura europea i principi del tritico. La successiva operazione degli illuministi è molto semplice: recepiscono tali principi, ma li strappano dal cristianesimo, cercando di fondarli invece, in primo luogo, sulla cultura pagana pre-cristiana ». (BAGGIO, *o. c.*).

47 J.J. VINCENSINI, *Le livre des droits de l'homme*, 98. Robespierre fit cette intervention à l'occasion de l'adoption de la Constitution de 1793. Pour l'extrait de la lettre de Voltaire, lire BAGGIO, *o. c.*, 13.

même contexte, fut de créer un peuple et une nation solidaires dans une cause commune.

De nos jours, en dépit d'un tel désintéret, Baggio note, paradoxalement, que dans des moments critiques de l'histoire d'un peuple, quand les autres catégories politiques ne fonctionnent plus de façon évidente ou deviennent incertaines, les sujets politiques et le peuple lui-même ont tendance à repartir de l'évocation du principe de fraternité pour cimenter les convictions chancelantes, et créer un éveil de conscience face aux enjeux de l'heure et de l'avenir. Il s'agit en fait de passer de la fraternité interne à la fraternité externe,⁴⁸ en tant que catégorie socio-politique autour de laquelle peut s'organiser et se défendre une identité nationale. On le voit : ainsi comprise, c'est-à-dire comme expression des liens affectifs, de l'amitié et d'une certaine solidarité sociale, la fraternité n'exprime pas encore, en toute rigueur des termes, une exigence (éthico-juridique) précise. On peut alors se demander quel est, de nos jours, le principe (de justice) qui renferme et traduit l'exigence de fraternité et pourrait, par conséquent, lui conférer une portée éthico-politique.

Sans équivoque, Rawls voit dans le principe de différence une expression de la fraternité⁴⁹. Écoutons-le nous le redire :

L'idéal de la fraternité est parfois censé impliquer des liens sentimentaux qu'il est peu réaliste d'espérer trouver chez les membres d'une société plus étendue. Et ceci constitue sans doute une raison supplémentaire pour laquelle il a été relativement négligé dans la théorie de la démocratie. Beaucoup ont senti que la fraternité n'avait pas vraiment de place dans les affaires politiques. Mais, si on l'interprète comme incluant les exigences du principe de différence, alors elle cesse d'être une idée irréalisable. Il semble, en effet, que les institutions et les programmes politiques que nous considérons en toute confiance

48 Par fraternité interne, il faut entendre celle qui repose sur des liens affectifs de famille et qui est sentie et vécue comme telle par les différents membres de famille. Celle-ci ne fait pas problème car elle est une donnée de fait. Quant à la fraternité externe, il s'agit de ce principe qui tisse les liens sociaux entre individus en tant que membres du même corps social et politique. Celle-ci pose problème et, en tant que telle, a besoin d'être fondée sur un autre principe qui lui donne toute sa pertinence et tout son poids comme catégorie socio-politique. C'est le cas du principe de réciprocité.

49 L'un des mérites que Rawls reconnaît au principe de différence, c'est justement de fournir une interprétation au principe de fraternité.

comme justes satisfont à ses exigences, du moins au sens où les inégalités qu'ils autorisent contribuent au bien-être des moins favorisés [...]. A partir de cette interprétation, le principe de fraternité devient un critère parfaitement réaliste. Une fois ceci accepté, nous pouvons associer les idées traditionnelles de liberté, d'égalité et de fraternité avec l'interprétation démocratique de deux principes de la justice de la façon suivante : la liberté correspond au premier principe, l'égalité à l'idée d'égalité contenue dans le premier principe et à celle d'une juste (*fair*) égalité de chance, et la fraternité correspond au principe de différence. De cette façon, nous avons trouvé une place pour l'idée de fraternité dans l'interprétation démocratique des deux principes et nous voyons qu'elle impose une exigence précise à la structure de base de la société. Il ne faut pas oublier les autres aspects de la fraternité, mais le principe de différence en exprime bien la signification fondamentale du point de vue de la justice sociale⁵⁰.

Cette citation, en dépit de sa longueur, a par contre le mérite de dissiper tout malentendu sur la valeur (éthico-politique) du principe de fraternité. Si Rawls a tenu à le souligner, c'est notamment pour mettre en relief l'idée qu'au sein de la société en tant qu'entreprise de coopération, il vaut mieux récuser des avantages plus grands tant qu'ils ne profitent pas aussi à d'autres qui sont moins fortunés. Ceci dit, l'exigence de fraternité en tant qu'idéal de société peut retrouver toute sa densité sémantique sur le registre politique si on la comprend à l'aune du principe de différence.

Dans cette perspective où il s'harmonise avec la norme de réciprocité, le principe de fraternité devient, dans la famille des principes qui régulent la structure de base, un principe pertinent et réaliste. Car, interprétée dans le cadre du principe de différence, la notion de fraternité déborde les limites biologiques et sociologiques (affectives ou sentimentales) pour revêtir une dimension anthropo-éthique au sein de la structure de base en tant qu'espace politique. En d'autres termes, le principe de différence doit être perçu comme le lieu herméneutique privilégié de l'idéal de fraternité dans le contexte de la théorie de la justice comme équité.

Ce lien a bien entendu pour heureuse conséquence de rendre plausible l'harmonisation des idées traditionnelles (liberté – égalité – fraternité) constitutives de l'idéal démocratique en tant qu'idéal

50 T.J., 136-137.

politique. Dès lors, l'idée de fraternité, pour autant qu'elle obéit à l'interprétation démocratique de deux principes de la justice, devient une idée pleinement politique. Cette interprétation politique de la fraternité, a l'avantage de nous faire comprendre que la justice sociale traduit un profond souci de réconciliation et d'harmonie. Cette préoccupation peut se réaliser au sein de la structure de base dans l'esprit du principe de fraternité, au-delà des limitations biologiques et sociologiques du concept de fraternité⁵¹.

Ce souci se traduit notamment par le fait que le principe de fraternité est en mesure de redonner aux plus défavorisés l'assurance de leur propre valeur en renforçant chez eux le sentiment du respect de soi-même. Du point de vue de la jouissance des droits civiques, il en ressort que la distribution des ressources (éducatives notamment) ne devrait plus être faite en fonction de leur résultat par rapport au critère de productivité, mais aussi en fonction de leur valeur d'enrichissement de la vie sociale et personnelle des citoyens, y compris des plus défavorisés⁵².

Au demeurant, si les principes de la justice concernent prioritairement la structure de base de la société, il n'en demeure pas moins vraisemblable qu'une approche plus ou moins exhaustive de la norme de réciprocité dans le cadre de la théorie de la justice doit la confronter aux autres principes qui sont subsidiaires à ceux-là. Il s'agit notamment des principes du devoir et de l'obligation.

51 C'est à coup sûr cette connotation que le terme de fraternité recouvre dans la devise de la République française. Autrement l'on ne comprendrait pas en quoi un Antillais ou un Sénégalais naturalisé français serait frère d'un Toulousain de pure souche gauloise, pour qu'ils puissent tous entonner et chanter avec la même fierté la Marseillaise, ou la célèbre expression « Nos ancêtres les Gaulois ». L'on retiendra en passant que la Révolution française dont l'esprit a été matérialisé dans la devise du pays, à travers la trilogie Liberté – Egalité – Fraternité, fut l'œuvre d'un élan de solidarité au sein de la masse, sous la conduite des prêtres du « bas clergé », pour protester contre un ordre jugé inique par la majorité de la population. Les convictions chrétiennes, voire évangéliques, de ces prêtres n'ont pas manqué d'influer sur le choix des termes (dont celui de fraternité), lors de la première ébauche de la charte qui devait régir le nouvel ordre advenu après la déconfiture de l'ancien ordre. Le terme de fraternité a fini par perdre de sa signification primordiale avec le poids de la sécularisation.

52 Cf. *T.J.*, 137.

1.1.7 Principes du devoir et de l'obligation et norme de réciprocité

Dès le début de son entreprise visant à proposer des principes de justice, notre auteur leur avait déjà assigné un objectif clair: la régulation des institutions. Autrement dit, les deux principes de justice étaient conçus comme applicables prioritairement aux institutions et non aux individus directement. Mais les institutions sont là parce qu'il y a des individus qui les animent et dont elles régulent en même temps les actions ou la conduite. Aussi Rawls s'est-il vu obligé de compléter sa théorie de la justice en adjoignant aux principes de justice d'autres principes subsidiaires, applicables cette fois-ci aux individus. De ces principes, nous commenterons dans les limites de cette étude, les principes du devoir et de l'obligation, le principe de participation, la fidélité et la promesse, et la responsabilité vis-à-vis du futur.

Commençons par nous demander quel est le rôle que les principes du devoir et de l'obligation jouent dans la stabilisation de la coopération sociale ou comment ils s'articulent avec la norme de réciprocité.

Notre approche de ces deux principes se fera à la lumière de la théorie du devoir et de l'obligation politiques dans le cadre constitutionnel en tant qu'espace d'effectuation et de légitimation des normes de la justice. Mais avant cela, disons un mot sur le devoir naturel.

Nous avons dit que, du point de vue de la théorie de la justice, le devoir naturel le plus important que Rawls reconnaît à tous les membres de la société est celui de soutenir et d'appuyer des institutions justes. Un tel devoir, remarquons-le, est à double versant.

Le premier est celui de l'obligation ou du devoir d'obéir aux institutions justes et de les appuyer quand elles existent déjà.

Le second versant concerne l'obligation ou le devoir de contribuer à l'érection d'institutions justes lorsque celles-ci n'existent pas encore. C'est ce que traduisent ces propos du (nouveau) théoricien de la justice quand il note que

du point de vue de la théorie de la justice, le devoir naturel le plus important est celui de soutenir et de renforcer les institutions justes. Ce devoir comporte

deux aspects: d'une part, nous devons obéir aux institutions justes et y apporter notre contribution quand elles existent et qu'elles s'appliquent à nous; d'autre part, nous devons aider à l'établissement d'institutions justes lorsqu'elles n'existent pas, du moins si cela est possible pour nous à un coût peu élevé. Il en découle que, si la structure de base de la société est juste, ou du moins aussi juste qu'on peut l'espérer étant donné le contexte, chacun a le devoir naturel de faire ce qui est exigé de lui. Chacun est obligé quels que soient ses actes volontaires performatifs ou autres⁵³.

Avant de continuer notre propos, nous voudrions évoquer cette analyse de la notion d'obligation telle que Rawls nous la propose, car nous estimons que cela peut être de quelque apport pour appréhender exactement ce concept dans le cadre de la conception politique de la justice.

Selon notre auteur, les obligations sont des exigences qui résultent d'actes volontaires qui peuvent être des engagements exprimés ou tacites. C'est le cas des promesses, des accords etc. Leur contenu est toujours défini par une institution ou une pratique dont les règles précisent ce qui est exigé. En outre, elles s'adressent normalement à des individus, à savoir ceux qui coopèrent ensemble au maintien de l'organisation du système social.

On le voit: l'obligation ainsi comprise est plus qu'une (simple) exigence normative. Elle véhicule l'idée d'engagement au sens d'être partie prenante, – c'est-à-dire de participer –, de coopérer, d'agir. Dès lors,

celui qui occupe une position publique a des obligations vis-à-vis de ses concitoyens dont il a cherché la confiance et avec lesquels il coopère pour faire fonctionner une société démocratique. Il en va de même lorsque nous nous marions ou que nous acceptons des postes d'autorité juridiques, administratifs ou autres. Nous acquérons des obligations par nos promesses et par des accords tacites; de même lorsque nous participons à un jeu, nous avons l'obligation d'en respecter les règles et d'être bons joueurs⁵⁴.

Même si les principes de la justice et ceux du devoir et de l'obligation n'ont pas, en toute rigueur de termes, le même objet – étant donné que les uns s'appliquent aux institutions et les autres aux individus,

53 *Ibid.*, 376.

54 *Ibid.*, 143.

c'est-à-dire à leur conduite –, il faut cependant reconnaître qu'ils se recourent dans une visée commune, qui est la stabilisation de la coopération et, par ricochet, celle des institutions. Disons qu'ils contribuent, à la requalification de la vie sociale. En d'autres termes, ces deux familles de principes ne doivent pas être conçues comme diamétralement opposées. En effet, étant donné que l'existence des institutions exige certains modèles de conduite individuelle s'accordant avec les règles reconnues publiquement, il va sans dire que les principes s'appliquant aux institutions ont donc des conséquences inéluctables sur les actions des individus qui occupent des postes dans ce système. Ainsi, quels que soient nos actes volontaires et nos perspectives de vie, étant donné que nous sommes tenus par le principe du devoir et de l'obligation, la manière la plus sûre de garantir la stabilité des institutions, pour autant qu'elles sont justes, est donc d'accepter la nécessité de les défendre et d'y obéir.

Si la question de la stabilité des institutions appelle le concours aussi bien des principes de la justice que de ceux du devoir naturel de protection et d'obéissance, c'est parce qu'il y a toujours le spectre de la menace d'instabilité qui plane sur elles. Rawls distingue deux sortes de tendances qui entraînent l'instabilité.

La première est la tendance à l'égoïsme qui fait que, quand bien même ils profiteraient du bien public, les gens évitent en même temps de faire chacun le devoir qui lui incombe. C'est là une dérobade à sa propre responsabilité.

La deuxième tendance est celle du renoncement à l'engagement. Ce renoncement repose sur l'appréhension quant à la volonté ou à la disposition des autres à s'engager également, au cas où soi-même on le ferait. Plus concrètement, elle consiste à refuser d'apporter sa contribution dans une entreprise collective, à l'idée qu'il n'y a aucune garantie que les autres apporteront également la leur.

Ces deux tendances révèlent combien le principe de l'obligation ne suffit pas à garantir la stabilité des relations politiques, faute de confiance entre (les) protagonistes. Ce qui fonde ou garantit cette stabilité, c'est plutôt la reconnaissance du sens de la justice présent dans une institution. Seul le sens de la justice oblige à proprement parler. Un tel sens de la justice est une exigence fondamentale vis-à-vis des individus; mais aussi une exigence fondatrice de

la stabilité des institutions. On le voit : les principes du devoir et de l'obligation, pour autant qu'ils s'avèrent compatibles avec l'exigence du sens de la justice, ne constituent pas une alternative, mais une expression de cette exigence. Dès lors, la stabilité des institutions est fonction de la conjonction harmonieuse de ces deux familles de principes.

Par ailleurs, entre autres devoirs naturels s'appliquant aux individus, on peut citer celui du respect mutuel. Il s'agit, selon les mots de Rawls, du « devoir de manifester à une personne le respect qui lui est dû en tant qu'être moral, c'est-à-dire un être ayant un sens de la justice et une conception du bien [...] »⁵⁵. Ce devoir peut se traduire par plusieurs attitudes, notamment par l'effort de comprendre la situation des autres à partir de leur (propre) point de vue, de leur conception du bien, etc. Mais aussi par le fait d'être prêt à justifier ses actes quand les intérêts des autres sont matériellement en jeu. Tout compte fait, il s'agit de se convaincre de ce que

respecter quelqu'un en tant que personne morale, c'est essayer de comprendre ses buts et ses intérêts de son point de vue à lui et lui proposer des considérations qui le rendent capable d'accepter les contraintes de la justice pour sa conduite⁵⁶.

Le respect de l'autre est, en somme, une façon de lui reconnaître son autonomie. Et, en vertu de cette reconnaissance, d'admettre que l'autre peut compter comme partenaire dans cette entreprise de coopération, en vue de l'avantage mutuel, qu'est la société.

Une autre forme d'expression du respect mutuel est, aux yeux de Rawls, la disposition à rendre de petits services aux autres et à leur être attentif. Non pas tant en raison de la valeur matérielle quelconque de ces services en eux-mêmes qu'en tant qu'ils constituent une expression adéquate de notre intérêt pour les sentiments et les aspirations d'autrui. Rawls y voit tout autant un devoir d'aide mutuelle. En tant que tel, il vient enrichir à sa manière l'exigence de réciprocité au sein d'une société de coopération visant l'avantage mutuel.

⁵⁵ *Ibid.*, 379.

⁵⁶ *Ibid.*

Au delà du simple fait que, comme l'a soutenu Kant, l'aide que nous apportons aux autres peut comporter pour eux une obligation morale de nous assister à leur tour quand nous serons éventuellement dans le besoin, Rawls trouve une motivation beaucoup plus profonde de recommander le devoir d'aide mutuelle. Il est en effet convaincu que le devoir d'aide mutuelle a un impact positif profond sur la qualité de la vie quotidienne. Il suffit, selon lui, de s'imaginer une vie en société où les gens se sauraient libres de toute obligation d'aide les uns vis-à-vis des autres. La vie dans une telle société serait caractérisée par une sorte d'indifférence, voire de dédain à l'égard des êtres humains. On aurait pour ainsi dire affaire à une vie sociale privée de certaines valeurs, notamment du sens de l'humain. Telle est la conviction que traduisent les lignes qui suivent :

Reconnaître publiquement que nous vivons dans une société où nous pouvons compter sur l'aide des autres en cas de difficultés a en soi une grande valeur [...]. Il suffit, en réalité, d'imaginer ce que serait la société s'il était publiquement connu que ce devoir est rejeté. Ainsi, bien que les devoirs naturels ne soient pas autant de cas particuliers d'un principe unique [...], des raisons de ce genre sont certainement en faveur de beaucoup d'entre eux dès que l'on considère les attitudes sous-jacentes qu'ils représentent⁵⁷.

Le respect mutuel entre membres d'une société en tant qu'entreprise de coopération est impérativement requis, étant donné que dans une coopération chacun a besoin d'être rassuré par l'estime des autres associés, qui pourra le motiver à s'engager davantage dans la collaboration. Ce qui fait dire à notre philosophe que, si les partenaires sont tenus au devoir de respect mutuel, c'est notamment parce que

Leur respect d'eux-mêmes et leur confiance dans les valeurs de leur propre système de fins ne peuvent pas résister à l'indifférence, encore moins au mépris des autres. Chacun alors tire avantage de la vie dans une société où le devoir de respect mutuel est honoré. Ce que cela peut coûter à l'égoïsme est minime comparé au renforcement du sentiment que nous avons de notre propre valeur⁵⁸.

57 *Ibid.*, 380-381.

58 *Ibid.*, 380.

Il va sans dire qu'une société qui ferait l'économie de telles exigences n'aurait rien d'une entreprise de coopération entre personnes libres et égales, en vue de l'avantage réciproque. Dans une pareille société, la double faculté caractéristique de la personne lui serait déniée. Par conséquent les attitudes d'égoïsme et de non-engagement auraient plus droit de cité en lieu et place des principes de la justice et des principes du devoir et de l'obligation. On peut donc soutenir l'opinion selon laquelle une société où l'on combat l'égoïsme et l'arrogance (due au sentiment de la possession de la richesse), par la culture du respect et de l'attention mutuels, est une société où les membres peuvent mener une vie sociale de qualité.

Les principes de la justice, et ses corollaires, sont indispensables à la stabilité des institutions et à la qualité des rapports entre membres d'une société, de sorte qu'on ne peut imaginer une société qui se voudrait bien ordonnée et qui se dispenserait de leurs exigences. C'est à cette conclusion qu'aboutit le professeur de Harvard quand il déclare :

Dès que nous essayons de nous représenter la vie dans une société où personne n'aurait le moindre désir d'agir en fonction de ces devoirs, nous voyons qu'elle comporterait une indifférence, si ce n'est du dédain, à l'égard des êtres humains, qui rendrait impossible le sens de notre propre valeur⁵⁹.

En prenant en compte les principes du devoir civique et de l'obligation dans son approche de la question de la justice politique, Rawls ouvre la théorie de la justice à une plus ample théorie du juste qui « établit non seulement les <principes de justice> applicables aux institutions, mais aussi les principes de la juste conduite des individus: ce qu'il leur est permis de faire, ce qui est exigé d'eux »⁶⁰. Autrement dit, dans cette (nouvelle) perspective la question de la justice devient un aspect spécifique de la question plus large qui cherche à déterminer comment les agents (individuels ou institutionnels) doivent agir.

59 *Ibid.*, 381.

60 J. BIDEZ, *o. c.*, 96; *J. E. R.*, 7.

Alors que les obligations relèvent des engagements volontaires que les individus prennent personnellement dans le cadre d'institutions déterminées, les devoirs naturels quant à eux portent sur l'agir juste exigé des individus en général. C'est le cas des principes de respect mutuel, d'aide mutuelle et de l'exigence de faire respecter la justice. Ce devoir est dit naturel parce qu'il n'est pas spécifiquement lié à un engagement contractuel déterminé et ne s'argumente pas adéquatement en se référant à l'avantage mutuel. C'est une exigence déjà contenue dans l'énoncé même des principes. Les principes du devoir civique et de l'obligation représentent donc deux sortes d'exigences (*requirements*) de nature politique de l'agir individuel⁶¹.

Tous ces principes, qui s'expliquent dans une conception de la société et de l'homme chez notre auteur, trouvent leur synthèse et le couronnement de leur sens dans l'exigence de loyauté exprimée, dans la terminologie rawlsienne, sous le nom de principe d'équité.

1.1.8 Principe d'équité, principes de justice et exigence de réciprocité

Dans cette sous-section de notre étude nous voulons faire ressortir le rapport entre le principe d'équité, les principes subsidiaires de la justice et l'exigence de réciprocité comme expression de l'égalité démocratique. Pour ce faire, nous allons nous efforcer de montrer en quoi les principes du devoir et de l'obligation, en tant que principes de justice relatifs à la conduite individuelle, souscrivent à l'exigence d'équité et, ce faisant, soutiennent l'exigence de réciprocité. Avant toute considération sur le principe d'équité, rappelons-en d'abord la formulation. Ce principe stipule, selon les propres termes de Rawls, que

nous sommes soumis à l'obligation d'agir selon les règles d'une institution quand nous avons volontairement accepté les avantages du système ou utilisé les possibilités qu'il offre pour favoriser nos propres intérêts, à condition que cette institution soit juste ou équitable, c'est-à-dire qu'elle satisfasse aux deux principes de la justice⁶².

61 J. BIDEZ, 96-97.

62 T.J., 384.

Le principe d'équité ainsi formulé pose deux conditions qui doivent être remplies pour qu'une personne soit obligée d'obéir aux règles des institutions. La première c'est que l'institution soit juste, disons plutôt équitable; c'est-à-dire qu'elle sache satisfaire les deux principes de la justice. La deuxième est que l'on ait accepté librement les avantages que l'institution procure ou que l'on ait tiré profit des possibilités qu'elle nous offre de promouvoir nos intérêts.

Selon la formulation de ce principe, la première conséquence à tirer de la réalisation de ces deux conditions est justement, pour les individus, l'exigence de loyauté entendue comme obligation d'agir selon les règles – du reste acceptées par eux – de l'institution qui leur fournit un cadre de vie. Il s'ensuit que les individus ont aussi l'obligation de veiller à la stabilité de cette institution. Dès lors, ceci devient la condition d'une « contrepartie » raisonnable de la part des autres. Nous sommes là en face d'une considération d'une portée éthique et politique sans contredit et somme toute contraignante. Ceci est d'autant plus vrai que personne, estime Rawls, n'a le droit de tirer profit de la coopération des autres sans contrepartie équitable. Un tel comportement violerait à coup sûr l'exigence de loyauté et la norme de réciprocité caractéristique de l'esprit des principes de justice en général, et du principe de différence en particulier; et même de l'esprit des principes du devoir et de l'obligation. En effet, lisons-nous dans *T.J.* :

quand un certain nombre de personnes s'engagent dans une entreprise de coopération mutuellement avantageuse selon les règles et donc imposent à leur liberté des limites nécessaires pour produire des avantages pour tous, ceux qui se sont soumis à ces restrictions ont le devoir d'espérer un engagement de la part de ceux qui ont tiré avantage de leur propre obéissance⁶³.

De ce qui précède l'on peut retenir que, s'il est un rôle dévolu au principe d'équité, c'est, tout en rappelant la nécessité pour les individus d'assumer conséquemment les multiples engagements auxquels ils souscrivent librement, de souligner la place et le sens du devoir et de l'obligation dans une conception politique de la justice.

63 *Ibid.*, 142.

Pour mieux faire ressortir le rôle et l'importance des principes du devoir et de l'obligation dans la conduite individuelle et leur impact sur la structure de base, nous allons rapprocher le principe d'équité de la pratique sociale de la promesse en tant que celle-ci comporte une obligation, voire une exigence éthique.

Partons d'une question. Pourquoi la pratique sociale de la promesse doit-elle requérir l'exigence de fidélité ou d'équité? Pour mieux comprendre le bien fondé d'une telle exigence, il faut se représenter la promesse dans le contexte de l'approche analytique qu'en fournit Austin⁶⁴.

La promesse comme acte de langage est un acte « performatif ». Il ne recouvre toute sa valeur sémantique que lorsque le propos de celui qui promet correspond à sa bonne intention et à sa détermination à accomplir cette promesse. En tant que forme de conduite, la promesse appelle donc un système public de règles qui sont un ensemble de conventions constitutives définissant certaines activités et actions. Ceci dit, ces règles lient toute personne qui est partie prenante d'une pratique qu'elles régissent, à telle enseigne que, nous apprend Rawls, « si quelqu'un prononce les mots < je promets de faire X > dans les circonstances appropriées, il doit faire X, à moins que certaines conditions qui l'excuseraient ne se produisent »⁶⁵. Cela est manifestement une règle de promesse. Par rapport à l'esprit de cette règle, il existe des conditions et des circonstances appropriées qui rendent possible son accomplissement. On peut évoquer le fait qu'une promesse n'est valable que si elle nous lie ou nous engage. Ceci suppose que nous l'ayons faite en étant pleinement conscient, dans un état d'esprit rationnel et raisonnable, connaissant bien le sens des mots clés, leur utilisation et leur impact dans la promesse. De plus, ces mots doivent être prononcés librement, ou dans tous

64 Les considérations analytiques sur la pratique de la promesse comme acte de langage sont développées de manière approfondie par la philosophie analytique. L'une des figures représentatives de ce courant est J.L. AUSTIN dont la contribution la plus significative se trouve dans son ouvrage *How to Do Things with Words*. Oxford, The Clarendon Press, 1962. (trad. fr. DE GILLES Lane, *Quand dire, c'est faire*. Paris, Seuil, 1970).

65 T.J., 386.

les cas volontairement, sans menace ni coercition, dans une situation où l'on dispose d'une bonne marge adéquate de négociation. La conséquence de tout cela est que l'on n'est nullement lié par une promesse faite dans un état défectueux de ses propres facultés, ni dans une situation de non- possession d'informations nécessaires; c'est-à-dire quand on n'a pas joui de sa pleine liberté. Dans la perspective de la théorie de la justice, la condition pour qu'il y ait une promesse qui oblige et engage, est que les circonstances permettant une promesse et les conditions d'exemption soient définies de façon à préserver la liberté égale des partenaires et à faire de cette pratique un moyen rationnel pour constituer et stabiliser les accords de coopération en vue de l'échange mutuel⁶⁶.

Paul Ricœur a entrepris une très pertinente phénoménologie de l'acte de promettre dans son *Parcours de la reconnaissance*. Nous sollicitons l'indulgence du lecteur pour la longueur de la citation. Nous avons voulu reproduire ce passage dans son intégralité, car nous estimons qu'il représente le condensé de l'approche ricœurienne de cette notion de la promesse avec ses implications éthiques. L'herméneute français écrit donc ce qui suit :

Depuis Austin et Searle, on sait que les conditions de vérité des énoncés déclaratifs, dans la ligne de la logique fondée par Frege et Russel, n'épuisent pas la signification entière des phrases de notre discours. C'est en accomplissant des actes illocutionnaires, tels que assertions, questions, déclarations, demandes, promesses, remerciements, offres et refus, que des significations non amputées sont communiquées à des allocutaires se greffant sur le contenu propositionnel. Signification et usage sont ici indissociables. La promesse appartient à ceux des actes performatifs qui se signalent par des verbes aisés à reconnaître dans le lexique. A entendre ces verbes, il est clair qu'ils < font > ce qu'ils disent; c'est le cas de la promesse : quand il dit < je promets >, le locuteur est effectivement < engagé > à une action future. Promettre, c'est être effectivement engagé à < faire > ce que la proposition énonce. Ce que je retiens pour l'étape suivante, c'est la double caractérisation de la promesse; le locuteur ne se borne pas à < se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit > : ce rapport est seulement de soi à soi-même. L'engagement est premièrement < envers l'allocutaire >; c'est un engagement à < faire > ou à < donner > quelque chose tenu bon pour lui. Autrement dit, la promesse n'a pas seulement un destinataire,

66 Cf. *Ibid.*, 386-387.

mais un bénéficiaire. C'est par cette clause du bienfait que l'analyse linguistique appelle la réflexion morale⁶⁷.

Cette approche phénoménologique de l'acte de promettre met en lumière la dimension éthique de la promesse. Celle-ci est explicitement soulignée par le terme *engagement* en tant qu'attitude d'« assumption d'une responsabilité positive »⁶⁸. L'engagement implique bien entendu le respect des normes.

- 67 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, 189-190. On trouvera la suite de cette analyse phénoménologique de l'acte de promesse aux p. 191-197.
- 68 A. GOMEZ-MULLER, *Sartre. De la nausée à l'engagement*, 181. C'est nous qui soulignons. Cette étude pourra contribuer à élargir les horizons du lecteur sur la notion de l'engagement du point de vue existentialiste. Nous en conseillons vivement la lecture. Dans l'optique de l'anthropologie rawlsienne, qui conçoit la société comme un système de coopération en vue de l'avantage mutuel, une autre étude, qui souligne la dimension anthropo-éthique de l'attitude d'engagement, est celle entreprise par Jean Ladrière. Pour le philosophe belge, « l'engagement peut être entendu au sens de <conduite> ou au sens d'acte de décision », selon qu'il désigne un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action, ou qu'il désigne un acte par lequel l'individu se lie lui-même dans son être futur, à propos soit de certaines démarches à accomplir, soit d'une forme d'activité, soit même de sa propre vie ». L'engagement ainsi compris revêt la signification d'une conduite. En tant que tel, il consiste, à en croire Ladrière, à « assumer activement une situation, un état de choses, une entreprise, une action en cours. Elle s'oppose aux attitudes de retrait, d'indifférence, de non-participation. Elle doit, bien entendu, se traduire par des Actes, mais, en tant que conduite, elle ne s'identifie à aucun acte particulier, elle est plutôt un style d'existence, une façon de se rapporter aux événements, aux autres, à soi-même ». Ainsi défini, l'engagement-conduite correspond à trois attitudes. La première attitude est l'implication : celle-ci consiste à prendre la situation pour soi, à se sentir, voire se déclarer concerné par elle au point de l'assumer. Dans le contexte des situations ayant une signification proprement humaine, l'implication appelle une mise en jeu de destinées, une sorte de <chiasme des destinées>. La deuxième attitude est celle de responsabilité : c'est la reprise à son compte, par l'individu qui s'engage, d'un cours d'action qui s'était déjà déroulé sans lui. Au même moment, il s'atteste responsable de ce qui se passe présentement, car être responsable d'une situation ou d'une action, c'est avoir à en répondre, c'est-à-dire en apparaître comme la cause et même revendiquer cette qualité. Du coup la responsabilité confère un sens à l'action, et l'engagement dans l'action devient une ouverture,

Le propos de cette investigation n'étant pas de procéder à une étude approfondie de la pratique sociale de la promesse, ce qu'il importe toutefois de retenir c'est que « les principes de la justice s'appliquent à la pratique de la promesse de la même façon qu'ils s'appliquent à d'autres institutions »⁶⁹. Autrement dit, tenir sa promesse est davantage une exigence de justice, mieux d'équité que de simple moralité. La promesse devrait donc s'apprécier à l'aune des principes de la justice et de leurs implications autant que toute autre pratique qu'un individu ou un groupe d'individus tiendraient pour juste. On le voit, le principe de fidélité en tant qu'expression de l'exigence d'équité, nous lie à l'obligation de tenir une promesse faite. Ceci vaut aussi bien pour le citoyen ordinaire que pour l'acteur politique. Cela est d'autant plus contraignant, de l'avis de Rawls, que la promesse comporte, en tant que pratique sociale, des avantages. On peut citer le fait que, dans le contexte des individus engagés dans un système de coopération sociale, le rôle des promesses faites les uns aux autres consiste à établir et à stabiliser leurs entreprises ou initiatives en tenant mutuellement leur parole en toute liberté. Dans une entreprise de coopération, la promesse doit nous engager à agir obligatoirement, convaincus que les autres partenaires en feraient autant. En effet, en s'engageant dans une entreprise de coopération moyennant la promesse de respecter ses obligations, « chacun sait ou du moins a des raisons de croire que l'autre a un sens de la justice et donc un désir réel de remplir ses obligations *bona fide*. Sans cette confiance mutuelle, le seul fait de prononcer des mots ne peut rien produire »⁷⁰. Ce sont des présup-

une tension vers des possibilités diverses. La troisième attitude est celle qui lie l'engagement à la promesse. Par cet acte, l'individu cherche à répondre dès maintenant de lui-même dans le futur, il accepte implicitement qu'on lui demande des comptes plus tard sur la manière dont il aura réalisé la promesse faite. Ainsi l'idée de promesse se recoupe avec celle de fidélité, car la promesse appelle la conformité ou mieux, la cohérence du comportement avec la parole donnée. C'est la promesse comme don mutuel dont l'enjeu ou l'objet est la relation même que l'acte de promettre implique. Lire J. LADRIÈRE, « Engagement », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 6 (1885), 1102-1103.

69 T.J., 387.

70 *Ibid.*, 388.

posés éthiques que requiert toute collaboration dans une société qui se veut ordonnée; de sorte que chaque fois que

ses membres font une promesse, ils reconnaissent réciproquement leur intention de s'imposer une obligation et ils partagent la croyance rationnelle que cette obligation sera respectée. C'est cette reconnaissance réciproque et ce savoir commun qui permettent l'instauration d'une organisation ainsi que son maintien⁷¹.

Il ne serait certes pas superflu de faire remarquer combien une conception commune de la justice, intégrant le principe d'équité et ceux du devoir et de l'obligation, ainsi que la conscience publique que les hommes ont l'intention d'agir en accord avec une telle conception, constituerait un précieux atout pour la collectivité. Car de la confiance que les membres auront les uns envers les autres et de leur reconnaissance publique de ces principes, il pourra s'en suivre un accroissement de l'étendue et de la valeur des formes mutuellement avantageuses de toute coopération qu'ils pourront entreprendre.

Le principe d'équité comporte donc une exigence de loyauté qui nous lie aux institutions par l'entremise des principes du devoir naturel de justice et de l'obligation. Le devoir naturel de justice qui incombe à tous les membres de la société

exige de protéger et de respecter les institutions justes qui existent et qui s'appliquent à nous. Il nous contraint aussi de promouvoir des organisations justes qui pourtant n'existent pas encore, du moins si c'est possible à un coût qui n'est pas trop élevé pour nous-mêmes⁷².

En vertu de cela chacun a donc le devoir naturel de participer à la structure de base pour autant qu'elle est raisonnablement juste. Il en découle que, dans le contexte d'une conception politique de la justice, l'exigence de participation et l'exigence de réciprocité sont deux alliées indissociables.

71 *Ibid.*, 388-389.

72 *Ibid.*, 145.

1.2 Principe de réciprocité et exigence de participation comme expression de la justice politique dans le contexte d'un régime constitutionnel

La condition nécessaire que doit remplir une société bien ordonnée est qu'elle reconnaisse les principes (principaux et subsidiaires) de justice, et qu'elle s'organise et fonctionne dans l'esprit de ces principes. Nous avons eu à expliquer les articulations et implications de ces principes au sein du système social dans les pages qui précèdent.

Etant donné que la théorie de la justice conçoit la société bien ordonnée comme un système équitable de coopération sociale, il s'ensuit, par conséquent, que cette coopération ne peut être effective et productive pour l'avantage de tous que dans la mesure où tous les membres y participent. Cela suppose bien sûr un cadre institutionnel approprié. Aussi peut-on affirmer que l'exigence de participation contribue au renforcement de l'exigence de réciprocité dans le contexte d'une conception politique de la justice. Nous allons à cet effet aborder cette question de la participation par rapport à ses espaces ou lieux de légitimation, et eu égard à ses moyens d'expression.

Pour une conception politique de la justice, les principes de justice ont entre autres mérites d'aider les citoyens à renforcer leur devoir naturel de justice. Un tel devoir, quoique soutenu par les principes de justice, ne peut avoir d'impact sur la conduite de l'individu au sein de la structure de base, que s'il repose sur une assise institutionnelle. Dans le contexte d'une société démocratique en tant que société bien ordonnée, cette assise institutionnelle s'appelle la Constitution. D'où la question de savoir comment la Constitution contribue à la promotion de la justice politique et encourage les citoyens à la participation. Avant d'aborder cette question disons, sans chercher à nous engager dans les interminables débats des constitutionnalistes, un mot sur ce que l'on entend par Constitution dans le contexte du système politique.

Voici comment G. Burdeau introduit son article sur les constitutions politiques, paru dans le cinquième volume de *l'Encyclopaedia Universalis*:

Dès lors qu'il dépasse le stade de l'attroupement temporaire, tout groupement humain a une constitution. Elle s'extériorise dans la structure de la collectivité et dans l'agencement des rapports qui s'y établissent en fonction de la fin qui est la sienne. Il y a ainsi une constitution de la famille, de l'entreprise, de l'Eglise. Au point de vue politique, la constitution du groupe est fondée sur des pratiques ou des règles relatives au fondement et à l'exercice du pouvoir⁷³.

Faisons tout de suite remarquer que Burdeau distingue la constitution sociale de la Constitution politique.

La constitution sociale est ce qui forme l'armature du groupe, c'est-à-dire son originalité, son génie propre, ses aptitudes, l'énergie ou l'apathie native de ses membres, ses dispositions ou ses incapacités; de là résultent sa manière d'être et le type de relation qui unissent les individus qui composent cette société. La Constitution politique par contre peut se comprendre selon le même auteur comme l'expression de la détermination réfléchie des hommes de se doter d'un instrument de régulation de leurs rapports sociaux et de leurs organisations socio-politiques. En cela, la Constitution politique est un acte de volonté du souverain primaire, c'est-à-dire cet

acte volontaire et réfléchi par lequel le souverain définit le pouvoir qui s'inscrit dans l'institution étatique, fonde de ce fait l'Etat et la puissance qui s'exercera en son nom et détermine les conditions dans lesquelles les gouvernements seront habilités à user de cette puissance et les gouvernés tenus de s'y soumettre. Et c'est pour que cet acte soit entouré de plus de solennité et que son contenu soit exempt de tout équivoque que la pratique s'est introduite de rédiger les constitutions⁷⁴.

Cette mentalité a donné lieu à une doctrine juridico-politique connue sous le nom de constitutionnalisme. Il s'agit de cette doctrine qui stipule que dans les régimes politiques l'autorité soit limitée par des règles préétablies. Par ailleurs, le constitutionnalisme trouve son ancrage philosophico-politique du fait qu'il vient répondre en même temps à un désir d'expression et d'expansion des libertés. Car « la Constitution, par le fait même qu'elle est le statut du pou-

73 G. BURDEAU, « Constitutions politiques », dans *Encyclopaedia Universalis, Corpus 5, Cloître-Design*, 392.

74 *Ibid.*

voir, est nécessairement un instrument de liberté »⁷⁵. Quelles implications tirer de toutes les considérations ci-dessus évoquées ?

Nous retiendrons d'abord que la Constitution politiquement entendue est plus qu'une (simple) description des mécanismes gouvernementaux. Sa raison d'être ne se borne pas à un agencement d'organes et de compétences. Dans l'esprit de la Constitution ainsi décrite, si les gouvernants ont l'exercice du pouvoir, ils n'en ont pas la propriété. Ils en sont les instruments et non les maîtres, le siège du pouvoir étant l'Etat. Dès lors, la Constitution est à considérer comme la condition de l'Etat de droit, c'est-à-dire d'un système politique d'où est exclu l'arbitraire des personnalités dirigeantes⁷⁶ et dans lequel sont garantis les droits et les libertés fondamentaux des membres de la communauté politique. Ayant fait la lumière sur la notion de constitution, revenons-en à présent à notre préoccupation de départ, à savoir au rapport entre la Constitution et la justice politique.

Envisagée dans le cadre d'une juste Constitution, la justice politique implique deux exigences fondamentales de la part de la Constitution pour autant que celle-ci lui sert de support. La première, c'est que la Constitution soit une instance qui garantit les conditions de réalisation de l'exigence de liberté égale pour tous. La seconde, c'est que, parmi toutes les organisations justes existant au sein de la structure de base, la Constitution soit celle qui a le plus de chance de conduire à un système de législation efficace et juste. En effet un régime constitutionnel juste et efficace se caractérise notamment par le rôle indispensable de l'organe législatif. C'est cet organe qui détermine les règles du jeu notamment dans la course au pouvoir, et celui-ci une fois conquis en contrôle aussi les conditions et les limites d'exercice. Dans cette optique, la prétention des partis politiques à conquérir un mandat politique doit se justifier par la proposition d'une conception du bien public, laquelle devrait être le fer de lance de leur projet politique et de leur programme du gouvernement. En cela la Constitution ouvre l'espace

75 *Ibid.*, 393.

76 Cf. *Ibid.* Les analyses de Burdeau sur cette question sont développées de la page 392 à 394.

au principe de participation comme expression de la justice politique, par le mécanisme électoral en tant qu'instrument non seulement de conquête, mais aussi de légitimation du pouvoir. Le régime constitutionnel reconnaît le droit de participation aux affaires publiques, (et donc politiques) à tout adulte sain d'esprit, moyennant notamment des élections libres et régulièrement tenues. En d'autres termes, en vertu de ce principe de la participation, la justice politique reconnaît à tout citoyen normal, dans les limites des normes raisonnables de la loi, la capacité d'élection et d'éligibilité. C'est ainsi que se comprend le principe de la participation par rapport à sa signification. Voici, du reste, comment Rawls énonce ce principe :

Je désignerai le principe de la liberté égale pour tous, quand il s'applique à la procédure politique définie par la constitution, comme étant le principe de la participation (égale). Il existe un droit égal de tous les citoyens à participer au processus constitutionnel qui établit les lois auxquelles ils doivent se conformer et à déterminer le résultat de ce processus [...]. Le principe de participation soutient aussi que tous les citoyens doivent avoir un accès égal, du moins au sens formel, aux fonctions publiques. Chacun a le droit d'adhérer à un parti politique, d'être candidat aux positions pourvues par les élections et de remplir des postes d'autorité⁷⁷.

Par ailleurs, c'est toujours la Constitution qui détermine l'extension de l'espace des libertés politiques en tant que libertés participatives, grâce à la procédure de la loi de la majorité, pour toute décision politique qui ne relève pas des contraintes constitutionnelles. Il en ressort que la Constitution influe significativement sur les libertés politiques en tant que libertés participatives dans la mesure où elle cherche à garantir et à accroître la valeur des droits égaux à la participation pour tous les membres de la société, en garantissant une juste chance d'intervenir dans le processus politique et de l'influencer. De ce point de vue, on s'attend naturellement à ce que ceux qui disposent de dons et motivations semblables puissent avoir à peu près les mêmes chances et les mêmes prérogatives, constitutionnellement reconnues, d'accéder à des positions de responsabi-

77 T.J., 258-260.

lité politique, sans que soit prise en compte la question de leur origine sociale, ni celle de leur standing de vie économique.

Concrètement, pour que le principe de participation soit opératoire dans le cadre de la justice politique, il faudrait notamment que la Constitution, dans un régime démocratique, puisse garantir à la fois la reconnaissance et la protection non seulement des libertés fondamentales, mais aussi des libertés politiques. C'est le cas de la liberté d'expression et de réunion, de la liberté de pensée et de conscience. Ce sont là des paramètres politiques indispensables dans la gestion participative des affaires publiques. Nous pouvons exprimer tout ceci dans les propres termes de Rawls en disant qu'en vertu du principe de participation,

Tous les citoyens devraient avoir les moyens d'être informés des questions politiques. Ils devraient pouvoir juger de la façon dont les projets affectent leur bien-être et quels sont les programmes politiques qui favorisent leur conception du bien public. De plus ils devraient avoir une juste possibilité de proposer des solutions dans le débat politique⁷⁸.

Ainsi entendu, le principe de participation vient renforcer le principe de réciprocité en vue de la promotion d'une coopération engageante, efficace et juste. Il véhicule une nouvelle conception participative, voire «solidariste»⁷⁹ de la gestion de la chose publique et

78 *Ibid.*, 261-262.

79 Le qualificatif «solidariste» provient du néologisme «solidarisme» qui signifie ce mode de penser, mieux, cette attitude qui fait de la solidarité, en tant que sollicitude ou souci prioritaire pour les plus démunis, une préoccupation essentielle ou primordiale de la pensée et de l'organisation sociopolitiques. Philippe Van Parijs, lecteur avisé de la pensée de Rawls, l'interprète à juste titre comme une pensée solidariste pour autant qu'«elle exprime avec la même force une égale sollicitude à l'égard des intérêts de tous» (Ph. VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, 10). Le solidarisme comme doctrine sociale réformatrice s'oppose au laisser-faire/laisser-passer libéral, à l'anarcho-syndicalisme, au marxisme dans sa formule la plus intransigeante des luttes de classes (*D.P.P.H.I.*, 732). La paternité de cette doctrine est attribuée à Léon Bourgeois, Prix Nobel de la Paix (1920). Ce dernier est reconnu comme chef de file des solidaristes français dans le cadre de ses réflexions sur l'idée de «double dette». Voici comment L. Bourgeois comprend cette idée: «l'homme, selon Bourgeois, ne devient pas seulement, au cours de sa vie, le débiteur de ses contemporains; dès le jour même de sa naissance, il est un obligé. *L'homme*

prévient toute dérive despotiste ou absolutiste de la gestion du pouvoir dans un régime constitutionnel ou démocratique. Rawls est en effet conscient des dérives possibles du régime constitutionnel comme en témoignent bien ses propos :

Les libertés qui sont protégées par le principe de (la) participation perdent une bonne partie de leur valeur quand ceux qui possèdent de plus grands moyens privés ont le droit d'utiliser leurs avantages pour contrôler le cours du débat public. Car, finalement, ces inégalités rendent les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation. Au bout d'un certain temps, ils risquent d'acquérir un poids prépondérant dans le règlement des problèmes sociaux, du moins en ce qui concerne les questions sur lesquelles ils sont habituellement d'accord, c'est-à-dire celles qui renforcent leur position privilégiée⁸⁰.

Afin d'éviter le risque d'une telle dérive au sujet de la juste valeur des libertés politiques égales pour tous, l'auteur de *J. D.* préconise, entre autres solutions, des mesures compensatoires. Celles-ci consisteraient notamment à maintenir, dans une société autorisant la propriété privée des moyens de production, une large répartition de la propriété et de la richesse, et à promouvoir le développement et la diffusion des moyens d'un débat public libre.

Par ailleurs ces mêmes mesures devraient contribuer à rendre les partis politiques indépendants des intérêts économiques privés, en leur octroyant des revenus fiscaux suffisants. Ceux-ci leur permettraient de jouer adéquatement leur rôle en tant qu'espace et

*naît débiteur de l'association humaine [...]. Ainsi, tout homme, au lendemain de sa naissance, en entrant en possession de cet état d'humanité meilleure que lui ont préparé ses ancêtres, contracte, à moins de faillir à la loi d'évolution qui est la loi même de sa vie personnelle et de la vie de son espèce, l'obligation de concourir, par son propre effort, non seulement au maintien de la civilisation dont il va prendre sa part, mais encore au développement ultérieur de cette civilisation. Sa liberté est grevée d'une double dette : dans la répartition des charges qui, naturellement et moralement est la loi de la société, il doit, outre sa part dans l'échange des services ce qu'on peut appeler sa part dans la contribution pour le progrès » (L. BOURGEOIS, *Solidarité*, 116-130, cité par Axel GOSSERIES, *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, 164-165).*

80 T.J., 262.

instrument de conquête du pouvoir, en vue de la participation à la gestion des affaires publiques dans un système constitutionnel. Il s'agit de faire en sorte que les partis politiques soient autonomes par rapport aux revendications privées, c'est-à-dire non exprimées dans le forum public ni ouvertement défendues au nom d'une conception du bien public⁸¹. Autrement dit, pour mettre les partis politiques à l'abri du risque de manipulation politique, la société devrait les prendre en charge dans les limites prévues par la Constitution. Autrement, quand les partis politiques se trouvent forcés de

solliciter leurs fonds auprès des groupes d'intérêts économiques et sociaux les plus avantagés, il est certain que le point de vue de ces groupes recevront une attention excessive. Et ceci est d'autant plus probable si les membres les plus désavantagés de la société, ayant été effectivement empêchés, par leur manque de moyens, d'exercer leur juste degré d'influence, sombrent dans l'apathie et le ressentiment⁸².

Comme on peut s'en rendre compte, le principe de la participation trouve dans les partis politiques, en tant que dispositif constitutionnel, son espace de réalisation. En tant que tel, le principe de participation est l'une des expressions de l'exercice démocratique du pouvoir politique dans un régime constitutionnel.

La Constitution en tant que cadre institutionnel de légitimité de tous les droits et principes dans une société bien ordonnée, en délimite en même temps la portée. Dans ce sens, le principe de participation connaît aussi des restrictions qui lui sont imposées par la Constitution. Celles-ci peuvent porter soit sur son étendue, soit sur la limitation dans la jouissance des libertés politiques, ou encore sur la manière d'affecter les ressources qui garantissent la valeur des libertés politiques. La Constitution peut notamment imposer des restrictions à la participation en recourant au mécanisme de séparation des pouvoirs en vue d'en garantir l'équilibre.

On peut justifier ces restrictions en vertu de l'idée que la limitation de la liberté de participation est compensée par l'acquisition et l'accroissement d'autres libertés qui sont souvent escamotées ou

81 Cf. *Ibid.*

82 *Ibid.*

marchandées sous prétexte de la loi de la majorité. Voilà pourquoi il existe des dispositions constitutionnelles qui doivent, le cas échéant, obliger

la majorité à retarder l'application de sa volonté et la forcer à prendre une décision mieux pesée et réfléchie. De cette façon, ainsi que d'autres, on pense que les contraintes de procédure atténuent les défauts du principe de la majorité. La justification fait appel à une grande liberté pour tous. Il n'y a nulle part de références à des avantages économiques et sociaux qui viendraient en compensation⁸³.

Le principe de la participation discuté dans le contexte du rapport entre la justice politique et la Constitution soulève non seulement le problème du rôle des partis politiques et de la majorité gouvernementale, mais aussi celui de l'opinion publique. D'où la question de savoir comment l'opinion publique participe à la régulation de la structure sociale.

1.2.1 L'opinion publique comme expression des libertés politiques en tant que libertés participatives

L'opinion publique est généralement entendue comme la manière de penser la plus répandue dans une société, c'est-à-dire la manière de penser de la majorité du corps social. Ou encore, on la considère comme l'ensemble des convictions philosophiques, religieuses et politiques d'un groupe social⁸⁴. Comme expression des convictions politiques, elle peut revêtir facilement la connotation d'un tribunal populaire.

Le concept d'opinion publique comme concept politique est né, à en croire le *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, en France avec la Révolution. Dès le début, le concept d'opinion publique suggérerait déjà deux idées à connotation politique, à savoir l'idée de puissance ou de force irrésistible, et l'idée de publicité ou de visibilité (ou transparence). Dans le contexte de la Révolution, l'usage de ce

83 *Ibid.*, 266.

84 Cf. *Dictionnaire Larousse*, 718.

concept dans le discours politique avait pour but de dénoncer d'une part l'absolutisme ou le despotisme, et d'autre part de récuser l'obscurantisme dans lequel cet absolutisme maintenait les masses populaires. Dès lors, l'opinion publique s'identifiera à la raison universelle, s'opposant ainsi au despotisme éclairé des Souverains⁸⁵.

Par ailleurs, si dans l'esprit de la Révolution l'opinion publique avait un rôle polémique de critique du pouvoir établi, elle recevra, chez les libéraux, un « rôle nouveau de législateur, grâce à la diffusion et à la généralisation du principe de publicité »⁸⁶, et à la valorisation du principe de la participation. Cela étant, l'opinion publique en tant que l'un des protagonistes de la participation dans une démocratie constitutionnelle, influe dorénavant sur le jeu de l'équilibre des pouvoirs dans la mesure où elle peut, par moment, infléchir la tendance de l'action politique de la majorité au pouvoir. En effet, sous l'impulsion de l'opinion publique, le gouvernement se retrouve régulièrement au banc des accusés sur la place publique, dans la presse (écrite) ou tout autre organe d'expression accessible à l'opinion publique. L'opinion publique se voit aussi par moments investie du rôle d'arbitre, voire de catalyseur entre la majorité au pouvoir et l'opposition.

Convaincu de l'importance de l'opinion publique dans un régime constitutionnel, Rawls estime que les législateurs doivent toujours compter avec la force de l'opinion, étant donné que

les hommes ont un sens de l'inacceptable qui, même s'il est irrationnel, fixe des limites à ce qui est politiquement réalisable; et l'opinion populaire influence, dans ces limites, les stratégies de mise en application. Mais on ne doit pas confondre les questions de stratégie avec celles de la justice [...] ⁸⁷.

On peut donc admettre que la prise en compte de l'opinion publique est une façon de reconnaître à l'individu (au citoyen) son droit à l'exercice de sa liberté politique laquelle, soulignons-le, influe profondément sur la qualité morale de la vie civique. C'est aussi reconnaître à l'individu son droit égal de participer à la vie politique

85 Cf. *G.D.P.*, 758.

86 *Ibid.*

87 *T.J.*, 267-268.

chaque fois que la liberté politique l'y incitera. Une telle reconnaissance a le mérite de donner lieu à une volonté publique de consulter et de prendre en considération les opinions et les intérêts de chacun ; mais aussi d'instaurer un espace d'amitié entre les citoyens et d'instituer l'*ethos* de la culture politique, sous l'égide d'une espèce de raison universelle⁸⁸.

Cet *ethos* politique exigera du citoyen la capacité d'apprécier des intérêts autres que les siens propres, et de se laisser guider par une conception de la justice et du bien public plutôt que par ses seules inclinations. Pour cela le citoyen est appelé, dans son agir (public) à se conformer à des principes que les autres peuvent raisonnablement accepter.

J.S. Mill y avait déjà vu une culture de l'esprit public qui passe par l'acquisition d'un sens positif du devoir et des obligations politiques, au-delà de la simple volonté d'obéir à la loi et au gouvernement. Dans cet esprit, les citoyens peuvent prendre conscience du fait qu'ils sont des associés, les uns avec les autres, et qu'ils peuvent, ce faisant, coopérer à la promotion d'une certaine idée du bien public qui résorbe et transcende les limites des liens familiaux et affectifs. En cela le principe de libertés égales pour tous en tant que libertés politiques, qui sous-tend le principe de participation, contribue à renforcer le sens que les hommes ont de leur propre valeur. Il contribue à augmenter leur sensibilité morale et intellectuelle, et fournit la base du sens du devoir dont dépend, dans une large mesure, la stabilité des institutions justes.

Toutefois s'il est indéniable que, dans l'esprit des Lumières, l'opinion publique sert de garde-fou au pouvoir politique en place, et de pédagogue aux masses gouvernées, il faut par ailleurs reconnaître que l'exercice de l'opinion publique ne va pas sans poser quelques difficultés dans une démocratie.

L'une des difficultés que rencontre l'opinion publique est celle de son rapport avec l'opinion individuelle. A ce propos, on pour-

88 Depuis la Révolution française, l'opinion publique a été parfois comparée, voire identifiée à la raison universelle, en réaction à l'attitude des philosophes des Lumières, qui ont fait de l'usage de la raison l'apanage de l'élite intellectuelle qu'ils constituaient.

rait se demander si c'est l'opinion publique qui éclaire l'individu, ou si ce sont les individus qui éclairent l'opinion. Cette difficulté est d'autant plus ressentie que, même si l'opinion publique cherche à éclairer les individus sur les enjeux de l'heure, les hommes n'étant pas des dieux et étant souvent en proie à l'influence des passions et des intérêts, ils peuvent par moments se comporter de manière si aveugle et si folle qu'ils rejettent ce qu'ils considèrent comme le joug du collectif⁸⁹.

Une autre difficulté qu'affronte l'opinion publique, c'est de se transformer en ce que A. Tocqueville appelle la « tyrannie de la majorité », ou encore le « despotisme démocratique », et que J.S. Mill désigne par l'expression de « joug de l'opinion »⁹⁰.

La tyrannie de l'opinion est d'autant plus redoutable qu'elle a un fondement légal. Cette légalité lui est garantie par le fait qu'elle est cet organe du peuple qui, par des moyens légaux et transparents, propage une anarchie voilée. Fort de cette légalité, l'opinion publique peut donc se transformer en une oppression du peuple par le peuple et donner lieu à une tyrannie qui affecte, voire efface la démocratie⁹¹. Comment protéger l'opinion publique de ces anomalies ?

En réponse à cette question nous disons que, pour que l'opinion publique soit ou redevienne cette voie (démocratique) rationnellement et raisonnablement autorisée pour la poursuite de l'intérêt commun, plutôt qu'une expression de la tyrannie du peuple, elle doit s'exercer conformément à ces trois atouts qu'on lui a re-

89 Cf. *G.D.P.*, 758.

90 *Ibid.*, 759. Les thèses de A. Tocqueville sur cette problématique sont développées dans son célèbre ouvrage intitulé *La Démocratie en Amérique*, dans lequel l'auteur cherche à répondre à des questions du genre : qu'appelle-t-on démocratie et comment les Américains vivent-ils cette pratique politique ? Quels dangers comporte-t-elle dans le monde moderne et quelles actions sont nécessaires pour contrer ces dangers ? Dans l'Amérique démocratique, Tocqueville perçoit une caractéristique générale, peut-être pas toujours mise en évidence, à savoir une espèce de révolution cartésienne en politique dans la mesure où chaque Américain s'estime en droit de mettre en question les idées, quelles qu'elles soient, même si elles ont été consacrées par la tradition, et croit, ce faisant, à la capacité de chacun de mettre en question ces idées... (*D.P.P. H.I.*, 784).

91 Cf. *G.D.P.*, 759.

connus depuis la Révolution, à savoir la fonction critique vis-à-vis du pouvoir établi, la transparence et la publicité, pour autant qu'elle combat l'obscurantisme et l'opacité à l'endroit des questions d'intérêt public,⁹² notamment celles que Rawls appelle les exigences constitutionnelles essentielles (*constitutional essentials*).

Au demeurant, si l'opinion publique représente un mode d'expression crédible des libertés politiques, celles-ci ne peuvent devenir effectives que dans un Etat qui offre, par ses principes de fonctionnement, des garanties constitutionnelles à leur exercice. En langage politique moderne, cela s'appelle un Etat de droit (*rule of law*).

1.2.2 L'Etat de droit comme espace de participation du politique

Le professeur O. Höffe, commentant quelques thèses hobbesiennes du *Léviathan*, fait remarquer que tout Etat, même un Etat entièrement juste – s'il en existe un seul au monde – comporte des contraintes et des interdictions pouvant aller contre la volonté manifeste d'un individu. L'Etat est, pour ainsi dire, un instrument de contrainte – mais pas nécessairement un système d'exploitation et d'oppression – dans la mesure où il est constitué de pouvoirs publics qui édictent des lois et règlent les litiges de façon décisive. Quoi qu'il en soit l'Etat doit, le cas échéant, faire respecter ces contraintes soit par la force, soit par la menace de sanctions. Cet Etat soucieux de l'ordre politique – contre les velléités anarchistes de l'état de nature – est ce qui s'appelle Etat de droit en tant qu'il se conçoit, s'organise et fonctionne comme un Etat démocratique, constitutionnel et social⁹³.

92 Cf. *Ibid.* J. Habermas avait déjà fait remarquer que quand il existe une irréductibilité rationnelle des intérêts particuliers en jeu et que l'adéquation entre l'opinion publique et la raison n'offre aucune garantie objective crédible, le règne de l'opinion publique apparaît comme la domination des masses et des médiocres (J. HABERMAS, *L'Espace du public*, IV, 15, 141-143).

93 Sur cette question, on peut lire avec grand intérêt la riche synthèse que le professeur O. Höffe fait des thèses hobbesiennes développées dans *Le Léviathan* (O. HÖFFE, *L'Etat et la Justice*, 11-24).

La notion de l'Etat de droit évoque pour ainsi dire, en toute rigueur de termes, l'idée d'un fonctionnement adéquat entre un système légal et l'application régulière et impartiale des règles publiques dans une société donnée. En d'autres termes, l'Etat de droit se caractérise par son adéquation à un système de lois. Et par système de lois, Rawls entend

[...] un système coercitif de règles publiques qui s'adressent à des personnes rationnelles pour régler leur conduite et fournir le cadre de la coopération sociale. Quand ces règles sont justes, elles établissent une base pour des attentes légitimes. Elles constituent des raisons pour la confiance mutuelle et justifient les objections quand ces attentes ne sont plus comblées. Si les bases de ces revendications ne sont pas sûres, il en va de même pour les frontières des libertés humaines⁹⁴.

Rawls reconnaît au système de lois un but: celui de réguler les mécanismes sociaux en fournissant une base pour les attentes légitimes. Ce faisant, on éviterait tout risque de dérive pouvant menacer la structure de base en créant l'instabilité. Cet état de choses exige une précaution, à savoir la nécessité d'une interprétation et d'une application autorisée des règles, sans laquelle il serait particulièrement facile de trouver des excuses pour enfreindre les lois.

L'Etat de droit, en tant qu'il est régi par un système de lois, est un espace d'épanouissement des libertés et non pas un espace d'oppression des libertés. Si tel est l'entendement normal de l'Etat de droit, comment justifier alors dans son fonctionnement le recours à la pratique coercitive de sa machine pénale? Cela ne va-t-il pas à l'encontre du principe des libertés qu'un tel système est appelé à promouvoir?

Disons, en guise de réponse, que le mécanisme de sanction dont il est ici question est loin d'être un système liberticide. Il vient plutôt servir d'appui au système de lois, et offrir une garantie à la stabilité de la structure de base. En effet, son application permet au gouvernement de combattre le risque d'arbitraire en supprimant les raisons de penser que certains au sein de la société sont dispensés de se conformer aux règles.

94 T.J., 272.

Au demeurant, rappelons au passage que, dans *Le Léviathan*, Hobbes voyait déjà dans l'existence d'une machine pénale efficace une garantie pour la sécurité des hommes les uns vis-à-vis des autres. En tout état de cause, Rawls estime que, même si dans une société bien ordonnée les sanctions ne doivent pas être sévères, et n'ont peut-être pas besoin d'être appliquées, un mécanisme de coercition est cependant probablement nécessaire.

Notre auteur reconnaît toutefois qu'un des inconvénients vraisemblables de l'application pénale serait l'entrave possible à la liberté du citoyen. Ainsi pour ne pas causer d'entorse à l'exercice des libertés du citoyen, il faut veiller à ce que les inconvénients éventuels dûs à l'établissement et au fonctionnement de la machine coercitive soient moindres que la perte de liberté qu'entraînerait l'instabilité causée par l'absence de mécanisme pénal. Car,

toutes choses égales par ailleurs, les menaces qui pèsent sur la liberté sont moindres quand la loi est appliquée de manière impartiale et régulière conformément au principe de la légalité [...]. Quand on se conforme aux règles annoncées, on n'a jamais à craindre une atteinte à sa liberté⁹⁵.

On le voit, eu égard aux conditions normales de l'existence humaine et en dépit de leurs effets déplaisants, les sanctions pénales sont des dispositions indispensables au fonctionnement et au maintien de la structure de base. Ceci s'inscrit dans l'optique du principe de la responsabilité en tant qu'il repose sur l'idée que la peine n'est pas avant tout un châtement ou une condamnation. Elle est plutôt au service de la cause de la liberté elle-même. Nous retrouvons ici l'intuition fondamentale en vertu de laquelle le système des lois est considéré « comme un système de règles publiques qui s'adressent à des personnes rationnelles afin de diriger leur coopération et de donner le poids adéquat à la liberté »⁹⁶. Il en découle que le système de lois ne vient pas enfreindre les libertés comme on serait tenté de le faire croire. Il veut plutôt favoriser à la fois la stabilité des institutions et le sens de la responsabilité, étant donné

95 *Ibid.*, 277.

96 *Ibid.*, 277-278.

que certaines circonstances particulières nécessitent que l'on impose des limites à une certaine façon de concevoir et de jouir de sa liberté dans une société bien ordonnée⁹⁷. Par ailleurs, si l'on souscrit à cette interprétation, comment peut-on alors justifier, dans une société bien ordonnée, certaines attitudes apparemment inciviques, voire rebelles à la loi, telles que la désobéissance civile et l'objection de conscience ?

1.2.3 *La désobéissance civile et l'objection de conscience, une entorse à l'exigence de participation en tant qu'expression de la justice politique ?*

a) *De la désobéissance civile*

La désobéissance civile se conçoit pour toute société où règne un sens reconnu de la justice, mais où néanmoins l'on observe un certain nombre de violations graves de la justice. Mais il se pose toutefois une question de fond par rapport à cette pratique. Comment comprendre ou justifier cette forme de dissidence qu'est la désobéissance civile dans le cadre d'une autorité (démocratique) régulièrement établie, et donc jouissant de la pleine légitimité ? Il faut d'abord faire remarquer que la désobéissance civile suppose et exige de la population la reconnaissance et l'acceptation d'un cadre institutionnel qui puisse servir d'espace de légitimation. Nous pensons ici à la Constitution. Mais il faut aussi que celle-ci reconnaisse de telles prérogatives à l'endroit des citoyens.

Cette considération soulève l'épineux problème du conflit des devoirs, c'est-à-dire la tension entre le devoir naturel de loyauté et l'obligation morale. Il s'agit en d'autres termes de se demander « quand le devoir d'obéir aux lois promulguées par une majorité

97 Pour résoudre ce dilemme entre un système anarchique et un système utopique Robert Nozick a proposé une voie moyenne représentée par ce qu'il appelle l'Etat minimum. Il s'agit de cet Etat qui, quoique disposant du monopole de la force, ne viole pas les droits de l'individu. (R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell. Trad. fr. *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, P.U.F., 1984, p. 44).

législative (ou à des décrets issus d'une telle majorité) cesse-t-il d'être une obligation face au droit de défendre ses libertés et au devoir de lutter contre l'injustice »⁹⁸? Nous avons eu à nous expliquer là-dessus quand nous avons développé les considérations relatives aux rapports entre la Constitution et la justice politique. Revenons-en à présent à l'explicitation de la désobéissance civile.

Dans la tentative de définition qu'il en propose, Rawls comprend la désobéissance civile comme « un acte public, non violent, décidé en conscience mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement »⁹⁹. Retenons que, comme acte politique, la désobéissance civile recourt à la conception commune de la justice qui sous-tend l'ordre politique. Elle n'est pas voulue pour empêcher la majorité de bien exercer son pouvoir, mais elle est guidée et justifiée par des justes motivations politiques, c'est-à-dire les principes de la justice qui tissent la Constitution, gouvernent les institutions de la société et guident la conduite individuelle et collective.

Par ailleurs, la désobéissance civile est aussi un acte public du fait que, non seulement elle fait appel à des principes publics, mais encore du fait qu'elle se manifeste publiquement. Elle s'exerce ouvertement avec un préavis raisonnable (*fair*), elle n'est pas cachée ou secrète. On pourrait la comparer à un discours public et, étant un appel public, c'est-à-dire l'expression d'une conviction politique profonde et sincère, elle a lieu sur le forum public¹⁰⁰. Etant donné qu'elle repose sur la conception commune de la justice politique qui sous-tend l'ordre politique, on peut dire que sa seule motivation et son objectif consistent à promouvoir le sens de la justice politique au sein de la société. La désobéissance civile peut donc s'entendre comme une opposition à la loi, mais par fidélité à la loi. Certes, en désobéissant à l'ordre établi, on enfreint de quelque manière la loi en vigueur. Mais le même geste n'en constitue pas moins, par son caractère public et non violent, l'expression de la

98 *T.J.*, 404.

99 *Ibid.*, 405.

100 Cf. *Ibid.*, 406.

fidélité à la loi dans la mesure où ceux qui le posent sont prêts à assumer les conséquences légales de leur conduite. Ceci dit, la désobéissance civile n'a rien d'un acte de militantisme ni de résistance organisée par la force et qui vise à faire obstruction à ceux qui ont le pouvoir réel. C'est avec raison que Rawls détermine certaines conditions qui peuvent rendre légitime ce comportement dans un Etat de droit. Il estime notamment que ce comportement ne peut se justifier que si l'existence d'infractions graves à l'endroit du principe d'égalité de liberté sont établies. Ou encore si l'on assiste à des injustices graves dans le fonctionnement de la société en tant que système de coopération pour l'avantage de tous, injustices qui affectent de façon permanente la minorité défavorisée, plutôt que d'améliorer ses conditions d'existence. Bien davantage, ceux qui auront à recourir à un tel acte de dissidence par rapport à l'ordre institutionnel établi, doivent s'assurer qu'il ne portera aucun préjudice substantiel au respect de la loi telle qu'elle est contenue dans la Constitution. Autrement dit, il ne peut y avoir une désobéissance civile légitime que si est établie une preuve de violation, de la part des pouvoirs publics, du principe de libertés de base égales pour tous que garantit la constitution, et qu'une conception politique de la justice est censée défendre. Car, « ce principe définit le statut commun des droits civiques égaux pour tous dans un régime constitutionnel et se trouve à la base de l'ordre politique »¹⁰¹.

Quoi qu'il en soit, la désobéissance civile ne doit pas offrir un prétexte pour instaurer et justifier l'anarchie. Dans un état de droit, l'acte de désobéissance civile doit être conçu comme l'ultime recours après que l'on ait épuisé tous les moyens légaux sans être parvenu au moindre succès; l'autorité politique étant restée indifférente ou insensible aux revendications de la minorité, sans manifester la volonté de les prendre en considération.

Que dire de l'objection de conscience? Comment peut-elle s'entendre et se légitimer dans le contexte d'un Etat de droit qui, en toute circonstance, est en droit d'en appeler à la participation de ses membres pour la sauvegarde de l'intérêt national, surtout en matière de sécurité de l'Etat?

101 *Ibid.*, 413.

b) De l'objection de conscience

Disons de prime abord que l'objection de conscience est aussi une forme de désobéissance à la loi. Elle a cependant cette particularité d'être motivée par ce qu'il est convenu d'appeler une raison de conscience. Elle est politiquement acceptable si, d'une part, elle est ouvertement exprimée, c'est-à-dire si elle n'est pas cachée; – ce qui en ferait non une objection de conscience, mais une dérobade pour raison de conscience – et, d'autre part, si elle ne fait pas usage de la violence.

Du point de vue de son expression extérieure, l'objection de conscience consiste en un refus d'exécuter un ordre administratif ou une injonction légale reçue. Elle n'implique pas nécessairement une prise de position publique. Elle ne comporte pas nécessairement une visée politique, même si elle peut avoir des incidences sur la politique¹⁰².

Comme comportement civique et eu égard à ses motivations, l'objection de conscience peut être légitimée aux yeux de Rawls par « le caractère souvent injuste des guerres menées par les grandes puissances, en contradiction avec le droit à l'autodétermination et à l'égalité qui devrait prévaloir entre les nations »¹⁰³. Au demeurant, l'objection de conscience peut aussi se fonder sur des convictions relatives aux croyances religieuses ou encore à celles dictées par le sens de la justice. Vue dans le contexte de la théorie de la justice, l'objection de conscience a un ancrage profond dans les principes juridiques et éthiques.

Rappelons d'abord que le principe de base du droit international public est un principe d'égalité qui reconnaît à tous les peuples indépendants organisés en Etat, les mêmes droits fondamentaux.

102 Un pays qui serait engagé dans une guerre contre un autre, mais qui enregistrerait de nombreux refus des militaires de se présenter sous le drapeau, ou encore des défections massives dans les rangs de ceux qui sont déjà au front, peut lire dans ces actes – s'ils sont posés au nom de l'objection de conscience – une désapprobation de sa politique extérieure. Ceci n'exclut pas qu'il y ait d'autres motivations à ce refus. Toutefois du point de vue politique cela peut représenter un facteur de malaise.

103 Cf. J. BIDEZ, *o. c.*, 103.

Dans un régime constitutionnel on parle du principe d'égalité des droits civiques. L'une des conséquences plausibles du principe d'égalité au niveau international, est la reconnaissance du principe d'autodétermination, c'est-à-dire, « le droit d'un peuple à régler ses propres affaires sans l'intervention de puissances étrangères »¹⁰⁴. A cette conséquence on peut joindre cette autre, relative au droit à l'autodéfense dont dispose un peuple contre l'agression. Mais aussi le droit de constituer des alliances d'autodéfense. Tout cela au nom de la théorie d'un droit à la guerre juste! Nous n'allons pas, dans les limites de cette étude discuter cette théorie traditionnelle. Nous voudrions limiter notre intérêt à la seule objection de conscience.

Tout en reconnaissant la légitimité du principe de droit à l'autodéfense et de droit à former des alliances pour se défendre, on doit aussi souscrire au principe qu'un tel droit doit être compatible avec certains principes de convivialité avec les autres Etats, notamment le respect du pacte de non agression. Par conséquent des traités de défense non correctement interprétés ne peuvent nullement obliger, et des accords de coopération en vue d'une agression injustifiée sont nuls *ab initio*. Ce sont ces principes (d'autodéfense) qui ont consacré, dans l'histoire de la pensée politique, des expressions, somme toute problématiques, du genre *jus ad bellum* (le droit de faire la guerre) et *jus in bello* (les motivations que se donne un Etat pour faire la guerre). Ce que l'on peut retenir de tout cela, c'est l'idée ou le principe selon lequel

même dans une guerre juste, certaines formes de violence sont strictement inadmissibles; et les contraintes concernant les moyens à utiliser sont d'autant plus strictes que les raisons de faire la guerre sont plus discutables et peu solides. Des actes autorisés pendant une guerre de légitime défense, quand ils sont nécessaires, peuvent être catégoriquement exclus dans une situation plus douteuse¹⁰⁵.

Au demeurant, si l'on peut soutenir l'opinion selon laquelle une guerre a été entreprise pour instaurer la paix, alors on est en droit de s'attendre à ce que les moyens auxquels on aura à recourir ne puissent ni compromettre, ni détruire toute possibilité de paix. Ils

104 *T.J.*, 418.

105 *Ibid.*

peuvent encore moins encourager le mépris de la vie humaine¹⁰⁶. Ce serait mettre en danger sa propre sécurité et celle de l'humanité entière. Ceci dit, un Etat juste est appelé en toute circonstance à concevoir l'intérêt national conformément aux principes de la justice auxquels il a souscrit de par la promulgation de sa Constitution, et de par son adhésion libre aux cadres institutionnels internationaux. Par conséquent, on s'attendrait à ce qu'il cherche par-dessus tout à maintenir et à protéger les institutions justes et à promouvoir les conditions qui les rendent possibles. Son éventuelle entrée en guerre ne doit pas venir d'un désir de domination mondiale ou de gloire nationale. Non plus de l'appétit d'avantages économiques ou de visées expansionnistes territoriales. Toutes ces visées sont incompatibles avec la conception de la justice qui définit les intérêts légitimes d'une société¹⁰⁷.

Il en ressort qu'une objection de conscience en temps de guerre, qui ferait appel à tous les principes évoqués ci-dessus, serait d'autant plus conforme à la théorie de la justice comme équité qu'elle se fonderait sur une conception politique. Ceci dit, l'on peut alors comprendre pourquoi un soldat peut avoir raison de refuser d'exécuter l'ordre de participer à certains actes de guerre illicites si, en âme et conscience, il est convaincu que les motivations qui ont poussé au déclenchement d'une guerre et les méthodes et principes qui la guident ne sont pas conformes à certains principes de justice, notamment le principe d'égale liberté à l'autodétermination pour n'importe quel peuple au monde¹⁰⁸. Ce faisant, il ferait prévaloir le

106 De nos jours des théories comme celle du «droit à l'ingérence humanitaire», celle de la «guerre préventive» ou encore de la «guerre en vue d'instaurer la démocratie», sont devenues ou tendent à devenir de plus en plus problématiques et sujettes à caution, d'autant plus qu'elles se révèlent être une astucieuse excuse à l'expansion sinon à l'imposition d'une certaine politique impérialiste. Mais aussi eu égard aux effets néfastes qu'entraînent ces guerres, effets qui manifestement sont en contradiction avec les visées apparemment déclarées par les initiateurs et protagonistes de ces guerres.

107 Rawls a étendu sa réflexion sur les questions de justice internationale dans *Le droit des gens* (en sigle D.G.)

108 On peut aussi reconnaître au militaire, en dépit de sa vocation pour la défense de la patrie, la liberté de refuser de poser des actes dont la cruauté dépasserait la limite du tolérable pour toute conscience humaine non émoussée.

principe que « toutes choses bien considérées, son devoir naturel de ne pas participer à des injustices graves et à des torts faits à autrui l'emporte sur le devoir d'obéir »¹⁰⁹. Du coup, on peut inscrire l'objection de conscience dans la mouvance des principes du droit international qui viennent compléter la nomenclature des principes juridiques qui tissent la théorie rawlsienne et sa conception du juste. Dès lors, la théorie rawlsienne de la justice s'élargit en une théorie du juste. Celle-ci comprend, non seulement les principes de justice proprement dits – c'est-à-dire ceux qui concernent la structure de base – mais aussi les principes de l'action individuelle, c'est-à-dire ceux qui touchent à la conduite civique du citoyen¹¹⁰. C'est dans ce cadre que des citoyens trouvent des prescriptions en vertu desquelles ils peuvent fonder leur droit de refuser de prendre part à une guerre injuste. Ainsi, à moins qu'il soit établi que la sécurité ou la souveraineté nationales sont menacées, la conscription peut être vue comme une atteinte grave aux droits civiques de base. Car droits des peuples et droits de l'individu sont deux points de vue qui plaident en faveur de l'objection de conscience¹¹¹.

Disons en substance que ces deux formes de rébellion à la loi que sont la désobéissance civile et l'objection de conscience peuvent être positivement interprétées comme une volonté de contribuer à la stabilisation du système constitutionnel en tant que symbole de la loi. Dès lors, utilisées à bon escient et de manière raisonnable, elles aident à maintenir et à renforcer des institutions justes. De plus, en résistant à l'injustice dans l'esprit de la fidélité à la loi, ces deux formes de contestation cherchent à empêcher les manquements vis-à-vis de la justice, et à promouvoir le sens de l'équité.

L'exigence de justice, mieux, d'équité dont Rawls se fait le chantre dans sa nouvelle approche du contrat social n'épargne aucune institution de la structure de base. Par conséquent, elle concerne aussi les institutions économiques. Aussi pouvons-nous, à

109 *T.J.*, 419.

110 Selon B. Guillarme, chez le « second Rawls » (celui de la Reformulation), la question de la justice est un aspect de la question plus ample (du juste) qui cherche à déterminer comment les sujets (individuels ou institutionnels) doivent agir (voir Avant-propos de la trad. française, p. 7).

111 Cf. J. BIDEZ, *o. c.*, 104.

juste titre, nous demander comment l'exigence de réciprocité contenue dans les principes de justice, particulièrement dans le principe de différence, s'articule au système économique, pour autant que celui-ci est plus animé par le principe du choix rationnel – et donc par la poursuite de l'intérêt personnel grâce à l'efficacité et au rendement – que par le souci de l'équité.

1.3 Exigence de justice et institutions économiques

La conception rawlsienne de la société en tant que système de coopération en vue de l'avantage mutuel repose, avons-nous reconnu, sur la norme de réciprocité. Celle-ci sous-entend à son tour que l'idée de la justice qui doit accompagner et régenter la structure de base est celle d'une justice distributive. Du coup se pose un autre problème, à savoir celui du rapport entre les exigences de justice ou d'équité et le système économique en tant qu'il se rapporte aux règles de production et de distribution des biens au sein de la structure de base. C'est en fait la question que nous nous proposons de discuter tout au long de cette section. Il s'agira de voir comment combiner et articuler les exigences de l'économie et celles de la justice, bien entendu sous l'égide des principes de justice. En d'autres termes nous allons nous demander si l'exigence d'efficacité caractéristique de l'économie (moderne) est compatible avec les exigences de justice en tant qu'exigences normatives.

Il faut d'entrée de jeu faire observer, afin d'éviter toute équivoque, que ce serait une entreprise *extra causam* que de chercher à découvrir à tout prix une théorie économique au sein de la théorie rawlsienne, en dépit de l'intérêt que notre auteur accorde aux aspects économiques. Rawls lui-même a pris la précaution d'en prévenir le lecteur quand il écrivait :

Il est essentiel de nous souvenir que notre thème est la théorie de la justice et non la science économique, même élémentaire. Nous ne nous occuperons que de certains problèmes moraux de l'économie politique. Par exemple, je demanderai quel est, à long terme, le taux d'épargne adéquat, comment orga-

niser l'impôt et la propriété, à quel niveau fixer le minimum social. En posant ces questions, je ne cherche pas à expliquer ce que dit la théorie économique du fonctionnement de ces institutions, encore moins à y ajouter quoi que ce soit. Une telle tentative serait évidemment déplacée ici. Je me référerai à certaines parties élémentaires de la théorie économique uniquement pour illustrer le contenu des principes de la justice. Si je n'utilise pas correctement la théorie économique, ou si la doctrine elle-même est erronée, j'espère que cela ne nuira pas au propos de la théorie de la justice [...]¹¹².

Disons d'emblée qu'il existe un certain lien entre les thèses rawlsiennes et les préoccupations de nature économique. Cela tient surtout au fait de l'existence des implications éthiques dans l'économie. A propos du rapport entre la justice et l'économie, la thèse de Rawls, à en croire J. Bidet, est que

c'est bien l'exigence de justice qui s'impose à l'économie, et non l'inverse (comme c'est le cas dans l'utilitarisme). Cela est du reste une détermination interne de la justice, qui comme telle exige l'efficacité, la réalisation efficace des « biens », des « projets de vie de chacun », mais selon un ordre de compatibilité universelle¹¹³.

Mais que faut-il entendre par système économique dans le contexte de la théorie rawlsienne de la justice ?

112 *T.J.*, 306. Rawls n'a pas jugé opportun de s'engager dans les subtilités des analyses de la théorie économique. Pour lui, « si la structure de base peut effectivement être régie par des principes de justice relativement simples et clairs de manière à préserver un contexte social juste au cours du temps, alors il est peut-être possible de confier l'essentiel des activités aux associations et aux citoyens eux-mêmes, à condition de les placer en position de pouvoir prendre en charge leurs propres affaires et de conclure entre eux des accords équitables dans des conditions sociales qui garantissent un degré approprié d'égalité. La structure de base doit préserver la liberté et l'indépendance des citoyens, et modérer continuellement les tendances qui conduisent, avec le temps, à accroître les inégalités dans la capacité à exercer une influence politique et à tirer avantage des possibilités disponibles » (*J.E.R.*, 217).

113 J. BIDET, *o. c.*, 77. Baggio, dans son étude déjà citée, a cherché à promouvoir la thèse selon laquelle il existe un lien intrinsèque entre éthique et économie. Celui-ci émerge, au sein du système économique, dans le lien dialogique entre efficacité, justice et réciprocité, en vue de la création du bien; laquelle devrait être la finalité de toute initiative de production des biens.

Si la notion d'économie politique renvoie au secteur public et à la forme adéquate des institutions de base qui régissent l'activité économique (c'est le cas du système fiscal et des droits de propriété, de la structure des marchés, etc.), la notion de système économique en revanche renvoie à l'idée d'organisation de la production et de ses moyens, de la distribution et de l'échange réciproque des produits, de la proportion des ressources sociales consacrées à l'épargne et à la fourniture des biens publics¹¹⁴. Il va sans dire que (d'un point de vue idéal), toutes ces questions, pour autant qu'elles touchent au problème de distribution des biens, appellent l'intervention ou l'application de deux principes de justice. Il s'agit, en d'autres termes, de soumettre à la législation toutes ces questions liées au système économique. Ceci est d'autant plus indispensable que

Le sens de la justice nous conduit à favoriser des systèmes justes et à y apporter notre contribution quand nous croyons que les autres, ou un assez grand nombre parmi eux, apporteront la leur. Mais, dans des circonstances normales, on ne peut obtenir d'assurance suffisante à cet égard que s'il y a une règle contraignante effectivement promulguée. En admettant que le bien public profite à chacun et que tous soient d'accord pour qu'il soit produit, l'utilisation de la coercition est parfaitement rationnelle du point de vue de chaque individu [...]. Il sera toujours nécessaire que l'Etat promulgue des règles même quand chacun est animé par le même sens de la justice¹¹⁵.

On pourrait se demander si la réglementation législative n'est pas incompatible avec l'exigence de liberté et d'indépendance que doit garantir et préserver la structure de base en matière d'organisation économique, dans le contexte d'une démocratie constitutionnelle, garante des libertés fondamentales de l'individu. Autrement dit la réglementation législative ne viendrait-elle pas légitimer la mainmise de l'appareil étatique sur le système économique comme c'est le cas dans le socialisme d'Etat? Que resterait-il alors de libéral chez Rawls dans ce cas? L'auteur de *L.P.* écarte cette inquiétude en répondant que l'existence d'une réglementation collective est nécessaire à la bonne marche des institutions, et spécialement dans

114 Cf. *T.J.*, 307.

115 *Ibid.*, 308.

un système économique¹¹⁶. En tant que telle, elle promeut la justice du contexte social. Nous avons besoin, dira-t-il, d'institutions spéciales pour garantir la justice du contexte social, et d'une conception spéciale de la justice pour définir comment ces institutions doivent être établies. Par ailleurs, étant donné que la structure de base comprend les institutions qui définissent le contexte social et inclut également les opérations qui ajustent et compensent continuellement les inévitables tendances à s'écarter de l'équité dans ce contexte, une législation est indispensable. Celle-ci s'entend, dans ce contexte, comme l'ensemble des règles ou des lois qui gouvernent les transactions et les accords entre individus et entre associations. Toutes ces règles sont conçues pour permettre aux individus et aux associations d'agir efficacement en vue de réaliser leurs buts, et cela sans contrainte excessive. Par conséquent le fait de l'existence d'une confiance mutuelle entre les membres d'une communauté ne pourrait rendre inutile le mécanisme de sanction. Ainsi, dans tout système de coopération où la bonne volonté de chaque membre vis-à-vis de la coopération dépend de la coopération des autres, il sera toujours indispensable, pour le maintien de la confiance publique dans le système, de prévoir ce mécanisme régulateur, lequel, rappelons-le une fois de plus, n'a rien de liberticide.

116 La réglementation au sein de la structure de base et les ajustements que cela appelle sont nécessaires pour garantir la justice du contexte social. Ce que l'on recherche par là, c'est une division institutionnelle du travail entre la structure de base et les règles applicables directement aux individus et aux associations et qu'ils doivent suivre dans leurs transactions particulières. Si cette disposition peut fonctionner, les individus et les associations seront libres de poursuivre leurs buts de façon plus effective, dans le cadre de la structure de base, convaincus par ailleurs que dans le système social les corrections nécessaires pour garantir la justice du contexte social sont effectuées (*L.P.*, 321-322). Quoi qu'il en soit, « une réglementation collective est nécessaire, et chacun aimerait être sûr qu'elle sera respectée si lui-même apporte volontairement sa contribution. Dans une communauté nombreuse, poursuit Rawls, on ne doit pas s'attendre à ce que la confiance mutuelle dans l'intégrité des uns et des autres ait un degré tel qu'elle rende inutile la coercition. Dans une société bien ordonnée, les sanctions nécessaires seront probablement légères et même peut-être jamais exécutées. Cependant l'existence de ces réglementations est une condition normale de la vie humaine même dans ce cas » (*T.J.*, 309-310).

En outre, dans le contexte d'une société bien ordonnée, Rawls assigne au gouvernement des tâches économiques spécifiques. Celles-ci consisteraient entre autres à

assurer, par la régulation volontariste du marché, d'une part la meilleure *efficacité* de la production, et d'autre part un système de redistribution conforme à l'*équité*, soit une juste égalité des chances et un minimum social défini par le principe de différence [...]¹¹⁷.

Le système économique qui offrirait un avantage dans une société bien ordonnée est, aux yeux de Rawls, celui qui, sans renoncer au souci d'efficacité, serait dans le contexte des institutions de base nécessaires, perméable aux exigences des principes de justice. Car, et c'est là un des grands mérites à lui reconnaître, le philosophe américain, réfléchissant sur le rapport entre la justice et les institutions économiques, a « défini de façon pertinente la question de la justice comme celle de l'articulation entre contractualité (comme unité de la liberté et de l'égalité) et efficacité »¹¹⁸, en montrant, contre l'utilitarisme, que l'efficacité doit être obtenue dans le cadre de la contractualité. Pour cette raison, toutes les dimensions de la relation économique doivent être prises en considération et mises en demeure de s'ordonner selon l'esprit des principes de justice.

Dans cette optique, le premier principe est vu comme gouvernant l'activité économique dans la mesure où il exige, en vertu de la compatibilité du système de libertés de base égales pour tous, qu'aucun obstacle ne soit mis à ce que l'individu exerce ses libertés (d'initiative) en toutes circonstances.

Le second principe s'y articule tout autant car il exige que cette égalité équitable fondamentale, déjà garantie par le premier principe, puisse s'appliquer aussi aux chances d'accéder aux diverses fonctions et places de la société civile, voire au niveau politique. En tout état de cause, nous avons affaire à une exigence de réciprocité et donc d'équité, liée à l'existence des conditions adéquates à la norme d'égalité et à la nécessité de leur réalisation, à savoir la sauve-

117 J. BIDET, *o. c.*, 79.

118 *Ibid.*, 86. Un système économique équilibré est celui où liberté et égalité, efficacité et équité font bon ménage comme des frères siamois.

garde des réelles chances d'accès à un niveau suffisant d'éducation, à un revenu minimal suffisant, à la répartition des propriétés. Autant de dispositions pour empêcher la formation tant des couches marginalisées que d'une élite privilégiée. Tout ceci, disons-le une fois de plus, n'a rien d'une volonté de planification centrale autoritariste (le dirigisme étatique) de l'organisation du système économique. C'est là plutôt une vision qui repose sur les deux principes de justice, et donc sur le respect des droits et libertés de base¹¹⁹.

Après avoir levé l'équivoque sur l'opportunité de la réglementation (législative) au sein du système économique, il nous faut à présent aborder la question de la justice distributive. Nous allons cette fois-ci nous efforcer de répondre à la question de savoir à quelle condition le système socio-économique peut garantir un processus distributif qui soit juste ou équitable.

De l'avis de Rawls, les institutions qui peuvent garantir un système approprié à la justice distributive doivent remplir certaines conditions, dont notamment la conformité à une Constitution juste qui garantit des libertés civiques égales pour tous. Ces mêmes institutions doivent aussi assurer à tous les membres une juste égalité de chances. Ceci signifie, comme nous l'avons laissé entendre précédemment, que

le gouvernement non seulement préserve les formes habituelles du capital social, mais encore essaie de procurer des chances égales d'éducation et de culture à ceux qui ont des dons et des motivations semblables, soit en subventionnant des écoles privées, soit en créant un système scolaire public. Il encourage et garantit aussi l'égalité de chances dans la vie économique et dans le libre choix d'un emploi en contrôlant l'action des firmes et des associations privées et en empêchant l'établissement de restrictions monopolistiques et de barrages dans l'accès aux positions les plus recherchées. Enfin, le gouvernement garantit un minimum social soit sous la forme d'allocations familiales et d'assurances maladie et de chômage, soit, plus systématiquement, par un supplément de revenu échelonné [...] ¹²⁰.

119 Dans leur articulation sur les institutions économiques, les deux principes de justice s'appellent l'un l'autre et se complètent en vertu de leur rapport lexicographique.

120 *T.J.*, 315-316.

Une autre condition consiste à encourager une large distribution du patrimoine¹²¹ (au sens générique du terme).

Et, sans prétendre à l'exhaustivité sur l'approche de la problématique du rapport entre justice et institutions ou systèmes économiques, on ne pourrait passer sous silence la question de l'épargne. Cette prise en compte de la pratique de l'épargne, dans le contexte d'une réflexion sur la justice du contexte social, est d'autant plus légitime que l'épargne peut s'entendre comme l'expression du souci de justice entre générations.

1.4 La justice entre les générations par la pratique de l'épargne: une question de responsabilité vis-à-vis du futur

Poser ce problème dans le contexte d'une théorie de la justice qui se veut équité, c'est chercher à prendre en compte les revendications des générations futures dans le cadre d'un système social par rapport auquel la génération actuelle formule ses revendications. Nous nous trouvons ici en face d'une question de responsabilité par rapport au futur.

121 Dans l'optique de la recherche des voies et moyens pour repenser la manière de vivre la solidarité en Afrique, l'un des défis à relever en vue de la promotion de la culture politique, est la gestion responsable du patrimoine commun. Il faut pour ainsi dire inculquer cette notion du patrimoine au petit Africain dès le bas âge (en famille, à l'école, et dans des édifices publics, sur la place publique, etc.), en lui apprenant l'impact du patrimoine dans le maintien et la survie d'un peuple au cours du temps; et par conséquent la nécessité de le respecter et de le protéger. Cette réalité patrimoniale qui doit couvrir dans le contexte africain la dimension culturelle (le savoir ancestral et moderne, les *us* et coutumes dans leur positivité) et économique ou matérielle (les ressources du sol et du sous-sol, les biens meubles et immeubles), nécessite non seulement qu'on en assure une distribution équitable, mais aussi qu'on y veille et qu'on en assure la protection et la conservation comme atout de l'humanité présente et future.

Avant d'expliciter les motivations rawlsiennes de la justice intergénérationnelle, nous voudrions éclairer l'opinion du lecteur sur cette question en évoquant, au passage, quelques théories substantielles qui entendent fonder la justice entre les générations. Ces théories proposent des éléments justificatifs des obligations que les humains ont vis-à-vis de la génération future¹²².

De toutes les théories substantielles de la justice intergénérationnelle, on peut citer entre autres la théorie « populaire » ou « théorie de la réciprocité indirecte », « la théorie libertarienne lockéenne ». Celles-ci reposent sur quatre autres approches de l'idée de justice, qui leur servent d'intuition théorique d'arrière-plan, à savoir l'approche commutative de la justice, l'approche agrégative, la théorie distributive et la théorie agrégativo-distributive¹²³.

La théorie de la réciprocité indirecte peut être résumée par l'idée de la double dette défendue par Léon Bourgeois, selon laquelle « il y a [...] pour chaque homme vivant dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées »¹²⁴. Autrement dit, chaque génération doit quelque chose à la génération suivante, parce qu'elle a reçu quelque chose de la génération précédente. Nous avons là affaire au principe de la « maxime justificative », pour autant qu'il énonce une raison de donner. Par ailleurs, en parlant de ce que nous recevons, le principe de réciprocité indirecte se justifie aussi par la maxime substantielle qui stipule que nous sommes tenus de transférer à la génération suivante, au moins autant que ce que nous avons reçu de la génération précédente¹²⁵.

122 Cette problématique est abordée par Axel GOSSERIES dans son ouvrage auquel nous avons déjà fait allusion, spécialement dans son troisième chapitre intitulé « *Que devons-nous à la génération suivante ?* » (p. 143-196). Dans cette optique d'une justice *inter*-générationnelle, le terme « *inter*-générationnel » renvoie plus à « ce qui est et doit être transféré d'une génération à l'autre, au-delà du seul transfert affectif ou de l'échange de vision du monde ». C'est donc plus que le simple fait de combattre la ségrégation (A. GOSSERIES, *o. c.*, 40).

123 Cf. A. GOSSERIES, *o. c.*, 144-145.

124 L. BOURGEOIS, *Solidarité*, Paris, A. Colin, 1902, 138. Cité par A. GOSSERIES, *o. c.*, 148.

125 Cf. A. GOSSERIES, *o. c.*, 150. Remarque : on a affaire à une responsabilité indirecte parce qu'en réalité ce qui est reçu d'une génération est restitué à une

La théorie dite libertarienne lockéenne stipule, en tant que théorie de la justice, que le monde est initialement la propriété de tous [...], et ce – d’après Locke qui en est l’inspirateur – en raison de la volonté de Dieu (plutôt que des générations antérieures)¹²⁶.

La théorie commutative de la justice est cette approche dont l’idée de justice exige que les prestations relatives de deux contractants soient d’importance comparable, ou que l’auteur d’un dommage soit tenu d’en indemniser la victime.

L’approche agrégative est celle qui se préoccupe de la maximisation d’un bien donné (par exemple le bien-être) au sein d’un groupe déterminé, même si une telle maximisation dite « agrégative » implique une répartition extrêmement inégalitaire de ce bien entre les membres d’un tel groupe. L’utilitarisme est paradigmatique à cet effet. Il y a aussi la théorie dite distributive. Celle-ci se préoccupe du niveau relatif des personnes au regard d’un bien donné. Ce bien peut être ici représenté par le bien-être ou les ressources dont l’individu dispose pour sa survie.

Quant aux théories dites agrégativo-distributives¹²⁷, ce sont celles qui, comme par exemple celle du maximin, se préoccupent d’abord de l’amélioration du sort absolu du plus défavorisé plutôt que de la réduction de l’écart entre le sort relatif des personnes. Dans ce cas, la théorie est distributive puisqu’en principe, elle exige une réduction des inégalités. Elle est aussi (partiellement) agrégative puisqu’elle admet en quelque sorte « le maintien de certaines inégalités, non pas sous la forme d’un vague équilibre entre justice et efficience, mais à la condition que ces inégalités soient *nécessaires* à l’amélioration du

autre génération. Par ailleurs, cette théorie est dite « populaire » parce qu’elle est, selon Gosseries, régulièrement invoquée dans les débats publics, fut-ce de façon implicite.

126 Cf. J. LOCKE, *Deux Traités sur le gouvernement* (1690), Paris, Vrin, 1997, II, cité par A. GOSSERIES, *o. c.*, 184.

127 On peut penser plus particulièrement à ces deux approches que sont l’égalitarisme strict et le maximin (= renvoie à l’idée de maximiser le minimum, et donc d’accroître le plus possible la part du plus défavorisé). Ces deux approches, quoique procédant de deux intuitions théoriques différentes, sont souvent confondues en pratique puisque l’amélioration du sort du plus défavorisé passe généralement par une réduction des inégalités. (A. GOSSERIES, *o. c.*, 146).

sort du plus défavorisé »¹²⁸. Comme on le voit, ces différents modèles de justice procèdent d'intuitions différentes. Notre propos n'est pas de nous étendre là-dessus. En les évoquant, nous avons voulu montrer que la conception rawlsienne de la justice *inter-générationnelle* a un arrière-fond commun avec les théories dites substantielles de la justice, notamment avec la théorie de la réciprocité indirecte et l'approche agrégativo-distributive qui la sous-tend. Revenons à présent à la relecture rawlsienne de la responsabilité qu'a chaque génération vis-à-vis du futur, par le truchement de la pratique de l'épargne en tant qu'expression de la justice *inter-générationnelle*.

Rawls pose, dans sa lecture de la société bien ordonnée, un présupposé de contrat *inter-générationnel* qui lie les membres de différentes générations. Son idée repose sur les considérations suivantes. Il considère :

- l'existence des lignées humaines familiales dans lesquelles chaque membre a le souci (*care*) de sa descendance ;
- l'existence d'un micro-espace à trois générations au sein duquel on peut apprécier ce rendez-vous du donner et du recevoir par rapport à la génération centrale ;
- une finalité de l'histoire de la mise en place des conditions matérielles de la justice au regard de laquelle chaque génération devrait se partager la tâche¹²⁹.

Nous n'allons pas ici discuter toutes ces motivations dans ce qu'elles ont de pertinent ou non pour justifier l'épargne pour le futur. Mais nous admettons comme raisonnable le fait que les hommes aient des obligations éthiques entre eux à travers le temps, voire à travers les générations¹³⁰.

Au demeurant, il peut paraître vraisemblable que la génération actuelle n'ait pas, à proprement parler, une obligation juridique avec les hommes des générations futures, si l'on entend par là un contrat

128 *Ibid.*, 146.

129 Cf. J. BIDEZ, *o. c.*, 94.

130 Sur la responsabilité vis-à-vis du futur comme question *inter-générationnelle* du point de vue éthique, on peut aussi tirer profit de la lecture du célèbre ouvrage de H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* Paris, Cerf, 1990.

au sens d'une détermination des bases d'un accord possible au sein de la société entre protagonistes d'une entreprise de coopération. Toutefois, les humains du futur n'en sont pas moins liés à ceux de la génération actuelle par une relation éthique, eu égard à l'universalité de la maxime de notre agir et à sa recevabilité par les membres de générations futures. Ceci dépendra du fait que les conditions d'existence que nous leur léguerions les amèneraient à reconnaître un traitement équitable de notre part à leur endroit. Face à une telle responsabilité, Rawls nous invite à étendre la portée du principe de différence, et par ricochet de l'exigence de réciprocité qui le sous-tend. Cette préoccupation est explicitement exprimée par notre auteur en ces termes :

Quand on applique le principe de différence, l'attente qu'il est juste de prendre en considération est celle des perspectives à long terme des plus défavorisés jusqu'aux générations futures. Chaque génération doit non seulement conserver les acquisitions de la culture et de la civilisation et maintenir intactes les institutions justes qui ont été établies, mais elle doit aussi mettre de côté, à chaque période, une quantité suffisante de capital réel accumulé. Cette épargne peut prendre des formes diverses, depuis l'investissement net dans les machines et les autres moyens de production jusqu'aux investissements en culture et en éducation¹³¹.

Comme l'on peut en convenir, l'enjeu qui sous-tend cette option est la sauvegarde et le maintien du minimum social aussi bien pour cette génération que pour celles à venir. Pour atteindre donc un état de la société disposant d'une base matérielle suffisante en vue d'assurer la justice entre les générations, il faut observer certaines contraintes éthiques, dont celle d'un juste principe d'épargne. Comment Rawls envisage-t-il un tel principe ?

Le juste principe d'épargne peut, écrit-il, être considéré comme « un accord entre générations pour partager équitablement la charge de la réalisation et du maintien d'une société juste »¹³². En fait, c'est là une manière d'entendre, dans le contexte contractuel (position originelle) générateur des principes de justice, le devoir naturel de

131 *T.J.*, 325. Ces investissements font que les productions matérielles, voire spirituelles qui proviendront de ces machines et des efforts de culture et d'éducation, constituent tout un patrimoine intergénérationnel.

132 *Ibid.*, 330.

justice qui oblige de conserver et de compléter les institutions justes. L'exigence éthique ici consisterait à s'impliquer tous durablement sur une voie de progrès qui accepte de traiter de façon équitable toutes les générations dans l'ensemble de notre responsabilité vis-à-vis de l'histoire. Nous sommes à cet effet appelés à concevoir la vie d'un peuple comme système de coopération tout au long du devenir historique, qui doit obéir à la même conception de la justice que celle qui commande la coopération des contemporains¹³³.

Le rapport entre exigence de réciprocité et nécessité d'épargne ne va pas sans poser de problème. L'une des difficultés peut être formulée en ces termes: quoique la société soit un système de coopération entre personnes libres et égales, entre les générations en vue de l'avantage réciproque, est-il juste que la génération actuelle s'impose des sacrifices pour épargner pour des générations qui, aujourd'hui, ne coopèrent pas dans l'activité productive? Ne serait-ce pas une façon de faire allégeance au principe utilitariste qui voit dans les avantages des uns (les générations futures dans le cas d'espèce), la compensation des pertes que subirait la génération actuelle? Rawls écarte cette objection, rejetant ainsi l'approche utilitariste de la justice qui la commande. La raison en est que

si l'on pose que la taille de la population est variable et que l'on postule une productivité marginale élevée du capital ainsi qu'une perspective temporelle très éloignée, la maximisation de l'utilité totale peut conduire à un taux excessif d'accumulation [...]. Ainsi la doctrine utilitariste peut nous conseiller de demander aux générations les plus pauvres des sacrifices importants au nom des avantages plus grands qu'obtiendront les générations futures qui sont déjà elles-mêmes beaucoup plus riches¹³⁴.

Il va sans dire que cette perspective conduit à une aporie. Pour résoudre ce malaise, Rawls procède à une conception révisée de l'épargne en faisant observer que

La justice n'exige pas que les générations précédentes épargnent pour que celles qui viendront ensuite soient simplement plus riches. L'épargne est prise comme une condition permettant de pleinement réaliser des institutions justes

133 Cf. *Ibid.*, 331.

134 *Ibid.*, 326-327.

et les libertés égales pour tous [...]. C'est une erreur de croire qu'une société juste et bonne devrait aller de pair avec un haut niveau matériel de vie. Ce dont les hommes ont besoin, c'est un travail ayant un sens, en association libre avec d'autres travailleurs, dans le cadre d'institutions justes. Une abondance de richesse n'est pas nécessaire pour réaliser cet objectif. De ce fait, au-delà d'un certain niveau, elle risque plutôt d'être un obstacle, au mieux une distraction sans signification, au pire une tentation de facilité et de vide¹³⁵.

Reconsidérée dans son rapport strict avec les principes de justice, l'épargne par rapport aux moins favorisés n'implique pas nécessairement de leur part une participation active au processus de placement financier. Bien plus, elle appelle leur approbation et leur adhésion à toute forme d'organisation économique et sociale susceptible de favoriser l'accumulation souhaitée. Pour dire les choses autrement, envisagée dans l'optique des moins favorisés,

l'épargne est réalisée par l'acceptation politique des mesures destinées à améliorer le niveau de vie des catégories les plus défavorisées des futures générations, c'est-à-dire en s'abstenant de gains immédiatement disponibles. C'est en acceptant ces dispositions que l'épargne nécessaire peut être réalisée et nul, parmi les plus défavorisés des futures générations, ne pourra reprocher à quelqu'un d'autre de n'avoir pas fait son devoir¹³⁶.

135 *Ibid.*, 331-332. Aujourd'hui il n'est pas rare, surtout dans l'Occident industrialisé et détenteur du bien-être, d'entendre la génération de l'après-guerre déplorer le fait que les jeunes de la génération actuelle sont plus enclins à la facilité et à la jouissance que leur procure le niveau de vie atteint par leur société, sans en contre-partie être prêts à accepter le moindre sacrifice. D'où la question de savoir s'il est juste que les enfants d'aujourd'hui puissent profiter des sacrifices de leurs ancêtres, de leurs parents et renoncer à l'effort. Le sens de l'équité ne les oblige-t-il pas, eux aussi, à contribuer à la production et au maintien du patrimoine pour garantir les générations futures ? La résurgence de l'élan hédoniste est-elle une chance ou une menace pour notre civilisation et pour son avenir ? C'est là un danger dont il faut prévenir notre jeunesse africaine qui est plus que jamais matraquée par des suggestions de toute sorte dans ce monde globalisé. Si le jeune occidental peut jouir tranquillement du fruit des efforts de ses grands parents, le jeune africain doit se rendre à l'évidence que son continent, son pays sont encore de vastes chantiers qui ont besoin de la contribution de ses efforts pour les transformer en espaces habitables, qui pourront ainsi devenir des espaces de jouissance. Le politique africain est donc appelé à concevoir un modèle de formation et d'encadrement de la jeunesse dans ce sens-là.

136 *Ibid.*, 332.

Il ressort des considérations précédentes que le principe de l'épargne est compatible avec l'exigence d'équité incarnée dans le principe de réciprocité, dans la mesure où ce principe milite pour la reconnaissance des devoirs et obligations, non seulement entre contemporains, mais aussi entre les personnes appartenant à différentes générations. Par conséquent, la génération actuelle ne peut agir à sa seule guise et en raison des calculs de ses uniques intérêts, car elle est liée par les principes qui auraient été choisis dans la position originelle et qui régulent la structure de base. C'est le cas du principe de différence. Le principe d'épargne ainsi compris dans une perspective de réciprocité souscrit non seulement au devoir naturel de justice pour tous, c'est-à-dire à la conservation et à la protection des institutions justes, par l'effort de participation à l'amélioration de la civilisation,¹³⁷ mais aussi aux retombées de deux principes de justice eu égard à la théorie du devoir et de l'obligation politique dans le cadre d'un régime constitutionnel.

Conclusion

Le propos de ce chapitre a consisté à mettre en évidence la norme de réciprocité en tant qu'elle est une exigence de la justice distributive prônée par la conception politique de la justice. Il s'est agi, à cet effet, de démontrer dans quelle mesure l'exigence de réciprocité contenue dans la théorie rawlsienne de la justice, est essentiellement une expression de justice-équité.

Il nous a fallu pour ce faire recourir à une herméneutique du principe de différence. Cette relecture du principe de différence nous a permis de souligner que la justice du contexte social appelle une répartition conforme à la norme de réciprocité, en tant que celle-ci se veut l'expression de l'égalité démocratique.

137 Cf. *Ibid.*

En outre, l'approche du second principe de justice dans son rapport avec le politique nous a révélé que l'exigence de participation, comme expression de la justice politique concourt, dans un Etat de droit, au renforcement et à la promotion de l'idéal de réciprocité. Pour être une réalité politique effective, cette participation a besoin des espaces et modes légitimement reconnus par la Constitution. Dans cette optique, l'opinion publique, les actes de dissidence ou de rébellion collectivement ou individuellement posés contre l'autorité établie et ses ordres, peuvent être compris comme des expressions de participation politique.

Au demeurant, étant donné que les principes de justice sont conçus pour réguler l'ensemble des institutions de la structure de base, y compris les institutions économiques, force nous a été de clarifier le rapport entre l'exigence de justice et les institutions économiques. Ce rapprochement entre la sphère de la justice et celle de l'économique nous a conduit à la conclusion selon laquelle l'exigence de justice, mieux d'équité n'est pas incompatible avec le système économique en tant que mode d'organisation de la société fondé sur l'efficacité et le rendement dans la production et la répartition des biens. Bien plus, nous avons pu constater que c'est l'exigence de justice qui s'impose à l'économie.

Par ailleurs, notre analyse nous a permis aussi de démontrer que l'exigence de réciprocité est une exigence intergénérationnelle. Aussi les hommes de la génération présente sont-ils appelés à cultiver une attitude responsable à l'endroit des générations futures. Notre sens éthique nous y oblige, par la pratique de l'épargne sous toutes ses formes. Autrement dit, la pratique de l'épargne est aussi une des expressions de la justice-équité entre les générations dans une société bien ordonnée.

Après avoir fait la lumière sur le statut du principe de réciprocité au sein de la conception politique de la justice, nous allons dans le chapitre suivant, dégager les présupposés épistémologiques et anthropologiques qui peuvent justifier la pratique de la réciprocité équitable dans toute société humaine en tant qu'entreprise de coopération pour l'avantage mutuel.

Chapitre II

Considérations sur les présupposés anthropo-éthiques du concept de solidarité

Introduction

Le concept de solidarité, que nous voulons repenser, voire refonder dans une perspective renouvelée de la vision de la société et de l'homme en Afrique, est un concept éminemment anthropologique. C'est donc dans une perspective anthropo-éthico-politique que ce concept devrait désormais recouvrer son sens et son horizon de sens au cours de cette enquête philosophique.

L'anthropologie, note Gilles Bibeau, nous a souvent appris que les diverses conceptions du monde et de l'homme, véhiculées par les différentes sociétés en différents coins de la terre, représentent autant de visions originales de l'humanité. Ces différentes visions sont également légitimes et peuvent de ce fait sinon prétendre à l'égalité¹, du moins revendiquer le même droit de cité en tant qu'expression de l'être-au-monde-de-l'homme. Ce faisant, on pourrait les considérer comme un lieu anthropologique en tant que lieu d'émergence de sens. Fort de cette conviction, nous allons dans ce chapitre chercher à répondre à cette triple interrogation : qu'est-ce qui fonde et entretient chez l'Africain le sentiment, l'élan, voire les pratiques de solidarité ? A quel niveau cet impératif de solidarité s'impose-t-il ? Toutes les expressions (ou pratiques) qu'il appelle peuvent-elles promouvoir une nouvelle conception de la société qui se veut dorénavant une entreprise de coopération dans laquelle les citoyens, s'attestant comme libres et égaux et, mus par le sens de la

1 Cf. G. BIBEAU, « préface », in G. BWAKASA, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, 13.

justice et par leur idée du bien, s'engageraient toute leur vie durant en vue de produire pour leur avantage réciproque ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous allons prendre en considération quatre aspects de la problématique.

En un premier lieu, nous commencerons par clarifier le concept de solidarité de manière à pouvoir éviter tout malentendu.

En deuxième lieu, nous explorerons le discours métaphorique ou parémiologique en tant que lieu anthropologique d'émergence de sens, pour y déceler la nécessité du besoin de solidarité ressenti, voulu et vécu par tout homme, et particulièrement par l'Africain.

Le troisième angle d'approche consistera à mettre en exergue les différentes expressions de solidarité aussi bien dans la société africaine traditionnelle que dans la société africaine moderne.

Au quatrième point nous dénoncerons les ambiguïtés, voire les incohérences, que comportent certaines expressions ou pratiques de solidarité et qui, par conséquent, empêchent la solidarité de contribuer à la promotion de la justice sociale et de la dignité de l'homme en Afrique. Toute cette enquête se fera sur l'arrière-fond de la norme de réciprocité et de l'éthique de solidarité qu'elle est appelée à promouvoir.

2.1 Nécessité de dépasser toute équivoque conceptuelle et terminologique

Il n'est pas rare d'entendre évoquer le concept de solidarité dans des discours publics à connotation propagandiste, ou encore dans quelques déclarations à prétention philanthropique. Il s'ensuit que dans beaucoup de cas, une certaine ambiguïté entoure souvent l'usage de ce terme. Ceci ne manque pas de donner lieu à équivoque. Aussi nous semble-t-il indispensable de procéder à une mise au point conceptuelle de ce terme.

Dans le but de dissiper le malentendu qui accompagne l'usage du concept de solidarité, le professeur D. Volpini a, dans son ouvrage

*Le radici del futuro...*², essayé d'expliciter la valeur sémantique de ce terme en s'appuyant sur les trois modes de perception qui ont caractérisé la pensée occidentale dans le domaine social au cours du siècle dernier. Le chercheur italien distingue entre autres la conception «marginaliste» et la conception substantialiste de la solidarité; cette dernière comprenant sur un versant l'approche marxiste et, sur l'autre l'approche magistérielle de la solidarité, c'est-à-dire celle que promeut la doctrine sociale de l'Eglise³.

La conception marginaliste est celle commandée par le libéralisme capitaliste. Elle comprend la solidarité comme un élément non structural, externe à la rationalité économique particulière qui doit régenter et structurer les relations du système global.

Ainsi, pour le capitalisme libéral, la solidarité étant perçue comme une variable étrangère au système, elle dépend de la possibilité circonstancielle qui peut conduire une personne (physique ou morale) à libérer, en vertu du degré de sa sensibilité philanthropique, une certaine quantité marginale et supportable de ressources financières dont elle dispose, en se privant du superflu qu'elle donnerait aux nécessiteux. Dans cette perspective, les pauvres pour lesquels la philanthropie et la religion invitent à des actions concrètes de solidarité, sont vus comme des éléments étrangers à la dynamique des processus économiques vitaux (production, distribution et consommation), soit par leur faute, soit par destin, soit par la méchanceté des autres. Ici tout élan de solidarité s'inscrit dans le contexte d'une motivation philanthropique ou caritative à sens unique. En d'autres termes, celui qui a peut donner de son superflu aux nécessiteux. Dans cette perspective, le don est perçu comme une libéralité. Dans tous les cas, il n'est pas la résultante ou le fruit d'un contrat, ni d'un effort de coopération en vue d'un avantage mutuel.

2 Cf. D. VOLPINI, *Le radici del futuro. I fondamenti ideali per una politica di ispirazione cristiana*. Prefazione di Mons. S. Lanza, Accademia degli incolti, Roma, 1998.

3 Cf. *Ibid.*, 81: «Nella storia del pensiero occidentale possiamo individuare due quadri logici di riferimento nei quali il concetto di solidarietà prende corpo e si distingue in quello, che possiamo definire «marginalista», proprio del capitalismo liberalista, e, quello, che possiamo definire «sostantivo», proprio del marxismo e, in modo diverso, della dottrina sociale della Chiesa».

La conception substantialiste considère la solidarité comme un complexe des mécanismes dynamiques vitaux qui lient tous les éléments constitutifs du système socio-politique et économique, et qui lui sont internes, et donc substantiels et non marginaux. Les tenants de cette approche estiment que les pauvres et les nécessiteux sont le produit du système dans ce qu'il a d'incohérent fonctionnellement et structurellement. Cette position s'apparente à la vision marxiste et à la perception chrétienne de la solidarité.

En effet selon la conception marxiste, dans laquelle le concept de solidarité est étroitement lié aux concepts de « classe » et de « lutte de classes », la situation de marginalisation est la conséquence de la confiscation des moyens de production par la classe bourgeoise qui, ce faisant, exploite les prolétaires. Dans ce cas toute initiative de bienfaisance relève d'une volonté de réparation des injustices causées par l'absence de solidarité substantielle, en vue de relancer la vitalité du système. On retiendra toutefois qu'au-delà de la noblesse et de la générosité de son intention, la pensée marxiste semble promouvoir une conception restrictive de la solidarité dans la mesure où elle la réduit à une solidarité de classe en vue de la lutte révolutionnaire. Du coup, on a affaire à une solidarité d'antagonisme et d'exclusion qui contredit la finalité naturelle de tout élan authentique de solidarité. Qu'en est-il par contre de l'approche de la solidarité que nous propose le Magistère de l'Eglise ?

On peut dire, pour résumer l'essentiel de la doctrine sociale de l'Eglise, que le principe de solidarité est vu comme une exigence de l'impératif de la fraternité humaine et chrétienne universelle en tant qu'élément dynamique constitutif du bien commun de toute l'humanité qui comprend riches et pauvres, bourgeois et prolétaires. La formulation la plus récente de la pensée sociale de l'Eglise est contenue dans *Sollicitudo rei socialis*. L'essentiel de l'idée véhiculée par ce document magistériel se ramène à ce que la solidarité ne doit pas être comprise comme un sentiment de vague compassion ou d'attendrissement superficiel pour les maux de tant de personnes, proches ou lointaines. Elle doit se comprendre bien au contraire comme la détermination ferme et persévérante de s'engager pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun, de sorte que

tous soient responsables de tous⁴. En peu de mots, la doctrine sociale de l'Église considère la solidarité et la liberté comme fondement incontournable du développement⁵. On le voit : selon la vision de la société et de l'homme qui sous-tend une doctrine donnée, la conception de la solidarité qui s'en dégage ne peut être la même.

Ceci dit, quel est le registre qui confère au concept de solidarité sa prégnance sémantique dans le contexte socio-culturel africain ?

2.2 Le lieu anthropologique comme lieu de l'émergence de sens du concept de solidarité : le discours parémiologique et la conception de la société et de la personne en milieu africain

La solidarité peut se comprendre comme un mécanisme, un système, mieux une attitude sociale d'assistance mutuelle entre l'individu et la communauté, ou encore comme ce sentiment qui pousse les hommes, en tant que membres d'une société, à s'accorder une aide mutuelle. Pour mieux faire ressortir le sens du concept de solidarité, la plupart des spécialistes en sciences humaines (sociologues, anthropologues et philosophes) se sont souvent abstenus de définitions savantes. Dans beaucoup de cas ils préfèrent proposer une explication suggérée par les pratiques socio-culturelles des peuples. Celles-ci peuvent être positives ou négatives selon le mode vécu de cette solidarité et ses implications (éthiques) sur la qualité des rapports entre les membres de la société, bref selon la conception qu'elle promeut de la société et de l'homme. Autrement dit, c'est sur le registre herméneutique des faits sociaux, politiques et économiques que le concept de solidarité reçoit, selon les cultures et les peuples, une charge sémantique et devient une responsabilité.

4 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

5 Les idées ici synthétisées sont amplement développées par le professeur D. Volpini dans son ouvrage cité, aux pages 80-84.

Emile Durkheim, et à sa suite Eric Weil, voient dans l'organisation sociale ou plus précisément dans la division du travail social, l'une des expressions caractéristiques de la solidarité⁶. En effet, dans son ouvrage *De la division du travail social*⁷, le sociologue français explique la notion de solidarité en partant d'une distinction qu'il établit entre ce qu'il appelle les deux formes de solidarité. La première, il l'appelle solidarité mécanique ou par similitude. Qu'est-ce à dire? Il s'agit de cette forme de solidarité où s'opère une cohésion sociale dont la cause est dans une certaine conformité de toutes les consciences particulières à un type commun. Dans cette espèce de mécanique sociale, tous les membres sont non seulement attirés individuellement les uns vers les autres, parce qu'ils se ressemblent, mais ils sont attachés aussi à ce qui est la condition de l'existence de la société en tant que ce type collectif qu'ils constituent du fait de leur volonté de se retrouver ensemble ou de se réunir. La deuxième forme de solidarité, est dite organique. Elle émane de la division du travail entre les membres d'une société. Elle est ainsi désignée par analogie avec la constitution organique caractéristique de l'unité des corps vivants⁸.

Pour sa part, Léon Bourgeois découvre une expression de solidarité dans ce qu'il appelle la «double dette», dans la mesure où cela renvoie à une répartition des charges qui, naturellement et moralement, est la loi de la société. Il s'agit, pour l'individu, d'apporter sa part dans l'échange des services et, ce faisant, de contribuer en même temps au progrès⁹. La double dette est donc moralement d'autant plus obligeante que chaque génération est redevable à celle qui la précède, du fait qu'elle jouit du fruit de ses efforts, et à celle qui la suit, pour laquelle elle a le devoir (éthique) d'épargner.

6 Cf. S. DECLoux, « Mot d'ouverture », in *Le procès de la solidarité. Actes des journées philosophiques de Canisius*, 9.

7 E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1930.

8 Cf. E. DURKHEIM, *o. c.*, 73, cité par S. DECLoux, *o. c.*, 7.

9 Cf. L. BOURGEOIS, *o. c.*, 116, ss. Nous avons longuement explicité cette notion de la double dette au chapitre précédent avec Axel GOSSERIE, au sujet du rapport entre la pratique de l'épargne et la responsabilité vis-à-vis des générations futures.

Quant à Paul Ricœur, c'est plutôt l'identité narrative¹⁰ qui est l'instance fondatrice de solidarité. Autrement dit, à travers ce qu'un peuple dit ou raconte de lui-même, la manière dont l'histoire et la fiction se recourent dans des récits et des discours (parémiologiques notamment), on peut déceler le lien qu'entretient l'individu avec la société ou avec sa communauté. En d'autres termes, individu et communauté se constituent dans leur identité par le biais des récits qui, dès lors, deviennent pour l'un comme pour l'autre leur lieu de sens commun, leur histoire. Ce pouvoir de donation de sens, le récit le doit au fait qu'il appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. La narrativité, conclut André Kabasele, commentant Ricœur, « n'est donc pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive »¹¹. Dès lors, on peut se demander si ce phénomène existe dans les cultures africaines et quel en est l'impact dans leur conception de la société et de l'individu.

Dans les cultures africaines, cette manière de décrire la solidarité en tant qu'expression du rapport des individus entre eux, et

10 Pour en savoir davantage sur ce que Ricœur dit de l'identité narrative, nous renvoyons à ses précieuses et pénétrantes études dans *Temps et récit*, précisément au troisième tome intitulé *Le temps raconté*, 352-359; et dans *Soi-même comme un autre*, 137-198. Ou encore P. RICŒUR, « Projet universel et multiplicité des héritages », in J. BINDE (dir.), *o. c.*, 76. L'identité narrative, précise l'auteur dans cette communication, doit pouvoir articuler, dans la perspective d'une refondation (renouvellement) éthique, la double face: la face tournée vers le passé raconté, et la face de la projection dans l'avenir. Cette projection dans l'avenir, Ricœur la place sous le signe de la « promesse » non seulement à faire, mais surtout à tenir. Car en maintenant les promesses faites, on sait donner à l'identité un maintien. Dès lors pour parler des valeurs éthiques et spirituelles, il faut pouvoir les faire passer au crible de l'identité narrative et de la promesse. L'importance que Ricœur accorde à la narration s'explique notamment, aux dires d'Abel, par l'idée qu'« il y a dans l'histoire et les traditions des « promesses non encore tenues », une réserve de bonheur partagé, de vouloir – et de pouvoir-vivre ensemble, qu'il nous faut sans cesse rouvrir [...]. Car la narration, c'est d'abord l'ancrage dans ce désir de savoir *qui* nous sommes vraiment ». Lire Olivier ABEL, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, 26.

11 A. KABASELE, « Notion et pratique de la solidarité dans la Bible. Appels à notre temps », in *Procès de la solidarité*, 45.

avec leur communauté est courante dans certains genres littéraires. C'est le cas des récits narratifs, des maximes et proverbes, pour ne citer que ceux-ci.

S'agissant des genres littéraires, nous voulons délibérément limiter notre grille de lecture au langage parémiologique tel qu'il nous apparaît dans le discours oral en milieu africain, spécialement dans les proverbes. Notre objectif est de dégager la conception de la société et de la personne présente dans ce type de discours. Car, comme symbole ou genre littéraire, le proverbe représente un énoncé très suggestif. Et comme symbole, il donne à penser, ainsi que nous l'apprend Paul Ricœur: « J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier »¹². Ceci dit, ce n'est donc pas une démarche insensée que d'aller chercher dans le discours proverbial le sens et l'horizon de sens d'un mode d'être pour en dégager les implications éthico-politiques¹³. En effet, les proverbes constituent une mine d'images et de symboles grâce auxquels ils représentent un condensé de la culture d'un peuple. Ils constituent pour ainsi dire un moyen d'expression vivant et dynamique. Même si toutes les couches de la population ne s'expriment pas toujours en proverbes, il n'en demeure pas moins vrai que ceux-ci forment l'armature et la fine pointe du type de communication qu'est le langage métaphorique. En outre, comme médium de communication, les proverbes expriment une vision de la société et de l'homme; ils décrivent un type de comportement (louable ou répréhensible), tracent une ligne de conduite, énoncent des règles de vie que les membres d'une société doivent observer, ou dénoncent des pratiques injustes auxquelles il faut renoncer pour l'équilibre, l'harmonie, bref la stabilité sociale. En cela, les proverbes ont un rôle éminemment didactique et normatif. Nous pouvons donc dire

12 Cf. P. RICŒUR, *Le conflit d'interprétations*, 26.

13 Le discours proverbial en tant que discours métaphorique ou parémiologique comporte un double sens: un premier sens littéral ou sens obvie, et un méta-sens qui est celui de la signification et des implications du discours. Il s'agit dans la plupart des cas d'un propos didactique, pédagogique et éthico-normatif.

qu'ils sont porteurs d'un enseignement éthique. Au demeurant, comme mode d'expression de la culture d'un peuple, les proverbes décrivent plusieurs aspects de la vie¹⁴.

Dans le contexte de la problématique en examen, nous allons nous limiter à une catégorie spécifique de proverbes. Nous allons inventorier quelques proverbes qui évoquent et exaltent la valeur et les exigences de la collaboration comme expression de solidarité entre membres d'une société de coopération en vue de l'avantage réciproque, pour autant qu'une telle entreprise souscrit aux exigences de la justice sociale. La raison qui motive une telle option est que le principe de réciprocité ne peut, à notre humble avis, s'interpréter et s'appliquer correctement au contexte africain que lorsqu'on le resitue dans son champ de pertinence qu'est la société de coopération.

- 14 Rappelons en quelques mots ce qu'en pense Ahmadou Kourouma dans son Avant-propos sur *Le Grand Livre des proverbes africains*. Le présentateur de ce précieux recueil de proverbes africains estime qu'étant donné que la tradition et la littérature africaines reposent en grande partie sur l'oralité, les proverbes y occupent une fonction bien particulière et une place essentielle. Cela se remarque par l'importance que les Africains leur accordent surtout au cours de leurs palabres. En effet, grâce aux proverbes bien placés, les vieux tranchent la discussion la plus vive et résolvent le problème le plus ardu. Dans la gestion du débat, le proverbe est à la fois le cheval de la parole et le tam-tam du sage. Les proverbes sont comme la synthèse et le miroir de ce qu'est, sait, subit, croit, l'homme dans cet univers culturel. Ils illustrent les différents rapports que les Africains entretiennent avec leur tradition, leur environnement social, affectif, économique, politique, etc. ; rapports qui, souvent varient au gré des circonstances de la vie. Aussi enregistre-t-on une diversité de proverbes selon la circonstance à laquelle il est fait référence dans le discours proverbial. Le moins que l'on puisse dire c'est que par leur réalisme et leurs images, les proverbes africains constituent un moyen efficace d'exprimer le réel, en le transcendant. Ils contribuent à la formation de l'esprit de l'individu social. Par ailleurs, dans leur rôle didactique, tous les proverbes ne répondent pas à la même finalité. Il y en a qui n'ont de rôle qu'humoristique et qui cherchent à distraire ou à amuser. Ce faisant, ils contribuent à désamorcer des tensions qui peuvent surgir dans une communauté, et donc à recréer un climat de sérénité et de paix (Cf. *Le Grand livre des proverbes africains*, 7-9). Lire aussi PREVOST, L. – LAYE, B., *Guide de la sagesse africaine. Proverbes et citations*, Paris – Montréal, L'Harmattan 1999.

En effet lorsque Rawls conçoit la société comme système équitable de coopération entre personnes libres et égales en vue de l'avantage réciproque, il faut savoir que cette représentation intègre dans une large mesure la dimension économique. Bien entendu le terme économique est à prendre dans ce cas précis au sens ordinaire et classique d'un système d'organisation, c'est-à-dire un ensemble d'activités d'une collectivité humaine relatives à la production, à la distribution et à l'échange réciproque de produits de consommation ou des richesses. Il faut donc se garder de trop rapprocher Rawls du sens très technique de ce terme dont il s'est lui-même du reste délibérément éloigné; c'est-à-dire le sens suggéré par la science économique comprise comme science qui a pour objet l'étude et la connaissance des mécanismes de l'économie en tant que système.

Dans le cas qui nous préoccupe, nous nous proposons de prélever certaines expressions linguistiques qui traduisent l'idée de cette forme de coopération économique solidaire, du point de vue de la justice sociale préconisée par Rawls. Concrètement, notre objectif est d'extraire de ces expressions thématiques la conception de la société et de la personne telle qu'elle nous est suggérée par ce que nous avons désigné par l'expression « anthropologie rawlsienne ». Ce choix est lié à deux raisons: la première est que la notion de coopération et celle de solidarité englobent plusieurs aspects et champs d'application qu'il n'est pas possible d'aborder et de développer à la fois dans les limites raisonnables de cette étude. La seconde est que le projet de refondation de la solidarité comme système de coopération et modèle d'organisation de la société, de même que l'ambition de promouvoir une anthropo-éthique en milieu africain doivent, en vue de leur succès, trouver leur support paradigmatique dans un ancrage culturel – le cas des formes et expressions culturelles qui véhiculent la philosophie de tout un peuple – plutôt que dans les seules considérations théoriques générales.

Notre méthode est simple. Nous allons d'abord regrouper les énoncés proverbiaux selon leur parenté thématique¹⁵. Ensuite nous

15 Dans cette approche méthodologique, nous nous sommes inspiré de certains travaux tels que ceux du père Alain Van der Beken de la Compagnie de Jésus (A. Van der BEKEN, *Proverbes Yaka du Zaïre*, Paris Karthala, 1993), du pro-

en énoncerons le contenu et en suggérerons l'interprétation la plus vraisemblable dans le contexte de la problématique que nous débattons. Enfin nous tenterons d'en tirer sommairement les implications éthiques. Cette démarche nous permettra de mettre en lumière la présence de l'exigence de solidarité dans le vécu de l'Africain, avant de la reporter et de l'apprécier à travers ses différentes formes d'expression.

2.2.1 *Quelques expressions thématiques de la conception de la société et de l'homme*

Le sens et l'horizon de sens du concept de solidarité sont susceptibles de mutations sémantiques. Celles-ci sont commandées par la dynamique herméneutique qui caractérise l'expérience humaine. Car l'expérience humaine est si plurielle et si complexe qu'elle suggère souvent une diversité de sens parfois autour d'un même concept. Cela étant, l'on peut comprendre pourquoi le concept de solidarité peut s'interpréter, dans les différentes expressions thématiques où il est évoqué ci-dessous, sur différents registres qui tissent la conception de la société et de l'homme en Afrique. Ces registres couvrent les dimensions de la coopération, de l'unité, de l'engagement, de l'avantage réciproque, de l'égalité et de l'équité. Ils évoquent en même temps les idées du bien, de la liberté et de l'autonomie de la personne. Cependant, on peut les ramener à une triple dimension du concept de solidarité, à savoir les dimensions interpersonnelle, communautaire et politique¹⁶. C'est à partir de cet

fesseur Nkombe Oleko (NKOMBE OLEKO, *Métaphore et Métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les «Proverbes Tetela»*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1979), mais aussi du *Le Grand livre des proverbes africains*. Traduits et rassemblés par Mwamba Cabakulu, Paris, Presses du Châtelet, 2003, et du *Guide de la sagesse africaine*, Paris – Montréal, L'Harmattan de L. Prevost et B. Laye.

16 Dans sa dimension strictement interpersonnelle ou intersubjective la solidarité se ramène à la connaissance réciproque, à l'intérêt mutuel et au soutien effectif entre des personnes qui peuvent être liées par des liens affectifs de type parental, amical ou professionnel. Dans sa dimension communautaire, la so-

ensemble d'idées implicitement présentes¹⁷ dans la culture commune africaine que l'on peut dégager les présupposés anthropologiques et éthiques, susceptibles d'ouvrir des pistes de refondation d'une solidarité qui soit un instrument du politique, et d'une politique qui soit un espace de solidarité; en d'autres termes, ces pistes et les représentations sur lesquelles elles ouvrent pourraient permettre d'envisager l'émergence d'un patriotisme solidariste en Afrique.

A ce sujet, l'on peut nous opposer éventuellement, au nom du pluralisme, l'objection suivante: puisque l'Afrique est une vaste sphère culturelle riche de plusieurs traditions, au nom de quelle tradition spécifique parlons-nous? Ou encore, à quelle tradition culturelle de l'Afrique la représentation de la société et de la personne que nous entendons exposer appartient-elle précisément? La réponse à une telle objection peut nous être prêtée par le sociologue Gérard Bwakasa.

Partons d'une question: une même ou plusieurs traditions? Disons de prime abord que « les personnes non averties voient le champ

lidarité fait penser à un mécanisme de participation active de l'individu aux activités et initiatives de son groupe d'appartenance, de sa communauté de vie. L'espace d'exercice de cette solidarité peut s'étendre de la famille, voire du village, de l'individu jusqu'aux associations régionales ou professionnelles. Dans sa dimension politique, le sens de la solidarité renvoie à l'intérêt et à la capacité de s'engager dans la vie de la société, de prendre une part active à ses drames et à ses urgences, et cela en partant du niveau local (rue, quartier, village, commune, région) jusqu'au niveau national et continental. Tout cela peut être résumé dans ces mots: don de solidarité à qui est faible. Fraternité agissante dans le partage et l'entraide. Participation à l'effort commun pour l'intérêt de tous, etc. Ainsi l'individu face aux épreuves de la vie ne doit jamais être seul. Lire *Solidarietà. Senso, implicazioni e sfide*, 28.

17 Dans le contexte de sa conception de la société et de l'homme, que Rawls définit sans détour comme une conception politique, il parle des idées et principes fondamentaux qui sont implicites dans la culture démocratique publique d'un peuple – qu'il identifie formellement au peuple de l'Occident traditionnellement démocratique. C'est sur ces idées et principes que les citoyens fondent la vision d'eux-mêmes, celle de leurs rapports aux autres et aux institutions publiques. C'est le cas de l'idée de liberté, d'égalité avec leurs corollaires, tels que la tolérance, le respect du droit de la personne, de son intégrité physique et morale, le respect du bien de l'autre et de la communauté, etc. Cf. *L. P.*, 32-35.

de la tradition africaine comme déroutante, parce que celle-ci se présente avec une très grande complexité et une réelle difficulté de lecture. Cette complexité et cette difficulté de lecture sont certes réelles, mais il est bon de savoir d'où elles viennent»¹⁸.

Selon Bwakasa, cet état de choses peut être expliqué par certains facteurs. En voici quelques uns. Il retient en premier lieu notamment la complexité ou la diversité thématique de la tradition en question dans ses différentes dimensions ou composantes. Il souligne en second lieu les différentes approches (structurelle, dialectique, fonctionnelle, etc.) qui, dans la tradition universitaire actuelle, se chargent, dans le domaine des sciences humaines, d'élucider et d'expliquer les diverses réalités de cet univers traditionnel de conceptions, sans toujours pouvoir aboutir à un consensus. A un troisième niveau d'explication, l'auteur évoque les intérêts en jeu dans la différence de perception. En effet, remarque-t-il, il n'est pas impossible qu'il y ait différence de motivations, voire d'intérêt économique, politique ou culturel en marge de ce que l'on peut retenir comme différence de psychologie, d'attitude ou de comportement. Quant à la quatrième source de difficulté, le sociologue africain la lie à l'ampleur de l'espace social où la tradition africaine se déploie et s'organise en croyances et conceptions¹⁹. Dès lors, on peut être porté à croire que cette kyrielle de sources de difficultés peut interdire toute prétention de dire (ou de parler de) la tradition africaine au singulier. Il n'en est absolument rien.

En effet nous retiendrons, à la suite de Bwakasa que la question de la singularité ou de la pluralité des traditions est une question qui a été plusieurs fois débattue à l'occasion de nombreuses rencontres scientifiques, par des experts ou de spécialistes africains et africanistes de haut niveau intellectuel²⁰. De ces discussions s'est dégagé un consensus sur l'existence d'un «dénominateur commun

18 G. BWAKASA, *o. c.*, 168.

19 Cf. *Ibid.*, 168-169.

20 L'auteur évoque notamment le colloque de Lagos (Nigeria) en 1977, dans le cadre du Festival mondial des arts nègres. Ce colloque connut la participation des Noirs et des africanistes de différentes disciplines venus du monde entier. La seconde occasion fut celle du colloque des experts réunis à l'Université Fédérale de Maranhao, au Brésil, sur l'initiative de l'Unesco en 1985.

vivant et dynamique » à travers lequel transparaît une identité profonde généralement impensée, muette, inaperçue partout la même²¹. Quoi qu'il en soit des réserves que quelqu'un peut bien avoir raison d'émettre sur cette question, nous souscrivons au point de vue de Bwakasa qui estime que

n'importe quel chercheur africaniste peut légitimement parler de la tradition africaine à partir de la société particulière africaine qu'il observe depuis sa spécialité. Il se devra bien sûr d'avoir le souci et l'honnêteté de présenter clairement le lien, le sujet, la méthode et la période de son travail²².

En ce qui nous concerne, les expressions thématiques auxquelles nous allons nous référer pour en extraire une certaine vision africaine de la société et de la personne, appartiennent bien entendu à l'espace culturel de l'Afrique subsaharienne (ou espace négro-africain) ainsi qu'en témoignent la diversité des lieux de provenance des proverbes évoqués. L'application du contenu proverbial à l'un ou l'autre aspect de la réalité sociale africaine procède d'une approche inductive; et nous sommes conscient de ses limites. Ce malaise étant dissipé, nous pouvons à présent passer à l'exploration des différentes idées fondamentales de l'anthropologie africaine du point de vue de la conception de la société et de la personne.

A. *L'idée de coopération-collaboration comme condition de succès dans une entreprise*

Je ne suis rien sans lui. S'il fait un faux pas et trébuche, je trébuche avec lui, si je ne peux le retenir.

Seydou Badian, *Sous l'orage*

- a) Un seul doigt ne peut décortiquer l'arachide, non plus nettoyer le visage, ni attraper une puce.
Avec le concours des autres on peut réaliser un ouvrage qu'il serait impossible d'accomplir seul. (Yaka/R.D.C.; Créole/Antilles).

21 Cf. *Ibid.*, 170.

22 *Ibid.*

- b) Une seule main ne peut emballer un colis; avec une seule pierre dans l'âtre, il n'est pas aisé de faire bouillir l'eau.
Rem.: même explication que pour a). (R.D.C.; Burundi).
- c) Quand les mâchoires se rencontrent, elles brisent un os. (Ouganda).
Idem.
- d) La corvée commune, c'est comme le firmament: chacun supporte sa part au-dessus de la tête.
Chacun est appelé à prendre sa part dans un ouvrage commun. (Madagascar).

L'idée de collaboration ou de coopération dans une entreprise ou un ouvrage est l'une des idées fondamentales de la conception de la société dans la culture africaine. C'est d'ailleurs sur elle que reposait largement l'organisation du système économique de l'Afrique traditionnelle. L'Africain y a toujours vu non seulement la condition du succès, mais aussi l'expression d'une joie vécue et partagée avec les autres, qui fait oublier le poids de l'ouvrage à réaliser. C'est comme effectuer à pieds mais en groupe un long voyage.

En effet, dans l'Afrique traditionnelle certains ouvrages tels que les travaux des champs, la pêche, la chasse, la cueillette etc., ont souvent été organisés, entrepris ou exécutés en équipe, et le cas échéant, animés par des chants populaires. A ce propos, l'écrivain et juriste burkinabè, Titinga Frédéric Pacere, fait observer que les expressions littéraires ont toujours été mises au service de la construction nationale. Il en veut pour preuve l'existence des formules qui incitent au travail²³. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que

23 Lire T.F. PACERE, *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique*, 72-73. Selon Pacere, chez les Burkinabè tout comme chez la plupart des peuples négro-africains, les travaux sont généralement collectifs. Etant donné que tout chef de clan a son Zabyouya (= devise, programme d'action) qu'il doit absolument réaliser pendant son mandat, pour le bien-être de la population, il doit pour ce faire, s'assurer de la participation active des membres de la communauté. C'est pourquoi, pour plus d'enthousiasme et d'entrain au travail, pour plus d'efficacité dans l'exécution et en vue d'un important rendement, les griots chantaient les louanges de chacun à partir des genres littéraires appropriés bien connus dans la société. En conséquence, on a vu des hommes cultiver, au rythme des tam-tams et sous l'exécution des quelques expressions littéraires, des superficies plus vastes que celles qui leur avaient été initiale-

cette organisation avait pour objectif non seulement d'obtenir un grand rendement, mais aussi et surtout de donner à chacun ou à chaque famille la possibilité d'avoir sa propre source de production pour pouvoir ainsi subvenir à ses propres besoins. Disons que ce système était conçu pour répondre non seulement à un besoin pratique d'organisation du travail, mais surtout pour résoudre un problème de justice sociale, à savoir éviter les disparités criantes pouvant engendrer l'envie, la jalousie, bref le malaise au sein d'un groupe social²⁴, au risque de déstabiliser l'harmonie sociale et com-

ment proposées. Pour illustrer son propos, Pacere évoque un cas précis vécu par lui-même, où le recours aux genres littéraires et à leurs principes d'incitation l'ont aidé à construire, avec la population de son village (Manega), sans aide extérieure, un dispensaire, une école de six classes, des logements pour les travailleurs, un Centre de formation pour les jeunes et les adultes, etc. Et monsieur Pacere de conclure, recourant à une maxime africaine : « si la dernière vit, elle ajoute la terre à la terre ». On retiendra qu'en évoquant cette maxime, le chanteur de Kièma Bonnèré (= le bel homme) passe en revue les corps organisés et les responsables de la société, en rappelant à tous l'impératif de construire la Nation par un acte d'engagement concret : « ajouter de la terre à la terre ». La leçon à tirer de cet état de choses, à la suite de P. Meunier interprète de la philosophie du *Petit Prince* d'A. de Saint-Exupéry, est que « l'échange et la collaboration permettent à l'homme de se relier aux autres et de sortir de la prison de l'isolement. Collaborer, c'est jeter un pont au-dessus du gouffre de l'esseulement, de la solitude. C'est se donner plutôt que de se garder pour soi et de n'œuvrer que pour soi. C'est devenir participant et cocréateur, à partir de ce que l'on est et de nos engagements particuliers, d'une unité élevée; par conséquent, c'est donner un sens à son coup de pioche ». (P. MEUNIER, *La philosophie du Petit Prince ou le retour à l'essentiel*, 28). Ceci est d'autant plus fondé, du point de vue de la sagesse africaine, que « la collectivité est le creuset dans lequel doit s'épanouir l'individu. Celui-ci, grâce à l'expérience des anciens pourra aller plus loin avec ses outils propres ». Cf. PREVOST, L. – LAYE, B., *o. c.*, 68.

- 24 Ce mode d'organisation permettait entre autres de suppléer à la situation des plus défavorisés, notamment les veuves, les malades, les parents sans fils, les orphelins, qui risquaient de manquer de champ et donc de récolte : ce qui les réduirait à la mendicité en cas de besoin. Là-dessus la sagesse africaine nous apprend que le volume de notre grenier est fonction de l'ampleur de notre champ. Autrement dit : plus le champ est vaste, plus abondante pourrait être la moisson. Ce qui peut permettre d'économiser une bonne partie de la récolte pour la vente et pour la saison prochaine.

munautaire. C'est du reste dans ce contexte que l'idée d'unité ou de communion comme expression de solidarité va trouver sa pertinence dans le milieu traditionnel africain.

B. *L'idée d'unité (communion) comme expression de solidarité, d'entente et de succès*

Il n'est de collaboration véritable que si tous sont unis par l'amour. Car sans amour, il n'y a ni unité ni collaboration, mais soumission de chacun à un culte qui, hélas! ne grandit plus l'homme.

P. Meunier, *La Philosophie de Petit Prince ou le retour à l'essentiel*

- e) Cœurs voisins valent mieux que cases voisines:
La communion de cœur et d'esprit est plus importante que le voisinage géographique (Peul/Sénégal).
- f) Un seul pilier ne fait pas la maison:
L'homme seul ne peut rien construire (Rwanda).
- g) Si tu as quelqu'un pour te frotter le dos, celui-ci sera propre:
Souligne le mérite d'une existence partagée. (Basar/Togo).
- h) Ne sois pas seul quand tu poseras les traversines à ta maison:
Il ne faut pas chercher à vivre en solitude alors qu'il y a des travaux qui exigent l'aide des autres. (Bulu/Cameroun).
- i) Le bruit des eaux de la rivière, c'est grâce à la présence des pierres et rochers:
Sans la présence des pierres et rochers, la rivière serait aussi silencieuse qu'un marécage: une existence menée en solitaire ressemblerait à une absence de vie. (R.D.C).

Ce corpus proverbial souligne la valeur de l'unité en la mettant en contraste avec l'insuccès, qui peut être lu comme la conséquence d'une entreprise solitaire. Comme on peut s'en rendre compte, ceci vient une fois de plus appuyer et renforcer l'idée de coopération comme expression de solidarité. En effet, en mettant en exergue le sens de l'unité ou de la communion en tant que manifestation du besoin de solidarité, d'entente et de succès dans l'entreprise coopérative, la sagesse africaine entend actualiser la maxime selon la-

quelle l'union fait la force²⁵. Ce faisant, elle veut en même temps prévenir contre la tendance à l'enfermement, au monolithisme, et à l'absolutisme, qui est souvent source d'égarement, d'insuccès, voire de faillite dans la gestion de la chose publique.

Au demeurant la volonté de coopérer dans un esprit de communion ne peut effectivement recouvrer tout son sens que s'il y a, de la part de tous les protagonistes, cette détermination à s'impliquer, mieux à s'engager fermement et sans atermoiement, dans l'entreprise coopérative. Cette idée n'est pas étrangère à la conception africaine des rapports sociaux.

C. *L'idée de l'engagement comme leitmotiv de toute activité coopérative*

- j) Imana te donne des vaches, mais ne te donne pas où les faire paître : *Pour réussir, la chance ne suffit pas, il faut y mettre du sien.* (Rwanda).
- k) Le meilleur fétiche pour une bonne récolte, c'est une calebasse de sueur.
La réussite est dans le travail. (Pangwe/Gabon).
- l) «Tireur d'antilopes», lorsqu'il va en tirer une, il ne lui laisse pas de répit; le bâton qui tue le serpent le fait sans répit :
La ténacité assure le succès. (Rwanda).
- m) Quand on abat le gros arbre n'tsinga, il n'y a point de répit :
Même explication que dans l). (Yaka/R.D.C).
- n) L'éléphant ne renonce pas à traîner ses défenses :
Quoi qu'il en soit de la dureté des conditions il faut savoir tenir ses engagements. (R.D.C).

25 Cette maxime est l'une de celles qui ont toujours motivé et nourri les grandes initiatives politiques et économiques dans l'histoire des peuples. En effet chaque fois qu'un peuple confronté aux défis de la vie a su réagir par la stratégie de forces conjuguées, il a pu dans beaucoup de cas se tirer d'affaire et survivre. Par contre ceux qui ont cherché à affronter les défis en ordre dispersé ou de façon isolée ont souvent payé le prix de leur stratégie par un maigre résultat, sinon carrément par un fiasco.

- o) Un vrai chien de chasse s'égare avec son grelot:
Il faut savoir aller jusqu'au bout de ses engagements. (Yakal R.D.C).
- p) On ne tortille pas une corde sur la cuisse d'autrui:
Ce que vous pouvez faire vous-même, ne le faites pas faire par un autre. (Galla/Ethiopie).

L'essentiel du message livré par les proverbes repris dans cette rubrique se ramène à l'idée de la détermination ou de l'engagement dans la conduite d'une entreprise. En effet il n'est pas rare de voir dans beaucoup de nos milieux africains s'interrompre une initiative qui a vu le jour avec un enthousiasme délirant. C'est ici le lieu de faire remarquer combien ces enseignements sont de grande actualité et de grande portée didactique dans le contexte du continent en construction qu'est l'Afrique. L'Afrique demeure un vaste chantier parce que la plupart de ses pays sont, sur le plan politique et économique, d'interminables projets continuellement en phase de réalisation. Et si ces pays demeurent d'éternels chantiers, cela peut s'expliquer entre autres par le fait que l'action de leurs gouvernements respectifs repose sur une politique économique et sociale incohérente qui, non seulement ne semble pas bien cibler les priorités, mais aussi embrasse trop de projets à la fois sans pouvoir en faire aboutir un. Et, comme on peut s'y attendre, la conséquence d'une telle incohérence s'observe dans l'insuccès des politiques économiques et sociales de la plupart de nos pays africains²⁶. Pour le

26 Plusieurs raisons expliquent un tel insuccès, et les spécialistes africains et africanistes en matière de développement ont rempli des pages entières sur ce diagnostic. En ce qui nous concerne nous pouvons sommairement souligner : notamment le sens de la démesure dans les ambitions et les objectifs, qui fait que l'on ne tient pas compte des moyens (ressources humaines et financières) dont on dispose. Or la sagesse africaine nous rappelle que la poule ne peut picorer que le grain que sa gorge est capable d'avalier, ou encore que, pour réussir sa pâte, la quantité d'eau à verser dans la casserole doit correspondre à la quantité de farine dont on dispose dans son panier. Une autre raison peut être une politique du développement à double vitesse qui fait que l'on finit par s'essouffler si vite qu'on ne peut pas atteindre le but escompté. La sagesse ancestrale ne nous apprend-elle pas que, quoique disposant de quatre pattes, le chien ne poursuit qu'une voie ? On ne saurait, honnêtement oblige, passer sous

moment nous ne pouvons pas nous étendre sur cet aspect de la question, car nous aurons à y revenir dans la troisième articulation de ce chapitre.

Par ailleurs, les trois idées (de coopération, d'union et d'engagement) que nous venons d'illustrer avec le concours des corpus proverbiaux précédents ne recouvrent leur sens et leur horizon de sens que par rapport à cette autre idée de l'avantage réciproque ou mutuel.

*D. L'idée de l'avantage réciproque comme fruit
d'une coopération engageante*

- q) Les arbres des essarts tombent dans toutes les directions:
L'assistance ne doit pas être unilatérale. (Yaka/R.D.C).
- r) Manger, c'est se regarder:
Il faut savoir prêter attention aux besoins des autres. (Yaka/R.D.C)
- s) Celui qui rencontre un chasseur ne manquera pas de quoi manger:
Nous avons le devoir d'assister celui qui est dans la disette. (Yaka/R.D.C).

La conception africaine de la société et de l'homme voit dans l'avantage réciproque tiré du fruit du travail, la meilleure et juste façon d'exprimer la solidarité entre membres d'une communauté. Cette exigence a entre autres, le mérite de limiter, voire d'éviter les injustices que peut entraîner l'égoïsme et qui peuvent mettre en péril la

silence l'épineuse problématique de la gestion malsaine des fonds du trésor public et des fonds de coopération alloués aux initiatives de développement. Or – cela n'est point un secret pour toute personne avisée sur la situation – il est admis que le gros de l'enveloppe de l'aide à l'assistance financière des pays en voie de développement n'a pas dans beaucoup de cas servi à ce à quoi elle a été destinée. Ceci pose bien entendu un problème de bonne gouvernance et de sens de responsabilité. Comment faire pour s'en sortir? Écoutons ce que nous dit la sagesse ancestrale là-dessus: « Ne regarde pas l'endroit où tu es tombé, regarde l'endroit où tu t'es cogné ». (Proverbe malinké de l'Afrique de l'Ouest). On ne le dira jamais assez: il est temps d'apprendre à cultiver une peur éthique vis-à-vis de l'argent d'autrui; c'est une façon de respecter la générosité d'autrui et de se faire respecter soi-même.

stabilité des rapports sociaux. En effet, un engagement solidaire dans une activité coopérative n'aurait aucun sens si les avantages découlant de cette coopération devaient profiter à une seule partie. Cela serait contraire à l'esprit de justice du contexte social qui doit caractériser une société de coopération. Aussi, afin de préserver cette idée de l'avantage réciproque, la conception africaine de la justice distributive milite-t-elle pour la promotion d'une justice sociale fondée sur l'idée d'égalité, de liberté, le sens de la justice et du bien en tant que caractéristiques de la personne.

E. L'idée de l'égalité et de l'équité comme expression de la justice distributive

- t) Deux rats dans une casserole annulent le droit d'aînesse:
Le partage au prorata garantit l'équité et permet d'éviter l'injustice. (Yaka/R.D.C)
- u) Si tu arraches l'enclume à un gosse, laisse-lui au moins son marteau:
Il faut faire justice même au faible. (Yaka/R.D.C).
- v) On attache le singe avec sa propre queue et on cuit le poisson avec l'eau dans laquelle il vit.
Pas de politique de deux poids, deux mesures en matière d'équité (Togo; Yaka-RDC).

Dans une culture où l'autonomie de l'individu est quelquefois édulcorée par certaines positions sociales – comme l'âge (droit d'aînesse) et le sexe – motivées par une mentalité par trop gérontocratique et phallogocratique, fruit d'une certaine conception biaisée de l'autorité et de la puissance (physique, financière, magique, etc.), le sens de la justice peut souffrir d'un certain arbitraire au point de s'effriter. Aussi pour éviter que la justice soit dans certains contextes à la merci de facteurs contingents quoique pertinents²⁷, la sagesse

27 A ce sujet, Rawls parle de positions sociales pertinentes. Mais celles-ci peuvent devenir facteurs d'injustice sociale et donc se révéler inopportunes, voire dangereuses quand on en fait des critères méritocratiques. Aussi vaut-il la peine de souligner leur caractère contingent.

africaine a-t-elle émis des principes qui doivent servir de garde-fou à l'idéal de justice et à la sauvegarde de l'autonomie de la personne.

F. *L'idée du bien, l'idée de l'autonomie (liberté)
en tant que caractéristiques de la personne
dans le discours sapiencial africain*

Toute maison dans laquelle un homme est libre est un
château même à côté de la plus belle prison.

Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*

- w) Ce qui est amer n'est reconnu tel que par celui qui goûte:
Il faut laisser à chacun la liberté de choisir. (Zulu /Afrique du Sud).
- x) On engendre un fils, mais pas son cœur:
L'individu est un être autonome à part entière. (R.D.C).
- y) Si le propriétaire a oublié d'enfermer sa poule, le renard ne doit pas s'en emparer:
On ne doit pas violer les droits du premier occupant. (Sango/ République centrafricaine).
- z) Les victuailles chez ton voisin n'apaisent pas ta faim:
Seul son propre travail peut donner pleine satisfaction. (Toma/ Guinée).
- z.a) On ne fait pas reposer sa puissance sur l'arsenal d'un autre:
Il faut savoir compter sur ses propres forces et éviter de trop compter sur l'apport des autres. (R.D.C).
- z.b) L'objet qui a deux propriétaires a fait mourir de faim l'un des prétendants:
Il faut apprendre à être autonome. (Yaka/R.D.C).
- z.c) On ne peut distinguer la trace du pied d'un esclave de la trace du pied d'un homme libre (malinké/Afrique de l'Ouest)
- z.d) Même si ton frère a eu de la progéniture, n'empêche que tu veilles sur ton propre fils, fut-il un débile:
Même explication que dans z.a) et z.b) (Yaka/R.D.C).

Une certaine approche trop angélique de l'idée de solidarité dans l'Afrique traditionnelle peut laisser croire à un plaidoyer pour un

collectivisme de type marxiste qui biffe gratuitement les droits de propriété et, qui pis est, ignore la liberté et l'autonomie de la personne. Contrairement à un tel optimisme béat, les énoncés proverbiaux que nous venons de recenser nous instruisent sur la reconnaissance et la défense du sens du bien, de l'idée de la liberté et de l'autonomie comme apanage de la personne dans l'Afrique traditionnelle. En effet, tout en promouvant le sens altruiste et la coopération solidaire, la sagesse africaine a toujours reconnu la liberté et l'autonomie de l'individu, mais aussi l'inviolabilité du droit de propriété comme des prérogatives inaliénables. La même culture africaine y a toujours vu l'expression de la dignité de la personne qui est un bien à part entière, à en croire la nomenclature des biens que nous propose Rawls²⁸. Par conséquent, il n'est pas juste de s'épargner l'effort, voire le droit, de se procurer son propre bien – au nom d'une prétendue idée de la solidarité – pour se contenter du bien d'autrui, fut-il un membre de sa famille. Nous pouvons expliciter davantage cette conception de la personne en nous appuyant sur le portrait qu'en fait Bwakasa. Il s'agit bien entendu d'en donner une esquisse qui n'a rien d'une approche approfondie comme on pourrait la trouver dans un Traité d'anthropologie culturelle.

Selon le professeur Bwakasa, la personne dans la tradition africaine se donne à comprendre comme un don, une donnée de l'existence qui vient prendre place dans le monde. Il est un être-au-monde, un ek-sistant, un *Dasein* (Etre-là) pour parler comme Heidegger. En tant que telle, son existence est rendue possible, voire effective, grâce à des conditions de vie ou des possibilités déjà-là, antérieures

28 Dans sa conception de la personne, Rawls nous propose une liste des biens primaires indispensables à la réalisation de l'humanité de l'homme. Il existe à cet effet deux registres sur lesquels s'articule l'approche rawlsienne de l'idée du bien : le point de vue de la conception englobante (ici le bien renvoie au projet de vie, aux fins dernières en tant que raison de vivre de quelqu'un) et le point de vue de la conception politique (en vertu duquel Rawls parle des biens primaires comme ce sur quoi tout le monde est d'accord et que l'Etat doit garantir). Car les biens primaires sont indispensables à l'existence de tous et de chacun en tant que membres coexistants dans une société politique. Sur cette liste figure le respect de soi de la personne. Garantir à la personne ce respect est une façon de lui faire socialement justice.

à la personne elle-même. Par ailleurs, s'il est bénéficiaire des conditions ou des possibilités antérieures à sa propre existence, et qui contribuent à l'épanouissement de celle-ci, la tradition africaine reconnaît en outre que la personne humaine est un être doté de pouvoir et d'intelligence, autant que de parole et de rites. Ceux-ci sont retenus comme des atouts ou des possibilités « dont dispose la personne pour intervenir dans la vie en responsable, pour inventer une vie de qualité dans l'art, la poésie, la rhétorique, dans un rapport de symphonie avec son discours, son histoire, la nature, l'univers [...] »²⁹. Nous pouvons donc dire que la tradition africaine renferme une conception poïétique de la personne, laquelle du reste peut servir de support anthropologique à une quête de développement ou de l'amélioration des conditions de vie dans la société.

Comme sujet³⁰ constitué et doté, la personne est, selon la tradition africaine, une instance ou une source de sens. Et c'est en tant que sujet constitué et doté de capacités d'action que la personne est capable d'entretenir des relations ou des rapports avec l'Autre entendu comme Absolu ou comme système des valeurs fondamentales sur lesquelles repose la vie communautaire, et avec l'autre comme personne avec qui l'on entretient un rapport de proximité spatiale ou affective. Celui-ci est à la fois vertical et horizontal. Par son horizontalité ce rapport devient instrument de communication, de socialisation ou de solidarisation; en d'autres termes, facteur d'élargissement ou de dilatation de l'espace de solidarité. Il en découle que le sujet constitué, qui est un don ou une donnée d'existence, se laisse comprendre aussi comme une vie reçue et participée, une vie partagée avec d'autres personnes. D'abord au sein de la parenté (famille, lignage, clan, village). Ensuite au niveau de la nation (en ville par exemple: par rapport à la rue, au quartier, au lieu du travail, au groupe d'appartenance professionnelle ou idéologique, etc.). Enfin au niveau continental, en partant des ensembles régio-

29 G. Bwakasa, *o. c.*, 177.

30 Ici l'idée de sujet peut dérouter un observateur habitué à voir ou à entendre la personne africaine absorbée par ou dans le groupe. Certes ce n'est pas faux de dire que l'Africain tient au groupe. Mais il est un fait que celui-ci existe pour et par lui (Cf. *Ibid.*, 179.)

naux jusqu'au cadre élargi de concertation. Par ailleurs, il ne serait pas superflu de souligner l'appartenance confessionnelle et/ou communautaire au nom d'un idéal de vie partagée³¹. Cette approche fait de la personne en Afrique « une personne des autres, une personne d'autrui » (en Ciluba *Muntu wa bendel* en Kikongo *Muntu ya ngani* / en Lingala *Mwana ya bato*), et non une personne autre (*Muntu ya n'kaka* en Kikongo, *Moto mosusu* en Lingala)³². Cette conception véhicule non seulement l'idée de l'autonomie de la personne, mais aussi sa dimension intersubjective.

De ce qui précède nous pouvons retenir une esquisse de l'idée de la personne qui nous permet d'abord de fonder la légitimité de l'élan de solidarité chez l'Africain. Ensuite d'apprécier à leur juste mesure la capacité ou la difficulté à traduire cette disposition solidariste dans le vécu quotidien. Enfin ce même portrait pourra aussi nous aider à légitimer la refondation de la solidarité et la promotion d'une anthropo-éthique en Afrique, dans la mesure où ces idées fondamentales peuvent être coulées dans le moule d'une conception politique de la société et de la personne.

La brève enquête que nous venons d'effectuer sur la conception africaine de la société et de la personne, à la lumière de certaines expressions thématiques du discours parémiologique, nous a révélé

- 31 Ces trois dimensions (nationale, continentale et confessionnelle) de l'horizontalité n'ont pas été développées dans l'approche proposée par Bwakasa. C'est nous qui avons élargi la grille de lecture jusqu'à ce stade.
- 32 La différence de nuance telle que rendue dans ces différentes expressions linguistiques africaines est de taille. Les expressions qui traduisent l'idée de « personne des autres ou personne d'autrui » insinuent l'idée de reconnaissance de l'autonomie et de la souveraineté de la personne qui exige, ce faisant, de la considération, du respect, et donc son inviolabilité physique, morale, juridique, mais aussi sollicite notre responsabilité éthique à son endroit. Quant aux expressions qui rendent l'idée de « personne autre », elles laissent entendre une nuance d'anonymat, de non-reconnaissance, qui n'oblige en aucun sens d'engagement à l'endroit de cette personne. Si la « personne des autres », en tant que telle inspire une peur éthique, la « personne autre », l'étranger anonyme inspire, de par son étrangeté, une peur viscérale qui pousse à l'éloignement, à la méfiance. Remarque : Ciluba, Kikongo et Lingala sont les noms de trois des quatre langues nationales parlées en République Démocratique du Congo ; la quatrième langue nationale étant le Shwahili, et le français, la langue officielle (pour l'administration et l'instruction).

l'existence d'une préoccupation solidariste dans la culture africaine traditionnelle. Cette préoccupation est exprimée par un certain nombre de convictions qui sont comme des idées implicites caractéristiques d'une tradition culturelle donnée, mais aussi comme des pierres d'attente pour l'avènement et l'épanouissement d'une nouvelle culture politique enrichie par l'anthropo-éthique: le patriotisme solidariste notamment. Autrement dit une certaine herméneutique de ces expressions linguistiques nous suggère une certaine conception des rapports sociaux de nature intersubjective, communautaire et politique, qui prend en compte les exigences de justice et d'équité. C'est cette exigence d'intersubjectivité nourrie du sens de justice et d'équité, que nous appelons l'impératif de solidarité ou exigence solidariste³³.

S'il est dès lors admis, comme en témoignent les expressions linguistiques analysées, que cet impératif de solidarité est une partie significative de l'être-au-monde-de-l'homme africain, l'on peut à juste titre se demander quelles sont les formes d'expression (manifestation) ou de réalisation par lesquelles on peut l'observer dans la société africaine traditionnelle et moderne.

33 Si la nature intersubjective et communautaire des rapports sociaux décrits par les expressions linguistiques évoquées semble plus évidente que leur caractère politique, il n'en demeure pas moins vrai que la connotation politique est implicitement présente au sein de différentes idées que traduisent ces expressions. Car les idées de coopération, d'unité, d'engagement, d'avantage mutuel, d'égalité, d'équité, du bien et d'autonomie sont, à notre humble avis, le reflet ou mieux l'expression d'une conception politique de la justice distributive en tant qu'instrument d'édification et condition de stabilité de la *Polis*. Dans tous les cas elles ne dépendent d'aucune quelconque doctrine englobante, sinon de la seule volonté du vivre-ensemble dans un espace politique. Disons que ces idées ont effectivement un soubassement de nature politique au sens où Rawls entend ce terme dans le contexte du libéralisme politique.

2.3 L'impératif de solidarité et ses différentes formes d'expression dans la société africaine traditionnelle et moderne

L'existence du seul sentiment, voire de la seule idée de solidarité ne suffit pas pour rendre celle-ci effective dans un univers donné. Il faut plutôt toute une culture solidariste. Celle-ci n'est possible que si elle repose sur des mécanismes ou des pratiques concrètes. D'où la question de savoir quels sont les lieux de manifestation de la solidarité dans les autres cultures (notamment la culture occidentale) en général³⁴, et dans les cultures (milieux) africaines en particulier.

La solidarité peut être entendue comme l'expression de l'assistance que l'individu reçoit de la communauté, et vice-versa; ou encore l'assistance qu'un individu reçoit de la part d'un autre ou apporte à un autre. C'est là une situation de fait qui repose sur la prise de conscience, par les hommes, de leurs intérêts communs à promouvoir ou à défendre. Bien plus, il s'agit de la prise de conscience de la nécessité du partage d'un destin commun. Cette solidarité vécue sur le fond de la conscience identitaire ne peut devenir le lieu et le moment d'éveil à la conscience de soi-même que grâce à la médiation de l'altérité, c'est-à-dire à l'expérience de la confrontation avec un autre sujet, lui aussi porteur d'intérêts propres. Du coup, cette médiation intersubjective des intérêts entre individus ouvre l'espace à la sociabilité en tant que mode d'insertion dans la communauté humaine, moyennant le processus d'échange de service. Dès lors, la sociabilité comme exigence d'ouverture à autrui et donc comme expression d'altérité, notamment par le biais de l'assistance, devient une forme de manifestation de la solidarité vécue³⁵.

34 La prise en compte de l'expérience de solidarité dans les autres cultures a l'avantage de nous permettre d'apprécier la qualité de la solidarité en Afrique dans l'optique d'une refondation.

35 Cf. C. NGWEY, «Le concept de solidarité: fondements anthropologiques et épistémologiques», in *Le procès de la solidarité*, 12.

Pour mieux percevoir le bien fondé de la pratique de l'assistance sociale comme forme d'expression de l'impératif de solidarité vécue, relisons ce qu'en dit sommairement E. Alfandari dans son article « Systèmes d'Assistance », publié dans le deuxième volume de *l'Encyclopaedia Universalis* de 1985. Selon l'auteur, l'assistance peut se comprendre de façon générale comme

l'aide que la collectivité publique accorde aux individus se trouvant dans le besoin [...]. Elle implique l'intervention de l'autorité publique, qui ne veut pas laisser à l'appréciation des particuliers l'aide à apporter aux besogneux; cette intervention peut consister soit dans une obligation mise à la charge de personnes ou de collectivités diverses, soit dans l'organisation des services publics propres à assurer l'assistance, soit dans les deux procédés à la fois. Elle implique, d'autre part, un état de besoin chez le bénéficiaire de l'aide, état de besoin plus ou moins largement entendu, mais que l'on peut généralement définir comme l'impossibilité de se procurer, avec ses propres ressources, ce qui est essentiel à l'existence³⁶.

Cherchant à situer la genèse et l'évolution de la pratique d'assistance dans le temps et l'espace, Alfandari note que ce sont les nécessités pratiques qui, à différentes époques, ont donné lieu à l'idée de l'assistance. Alors que les sociétés primitives, par refus de prendre en charge les vieillards, les laissaient mourir à petit feu, la collectivité a assez vite pris conscience qu'elle avait des obligations vis-à-vis de ces personnes qui, en leur temps, lui avaient rendu des services. C'est alors que naquit une forme d'assistance à base de récompense³⁷.

L'époque médiévale donna lieu à l'ébauche d'une politique d'assistance grâce à l'implication des confessions religieuses. C'est alors que vit le jour la pratique des œuvres caritatives. Car, après la dislocation de l'empire romain – dont les empereurs s'étaient reconnus débiteurs vis-à-vis des pauvres –, c'est l'Eglise qui va se charger d'organiser l'assistance au nom de l'idéal de charité. On assiste ainsi à un vaste et dynamique mouvement de solidarité envers les démunis.

36 E. ALFANDARI, « Systèmes d'Assistance », in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 2, (Analogie-Autonomie), 930.

37 Cette idée sera à la base des premiers régimes de pension institués en faveur des fonctionnaires de l'avis du même Alfandari.

Le siècle des Lumières fait retentir un autre son de cloche dans ce domaine. La situation est réévaluée à la lumière d'une nouvelle philosophie, à savoir la philosophie du contrat social de Rousseau qui estime que la société, au profit de laquelle l'individu a aliéné une part de sa liberté, doit en contrepartie faire bénéficier l'individu d'une organisation parfaite. Dans ce nouvel esprit, la pauvreté est considérée comme la conséquence du dysfonctionnement des structures sociales, et donc comme une retombée de la violation du contrat social. Il est exigé de la société de remédier à ce manquement aux obligations contractuelles.

Le dix-neuvième siècle avec le règne de l'idéal de liberté auquel font écho les nouvelles doctrines économiques et la philosophie (volontariste), voit surgir l'intransigeante logique du laisser-faire qui tend à reléguer aux oubliettes la cause des défavorisés³⁸. Cependant au même moment on assiste, spécialement en Angleterre et dans d'autres pays d'Europe, au développement du système de mutualité et à l'érection des institutions de prévoyance sociale.

La révolution industrielle avec ses conséquences, notamment la désagrégation des familles rurales, la paupérisation d'une importante couche sociale et l'insécurité sociale surtout dans les villes, relance l'idée d'une défense sociale. Dans la foulée voient le jour des doctrines nouvelles, telles que le solidarisme de Léon Bourgeois et même le socialisme. Celles-ci misent sur l'idée qu'à tout individu doit être garanti un revenu minimal assuré par l'Etat afin de lui permettre de faire face à ses propres nécessités. Dès lors la forme institutionnelle par laquelle la solidarité va s'exercer dans les Etats modernes est la pratique de l'assurance ou encore de l'allocation universelle³⁹.

38 Ici on peut notamment penser à la doctrine économique malthusienne basée sur le principe du laisser-faire. Quant aux doctrines philosophiques auxquelles il est ici fait allusion, on peut se référer au kantisme, en vertu de la place qu'il accorde à la volonté et à la liberté de l'individu.

39 Dans ce nouveau contexte, cette garantie sera davantage recherchée dans l'esprit d'un nouveau mécanisme social, à savoir le système des assurances sociales plutôt que celui de l'assistance dans sa forme primitive ou initiale. Toutefois l'assistance va conserver un rôle complémentaire si bien qu'au lieu d'être carrément supprimée, elle sera réorganisée par une nouvelle législation de

Outre le système d'assurance en tant que forme de solidarité interne, on peut aussi lire dans l'assistance aux pays pauvres une autre forme d'expression de la solidarité que nous pouvons appeler solidarité externe. La typologie de cette forme de solidarité intègre la coopération bilatérale et multilatérale entre Etats, les organisations non gouvernementales ainsi que le volontariat⁴⁰.

Après avoir fait cette mise au point sur la nature de la solidarité dans ce qu'il est convenu d'appeler les Etats développés, l'on peut à présent s'interroger sur les formes d'expression de la solidarité en Afrique. Commençons bien entendu par l'Afrique traditionnelle.

2.3.1 *Les expressions de solidarité dans l'Afrique traditionnelle*

Dans la culture africaine traditionnelle la solidarité, comme instance d'expression de la prise en compte de l'altérité grâce à la convergence de la perception des intérêts, peut s'observer sur deux registres de rapports intersubjectifs, à savoir le registre de liens parentaux et celui des activités économiques.

Le registre des liens parentaux ou familiaux est l'un des lieux privilégiés par excellence où se vit la solidarité en Afrique traditionnelle. La famille est pour ainsi dire perçue comme la plaque tournante de la vie sociale. De son unité et de sa stabilité dépendent aussi l'unité et la stabilité du village et de la société. Ceci est d'autant plus vraisemblable que la plupart des villages africains sont un regroupement de familles du même clan. Ceci suppose et

manière à bien définir son domaine de réalisation. Rem.: les considérations ici reprises sont une synthèse de l'étude historique sur la problématique de l'assistance, développée par E. Alfandari aux pages 930 à 934 de son article précité, et par M. C. HOUNGNIKPO dans son ouvrage intitulé *Des mots pour les maux de l'Afrique*, 55-58. On peut aussi, pour en savoir davantage, se référer à ce qu'écrit le philosophe belge Van Parijs au sujet des trois modèles de l'Etat-Providence dans Ph. VAN PARIJS, *Refonder la solidarité*, 14-34.

40 Lire *Solidarietà, senso, implicazioni e sfide*, 50-62. Nous n'allons pas approfondir ces formes de solidarité car cela n'est pas en priorité l'objectif de notre propos.

exige bien entendu que la moralité des individus particuliers (entente, sens altruiste, respect mutuel, sens de la justice et de l'équité, respect du bien d'autrui etc.) contribue à la promotion de la moralité de toute la famille aussi bien restreinte qu'élargie, et donc de toute la société. Mais aussi que la société (la famille) s'engage à assurer à ses membres le bien-être individuel et collectif. Pour ce faire, la tradition a conçu un corpus d'enseignement relatif à l'éducation de tous en matière de droits et de devoirs entre les différents membres d'une famille. Il s'agit pour ainsi dire d'une éducation à la solidarité comprenant le devoir d'entretien, d'aide, d'assistance et de reconnaissance réciproques. Ces obligations sont d'abord et surtout établies entre les enfants et leurs géniteurs. Mais aussi les obligations entre enfants.

L'impératif de solidarité des géniteurs à l'endroit de leur progéniture couvre toutes les obligations naturelles et juridiques fondamentales de pourvoir à sa subsistance, son éducation, son instruction, sa protection et sa formation humaine. La société est d'autant plus exigeante sur ces prérogatives que la tradition africaine ne prescrit pas un âge (juridique)-limite pour que des parents se désengagent de leurs devoirs vis-à-vis de leurs enfants⁴¹.

La solidarité familiale, avons-nous dit, est un rapport qui, non seulement engage les parents vis-à-vis de leurs enfants, mais qui comporte en même temps un impérieux devoir de sollicitude des

41 En vertu de ce principe d'imprescriptibilité des liens, droits et devoirs parentaux, les enfants sont, à n'importe quel âge, en droit de formuler des revendications vis-à-vis de leurs parents et vice-versa. Cette conception est bien illustrée par certains énoncés proverbiaux : « le mariage suit, la naissance précède » ; « La jeunesse (se vit) sous le toit conjugal, la vieillesse sous le toit parental » ; « les liens de sang sont sans fin, les liens d'argent prennent fin » ; « dans la désolation, (surgit) le désir de ma mère [...] ». Ajoutons aussi que ce même principe d'imprescriptibilité fait peser la responsabilité des actes de l'individu (fut-il adulte) sur ses parents comme en témoignent cet autre dicton : « si les cheveux de l'enfant roussissent, la faute incombe à ses parents ». Cette opinion de la sagesse africaine repose sur l'idée selon laquelle on n'en finit pas d'éduquer un enfant. On le voit : il existe une forte emprise, au nom de la solidarité familiale ou clanique, des parents sur leurs enfants, avec ce que cela peut comporter de compromettant sur l'acquisition du sens de responsabilité et sur la reconnaissance de l'autonomie de l'individu.

enfants à l'endroit de leurs parents. Il s'agit d'un impératif à triple composante: morale, juridique et économique. Il est moral parce que le plus grand bien que des enfants puissent procurer à leurs parents est d'abord le sens de la considération qui appelle respect, obéissance et tendresse filiale en guise de reconnaissance.

La composante juridico-économique se traduit par l'obligation que les enfants ont de procurer l'assistance à leurs parents. Celle-ci comporte notamment la présence physique, l'aide matérielle et financière. Ce noble devoir doit s'accomplir aussi bien au zénith de forces physiques des parents qu'au crépuscule de leur existence. Comme l'on peut s'y attendre, cette conception de la solidarité familiale s'inscrit en faux par rapport à une certaine façon de concevoir et d'organiser le système de sécurité sociale en tant que forme de solidarité. Plus précisément, elle rend incongrues, dans la société africaine, certaines pratiques comme l'hébergement des vieillards dans des homes, où ils se sentent comme rejetés et abandonnés par les leurs. Dans tous les cas, souscrire à une telle option friserait, dans la sensibilité solidariste de l'Africain, l'ingratitude des enfants vis-à-vis de leurs parents. C'est l'une des raisons pour laquelle la société ne peut cautionner cet état de choses nonobstant l'efficacité et la qualité des services dont les pensionnaires peuvent bénéficier dans ces structures, et malgré le soulagement que cela peut éventuellement procurer aux enfants⁴².

La solidarité familiale étant un facteur stabilisant et revitalisant des rapports intersubjectifs au sein de la famille humaine, elle comporte aussi des obligations entre les enfants, notamment les plus âgés vis-à-vis des cadets, ou les plus nantis vis-à-vis de plus démunis. Ces rapports se traduisent, à en croire Phunga-Phunga,

42 L'entretien d'un vieillard passe souvent pour une corvée pour les siens qui doivent supporter ses exigences. La présence d'un parent âgé dans un foyer a souvent été source de tensions, voire des conflits entre époux, surtout dans des jeunes couples. Mais la société estime que le devoir de reconnaissance envers les anciens vaut plus que les commodités personnelles des individus, fussent-ils des jeunes mariés. Ce sont ces genres de questions qui rendent difficile l'orientation à donner à la solidarité dans son vécu quotidien en Afrique.

par la double relation verticale et horizontale. Les relations verticales sont celles qui unissent l'aîné au cadet, les relations horizontales sont celles qui rapprochent les frères d'une même classe d'âges. Nous allons nous arrêter aux seules relations verticales car ce sont elles qui semblent mieux rendre compte des obligations existant entre les enfants d'une même famille au nom de la solidarité traditionnelle.

Les relations verticales sont de deux ordres : despotiques et logistiques. La relation despotique est celle qui au nom de la coutume reconnaît à l'aîné la prérogative d'exiger de tout cadet allégeance morale et d'avoir une mainmise sur le produit de son travail. En revanche, l'aîné par sa fonction logistique de support, a la charge d'assumer la responsabilité des actes heureux ou malheureux posés par le cadet⁴³. En d'autres termes, l'aîné a ainsi par solidarité le devoir de veiller sur ses cadets, d'initier et de guider les néophytes sur le chemin de l'apprentissage de l'expérience de la vie. Ce droit d'aînesse a un tel poids qu'il finit par conférer *de facto* à l'aîné la même personnalité juridique et quasi les mêmes prérogatives que celles dont jouissent les parents sur leurs enfants. Par conséquent, non seulement il s'avère normal que l'aîné puisse héberger chez lui son jeune frère, mais aussi il se voit dans l'obligation de lui assurer l'instruction – en prenant notamment en charge le coût de ses études – et de lui en demander des comptes, le cas échéant. Le jeune frère a en retour l'obligation de respect et de reconnaissance vis-à-vis de l'aîné. Dès lors, le droit d'aînesse devient une position sociale pertinente ; ce qui justifie la mentalité gérontocratique dans la société traditionnelle.

Vu au niveau du clan ou de la famille élargie, l'impératif de solidarité clanique oblige l'individu à considérer ses co-descendants comme ses proches parents avec lesquels il est appelé à consolider le sens de la fraternité, notamment en participant aux événements heureux ou malheureux touchant la vie d'un membre. Ceci a l'avantage d'éviter que quelqu'un se sente exclu, abandonné et

43 Cf. PHUNGA-PHUNGA, « La solidarité à l'épreuve de la logique économique », in *Le procès de la solidarité*, 86.

sans appui. Il en découle que, dans ce contexte, la solidarité peut se concevoir comme facteur d'unité et de stabilité. Elle se veut l'expression ou la manifestation du désir de rapprocher les volontés particulières en une volonté commune, les forces et atouts particuliers en une force commune en vue d'atteindre les résultats escomptés dans une initiative donnée. Ceci se remarque communément dans l'organisation et l'exécution des activités économiques.

Deux activités ont souvent caractérisé le système économique de l'Afrique traditionnelle. On citera l'agriculture et l'élevage, auxquels on peut joindre la chasse et la pêche⁴⁴. On peut alors se demander dans quelle mesure ces deux activités peuvent être considérées comme des lieux de manifestation de l'élan de solidarité?

L'expression de solidarité dans l'activité agricole se remarquait dans l'organisation des travaux des champs : le défrichage en équipe pour les hommes et les semailles en groupe pour les femmes. Cette manière de faire avait pour objectif d'une part d'éviter que les plus favorisés (par la santé, le nombre d'enfants etc.), soient les seuls à disposer de moyens de production, et que d'autre part les moins favorisés (les malades, les veuves et les sans progéniture) ne soient pénalisés.

Quant à l'élevage, une certaine sensibilité solidariste voulait que ceux qui disposaient d'un grand cheptel le partageant à titre de prêt à l'un ou l'autre, après s'être convenu sur les modalités de

44 Dans son article intitulé « les agricultures familiales africaines entre survie et mutations », Jean-Claude Devèze fait remarquer que près des deux tiers de la population de l'Afrique au sud du Sahara vivent encore en forte proportion dans le cadre d'exploitations familiales, que l'auteur appelle une agriculture ultra-dominante. A ce propos, il fait remarquer combien ce type d'agriculture est encore marqué par le poids des fortes traditions des sociétés rurales, à savoir la vie en autarcie, l'importance du rôle des chefs de famille ou de clan, le conformisme villageois, etc. Eu égard à l'importance qu'y jouent les valeurs des sociétés d'appartenance et les relations au sein des communautés d'origines, ces agricultures comportent une dimension socioculturelle forte et un caractère familial très prononcé. Compte tenu de ces caractéristiques, elles représentent quelques enjeux que nous allons citer au passage sans les commenter. Il s'agit des enjeux économique, culturel, social, politique. Cf. J.-C., DEVEZE, « Les agricultures familiales africaines entre survie et mutations », in *Afrique contemporaine*, 157-159.

remboursement, pour permettre aux autres d'initier leur propre élevage. Ou encore, il existait cette autre disposition qui prévoyait de confier sa propre paire de bétail à un éleveur expérimenté et équipé pour en retirer, après un laps de temps, une progéniture pouvant servir d'unité de base pour initier sa propre entreprise⁴⁵.

On peut toutefois se poser la question de savoir quelle conception de la société et de l'homme cette organisation solidariste du système économique traditionnel véhicule. En guise de réponse on peut affirmer qu'à travers ce mode d'organisation de ses activités économiques, la société visait à réduire les écarts flagrants de richesse entre ses membres; non pour obéir à un besoin de nivellement du *standing* de vie, mais par souci d'amélioration de la situation des plus défavorisés⁴⁶. En d'autres termes, cette expression de solidarité au niveau de l'activité économique visait à résoudre tant soit peu le problème de la justice sociale. Ce faisant, la société espérait éviter l'envie, les mécontentements, ainsi que le ressentiment qui ont toujours été à la base de l'instabilité dans les communautés humaines en général et dans plusieurs familles africaines en particulier.

Après ces brèves considérations sur les expressions de solidarité dans la société africaine traditionnelle, on peut s'interroger sur l'existence et la pratique de l'impératif de solidarité dans la société africaine moderne.

- 45 Le système prévoyait qu'à chaque génération le produit de la mise bas de la femelle prêtée soit réparti au *pro rata* entre le propriétaire de la ferme et le futur éleveur propriétaire de la femelle gestante. En cas de difficulté suscitée par exemple par une génération à nombre impair, on se reportait à la prochaine génération. Ce système et sa logique sont encore en vigueur de nos jours dans plusieurs communautés où ils suppléent à l'absence du système de métayage.
- 46 En effet il est inconcevable de penser à une volonté de nivellement dans le contexte d'une société à forte tendance hiérarchique où la richesse du chef ou du plus âgé s'explique du fait de son statut social.

2.3.2 *Les expressions de solidarité dans la société africaine moderne*

Commençons par une mise point. Il est difficile en Afrique d'établir une nette césure entre les caractéristiques de la société traditionnelle et celles de la société dite moderne. Cette difficulté s'explique par l'imbrication qui s'observe entre les deux types de société. En effet, autant les habitants des villes modernes entraînent les pesanteurs des milieux traditionnels, autant ceux des milieux traditionnels ne sont pas épargnés par l'invasion des pratiques de la modernité comme cela se laisse lire à travers un certain mimétisme de comportement⁴⁷. Quoi qu'il en soit il y a toujours une dominance qui caractérise chacun des deux types de société, et dont on peut se servir comme grille de lecture et comme critère d'appréciation. Notre propos n'étant pas de faire une description typologique des caractéristiques de la société africaine traditionnelle et moderne, laissons cette entreprise au soin des sociologues pour ne nous interroger que sur les formes d'expression de la solidarité dans ce qu'il est convenu d'appeler la modernité africaine. En Afrique, étant donné que c'est la ville ou le milieu urbain qui représente cet espace de modernité, on peut à juste titre se demander comment l'impératif de solidarité s'y actualise.

47 Selon Phunga-Phunga, l'africain évolué qui a cru résoudre son dilemme entre le rejet ou l'acceptation de la logique du système traditionnel en se réfugiant en ville, se retrouve comme dans un piège auquel on n'échappe plus. Dans la ville africaine il retrouve le village, les aînés, les notables, les sorciers, les messages de demande d'assistance ou même de menace venant du lieu de provenance. Il doit s'articuler sur deux logiques sans chercher à renoncer à l'une au profit de l'autre: souscrire aux exigences du calcul économique en vue de maximiser son utilité individuelle tout en essayant de répondre aux contraintes communautaires. Deux visions des intellectuels africains confrontées à cette problématique s'opposent: d'une part Elungu, dans *Tradition africaine et rationalité moderne*, soutient la thèse de la domination de la modernité sur la tradition, et donc de la subordination de celle-ci à celle là, et d'autre part Achille Mbembe, dans son *Afriques indociles* pense que la culture moderne n'a pas pu avoir raison de la culture primitive ou traditionnelle africaine et que celle-ci est demeurée indomptée.

Disons de prime abord que, si dans le milieu traditionnel le facteur mobilisant de l'élan de solidarité est la proximité affective commandée par les liens biologiques, en ville apparaissent de nouveaux paramètres dictés par les nouvelles exigences, notamment celles de la rationalité économique. On assiste entre autres à une dé-construction et re-structuration des rapports sociaux autour de nouveaux paramètres et centres d'intérêts. C'est le cas de l'organisation ou division sociale du travail, avec ses nouveaux critères, dont celui du rendement, de la compétence ainsi que de l'efficacité que cela exige. Cet avènement de la logique économique entraîne des conséquences en amont et en aval dans les schèmes de représentation de la société chez le citoyen africain à l'école de la modernité.

En amont, on peut souligner la modification de la perception et de la définition des enjeux socio-économiques individuels et communautaires. Ceci appelle inéluctablement un changement de perception du concept de solidarité.

En aval, on assiste à l'instauration, voire à la restauration d'un nouveau mode de solidarisation commandé par la nouvelle perception du concept de solidarité. On se solidarise soit selon le groupe d'intérêt (professionnel, économique, idéologique, etc.), soit selon la proximité spatiale ou géographique (rue, quartier, etc.). Ceci dit, en ville on peut rencontrer des associations de médecins, de magistrats, de professeurs, d'étudiants, de commerçants, de syndicats, etc., dont les critères d'adhésion n'ont rien à voir avec l'affinité biologique. Par conséquent le réseau de relations que l'Africain moderne entretient en ville est généralement extra-clanique, même si, il faut le reconnaître, il ne peut radicalement se libérer de ses attaches biologiques, ou de celles de sa provenance géographique.

Par ailleurs, même s'il est juste et objectif de souligner l'existence des expressions de solidarité dans la société africaine, il serait malhonnête de ne pas reconnaître que ces expressions de solidarité comportent des ambiguïtés, mieux, des incohérences qui, si on n'y prend garde, risquent de compromettre toute chance d'avènement d'une nouvelle culture solidariste.

2.4 Les expressions de solidarité et leurs incohérences: une hypothèque à la culture d'un patriotisme solidariste?

Partons d'un présupposé éthique. La solidarité comme attitude est commandée par la considération de la valeur de l'autre, par la capacité de sortir de soi-même pour aller vers l'autre dans l'esprit d'une quête d'interdépendance entre personnes. Cela étant, on peut poser que la solidarité appelle une éthique de la co-responsabilité⁴⁸. Dès lors nous pouvons nous poser la question de savoir si les expressions de solidarité analysées plus haut dans le contexte de la culture africaine traditionnelle et moderne correspondent, ou mieux, répondent aux exigences éthiques de l'impératif de solidarité en tant qu'exigences d'interaction entre les intérêts des individus sur la triple dimension: interpersonnelle, communautaire et politique.

Une approche objective de la question nous invite plutôt à admettre qu'une certaine manière de comprendre et de vivre la solidarité dans la société africaine traditionnelle et moderne est porteuse d'ambiguïtés ou d'incohérences qui donnent lieu à des contrefaçons. Aussi avant d'envisager quelques perspectives de refondation, convient-il de dégager ces incohérences à travers les différents registres d'expression. Car, comme le note si bien Mohammed Arkoun,

la vie des valeurs est inséparable des conditions de socialisation de chaque sujet humain qui devient un acteur social en interaction et en compétition constantes avec d'autres acteurs aux motivations variées et changeantes. Il faut sans cesse identifier ces paramètres pour rendre compte du devenir des valeurs⁴⁹.

48 Philosophiquement, la solidarité naît de la considération de la valeur de l'autre. Elle équivaut à l'éthique de la responsabilité, à la culture du dialogue Je-Tu. Cette culture exige une volonté de sortie de soi, sans laquelle la solidarité est ravalée au rang des idéologies. Sur cette question, l'approche de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* peut être de grande instruction.

49 M. ARKOUN, « Pour une genèse subversive des valeurs », in J. BINDE (éd.), *o. c.*, 87.

2.4.1 *Des incohérences de la solidarité familiale ou clanique*

Nous avons reconnu que la solidarité familiale dans le milieu traditionnel est un facteur stabilisant et redynamisant des rapports intersubjectifs entre membres d'une même famille, d'un même clan, voire d'un même village. Néanmoins, il faut admettre que cet élan de solidarité s'accompagne de certaines restrictions qui réduisent son espace de pertinence et en limitent l'horizon de sens. En effet dans ce contexte, la solidarité est d'autant plus opératoire que les protagonistes sont unis par les liens du sang. Cette solidarité qui repose sur des fibres affectives a l'inconvénient de réduire le champ de perception de l'intérêt qui peut commander l'agir de l'individu, comme nous l'exprime cet énoncé proverbial: «Mange avec l'in-grat, mais vis avec ton propre frère» (Yaka/R.D.C).

Il se dégage de cette locution proverbiale une perception étri-quée de l'idée de solidarité qui offre à l'individu le prétexte de ne pas se sentir solidaire avec l'autre s'il n'est pas des siens. Ceci limite bien entendu sa capacité d'ouverture et d'accueil de l'autre, et donc son sens de solidarité. Il s'agit d'une solidarité d'exclusion, qui manifestement s'inscrit en faux vis-à-vis des exigences de l'impératif de solidarité. Car on ne peut pas se dire un peuple foncièrement solidaire et en même temps chercher à circonscrire exclusivement son élan de solidarité aux seuls événements qui touchent uniquement son environnement vital le plus immédiat (sa famille, son village, son clan, son quartier, sa rue, etc.). Une solidarité qui a la vocation de devenir un instrument, voire un partenaire du politique, pour faire du politique un espace de solidarité, doit pouvoir dilater les limites de portée de son action, ouvrir et élargir son champ de pertinence, son sens et son horizon de sens. Pour dire les choses autrement, l'élan de solidarité d'un individu, d'un peuple se mesure à sa capacité de transcender les limitations biologiques, affectives, géographiques, idéologiques – qui du reste relèvent de la contingence – chaque fois qu'il est question de prendre part à une initiative qui sollicite la contribution de tous.

Au demeurant, s'il est admis que la communauté traditionnelle est dans une certaine mesure un des lieux pertinents d'expression de l'impératif de solidarité, l'on s'attendrait à ce qu'elle offre à

l'individu un espace significatif d'affirmation de soi et de jouissance de ses droits les plus fondamentaux, dans une reconnaissance identitaire réciproque. Or, de ce point de vue, il faut reconnaître que s'il est un grief souvent adressé à la manière d'entendre et de vivre la solidarité comme expression de l'intersubjectivité dans le milieu traditionnel africain, c'est entre autres cette forte tendance sinon à la négation de l'individu, dans tous les cas à l'érosion de son espace d'expression et d'épanouissement. En effet, tout en se reconnaissant membre d'un groupe social, l'individu est souvent victime d'un déni de reconnaissance identitaire par l'ensemble de la société, et donc victime d'un noyautage social. Le cas paradigmatique le plus connu est bien entendu le sort que la société africaine traditionnelle réserve à la femme et au jeune homme avec lesquels les autres membres entretiennent des relations de type despotique⁵⁰. Cet état de choses se justifie par ce que nous pouvons appeler les *a priori* culturels dont la tradition a fait des paradigmes explicatifs de sa conception de la société et de la personne. De tels *a priori* passent souvent pour des positions sociales pertinentes fondatrices de droits⁵¹. Nous pouvons sans risque d'erreur avouer que cette tendance phallogratique et gérontocratique dans l'organisation et l'animation de la société traditionnelle obéit à une conception ex-

50 A la femme et au plus jeune, la société traditionnelle accorde un espace de liberté très réduit sinon quasi inexistant, notamment dans la discussion argumentée (la palabre africaine) comme moment de recherche de solution à un problème de société; mais aussi dans n'importe quel type de débat public ou privé.

51 Nous appelons *a priori* culturels, un ensemble de données, de faits ou de jugements (opinions) qui sont admis dans et par la tradition comme des vérités évidentes et indiscutables mais non prouvées, dans tous les cas injustifiées. C'est le cas de la faiblesse et de l'infériorité de la femme qui entraînent *ipso facto* sa subordination; c'est aussi le cas du droit d'aînesse que l'on confond avec le droit au monopole de la vérité. Nous pouvons aussi citer les interdits alimentaires qui curieusement ne frappent que les femmes, les enfants, mais pas les hommes adultes. On comprend pourquoi dans des milieux occidentaux où ces *a priori* n'ont aucun fondement juridique, les femmes Africaines les contestent. D'où le renversement de l'équilibre des forces au sein des foyers africains dans les villes occidentales: des femmes sont dès lors accusées à tort ou à raison, de malmener leurs maris!

clusiviste de la société et de la personne. Ce faisant, elle comporte un double inconvénient : elle porte atteinte au premier principe de la justice (garantissant l'égalité des droits et libertés fondamentaux de l'individu, ainsi que les prérogatives y afférant). Elle prive, ce faisant, la société d'une partie significative de ses ressources humaines et la condamne à une perception monolithique des problèmes de société. De plus elle constitue une hypothèque à l'émergence et à la promotion de la culture d'un patriotisme solidariste, mais aussi d'une démocratie pluraliste et participative comme facteurs de stabilité et de progrès d'une société humaine.

Devant les contrefaçons que représente la société traditionnelle dans son mode d'actualiser l'impératif de solidarité, certains ont cru trouver la solution en se réfugiant dans les milieux urbains. Ont-ils, ce faisant, résolu le problème ?

2.4.2 Les expressions de solidarité dans les milieux urbains et leurs incohérences

La sottise du crocodile est d'avoir cherché refuge dans le fleuve en fuyant la pluie par peur d'être trempé.

Dicton africain

La problématique de l'impératif de solidarité comme mode d'organisation et de fonctionnement du système social dans le milieu traditionnel donne lieu à deux tendances.

La première est représentée par ceux qui voient dans les normes traditionnelles les facteurs de création et de promotion d'une société perçue comme système de coopération pour une redistribution équitable des produits de la coopération. Cela étant, les tenants de ce courant conservateur ne trouvent aucun inconvénient à se soumettre à la logique de ce système et à ses exigences, d'autant plus qu'ils y voient la condition de la stabilité sociale. Cependant, étant donné que dans l'application concrète de cet impératif de solidarité traditionnelle la norme sous-jacente de la justice distributive n'est pas nécessairement le fait de participer à l'effort commun de production, mais plutôt le simple fait d'appartenir à la

communauté clanique, ce système donne par conséquent lieu à une injustice que certains n'hésitent pas à dénoncer⁵².

La seconde est incarnée par ceux qui décrivent ce système à cause de ce qu'ils estiment être le caractère inéquitable de telles normes. En effet, la solidarité traditionnelle est souvent accusée d'être un système complice du favoritisme, et donc un système inique, pour autant qu'il fait profiter indistinctement à tous – c'est-à-dire même aux paresseux qui n'ont pas collaboré à la production – du fruit de la coopération⁵³. La voie d'issue est donc, pour ceux-ci, de souscrire à la modernité et à sa logique caractérisée par la rationalité économique⁵⁴. Cependant, force est de reconnaître que même dans ce cas, le mécanisme de solidarité se caractérise par beaucoup de contrefaçons. D'où la question de savoir quel grief on peut adres-

52 Remarquons que, s'il est vrai que la participation à l'effort commun est l'une des composantes essentielles de la solidarité en Afrique traditionnelle, il n'en demeure pas moins vrai que le critère d'appartenance à la communauté, en vertu de liens de sang, a souvent préséance sur celui de participation à l'effort commun de production. Par conséquent, quelqu'un peut ne pas avoir participé à l'effort commun de production et s'estimer en droit de jouir du surplus de production au nom du principe d'appartenance familiale.

53 Cf. PHUNGA-PHUNGA, *o.c.*, 89. Nous y reviendrons quand nous aurons à stigmatiser les deux attitudes compromettantes dans une coopération, à savoir le *free-riding* et le parasitisme.

54 S'il est un aspect qui doit être pris en compte dans le projet de refondation, c'est entre autres la revalorisation du sens de la rationalité dans la gestion et/ou la jouissance des biens de production. Il s'agit d'encourager la logique de la quantification, de la mesure et de la planification dans la façon d'estimer ses avoirs et d'en jouir. En effet, s'il est un facteur qui a souvent encouragé la solidarité triviale, c'est ce que nous pouvons appeler une perception holiste des choses, c'est-à-dire l'attitude qui consiste à voir les biens de consommation en termes de « beaucoup ». Ceci a bien entendu souvent contribué à entretenir la conviction que, tant qu'il y en a beaucoup, on peut en jouir comme on veut, quand on veut et autant qu'on veut. D'où la tendance à la culture du parasitisme et de la paresse chez certains individus qui préfèrent profiter du fruit de l'effort des autres plutôt que de produire pour leur propre compte. Ceci n'est évidemment pas une règle générale. Quoi qu'il en soit, l'intégration de la logique de la rationalité caractérisée par la quantification, la mesure, le dosage et la planification, parmi les paramètres devant régenter la solidarité refondée en Afrique, est un impératif si on ne veut pas retomber dans les mêmes incohérences et entretenir le *statu quo*.

ser à la nouvelle perception de l'impératif de solidarité qu'impose la ville comme nouveau lieu pertinent d'expérience de la solidarité.

Certes le milieu urbain semble offrir un espace de liberté et d'autonomie organisationnelle à l'individu. Sa conception de la société et de l'homme s'en trouve redimensionnée comme en témoignent certaines expressions linguistiques. On entend dorénavant parler de la famille restreinte; l'hospitalité est mise au banc des accusés sous l'encombrante étiquette du parasitisme⁵⁵, etc. Désormais, l'Africain émancipé veut s'appliquer à gérer son patrimoine selon les exigences de la rationalité économique. Malheureusement il se trouve toujours confronté à cette dure réalité: non seulement

- 55 D'aucuns voient dans ce phénomène un handicap au progrès. En effet on est en droit de se demander si la manière pertinente de vivre la solidarité consiste forcément à faire porter par une seule personne la responsabilité de tous les membres de sa famille ou de son clan. Les liens de sang qui justifient la solidarité dans le milieu traditionnel, constituent-ils encore un facteur raisonnable pour imposer le même comportement dans un milieu urbain caractérisé par le pluralisme d'intérêts (professionnel, économique, idéologique, culturel)? Ici, une nuance s'impose: les phénomènes de parasitisme, de népotisme, de régionalisme, de clientélisme qui sont nés avec l'exode rural et qui caractérisent la solidarité dans les milieux urbains africains sont des formes dégradées de l'expression traditionnelle de la solidarité. Car nous avons vu que la solidarité dans le milieu traditionnel n'est pas l'expression du désir d'être à la charge d'un autre, mais traduit la volonté de remédier à une situation pouvant donner lieu à une injustice dans la justice distributive. C'est à juste titre que la sagesse ancestrale a toujours condamné des attitudes vicieuses comme la paresse, la mendicité. Autant l'élan de solidarité manifesté à l'endroit d'un malade, un veuf, une veuve, un orphelin est un acte de grande portée éthique et digne d'éloge, autant l'aide apportée à un paresseux mendiant qui cherche à vivre sur le dos des autres est une forme d'injustice répréhensible dont on ne trouve aucune trace de légitimation dans le discours sapientiel traditionnel. Le parasitisme étant un fléau de société qui porte préjudice au principe d'un fonctionnement rationnel et raisonnable de la société comprise comme entreprise de coopération en vue de l'avantage réciproque, il est urgent, pour le combattre, de libérer et d'encourager la créativité et l'esprit d'entreprise chez le jeune Africain. Ceci suppose une politique sociale et économique qui encourage les initiatives, notamment les petites et moyennes entreprises, combat la bureaucratie et le terrorisme fiscal, mais aussi pousse les jeunes entrepreneurs à travailler en association ou coopérative pour pouvoir affronter les défis.

la ville africaine comme nouvel espace de vie sociale n'a pas été exorcisée des pesanteurs de la solidarité traditionnelle dont elle se voit toujours menacée, mais la vie y est de plus soumise aux contraintes de la nouvelle logique économique⁵⁶. Par conséquent, le refuge des campagnards en milieux urbains relève en réalité d'une politique de Gribouille. Tel est le paradoxe de la solidarité dans le milieu moderne africain.

Pour faire face à cette double menace et chercher à sortir de l'impasse, l'entrepreneur africain doit échafauder des solutions qui sont parfois des contrefaçons de l'expression de solidarité. Deux stratégies sont souvent de mise. Pour éviter de sombrer dans la fermeture individualiste⁵⁷, tout en cherchant à s'épargner le poids de l'hospitalité, il peut recourir au népotisme⁵⁸. Dans ce cas il va

- 56 Dans la ville africaine, le nouvel entrepreneur qui a cru y travailler librement retrouve les aînés, les notables, les sorciers et leur pression psychique comme moyen de coercition pour obliger à la solidarité. Il y est inlassablement harcelé par d'interminables requêtes d'assistance matérielle et financière. Parallèlement à ces pesanteurs traditionnelles s'érigent de nouveaux obstacles : aux notables et sorciers du village s'est ajouté le terrorisme fiscal de l'Etat caractérisé par des incursions intempestives dans les lieux de service et par d'innombrables taxes à payer.
- 57 Outre la crainte d'être agressé par les mauvais sorts des parents et oncles mécontents, il faut aussi redouter le règlement de comptes en cas d'insurrection populaire. En effet, beaucoup d'entrepreneurs africains (congolais) ont été plusieurs fois victimes d'actes de vandalisme et de pillages de la part des voisins immédiats, des affamés et désœuvrés dans des villes et cités rurales à cause de leur fermeture égoïste et de leur insensibilité à la cause des autres. Ceux par contre qui ont souvent fait preuve de générosité et d'ouverture ont été épargnés de cette *vendetta* populaire. Ils doivent donc leur récompense à leur sens de solidarité : présence à un deuil dans le quartier, intervention ponctuelle la nuit pour conduire à l'hôpital un membre du quartier tombé malade, ou pour avoir pris à bord de sa voiture quelqu'un qui attendait désespérément à l'arrêt du bus, etc.
- 58 Cette stratégie n'a pas toujours été payante. Nombreux sont les entrepreneurs qui ont fait faillite à cause du comportement irresponsable de certains employés membres de leur famille dont la conviction la plus courante est que « Mwana ya n'kolo lopango afutelaka te » (= le fils du propriétaire ne peut jamais être locataire). A ce propos, il faut reconnaître qu'il est une manière erronée de concevoir et de vivre la solidarité qui est incompatible avec les exigences de la culture de l'entreprise.

privilégier l'engagement des siens dans sa propre entreprise parfois indépendamment de tout critère de compétence, ou encore user du trafic d'influence pour les faire embaucher ailleurs. En outre, pour suppléer au manque à gagner occasionné par les abus du terrorisme fiscal, la stratégie la plus envisageable est souvent la spéculation des prix, avec ses nombreuses victimes qui se comptent parmi les plus défavorisés et les gagne-petit. Dans un cas comme dans l'autre, nous assistons à des attitudes pour le moins ambiguës, voire incohérentes de l'impératif de solidarité dans le milieu urbain.

Par ailleurs, un regard plus élargi sur les différentes expressions de solidarité dans le milieu urbain nous apprend que l'impératif de solidarité a changé de référence et de lieu d'expression. Nous avons déjà cité le regroupement professionnel, le regroupement idéologique et le regroupement par provenance géographique. Ces différents regroupements constituent certes de nouveaux espaces de solidarité, des lieux de concertation et de conjugaison des potentialités humaines. Néanmoins, ils courent le risque de donner lieu à des contrefaçons dans l'expression de la solidarité, chaque fois qu'ils se transforment en des forteresses inaccessibles aux autres membres de la société. De plus, ils finissent par offrir des prétextes à l'éclosion d'une nouvelle mentalité d'exclusion, jusqu'à légitimer la fracture sociale. En effet, dans une ville africaine, il est fréquent de trouver des associations où ne collaborent que des membres qui se reconnaissent issus d'une même province ou région. Initialement conçus pour le renforcement et la sauvegarde du patrimoine culturel commun (langue, *us* et coutumes), et d'autres intérêts (économiques, politiques), ces regroupements se transforment souvent en coteries pour le trafic d'influence, voire la conquête du pouvoir. Dès lors, ce changement de motivation entraîne aussi un changement de finalité qui justifie leur manque d'ouverture à large échelle. Il s'ensuit qu'autant ces espaces de solidarité peuvent s'avérer profitables à la minorité qui y appartient, autant ils peuvent représenter un péril pour l'émergence d'une culture patriotique de la solidarité. Celle-ci ne peut être possible que si au niveau de l'Etat-nation on s'engage à libérer des espaces de solidarité. Ce qui n'est malheureusement pas toujours le cas.

2.4.3 *Des incohérences de l'expression de solidarité au niveau de l'Etat-nation*

L'Etat-nation offre à l'impératif de solidarité un autre espace de pertinence. Dans ce nouvel espace, la solidarité peut se concevoir et se vivre dans un rapport à double versant. Le premier est celui du rapport entre le pouvoir étatique et les exigences des citoyens. Le second est représenté par le rapport entre le citoyen et le patrimoine public en tant que patrimoine commun dont l'Etat est le premier garant, mais dont tous les citoyens sont censés être responsables. Ici aussi, il faut reconnaître que l'exigence de solidarité nationale est handicapée par un bon nombre d'incohérences qui s'illustrent par le dramatique phénomène du *cauchemar du social* en Afrique⁵⁹. Ces incohérences tendent à appauvrir l'idée et la pratique de solidarité. Mais elles risquent aussi d'hypothéquer toute chance d'avènement d'un patriotisme solidariste. Dans les limites de cette étude, nous n'allons pas analyser tous les aspects de ces incohérences. Néanmoins, nous pouvons en stigmatiser quelques-uns.

S'agissant des expressions de solidarité dans la société africaine moderne ici représentée par l'Etat moderne, l'une des structures à travers lesquelles s'exerce la solidarité nationale est l'assistance sociale. Or à ce sujet, on peut reconnaître avec humilité et honnêteté que dans l'Etat africain moderne l'assistance sociale n'a pas suivi la même évolution que celle qu'ont connue les sociétés occidentales – telle que nous venons précédemment de le souligner dans l'analyse d'Alfandari – en dépit de l'impact de la culture occidentale sur l'Afrique. Ce que l'on peut dire là-dessus est que, malgré cette influence de l'Occident sur l'Afrique, il est paradoxal d'observer combien la plupart de sociétés africaines modernes n'ont pas développé le même mécanisme solidariste. En effet, depuis les indépendances, force est de reconnaître que non seulement de nouvelles stratégies et mesures (création de marchés d'emploi et multiplication des structures d'assistance sociale) n'ont pas été développées, mais, qui pis est, les dispositifs de sécurité sociale hérités des an-

59 Lire à ce sujet le premier chapitre de *Des mots pour les maux de l'Afrique* de M.C. HOUNGNIKPO, 25-86. C'est nous qui soulignons.

ciens gouvernants (de l'époque coloniale) sont tombés en désuétude⁶⁰. On pourrait dire qu'il y a donc là un sérieux problème, sinon d'absence, dans tous les cas d'inefficacité du mécanisme de solidarité dans l'Afrique dite moderne. Disons mieux: il y a un dysfonctionnement du mécanisme devant assurer la justice du contexte social dans la société. Renforcé par le phénomène de la mauvaise gouvernance, ce dysfonctionnement a, entre autres conséquences, la confiscation, non seulement du pouvoir, mais aussi du patrimoine commun par une oligarchie qui se sert du trésor public comme d'un grenier privé, pour s'enrichir aux dépens de la majorité de la population. Selon les propos d'Olivier de Sardan repris par Houngnikpo,

La logique de l'autorité prédatrice et la logique de l'accumulation redistributrice sont cousines germaines. Elles participent du même processus historique, issues pour une part du passé, mais transitant par le despotisme colonial, puis par les habitudes prises sous les régimes de parti unique et les dictatures militaires. Se sont ainsi conjugués et cristallisés en un même ensemble trois éléments: un pouvoir sans contrepoids ni comptes à rendre, une confusion de la chose publique et de la chose personnelle, une pression sociale valorisant l'ostentation et la redistribution et jouant sur les rivalités de prestige⁶¹.

Comme on peut s'y attendre, cette mauvaise gouvernance prive la plupart de nos pays d'infrastructures pour le service public, et donc de mécanismes pour la réalisation de la solidarité nationale⁶². Par

60 On peut à ce propos stigmatiser l'effritement du système de pension pour les travailleurs retraités, l'inexistence du système d'allocation de chômage qui a pour finalité de suppléer, par un revenu minimum, à la perte ou carrément au manque d'emploi. On peut aussi signaler l'absence d'une politique de séduction des investisseurs qui pourraient ainsi créer des emplois pour résorber les effectifs de diplômés qui viennent chaque année grossir les rangs des chômeurs, etc.

61 O. DE SARDAN, « L'Economie Morale de la Corruption en Afrique », *Politique Africaine*, 63 (octobre), 97-116, cité par HOUNGNIKPO, *o. c.*, 189.

62 Des expressions comme assistance sociale, sécurité sociale, etc. sont de plus en plus étrangères à la réalité quotidienne de la plupart des populations africaines. Disons que nous assistons à la mort de la justice distributive comme expression de la justice du contexte social. Or il va sans dire que la façon la plus objective et la plus juste pour le pouvoir public d'être solidaire avec les citoyens – de qui il détient toute légitimité et au nom duquel il s'exerce – est notamment de répondre à leurs revendications en leur assurant le bien-être

conséquent, elle condamne la population à vivre dans des conditions de vie éphémères, et à se vouer à la débrouillardise, souvent sans succès. Ce phénomène que l'on peut qualifier par cette paradoxale expression de *développement du sous-développement*⁶³ est, sans contredit, l'expression manifeste d'une absence de solidarité au niveau national; ou tout au plus la preuve de l'inefficience de la solidarité comme conception modèle de l'organisation d'une société. Cette situation ne manque pas d'affecter la conscience politique des citoyens, et d'entraîner des conséquences dans la conduite individuelle et collective.

L'une des conséquences est la désolidarisation ou l'indifférence voire le désintérêt vis-à-vis de la chose publique, ou encore la désaffection pour la politique. Mais aussi ce que l'on peut qualifier de comportement iconoclaste vis-à-vis du patrimoine public ou commun.

Remarquons à ce propos que si, dans les sociétés à vieille tradition démocratique, le peuple recourt souvent à l'arme du vote-sanction pour exprimer sa désaffection vis-à-vis du pouvoir et de la politique, il n'en est pas ainsi dans les pays africains. En effet la tendance générale est celle qui consiste soit à se faire justice en s'attribuant indûment «sa part» du patrimoine public, soit à se dérober de l'obligation civique à participer à une initiative d'intérêt public. On peut aussi stigmatiser le refus de prendre soi-même la moindre initiative de quelque intérêt commun⁶⁴. En tout état de

minimum. Et celui-ci est garanti entre autres par un certain nombre de services publics qualitativement rendus aux individus. Bien davantage il dépend tout autant de la capacité et de la volonté politique du pouvoir public d'offrir aux citoyens, moyennant des infrastructures publiques appropriées, la possibilité et la chance d'exprimer leurs potentialités humaines, économiques, sociales, intellectuelles et morales.

63 C'est nous qui soulignons.

64 Il existe des expressions du langage courant dans l'opinion pour illustrer cette mentalité. Au Congo, mon pays, il est fréquent d'entendre dire, «Ezali mosala/Eloko ya Leta [...]» (= c'est l'affaire/l'objet de l'Etat [...]). Cette manière de parler peut donner lieu à une double interprétation: 1° en ce qui concerne le sens de l'engagement dans une initiative d'intérêt communautaire, dire que c'est l'affaire de l'Etat, c'est dire: cela ne me concerne pas, n'engage nullement ma responsabilité. Par conséquent, je ne puis y prendre part! 2° en ce

cause, si l'on souscrit à la thèse selon laquelle la société est une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel ou réciproque, la mentalité que dénote ce comportement incohérent est contraire à toute volonté de construire un patriotisme solidariste et de promouvoir une anthropo-éthique pouvant contribuer au progrès et à la stabilité d'une société. En outre, cette incohérence s'observe aussi au niveau continental où l'impératif de solidarité est pris en otage par la logique des conflits internes et régionaux.

2.4.4 *Le phénomène des conflits en Afrique, comme expression de l'incohérence dans le projet d'une solidarité à l'échelle continentale*

Tendez d'une main un plat contenant de la nourriture et de l'autre un bâton et appelez votre chien, soyez sûr qu'il n'osera pas s'approcher de vous.

Dicton africain

Notre objectif ici n'est pas de discuter sur la légitimité ou l'illégitimité d'un conflit (interne ou externe) en Afrique. Nous savons que là-dessus les différents protagonistes ne manquent pas d'arguments⁶⁵. Notre préoccupation est de montrer que le phénomène de

qui concerne le patrimoine public, dire: c'est une propriété de l'Etat, c'est laisser entendre que cela appartient à tous et à personne. Cela appartient à tous, donc à moi aussi, je puis m'en approprier sans scrupule comme font ceux qui sont au pouvoir. Cela n'appartient à personne, je puis donc l'endommager ou ne pas en prendre soin, que m'importe! C'est cette mentalité qui commande ce que nous appelons la conduite iconoclaste vis-à-vis du patrimoine public.

65 A ce sujet, les propos d'Arjun Appadurai peuvent être des plus éclairants. En effet, dans sa quête de voies pour l'avènement de ce qu'il appelle un humanisme tactique – c'est-à-dire cet humanisme reposant sur la poursuite d'un processus de négociation sans fin et cela au-delà des frontières, et dépouillé de toute prétention universaliste –, l'auteur dénonce ce qu'il appelle les *guerres de diagnostics et d'inquisition somatique*. Il entend par là les guerres au cours desquelles « l'exercice de la violence vise à découvrir et à décimer l'ennemi. Ces guerres participent d'un monde où la violence ne vise plus un ennemi nommé, mais bien à nommer un ennemi [...]. On comprend que l'idée même

conflit en Afrique est une hypothèque à toute volonté d'instaurer une culture de solidarité continentale.

S'il est vrai que le phénomène des conflits interethniques n'est pas l'apanage des seuls peuples africains, comme en témoigne l'histoire de l'humanité, il n'en demeure pas moins certain que ce phénomène n'est pas de nature à contribuer à la promotion d'une culture de paix, encore moins à la culture de la solidarité dont l'Afrique a impérativement besoin dans son combat pour le développement. Ceci dit, cet aspect de la question mérite que l'on s'en préoccupe pour une triple raison. D'abord parce que les conflits s'inscrivent en faux par rapport à l'impératif, voire à l'*a priori* solidariste qui passe pour une composante essentielle sinon primordiale de la culture africaine, ensuite parce que cela offre un prétexte aux prédateurs des ressources du continent pour justifier leur présence aux motivations ambiguës; dans tous les cas, une présence qui n'est pas forcément bienfaisante. Enfin parce que cela hypothèque toute chance pour le redressement du continent.

En effet, l'Afrique est un continent qui traîne des blessures dans le parcours de son histoire. Et ces blessures sont loin de se cicatriser. Elles sont de nature morale, économique, politique et culturelle. Elles ont été causées par la Traite des Noirs, la colonisation et tout récemment par les régimes dictatoriaux consécutifs aux indépendances. Et pourtant c'est dans ce contexte que l'Afrique doit sortir de sa triste situation de sous-développement⁶⁶.

d'une guerre juste soit hors-sujet. Cette approche postule en effet l'existence d'un lien causal entre la raison d'Etat et les actes de guerre, ce qui n'est plus le cas ». C'est nous qui soulignons. Lire A. APPADURAI, « Vers le choc des valeurs ou l'hybridation des valeurs ? » in J. BINDE (éd.), *o. c.*, 39.

66 Il est indiscutable que la Traite, en arrachant au continent africain un gros effectif de ses fils, l'a privé d'un important potentiel en ressources humaines, indispensable pour tout effort de développement. Il est aussi vraisemblable que le colonialisme n'a pas été qu'une chance pour les pays africains. Mais, avec le temps et au vu et au su des faits (la direction du continent par les dirigeants Africains eux-mêmes), l'on peut se demander avec Mathurin Hounnikpo si le nœud gordien de la crise africaine ne serait pas la qualité du leadership africain. Voici en quels termes il discute cette hypothèse. Selon le chercheur béninois, « l'Etat indépendant africain, conservant le découpage géopolitique hérité du colonialisme, s'est donné pour mission d'organiser,

Conformément à l'enseignement de la sagesse ancestrale qui stipule qu'un seul doigt ne peut nettoyer le visage, la nécessité d'une stratégie concertée s'est imposée aux leaders africains qui ont cru œuvrer à l'érection d'une solidarité continentale. C'est dans ce contexte qu'ont vu le jour des institutions continentales comme l'OUA – récemment muée en UA, – et régionales comme la CEDEAO, la CPGL, la CEMAC, la SADC et le tout nouveau-né NOPADA ou NEPAD, pour ne citer que celles-ci⁶⁷. En dépit de la présence de ces structures, la solidarité continentale semble demeurer une chimère. L'une des raisons en est la présence du phénomène des conflits qui a transformé le continent en champ de bataille privilégié et des luttes fratricides⁶⁸. En raison de ces conflits et de leurs tragiques retombés, mais aussi de tant d'autres comportements incohérents, le continent connaît actuellement un *présent plus qu'imparfait*. Car non seulement « la kyrielle d'institutions régionales dont les missions se

dans un même espace et pour un projet commun, des populations variées, réunies par une volonté extérieure. Mais cette noble tâche s'est révélée beaucoup plus difficile qu'escompté. Le formidable front commun qui a forcé le colonialisme à faire marche arrière s'est effrité devant les intérêts ethniques et/ou personnels. L'âpreté des luttes intestines d'après les indépendances est telle que les amis et partenaires d'hier sont devenus des ennemis d'aujourd'hui [...]. La nature même des indépendances, la conjoncture économique internationale, les querelles intestines et les intérêts personnels ont empêché les dirigeants africains d'améliorer le sort de leurs compatriotes [...]. La qualité du leadership africain a toujours été et continue, malheureusement, d'être le nœud gordien de la crise africaine [...]. L'indépendance fut accueillie presque partout avec une grande euphorie et un espoir de liberté et de développement. Mais malheureusement, les nouveaux héritiers du pouvoir devinrent semblables à des seigneurs, «présidant» sur leurs fiefs avec un abandon insouciant et sans aucun respect envers leurs «féaux». Et qui pis est, certains sont carrément devenus des «Seigneurs de guerre». Sur cette argumentation, lire M. C. HOUNGNIKPO, *L'illusion démocratique en Afrique*, 145-153.

- 67 OUA (= Organisation de l'Unité Africaine); UA (= Union Africaine); CEDEAO (= Communauté Economique Des Etats d'Afrique de l'Ouest); CPGL (= Communauté des Pays des Grands Lacs); CEMAC (= Communauté Economique des Etats d'Afrique Centrale); SADC (= Southern African Development Community); NOPADA ou NEPAD (= New Partnership for Africa's Development).
- 68 Pour se faire une idée sur la typologie des conflits en Afrique, leur impact, leur mode de gestion et le traitement de leurs causes profondes, lire M. C. HOUNGNIKPO, *Des mots pour les maux de l'Afrique*, 114-127.

chevauchent d'ailleurs, a été incapable de sortir l'Afrique de son immobilisme»⁶⁹, mais aussi la persistance des conflits semble la condamner au fatalisme et donner raison aux partisans de l'afropessimisme⁷⁰. Ce qui est incontestable et déplorable c'est que les conflits en Afrique ont de diverses manières affecté négativement le continent, empêchant par exemple la population de vaquer à ses propres affaires. Ils ont instauré la pratique répréhensible du pillage des ressources de certaines régions et ont ainsi déclenché, voire exacerbé inutilement, le sentiment de haine entre populations voisines. Dans tous les cas, les conflits dans la plupart des régions d'Afrique ne sont pas de nature à favoriser, et encore moins à consolider la solidarité continentale⁷¹. Dès lors, si l'étude et la résolution des conflits sont importantes en Afrique, leur prévention devient une nécessité, voire une urgence. Cela est d'autant plus urgent face d'une part au coût humain et matériel que supportent les régions concernées particulièrement et, d'autre part à la nécessité de constituer une voix et une force communes à la nouvelle table de négociation que la nouvelle dynamique mondiale a instituée en terme de globalisation⁷². Car, comme le dit M. Diouf, si « ce qu'on appelle

69 Cf. *Ibid.*, 17. Sur le présent plus qu'imparfait de la situation du continent noir, lire le quatrième chapitre du même ouvrage du même auteur. C'est nous qui soulignons.

70 Le spectacle donné par l'Afrique, note le même auteur, a pu faire balancer entre incrédulité et désespérance. Dans beaucoup de pays, se multiplient des zones de non-droit et de conflits. Le continent connaît des guerres qui blessent l'optimisme et brutalisent les consciences non pas tant en raison de leur cruauté mais parce qu'elles paraissent absurdes, suicidaires, sans principe, sans « programme », en dehors de toute logique politique. Cf. *Ibid.*, 194. On peut les identifier à ce qu'Arjun Appadurai appelle les *guerres orphelines*, qui de ce fait rendent caduc le débat sur l'existence des guerres justes. Lire A. APPADURAI, *o.c.*, 38.

71 Parmi les zones du continent à avoir connu des conflits sanguinaires dans cette dernière décennie, on peut citer les pays des Grands Lacs et ceux de la Corne de l'Afrique.

72 A ceci il faut ajouter, à en croire Houngnikpo, le développement et les changements récents des rapports et du sens même de l'intervention internationale dans le monde, où la nouvelle politique du *containment* s'est révélée très désastreuse pour le continent. Elle s'est révélée une simple dérélliction de l'Afrique et une intervention à moindre coût financier mais au prix de massacres tacite-

actuellement «mondialisation» correspond en tous points à ce que d'autres ont auparavant appelé «impérialisme»⁷³, il y a alors urgence pour les Africains à prendre conscience que ce phénomène peut constituer plus une menace qu'une chance, une menace comme celles qu'ont représentées la Traite des Noirs et le colonialisme. Pour ce faire ni les arrangements politiques, économiques, sociaux, ni les discours ni les initiatives ne suffisent. Il faut une volonté politique courageusement et honnêtement affichée. Ceci semble encore manquer au politique africain. Voilà pourquoi, il faut au besoin envisager une refondation du panafricanisme, comme lieu pertinent de la solidarité continentale, sur de nouveaux paradigmes éthico-politiques.

Disons en somme que les incohérences *supra* stigmatisées, qui handicapent l'impératif de solidarité au niveau national et continental, peuvent se résumer en ce que nous pouvons qualifier d'attitude de co-irresponsabilité. Car, comme le souligne E. Morin, les décolonisés n'ont pu se décoloniser qu'en reprenant à leur compte la valeur du droit des peuples et du droit des nations. Dès lors il est

ment autorisés. Les enjeux de la nouvelle dynamique mondiale sont si subtils et si graves que ceux qui s'y engagent, soit en ordre dispersé soit affaiblis, sont déjà perdants. L'Afrique a tout intérêt à le comprendre.

- 73 M. DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation*, 23. Déjà dans son célèbre ouvrage *Nations Nègres et Cultures*, le savant africain Cheikh Anta Diop avait, en son temps, attiré l'attention des Africains sur l'enjeu de cette dynamique expansionniste – alors qu'elle était encore en veilleuse – en ces termes: «l'humanité ne doit pas se faire par l'effacement des uns au profit des autres». Lire Ch.A. DIOP, *Nations nègres et cultures. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, 15. C'est autant dire que, si l'Afrique veut éviter d'être marginalisée dans cette entreprise de construction de ce que Teilhard de Chardin appelle «la civilisation de l'universel», elle doit constituer une force commune, parler un même langage devant ses interlocuteurs, comme l'Europe Unifiée a plus ou moins appris à le faire devant les USA. Sur la problématique de la marginalisation de l'Afrique face à l'Occidentalocentrisme, lire le troisième chapitre de la troisième partie de l'ouvrage déjà cité de M. DIOUF, aux pages 159-174, et aussi notre contribution aux XIèmes journées philosophiques de Kimwenza: Narcisse KABEYA MAKWETA, «*Comment surmonter les aspects politiques de la marginalisation de l'Afrique?*», in Actes des XIèmes journées philosophiques de Kimwenza du 02-04 Avril 2009.

tout à fait contradictoire, voire incompréhensible, que certains d'entre eux – surtout ceux qui se font passer pour des leaders – puissent dénier, par leurs actes irresponsables à la limite de la criminalité contre le genre humain, les mêmes droits à leurs peuples et/ou à leurs voisins. Dans tous les cas, il y a donc lieu de déplorer aujourd'hui en Afrique des attitudes comme le non-respect ou l'insuffisance de l'application « des droits de l'homme et du citoyen, ainsi que de ceux de la femme, dans la mesure bien sûr où ils correspondent à des aspirations fondamentales de ceux qui subissent la domination »⁷⁴. Voici comment l'on peut illustrer cette co-irresponsabilité.

Au niveau national il y a d'une part l'irresponsabilité du pouvoir public par rapport aux obligations constitutionnelles vis-à-vis du peuple: pourvoir au bien-être de la population à travers des infrastructures adéquates. Il y a d'autre part l'irresponsabilité du citoyen vis-à-vis des prérogatives qui lui sont reconnues par le principe libéral de légitimité⁷⁵, et eu égard à ses obligations civiques. L'une de ces obligations est non seulement la participation à la sauvegarde du patrimoine public, mais aussi l'engagement personnel dans toute initiative d'intérêt communautaire.

Au niveau continental s'observe l'irresponsabilité de tout un peuple, à travers ses leaders, vis-à-vis de son destin. Car les conflits ethniques à grande échelle qui ont émaillé le continent surtout à la fin de la décennie 90, les mouvements de réfugiés transfrontaliers, l'implosion de politiques nationalistes intransigeantes traduites par des idéologies au contour très ambigu, comme par exemple la célèbre ivoirité, la peur des meurtres économiques et les rumeurs

74 E. MORIN, « L'éthique de la complexité et le problème des valeurs au XXI^e siècle », in J. BINDE, *o.c.*, 96. Sur le sort de la femme africaine dans le contexte des conflits en Afrique, on lira avec intérêt T. SKARD, *Afrique des Femmes Afrique d'Espoirs*, Paris, L'Harmattan 2004.

75 Ce principe est celui qui stipule que « notre exercice du pouvoir politique n'est complètement correct que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et idéaux que leur raison humaine commune peut accepter ». (*L.P.*, 175.)

d'exactions tyranniques et génocidaires, ont produit des violences éthiques d'une ampleur indescriptible qui ont vidé de toute sa substance la prétention à la solidarité comme valeur éthique et politique autour de laquelle devrait s'édifier le panafricanisme comme idéologie politique. D'où la question : de telles violences n'ont-elles pas contribué à dévoiler de vraies identités derrière des façades trompeuses de solidarité?⁷⁶

Conclusion

Ce chapitre a eu pour enjeu de mettre en lumière les présupposés qui légitiment la pratique de la solidarité en Afrique, les registres d'actualisation de cette pratique, sans passer sous silence ses contre-façons.

La notion de solidarité, avant d'être conceptualisée, se veut une donnée de fait qui a toujours caractérisé l'être-de-l'homme en toute circonstance de temps et de lieu. Autrement dit, toute l'existence humaine dans son historicité est une aventure marquée par des élans et des énergies solidarisans. Cette dynamique de solidarisation recouvre pour ainsi dire son plein sens dans l'ancrage culturel que nous avons appelé lieu anthropologique. Celui-ci dispose, selon les cultures, d'une diversité d'expressions par lesquelles il dit le sens. A propos de cette herméneutique du sens de la solidarité, la prégnance linguistique de certains genres littéraires (les proverbes notamment) et les pratiques ou conduites sociales (individuelles et collectives) nous ont paru comme des lieux privilégiés d'émergence et de dévoilement de sens.

Ceci dit, il nous a paru opportun d'aller chercher dans les locutions proverbiales et pratiques sociales d'une des plus larges sphères culturelles africaines – l'Afrique subsaharienne – une manière d'attester l'existence de la pratique de la solidarité.

76 Cf. A. APPADURAI, *art.cit.*, 38-39.

Néanmoins, en tant que donnée anthropologique, la solidarité n'est pas statique. Elle subit des mutations au gré de l'évolution de la mentalité de l'homme qui la vit ou la pratique. Mais aussi au gré du changement des paramètres sociaux, économiques et politiques du milieu dans lequel vit l'individu. Aussi pourrait-on remarquer, pour ce qui est du contexte africain, que la solidarité, tout en restant une valeur irrécusable, connaît une dégénérescence de sens et de valeur, due à une certaine corruption de la vision de la société et de l'homme. Ce phénomène de société, qui se manifeste sous forme d'incohérences dans le vécu quotidien de la solidarité, appelle une thérapeutique en termes de refondation, dont le remède peut être suggéré par une mutation paradigmatique.

Sans vouloir *a priori* céder à un afropessimisme facilement démobilisant, disons honnêtement que ce diagnostic constitue une interpellation pour toute personne raisonnable qui croit au progrès du genre humain en général, et pour les Africains eux-mêmes en particulier. Dans tous les cas cette situation représente un motif sérieux pour toute quête légitime de perspectives de requalification de la solidarité comme valeur anthropologique et éthico-sociale. D'où la question de savoir dans quelle mesure la conception rawlsienne de la société et de l'homme en général, et en particulier l'idéal éthico-démocratique incarné par la norme de réciprocité, peuvent offrir une piste intéressante dans la recherche d'un paradigme pour refonder l'impératif de solidarité, instituer un ou de nouveaux contrats sociaux et promouvoir ainsi une anthropo-éthique en Afrique, dans l'esprit du patriotisme solidariste. Le chapitre qui suit s'occupera de proposer des éléments de réponse à cette question.

Chapitre III

Le néo-contractualisme rawlsien et le patriotisme solidariste van parijsien : de nouveaux paradigmes de justice sociale et de solidarité en Afrique

Introduction

Ce chapitre se propose de scruter le rôle paradigmatique de l'exigence de réciprocité. Cette enquête a pour motivation de légitimer la promotion de la justice sociale, la refondation de la solidarité ainsi que l'institution d'un nouveau contrat social en milieu africain.

Cela étant, la triple question à laquelle nous allons essayer de répondre est celle de savoir dans quelle mesure la norme de réciprocité peut bien incarner ce rôle. De plus, cette valeur paradigmatique lui étant reconnue, à quel modèle de solidarité peut-elle donner lieu, et quelles seraient les dispositions pratiques susceptibles de favoriser l'avènement d'un tel modèle ?

A ces trois questions correspondent les trois grandes articulations de ce chapitre. La première portera sur un exposé de la valeur paradigmatique de la norme de réciprocité pour la promotion de la justice sociale. La seconde s'interrogera sur le modèle de solidarité que l'exigence de réciprocité peut contribuer à promouvoir en milieu africain. Quant à la troisième section, elle consistera à explorer les voies ou instances susceptibles de rendre pertinente l'option pour le patriotisme solidariste comme forme raisonnable et crédible d'une réciprocité équitable en l'Afrique.

3.1 La norme de réciprocité comme paradigme pour la promotion d'une justice sociale

3.1.1 *Propos sur le concept de paradigme*

Avant de montrer en quoi la norme de réciprocité peut être considérée comme l'expression modèle pour la pratique de la justice distributive en tant qu'exigence de justice sociale, nous pensons qu'il est opportun de commencer par quelques considérations sur le concept de paradigme.

Ce terme, d'origine grecque (*paradeigma*), a initialement eu la signification d'exemple. Aristote a été le premier à le théoriser dans sa *Rhétorique*. Selon Aristote, ce terme tente ou prétend expliquer un fait en le rapprochant d'un autre, réel ou fictif.

Platon, par contre, estime que l'emploi du paradigme n'a pas de finalité rhétorique ou persuasive. Il en fait, quant à lui, l'affaire du dialecticien et lui reconnaît une fonction ironique. Dans son usage dialectique, le *paradeigma* permet de découvrir, sur un sujet de moindre importance, le genre ou la structure d'une réalité plus complexe¹. Voici la définition qu'en propose l'auteur des *Dialogues*. Selon Platon, le concept *paradeigma* renvoie au « fait qu'un élément, se retrouvant le même dans un groupe et dans un autre groupe bien distinct, y est exactement interprété et identifié dans les deux groupes, et permet de les embrasser dans une notion unique et vraie »². Dans cette perspective platonicienne,

1 Cf. *Dictionnaire encyclopédique. Les notions philosophiques*, 1846.

2 PLATON, *Politique*, 278 c. Dans ce dialogue, le dialecticien platonicien se sert de l'image du travail du tisserand pour illustrer la complexité de l'activité du politique. C'est dans la troisième partie du dialogue que cette métaphore du modèle du tissage est amplement développée. Voici comment l'Etranger introduit son propos sur le recours à un modèle dans l'explication : « E difficile, mio caro, chiarire in modo adeguato uno qualsiasi dei problemi maggiori senza usare degli esempi. C'è il rischio, infatti, che ciascuno di noi sapendo tutto come in sogno, all'opposto ignori poi tutto quando è sveglio ». (PLATONE, *Politico*, 277 D, 127). L'auteur poursuit son commentaire en ces termes : « infatti, tutte le tecniche di questo tipo, in qualche modo, nelle loro attività, si guardano

le paradigme fonctionne donc comme un modèle conceptuel par analogie : l'exemple bien connu sert à déchiffrer l'inconnu, comme le tissage, défini par l'entrelacement de la chaîne et de la trame, et qui, rapporté à l'art politique, peut y suggérer la nécessaire composition des tempéraments fougueux et modérés³.

Plus tard, la notion de paradigme sera introduite en épistémologie. Dans ce nouveau contexte, son sens sera déterminé par son lien avec d'autres termes. C'est le cas de termes tels la science normale, la révolution scientifique, la crise ou les anomalies de l'activité scientifique, qui sont fréquents dans le corpus terminologique de l'épistémologie kuhnienne⁴.

a) *La notion de paradigme telle qu'entendue par la philosophie des sciences (chez S. T. Kuhn)*

La notion de paradigme a plusieurs acceptions. Elle peut être comprise soit d'un point de vue sociologique, soit d'un point de vue épistémologique.

Dans son entendement sociologique, le concept de paradigme renvoie à un modèle de pensée, c'est-à-dire à l'ensemble des procédures, des valeurs, des croyances et des réussites exemplaires qui donnent sa cohérence à une communauté scientifique et s'imposent à tout individu appartenant à un groupe donné⁵.

dal più e dal meno rispetto alla giusta misura, non come da cosa che non esiste, ma come da cosa che è nociva per la loro attività e, in questo modo, salvando la misura, producono opere buone e belle ». Cf. PLATONE, *Opere complete*, 2, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sophista*, *Politico*, 277[d], 285 ; 284, [a], [b], 293.

3 G. D. P., 768.

4 Thomas Kuhn comme philosophe des sciences en fait abondamment usage dans ses analyses épistémologiques. On pourra lire avec intérêt les études de Cyprien BWANGILA Ibula sur ce thème dans les ouvrages suivants : *Rationalisme critique et éthique de la discussion : autour de la question de la fondation ultime de la raison et de la morale*, Lille, ARNT, 2009, 380 p., et *Progrès et rationalité dans le développement des sciences empiriques : une lecture de S. T. KUHN et d'Imre LAKATOS*. Mémoire de DEA, inédit, Université de Paris Sorbonne-Paris IV, 2003, 89 p.

5 Cf. *Dictionnaire encyclopédique. Les notions philosophiques*, 1847.

Pour en savoir davantage sur cette notion dans son acception épistémologique, nous allons nous appuyer sur les analyses qu'en fait Kuhn dans *La Structure des Révolutions Scientifiques*. Remarquons cependant qu'il ne sera point question pour nous de nous engager dans une étude approfondie de la conception kuhnienne du concept de paradigme. Nous ne prendrons pas non plus part au débat que cette approche a suscité dans le cercle des épistémologues contemporains⁶. Nous allons plutôt, pour le besoin de la cause, nous limiter à en livrer un exposé qui, nous l'espérons, pourra aider à clarifier davantage l'usage analogique que nous en faisons dans notre argumentation. Pour plus de clarté, notre exposé du concept de paradigme se fera sur le triple registre de son lien avec le concept de science normale, le concept de crise ou d'anomalie et celui de révolution scientifique.

Disons avant toute chose qu'en ramenant le terme de paradigme sur le registre du débat épistémologique, Kuhn a voulu promouvoir la thèse selon laquelle certains résultats de travaux scientifiques reconnus comme tels et retenus dans la tradition comme lois, théories, etc., constituent des modèles qui donnent naissance à des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique. Ce faisant, le paradigme inaugure une tradition scientifique⁷. Ainsi chez Kuhn, le chercheur appartient à une Ecole, laquelle à son tour appartient à une tradition scientifique, pour autant que le chercheur partage les mêmes préoccupations sur un certain nombre de paradigmes. Dès lors, c'est dans la mesure où une nouvelle théorie scientifique peut donner lieu à la naissance d'une Ecole, qu'elle peut être reconnue et confirmée comme paradigme. Le nouveau paradigme introduit une nouvelle définition et une délimitation du domaine des recherches⁸. Il y a pour ainsi dire une corrélation étroite entre le paradigme et la science normale.

6 On peut se représenter ici les critiques de J. Lakatos, ou celles de K. Popper.

7 Cf. S. T. KUHN, *La tension essentielle. Traditions et changement dans les sciences*, 304, sq. On le voit, Kuhn semble avoir déplacé seulement le registre de lecture du concept sans s'être éloigné de la connotation classique qui fait du paradigme un modèle, un exemple.

8 Cf. *Idem*, *La Structure des révolutions scientifiques*, 40.

b) *Du rapport entre le paradigme et la science normale chez Kuhn*

Pour dégager aisément cette relation, il faut partir de cette question que Kuhn s'est posé: quelle est la nature de cette activité scientifique qui permet l'adoption d'un paradigme unique par un groupe de chercheurs? En vue de spécifier l'activité scientifique, qu'il appelle la science normale, Kuhn recourt au concept de paradigme. Dès lors la particularité de la recherche scientifique vient de ce qu'elle est réglée par l'adhésion des participants à un paradigme ou un ensemble de paradigmes. Car c'est l'adhésion libre à la solution proposée, et surtout l'adoption unanime d'une telle solution qui fonde et consolide les liens entre les membres d'une Ecole⁹. L'exemplarité de la solution ne relève pas du fait qu'elle concourt à résoudre une difficulté ancienne et contrariante. Elle tient plutôt à ce qu'elle constitue une promesse de solution à venir. En d'autres termes, étant donné qu'elle laisse entrevoir et suggère un ensemble de problèmes dont elle nous assure qu'ils ont une solution, même si elle ne l'explique pas, la résolution de ces problèmes que Kuhn nomme « *puzzle* », constitue l'activité dite science normale. Il en découle que si l'on abandonne le paradigme, on cesse du coup de pratiquer la science qu'il définit. Disons donc que la science normale selon Kuhn renvoie à l'activité scientifique qui se déroule normalement en conformité à un paradigme qui la gouverne avant que celui-ci ne connaisse une quelconque remise en question et une mutation. Néanmoins, l'on doit reconnaître que l'adoption d'un paradigme unique, fut-ce à l'unanimité, ne résout pas nécessairement les problèmes auxquels la communauté se trouve confrontée. Il peut donc y persister encore des énigmes qui vont jusqu'à susciter des anomalies ou entraîner des crises.

9 Dans un premier temps, Kuhn souscrit largement au sens habituel ou classique du terme paradigme entendu comme modèle, schéma, exemple. Cependant, prenant en compte les critiques suscitées par sa conception du paradigme, il a fini par reconnaître deux sens au terme. Le premier sens, de type global, renvoie à ce à quoi adhère un groupe de scientifiques. C'est le paradigme défini comme une matrice disciplinaire. Le second sens constitue une dimension du premier dans la mesure où le paradigme peut se donner à comprendre en termes de généralisations symboliques, de modèle et d'exemplarité.

c) *La crise comme facteur catalytique de mutation paradigmatique*

Avant l'avènement des anomalies, la communauté scientifique, unie autour du succès d'un paradigme, travaille en toute quiétude sous la houlette de cette matrice disciplinaire¹⁰. Mais les scientifiques ne travaillent pas dans une tour d'ivoire fortifiée et imperméable aux intempéries. Les faits (sociaux, naturels, etc.) qu'ils étudient sont des phénomènes dynamiques, voire imprévisibles dont le contrôle et la maîtrise peuvent échapper aux paramètres expérimentaux en vigueur. C'est justement quand survient cette inadéquation entre les faits observés et les paramètres observatoires que surgit le phénomène d'anomalie

- 10 Une matrice disciplinaire selon Kuhn comprend quatre types différents d'éléments qui sont :
- les généralisations symboliques qui sont des schémas de lois mis en œuvre dans des contextes différents où ils acquièrent des formes particulières. Elles ont pour finalité de guider et de permettre l'articulation des techniques logiques et mathématiques au « *puzzle* » de la science normale.
 - Les modèles (au sens large du terme). Kuhn propose de ranger sous cette rubrique les croyances métaphysiques partagées par les membres de la communauté scientifique tout aussi bien que les modèles heuristiques proprement dits.
 - Les valeurs. Ce sont celles qui sont généralement partagées par les membres de plusieurs communautés scientifiques et qui sont plus universelles que les généralisations symboliques et les modèles. Elles aident à fournir un sens de communauté à l'ensemble des praticiens des sciences de la nature.
 - Les réussites exemplaires ou les exemples partagés. Les réussites exemplaires servent de modèles pour la résolution des *puzzles* de la science normale. En ce sens elles sont des exemplaires de la solution d'une certaine classe de problèmes, au même titre que les paradigmes de la conjugaison. Kuhn propose aujourd'hui d'utiliser le terme « exemplaire » (*exemplar*) pour capter cette dimension, selon lui la plus novatrice et la plus intéressante philosophiquement des « paradigmes ». Ceci se ramène à l'idée fondamentale selon laquelle tous les membres d'une communauté scientifique apprennent leur métier dans des manuels où sont présentés certains problèmes clefs et leurs solutions. Ces problèmes servent d'exemples et de modèles pour la résolution de nouvelles difficultés. C'est par le biais de ces exemples qui sont toujours différents et qui chaque fois répètent des exemplaires paradigmatiques qu'il reconnaît, qu'un scientifique apprend à articuler les généralisations symboliques à diverses situations et qu'il découvre l'éventail des métaphores et des analogies légitimes (Cf. *Dictionnaire encyclopédique. Les notions philosophiques*, 1847).

et de crise. Par conséquent, le paradigme qui jusqu'alors faisait école dans la sphère de la science normale se voit remis en question, ses résultats étant contredits par les faits. Les certitudes acquises étant bousculées et ébranlées, une situation de crise s'installe au sein de la communauté scientifique. Perçue comme un défi, elle va inciter les scientifiques à déployer de nouveaux efforts pour explorer le domaine heuristique qui a vu naître l'anomalie. L'épisode ne sera clos que lorsque le champ de pertinence du paradigme sera redimensionné et réajusté de manière à permettre la saisie et le contrôle du nouveau phénomène. Écoutons comment Kuhn s'explique là-dessus :

La science normale ne se propose pas de découvrir des nouveautés, ni en matière de théorie, ni en ce qui concerne les faits, et, quand elle réussit dans sa recherche, elle n'en découvre pas. Pourtant la recherche scientifique découvre très souvent des phénomènes nouveaux et insoupçonnés et les savants inventent continuellement des théories radicalement nouvelles [...]. Si nous voulons que ce trait caractéristique de la science s'accorde à ce que nous avons dit précédemment, il nous faut admettre que la recherche dans le cadre d'un paradigme doit être une manière particulièrement efficace d'amener ce paradigme à changer. Car c'est bien là le résultat de nouveautés fondamentales dans les faits et dans la théorie : produites par inadvertance, au cours d'un jeu mené avec un certain ensemble de règles, leur assimilation exige l'élaboration d'un autre ensemble de règles. Une fois qu'elles seront devenues parties intégrantes de la science, l'entreprise scientifique ne sera jamais plus exactement la même, tout au moins pour les spécialistes dans le domaine particulier desquels se situent ces nouveautés¹¹.

Eu égard à ce qui vient d'être dit au sujet des anomalies et de leur impact sur le déroulement de l'activité scientifique, on peut donc souscrire à cette conviction de Kuhn selon laquelle « la découverte commence avec la conscience d'une anomalie, c'est-à-dire l'impression que la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale »¹². Cette découverte appelle entre autres conséquences, non seulement une extension du champ heuristique, mais entraîne aussi un réapprentissage et une redécouverte d'autres exigences et paramètres de recherche, voire une adaptation conceptuelle. Ceci

11 S.T. KUHN, *o.c.*, 82-83.

12 *Ibid.*, 83.

est d'autant plus vraisemblable que l'anomalie, en remettant en question les certitudes acquises, modifie notre intelligibilité des faits, et donc notre manière de voir et de dire le monde. Ce qui appelle un réajustement ou un réaménagement conceptuel. Cette mutation paradigmatique qu'entraîne le changement de paramètre de lecture des faits est ce qui s'appelle, dans la terminologie kuhnienne, révolution scientifique par analogie au phénomène de révolution politique.

*d) Mutation paradigmatique comme symbole
de révolution scientifique selon Kuhn*

Selon Kuhn, une révolution scientifique correspond à l'avènement d'un nouveau paradigme. Celui-ci une fois adopté, conduit la communauté scientifique à percevoir le monde autrement qu'il lui apparaissait auparavant. Ceci suppose que l'ancien paradigme soit devenu inapte à rendre compte des faits nouveaux qui surgissent et se posent comme de nouveaux défis. On peut donc dire que, même si les nouvelles théories sont rendues possibles par la prise de conscience des anomalies par rapport aux anciennes théories, cependant elles n'apparaissent à proprement parler qu'après des échecs manifestés dans les tentatives de résolution des problèmes avec le concours de l'ancien paradigme¹³. Il en découle que le progrès

13 Kuhn estime que de tous les effets que la crise produit, deux sont de portée universelle. Car « d'une part, toutes les crises commencent par l'obscurcissement du paradigme et par un relâchement consécutif des règles de la recherche normale. De sorte que la recherche durant la crise ressemble à celle de la période antérieure au paradigme, à ceci près que le foyer de divergence est à la fois plus petit et plus clairement défini. D'autre part, toutes les crises se terminent de l'une des trois manières suivantes. Quelquefois, la science normale se révèle *in extremis* capable de résoudre le problème de l'origine de la crise, malgré le peu d'espoir conservé par ceux qui voyaient là la fin du paradigme existant. Dans d'autres cas, le problème résiste, même si on l'aborde d'un point de vue en apparence radicalement nouveau. Les scientifiques peuvent alors conclure qu'aucune solution ne se présentera dans l'état actuel de leur domaine de recherche. Le problème est étiqueté et mis de côté pour une génération future, disposant d'outils plus développés. Ou bien, finalement, et c'est le cas qui nous concerne le plus directement ici, une crise peut se terminer avec l'apparition d'un nouveau candidat au titre de paradigme et une bataille s'ensuit pour son adoption ». (S. T. KUHN, *o. c.*, 123-124.).

scientifique n'advient que quand les scientifiques éliminent et remplacent certaines certitudes et certains procédés admis comme éléments du paradigme antérieur. On peut alors se demander s'il s'agit là d'un mouvement de rupture et donc de discontinuité, ou d'une dynamique d'enveloppement comme le pensait Gaston Bachelard¹⁴. De l'avis de Kuhn, il s'agit là d'une dynamique de rupture et de discontinuité entre l'ancien et le nouveau paradigme. Car le nouveau paradigme instaure une nouvelle tradition de science normale. Il implique une reconstruction du secteur sur de nouveaux fondements. Celle-ci modifie certaines généralisations théoriques les plus élémentaires du secteur et transforme aussi un bon nombre de méthodes et d'applications du paradigme. L'apparition d'une nouvelle théorie brise toute une tradition de recherche scientifique, modifie les paramètres du discours scientifique et en institue une nouvelle avec un nouveau discours. Il en découle que le processus scientifique n'est pas d'ordre cumulatif. Il n'est pas non plus réalisable à partir d'une simple extension de l'ancien paradigme sur le nouveau champ heuristique. C'est ce qui fera dire à Kuhn que le nouveau paradigme est incommensurable par rapport à l'ancien comme en témoignent les lignes qui suivent :

14 Dans *Le nouvel esprit scientifique*, Bachelard se prononçait déjà pour un processus dialectique de l'histoire des idées. Il s'agit, à son avis, d'un mouvement qui s'opère par sauts et par bonds, c'est-à-dire, par mutations ou révolutions successives. Il n'y a pas, dit-il, développement des anciennes doctrines vers les nouvelles, mais bien plutôt enveloppement des anciennes pensées par les nouvelles. Cf. G. BACHELARD, *o. c.*, 58. Par cette thèse, l'épistémologue français suggère ainsi que l'on ne passe pas continûment par un simple processus d'explication d'une théorie nouvelle, mais c'est seulement après coup que l'on découvre, à la lumière d'une nouvelle doctrine, la vérité partielle en même temps que les limites de l'ancienne. Kuhn reconnaîtra ultérieurement que toute nouvelle théorie n'entre pas nécessairement en conflit avec celles qui l'ont précédée. Ce faisant, il souscrira à l'idée selon laquelle le progrès scientifique peut être cumulatif, mais à titre exceptionnel et non par principe général. Écoutons-le nous le redire : « l'acquisition cumulative de nouveautés non attendues se révèle être une exception, très rarement vérifiée, à la règle du développement scientifique. Quiconque observe sérieusement la réalité historique, en arrive obligatoirement à penser que la science n'approche pas l'idéal suggéré par l'image d'un processus cumulatif. C'est peut-être un autre genre d'entreprise ». (S. T. KUHN, *o. c.*, 138-139.).

Le passage d'un paradigme en état de crise à un autre paradigme d'où puisse naître une nouvelle tradition de science normale est loin d'être un processus cumulatif, réalisable à partir de variations ou de l'extension de l'ancien paradigme. C'est plutôt une reconstruction de tout un secteur sur de nouveaux fondements, reconstruction qui change certaines des généralisations théoriques les plus élémentaires de ce secteur et aussi nombre des méthodes et applications paradigmatiques¹⁵.

Comme on peut s'en rendre compte, la crise est un facteur déterminant dans la dynamique du progrès scientifique. Elle appelle une révolution des méthodes et du langage, bref une modification de la matrice disciplinaire. C'est dans sa résorption que naît le nouveau paradigme qui vient inaugurer un nouveau comportement des scientifiques, et donc une nouvelle tradition scientifique. En effet en bousculant les scientifiques dans leurs repères traditionnels (méthode de travail, langage etc.), la crise qui en résulte provoque le passage de la recherche normale à la recherche extraordinaire.

A ce niveau de l'analyse, il nous semble avoir suffisamment déblayé l'espace herméneutique de cette notion. Toutefois avant de clore ce propos, nous voudrions dire un mot sur le rapprochement que Kuhn fait entre la nature des révolutions scientifiques et celle des révolutions politiques.

Nous avons dit plus haut que les révolutions scientifiques sont des épisodes non cumulatifs du progrès scientifique dans lequel un ancien paradigme est totalement ou partiellement remplacé par un nouveau. Entre les deux existe un rapport d'incommensurabilité. Si ce changement de modèle explicatif peut être assimilé à une révolution, comment rendre compte du parallélisme ou de la similitude entre ce mouvement et ce qui se passe dans le domaine politique ?

Selon l'épistémologue américain, les révolutions politiques sont déclenchées par un sentiment croissant, éprouvé par une bonne fraction des membres de la *Polis*. Cette appréhension porte sur le fait que les institutions en vigueur ne sont plus en mesure de répondre

15 S. T. KUHN, *o. c.*, 124. La thèse kuhnienne de l'incommensurabilité du paradigme a été l'une des plus critiquée de l'œuvre de Kuhn, car elle semble s'inscrire en faux contre l'idée du dynamisme de la rationalité scientifique dans le champ illimité de la recherche. Lakatos et Popper sont les critiques les plus illustres de cette thèse.

de façon adéquate et efficace aux attentes et revendications des individus. Autrement dit, des problèmes posés par un certain environnement que ces mêmes institutions ont contribué à créer demeurent sans solutions appropriées. Pareillement les révolutions scientifiques éclatent avec le sentiment persistant, souvent limité à une petite fraction de chercheurs, qu'un paradigme a cessé de fonctionner de façon satisfaisante. Il n'y a donc plus moyen, dans ce cas, de rendre plausible l'exploration et l'explication d'un fait (physique, social etc.), lequel a été étudié antérieurement sur le même modèle théorique. Il en découle qu'aussi bien dans le domaine politique que dans celui de la science, il y a un dénominateur commun qui est la condition nécessaire et suffisante pour déclencher une crise. Et c'est cette crise qui, à son tour appelle une révolution. Cet élément commun, c'est le sentiment persistant ou le constat d'un fonctionnement incohérent ou défectueux du système. Cette incohérence ou cette défectuosité se manifeste par une incapacité notoire à résoudre les problèmes avec le concours des normes ou canons jusqu'alors en vigueur¹⁶. Quelle conséquence Kuhn tire-t-il de ce parallélisme ?

- 16 Les choses peuvent également se présenter de la sorte lorsque nous abordons le thème des malaises qui handicapent la solidarité en Afrique. A cause de certaines incohérences, les solidarités ratatinées qui reposaient sur certains paradigmes nécessitent, pour devenir pertinentes, une révolution menée sur fond d'une mutation paradigmatique. Il s'agit de passer d'une solidarité fondée sur des facteurs tels que les liens affectifs, l'appartenance au même espace géopolitique, la tranche d'âge, le sexe, etc., à une solidarité justifiée par le partage des mêmes idéaux éthiques de justice, d'équité, de patriotisme, de loyauté, d'humanité. Il convient par ailleurs de souligner que les révolutions scientifiques ne paraissent obligatoirement révolutionnaires qu'aux yeux de ceux dont les paradigmes subissent le contre coup de la révolution. Autrement dit, elles ne sont pas toujours aussi spectaculaires et visibles que ne le sont les révolutions politiques. Elles peuvent paraître, aux yeux des observateurs extérieurs, comme des étapes normales d'un processus de développement. Par contre dans une révolution politique, l'on recourt parfois à l'usage de procédés interdits et inadmissibles dans les institutions existantes. Le succès d'une révolution politique exige l'abandon partiel d'un ensemble d'institutions politiques en faveur d'autres. En attendant l'érection des nouvelles institutions, on peut assister à un chaos ou à une anarchie due au vide institutionnel, et donc à la vacance du pouvoir exécutif. Cette situation peut faire qu'un bon nombre de membres de la société se sentent chaque jour plus étrangers à la vie politique, ou y participent avec un comportement instable. Au fur et à

Il en retient qu'à la manière du choix qui doit s'effectuer entre les institutions politiques concurrentes, celui qui doit s'opérer entre paradigmes concurrents s'avère être un choix entre des modes de perception du monde et de la vie qui se veulent désormais incompatibles. Voilà pourquoi il faut se frayer une nouvelle voie pour sortir de l'impasse. Dans cette nouvelle option, la référence et l'adhésion à un modèle s'avèrent incontournables. Résumons-nous !

Pour mieux faire ressortir la conception kuhnienne du paradigme, il est opportun de le confronter à certains thèmes fondamentaux de son épistémologie, notamment la science normale, la crise, et la révolution scientifique.

Ce lien dialogique aide à découvrir ce que représente la science normale, à savoir le moment où le progrès dans la recherche semble évident et certain, et où la communauté scientifique s'installe dans un climat de confiance et de sérénité. Cet irénisme est garanti par la stabilité du modèle explicatif en vigueur, qui gouverne l'activité scientifique.

Néanmoins, en dépit de cette quiétude somme toute éphémère, force est de reconnaître la persistance des anomalies et des problèmes non résolus. Par ailleurs, il n'est pas rare de voir surgir d'autres situations qui résistent aux canons scientifiques issus du paradigme de référence. C'est alors que l'on parle de crise. Celle-ci n'est résorbée que grâce à l'introduction d'un nouveau paradigme. L'avènement de cette nouvelle matrice disciplinaire, ainsi que son impact dans la réorganisation de l'entreprise heuristique, est ce que Kuhn appelle, par analogie à ce qui se passe en politique, la révolution scientifique. Que pouvons-nous en retenir pour notre propos ?

Rappelons qu'aussi bien dans son acception classique – telle que suggérée par Aristote et Platon – que dans son entendement

mesure que la crise augmente, des individus peuvent décider de s'engager dans un projet de reconstruction d'un nouveau cadre institutionnel, moyennant une refondation des principes directeurs. Dans ce contexte, on peut assister à une bipolarisation de la scène politique entre les tenants de l'ordre ancien et les partisans du changement. L'impossibilité de concilier les deux tendances peut entraîner l'usage de la force et donc consacrer la crise, dont l'issue passe par l'adhésion consensuelle à un nouveau paradigme rendu possible par une volonté politique de faire triompher l'intérêt supérieur.

sociologique, aussi bien que strictement épistémologique, la notion de paradigme renvoie à l'idée d'exemple, de modèle. C'est cette idée qui rend ce concept philosophiquement séduisant et opératoire. En effet, nous apprend Kuhn, c'est en vertu du caractère d'exemplarité qu'un scientifique apprend à articuler les généralisations symboliques à diverses situations, et qu'il découvre l'éventail des métaphores et des analyses légitimes. Aussi, en voulant identifier la norme de réciprocité à un paradigme, souscrivons-nous ipso facto à l'entendement qui fait de ce concept un modèle ou un exemple. Du reste, si l'on applique la théorie kuhnienne du paradigme à l'entreprise rawlsienne, on peut affirmer, *mutatis mutandis*, que Rawls a opéré une mutation paradigmatique avec sa nouvelle théorie de la justice, eu égard à la conception utilitariste classique. C'est du reste ce changement de grille de lecture et des canons explicatifs de la société qui fait de Rawls une grande figure dans la sphère de la philosophie politique¹⁷. Comme on le sait, l'un de ces canons, c'est justement la norme de réciprocité équitable.

3.1.2 *La norme de réciprocité comme modèle de justice distributive en tant qu'expression de la justice-équité*

a) *Rappel des exigences de la norme de réciprocité : de la justice comme réciprocité selon J. Rawls*

Avant de montrer en quoi la norme de réciprocité peut servir de modèle dans la pratique de la justice distributive, il nous faut d'abord spécifier le rapport ou la relation qui existe entre la justice et la

17 La mutation paradigmatique chez Rawls peut se comprendre dans ce sens que l'on est passé d'une conception de la justice attributive (celle des utilitaristes), à une conception de la justice distributive; d'une justice-efficacité à travers le souci de maximisation du bien du plus grand nombre, à une justice équité comprise comme maximisation du minimum (on parle parfois du principe maximin), c'est-à-dire comme amélioration du sort des défavorisés; d'une réciprocité fondée sur le principe du *<do ut des>*, à une réciprocité dictée par le sens de la loyauté et de l'équité, dans une coopération engageante. Quant aux nouveaux canons explicatifs de la société, nous pensons ici aux deux célèbres principes de justice.

réciprocité. Il s'agit, en d'autres termes, d'expliciter en quoi, selon Rawls, l'exigence de réciprocité est foncièrement une exigence de justice comprise comme équité.

Selon Rawls, justice et équité sont sémantiquement deux concepts différents, même si dans le langage ordinaire on a tendance à les identifier. En effet, d'ordinaire la justice est entendue comme ce principe moral, disons mieux cette vertu morale, qui exige le respect du droit (et de l'équité). En tant que telle, elle comporte une exigence d'impartialité. Quant à l'équité, elle est comprise comme la vertu de celui qui possède un sens naturel de la justice, du respect des droits de chacun. En fait, c'est l'expression même de l'impartialité. Quoi qu'il en soit, ces deux concepts ont en commun, dans l'entendement rawlsien, l'élément fondamental qu'est le concept de réciprocité.

La réciprocité s'applique, du point de vue de la justice et du point de vue de l'équité, quand, dans une forme d'activité spécifiée par un système de règles qui en détermine les charges, les rôles, les droits et devoirs – éventuellement les sanctions et les récompenses – l'individu appelé à y collaborer consent à s'y engager en se conformant aux exigences du système des règles en question. Toutefois cela suppose que tous les autres participants à cette activité se comportent avec le même sens de loyauté. Cette manière d'entendre la justice obéit à la conception qui en fait la première vertu des institutions sociales ou de la structure de base. Dans cette perspective, cette vertu se donne à comprendre davantage par rapport à la conception contractualiste. Et, eu égard à cette approche, comprendre la justice comme réciprocité signifie admettre que les personnes collaborant dans l'entreprise de coopération qu'est la société, doivent être considérées comme possédant une authentique et égale liberté. Par conséquent, leurs pratiques communes sont justes pour autant que celles-ci s'accordent avec des principes que tous les protagonistes engagés dans l'activité coopérative pourraient raisonnablement reconnaître et librement accepter comme devant régir leurs activités¹⁸.

18 Cf. S. FREEMAN (éd.), *John Rawls: Collected Papers*, 192.

Afin de mieux élucider sa conception de la justice comme réciprocité, Rawls l'oppose à l'approche utilitariste. Et c'est là une clé de lecture indispensable pour une herméneutique orthodoxe de Rawls, le néo-contractualiste, comme l'a si bien compris Ph. Van Parijs quand il remarque : « On ne peut pas comprendre ce qui motive l'entreprise de Rawls si l'on ne commence pas par la situer par rapport à la doctrine utilitariste, qui a dominé la philosophie politique anglo-saxonne à partir du milieu du siècle dernier »¹⁹. En effet, dès le début de l'exposé de sa théorie de la justice, l'auteur a tenu à préciser comment il entendait la situer par rapport à la doctrine classique :

il y a de multiples formes d'utilitarisme et le développement de cette théorie s'est poursuivi pendant ces dernières années. Je ne passerai pas en revue ici toutes ces formes et je ne tiendrai pas compte des nombreux raffinements que l'on peut trouver dans les discussions contemporaines. Mon but est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister [...]. Ayant ce but présent à l'esprit, la forme d'utilitarisme que je décrirai ici est la stricte doctrine classique qui reçoit peut-être sa formulation la plus claire et la plus accessible chez Sidgwick²⁰.

De quoi s'agit-il ?

Etant donné que notre propos ne consiste pas à exposer la doctrine utilitariste, nous pouvons substantiellement en évoquer l'idée maîtresse en disant que les utilitaristes soutenaient que l'utilité seule – comprise comme le plus grand bien du plus grand nombre – peut fournir les bases suffisantes à toutes les obligations sociales. Par conséquent seul le principe d'utilité peut servir de référence absolue aux obligations contractuelles. Or, les principes de justice, tels que formulés par Rawls promeuvent l'idée de la justice comme l'expression des trois idées que sont la liberté, l'égalité et la récompense des services pour autant qu'ils concourent au bien commun, ou tout au moins à l'amélioration du sort des moins

19 Ph. VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, 16.

20 *T.J.*, 48-49.

avantages²¹. Ainsi compris, ces principes servent à arbitrer les revendications conflictuelles exprimées par des personnes aux prises avec des intérêts propres à promouvoir²². Car la question de justice se

21 Nous reproduisons ici les principes de justice dans l'énoncé définitif que propose l'auteur dans la version reformulée de sa théorie de la justice (*J. E. R.*, 69-70): Premier principe :

« Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ».

Second principe :

« Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions :

- elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ;
- elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société [...] ». C'est ce qui s'appelle le principe de différence dans les écrits de Rawls et que de nombreux commentateurs désignent parfois par les termes de « principe maximin » (= maximisation du minimum). Notons que les principes de justice sont conçus pour régir la structure de base d'une société démocratique. En tant que tels, Rawls les considère comme la réponse à la question suivante : dès lors que l'on conçoit la société comme un système de coopération entre citoyens tenus pour libres et égaux, quels sont les principes de justice les plus appropriés pour spécifier les droits et les libertés, et pour régir les inégalités économiques et sociales entre les citoyens qui concernent leurs perspectives de vie complète ? (Cf. *T. J.*, 68).

22 Le premier principe se fonde sur l'existence de la présomption contre les distinctions et les classifications exercées par les systèmes légaux et autres instances décisionnelles, qui, ce faisant, violent et enfreignent la liberté authentique et égale des citoyens. Le second principe par contre détermine les limites ou les circonstances dans lesquelles on peut déroger à cette présomption. Car, selon l'esprit de ce principe, il n'y a aucune raison de restreindre les droits, à moins que leur exercice puisse être incompatible avec l'expression des libertés fondamentales, ou puisse rendre moins effective la pratique qui régit ces libertés. Autrement une telle limitation ne saurait être expliquée ; d'autant plus que la conception de la justice que veut promouvoir le second principe doit être associée à l'exigence de la jouissance d'une plus grande liberté, en vertu du rapport lexicographique existant entre les deux principes. Quant aux inégalités admises dans l'esprit du second principe de justice, elles concernent non pas les différences entre les charges et les positions en tant que telles, mais les différences en matière d'avantages et inconvénients liés à ces charges et positions directement ou indirectement. C'est le cas du prestige et de la richesse, pour ne citer que ceux-ci parmi tant d'autres. A ce sujet on trouvera une analyse détaillée du contenu des principes de justice dans S. FREEMAN, *o. c.*, 193-204.

pose chaque fois que des intérêts mutuels entre personnes (en situation similaire) entrent en compétition ou que leurs revendications se trouvent en conflit²³. Ceci amènera Rawls à reconnaître que, tout en étant prioritairement la première vertu des institutions, la justice est en même temps la vertu des pratiques particulières des individus. Il en découle que l'exigence de justice, perçue sur ce double registre (institutionnel et conduite individuelle), en appelle une autre, à savoir celle de la moralité, disons mieux de la loyauté²⁴, en vertu du primat qui lui est reconnu dans l'exercice de toute activité coopérative et dans la poursuite de l'intérêt mutuel en tant que but de toute entreprise de collaboration. Autrement dit, la question de réciprocité appliquée à celle de la justice surgit, de l'avis de Rawls, quand des personnes libres n'ayant aucun ascendant moral les unes sur les autres, et engagées dans une activité commune à laquelle elles se considèrent comme participantes, reconnaissent et appliquent loyalement les règles qui définissent et régissent cette activité, en déterminant le partage des avantages et charges respectifs qui en découlent. Plus précisément, le principe de réciprocité exige d'une activité coopérative qu'elle puisse satisfaire les normes que les personnes qui y prendraient part pourraient raisonnablement se proposer les unes aux autres, et auxquelles elles consentiraient en vue de leur profit réciproque²⁵. Dès lors, au nom du principe de réciprocité, les membres coopérants pourraient supporter leurs positions respectives les uns vis-à-vis des autres, conformément aux principes dont il est raisonnable d'attendre que chacun les accepte librement. On dira alors d'une

23 Rawls écrit à ce propos: « justice is the virtue of practices where they are assumed to be competing interests and conflicting claims, and where it is supposed that persons will press their rights against one another ». *Ibid.*, 205.

24 Dans cette perspective, les principes de justice peuvent être considérés comme une voie pour une juste ou équitable solution aux problèmes auxquels nous pouvons être confrontés dans la vie en tant que participant ou collaborateur dans un système de coopération visant un avantage mutuel: « [...] the relations of mutual self-interest between the parties who are similarly circumstanced mirror the condition under which questions of justice arise, and the procedure by which the principles of judgement are proposed and acknowledged reflects the constraints of having a morality ». *Ibid.*, 206.

25 Cf. *Ibid.*, 208-209.

activité qu'elle s'exerce conformément à l'exigence de réciprocité, si aucun de ceux qui y participent n'a le sentiment d'y perdre des avantages ou d'en faire perdre aux autres. Mieux encore, si personne n'a la conviction qu'il est forcé d'exprimer des revendications que ni lui-même, ni les autres n'accepteraient comme légitimes²⁶. Pour faire bref, l'idée de réciprocité comme corrélative aux idées de justice et d'équité est subordonnée à la reconnaissance mutuelle des principes par des personnes qui s'attestent comme libres et égales, et n'ayant aucune prétention de pouvoir s'assujettir les unes aux autres. C'est seulement lorsqu'une telle reconnaissance est possible, voire effective, qu'il peut y avoir une vraie coopération entre des personnes dans une activité ou une entreprise commune. Faute de quoi, les relations entre les membres coopérants peuvent paraître comme fondées sur la force et les aléas, bref sur l'arbitraire. Ceci dit, s'il est admis que l'exigence de réciprocité repose sur la nécessité de la reconnaissance mutuelle excluant tout usage (abusif) de la force et de l'exploitation aléatoire des circonstances, on peut en déduire qu'une telle exigence en appelle une autre: le sens de loyauté.

b) La réciprocité et l'exigence de loyauté

Le devoir de loyauté pour les participants engagés dans une activité commune exige de leur part une double reconnaissance. La première est celle relative aux principes qui gouvernent la coopération. Dès lors, on dira d'une pratique qu'elle est juste voire loyale, si elle s'exerce en accord avec les principes que tous ceux qui y adhèrent pourraient raisonnablement s'attendre à proposer ou à reconnaître entre eux dans des circonstances similaires. Ceci exige de la part des participants, un solide engagement vis-à-vis des principes ou règles

26 C'est du reste en vertu de ce même principe de réciprocité que des plaintes sur les injustices ou dommages subis par des individus peuvent être considérés comme des revendications légitimes qu'il est raisonnable de reconnaître face à ce qui peut être perçu comme une transgression des principes de justice. Ainsi, se représenter les principes de justice comme relevant de cette logique, n'est autre chose que reconnaître ce que nous considérons ici comme une conception de la justice comme réciprocité.

que toute personne raisonnable pourrait accepter comme justes, chaque fois que se présentera l'occasion de les appliquer, indépendamment des conditions ou des circonstances occurrentes. Ce faisant, on dira ainsi des participants qu'ils sont liés par le devoir de loyauté qui exige d'eux un comportement conséquent quand, consciemment et librement, ils s'engagent dans une activité qu'ils reconnaissent être juste et acceptent les avantages que comporte une telle option. Mais une telle reconnaissance en appelle une autre, à savoir celle de la dignité et de la capacité des autres en tant que membres coopérants ayant des intérêts semblables²⁷. Car reconnaître l'autre comme une personne possédant des capacités et des intérêts similaires aux nôtres exige, nous apprend Rawls, que l'on agisse à son endroit d'une certaine manière, conformément à certains devoirs. Il s'agit notamment d'être sensible à la souffrance de l'autre, d'être prêt à le dédommager quand on reconnaît lui avoir causé préjudice, etc. Par ailleurs l'exigence de loyauté se traduit aussi par la capacité d'éprouver un sentiment de gêne quand on reconnaît s'être soustrait au devoir de loyauté.

Etant donné que les participants sont, bien entendu, tenus d'accepter les règles du jeu dans leur acte d'engagement, cela implique une limitation dans leur volonté de viser à leur intérêt personnel. En d'autres termes, l'exigence de réciprocité en tant qu'expression de loyauté se fonde sur la capacité de reconnaissance: reconnaissance des normes qui doivent gouverner l'activité pour la mettre à l'abri de l'arbitraire, mais aussi reconnaissance de l'autre en tant que partenaire dans l'entreprise de coopération, doté de la double faculté (le sens de la justice et la conception du bien), et en tant que sujet de droits et obligations à respecter et à faire respecter. De toutes les considérations précédentes, l'on peut déduire que le principe de réciprocité peut se défendre, selon une certaine approche, comme l'expression d'une plus profonde et large éthique de solidarité.

27 Sur la question de la reconnaissance comme exigence de loyauté, lire les pages 209 à 218 du même ouvrage.

c) *Le principe de réciprocité comme expression de l'éthique de solidarité*

Partons d'une question : de quelle manière l'exigence de réciprocité que nous avons reconnue comme expression de la justice sociale et du sens de loyauté dans les engagements peut-elle en même temps être une manifestation de l'éthique de solidarité ?

En réaction à la proposition faite par Philippe Van Parijs d'instituer un revenu de base inconditionnel attribuable à tous, comme manière de faire justice à tous, Stuart White, dans sa contribution intitulée « *Fair Reciprocity and Basic Income* », défend une approche du principe de réciprocité qui ne comporte certainement pas la réponse mais un élément de réponse à la question. C'est cette conception de la réciprocité dans sa relation avec l'exigence de solidarité que nous allons exposer dans les lignes qui suivent. Nous nous arrêterons au débat de principe tout en nous abstenant de discuter les aspects pratiques strictement liés à la problématique de l'application du revenu de base – notamment la typologie du revenu de base que l'auteur développe vers la fin de son exposé –, pour la simple raison que l'opportunité de leur application est fonction des facteurs environnementaux spécifiques à chaque milieu social.

Selon S. White, le principe de réciprocité est un principe qui insiste sur le fait que les citoyens qui partagent le produit social sont appelés à apporter en retour une contribution productive de leur propre propriété à la communauté. Si cela est admis comme juste, alors on peut bien souscrire à l'idée que le principe de réciprocité a bel et bien une motivation éthique²⁸.

28 Cf. S. WHITE, « *Fair Reciprocity and Basic Income* » in *Real Libertarianism Assed. Political Theory after Van Parijs*, 137. Van Parijs a réservé une réponse sélective à ses critiques sur cette problématique. Nous allons la reprendre dans ses grandes lignes. Le philosophe de Louvain-La-Neuve est sensible à l'idée que les pratiques du *free-riding* et du parasitisme sont éthiquement indéfendables. Car dans les deux cas, il s'agit de jouir seulement d'un bien tout en s'épargnant l'effort de contribuer à son tour à sa production. Néanmoins, Van Parijs semble avoir une autre perception du parasitisme. Selon lui, ce qui semble rendre parasitaire le consommateur du revenu de base, c'est simplement le fait qu'il tire sa part équitable de ce qui est là à partager pour chacun. Par ailleurs l'équité n'est pas un substitut de la solidarité, mais elle

Pour mieux illustrer l'importance de la réciprocité en tant que dimension de la justice perçue comme expression de l'éthique de solidarité, il nous faut la resituer dans le contexte de cette autre conception qui lui sert d'ancrage anthropologique, à savoir la représentation de la société et de l'homme.

En effet, selon cette conception anthropo-politique, les citoyens sont considérés comme des membres d'une communauté coopérante. Il s'agit d'une communauté dans laquelle les avantages ou profits sont délibérément créés grâce à l'activité ou au travail des membres. Ces avantages ou profits sont censés être distribués parmi les membres coopérants conformément aux règles ou normes (admissibles et reconnues) de production et de distribution. Cela étant, on peut alors soutenir qu'un système de coopération convenablement solidariste, et partant juste, respecte nécessairement la norme de

doit mettre la structure de base à l'abri des éventuels et significatifs effets négatifs des entreprises de coopération régies par la réciprocité et la solidarité. Ceci dit, un souci légitime pour la réciprocité et la solidarité dans une large variété de contextes ne devrait donc pas empêcher nos efforts de soutien des moins puissants en procurant à chacun un revenu inconditionnel, individuel et universel. En effet le progrès, quoique modeste, est toujours le bienvenu et mérite d'être encouragé. Mais déterminer si une réforme constitue un progrès, et combien cela est significatif, contribue à clarifier la direction dans laquelle l'intérêt pour une distribution équitable de ce qui nous est donné devrait nous concerner. Car clarté et cohérence à ce propos nous rendront capables d'affronter sans honte l'arrogance et l'hypocrisie des privilégiés. Pour rendre effective une substantielle redistribution (inter)-nationale du produit social, Philippe Van Parijs propose l'érection ou l'institution d'un patriotisme solidariste. Cependant celui-ci ne doit pas se réduire à un simple élan émotionnel de solidarité dicté par des attaches affectives, car, ce faisant, il risque de chavirer dans le favoritisme. Autrement dit, le patriotisme solidariste ne doit pas devenir un servile instrument pour atteindre un certain but de justice distributive globale, parce que ce faisant, il empêcherait le mouvement du capital physique et humain des pays riches vers les pays pauvres, et rendrait ainsi le revenu de base soutenable plus haut dans les pays riches et plus bas dans les pays pauvres. Lire à ce propos Ph. VAN PARIJS, « Hybrid justice, patriotism and democracy : a selective reply », in *Real Libertarianism Assed. Political Theory after Van Parijs*, 207-214. La typologie du revenu de base se trouve commentée aux paragraphes 8.5.1 à 8.5.5. de la contribution de S. White.

l'avantage mutuel. Par conséquent, la réciprocité devient équitable et, en tant que telle, offre un espace de solidarité lorsqu'elle est intégrée et renforcée par d'autres obligations solidaristes. Elle ne sert donc pas d'instrument d'exploitation. De ces obligations on peut citer entre autres le partage du produit social, la nécessité de l'apport d'une raisonnable contribution à la production de ce qui doit être partagé ou distribué, l'assistance aux défavorisés, etc. Cette vision du principe de réciprocité se nourrit de l'intuition selon laquelle une juste distribution du produit social doit satisfaire le principe selon lequel ceux qui volontairement jouissent d'une part du produit social ont une obligation correspondante de contribuer, à leur tour, de manière productive ou rentable, au bien de la communauté. Cette approche du principe de réciprocité souscrit bien à la conception de la justice distributive promue par le courant égalitariste. Car, au cœur de l'égalitarisme, soutient S. White, se loge une éthique de solidarité²⁹. Cette éthique de solidarité est celle qui est caractérisée par les obligations solidaristes dont nous avons déjà parlé *supra*. On peut donc dire que la réciprocité équitable, en tant qu'expression du solidarisme entendu comme manière de vivre la justice distributive, repose sur l'idée de la société et de la personne que commande une telle justice. Il s'agit de cette conception de la société comme d'un système de coopération dans lequel les individus sont des membres, productifs pour autant qu'ils sont coopérants. Dans ce système, les avantages dont sont censés jouir les membres, étant le fruit de l'activité de tous, doivent par conséquent profiter à tous selon une distribution effectuée conformément aux normes reconnues et admises par tous. Il s'agit en fait d'un système de coopération solidariste qui stipule que quiconque est enclin à bénéficier d'une coopération économique, doit fournir un effort raisonnable, approprié à ses propres capacités, afin de permettre aux autres membres (coopérants) de la société d'en bénéficier également sans subir de préjudice du fait d'appartenir au système³⁰.

29 Cf. *Ibid.*, 138.

30 Nous avons plus haut attiré l'attention sur le fait qu'en Afrique beaucoup de personnes sont victimes de leur appartenance au système (le cas du système de parenté, d'un groupe professionnel ou d'une quelconque association), en

Remarquons que ceci n'a rien d'une tentative de réhabilitation du principe du «*do ut des*» qui est l'expression simpliste de la réciprocité dans l'acception ordinaire du terme. Dans tous les cas, il n'est point question pour un membre coopérant de revendiquer un avantage en échange des profits que sa contribution productive procure aux autres au sein du système. Ce dont il est question pour chaque membre coopérant c'est, en vertu de la conception de la justice comme réciprocité, de fournir un effort raisonnable pour rendre sa propre contribution et celle des autres utiles au bien-être matériel de tous. Ceci exige bien entendu une participation de tous à l'effort commun de production. Le mérite d'une pareille conduite est d'éviter d'imposer aux autres une charge ou une responsabilité du fait de leur appartenance au système. En d'autres termes, la réciprocité équitable que la justice distributive veut promouvoir est contraire à toute attitude qui consisterait seulement à tirer généreusement profit du travail des autres sans l'apport d'une contrepartie raisonnable au sein de l'activité qui produit le bien dont on jouit. Contrairement à une telle attitude qui frise l'exploitation, la réciprocité équitable appelle l'obligation, pour tout membre du système de coopération, d'y mettre utilement du sien en vue d'un partage suffisamment et raisonnablement généreux du produit social.

Afin de bien pouvoir mettre en exergue l'éthique de solidarité dont la norme de réciprocité est l'une des expressions significatives, on peut évoquer quelques situations éthiquement répréhensibles, eu égard aux obligations solidaristes qui renforcent cette norme. Deux attitudes – que S. White identifie à deux formes de dysfonctionnement d'un système économique – nous semblent bien illustrer des telles situations, face à la perspective d'une refondation de la solidarité, à savoir celle du *free-riding* et celle du parasitisme.

vertu de laquelle elles se voient obligées de faire profiter du fruit de leurs efforts personnels à tous les autres membres appartenant au même système, sans avoir bénéficié de leur collaboration quand bien même ceux-ci auraient pu le faire. Ce sacrifice doit bien entendu être enduré au nom de la solidarité! N'est-ce pas une violation de l'exigence de la réciprocité équitable?

d) *Le free-riding, une entorse à l'éthique de solidarité*³¹

La pratique du *free-riding* peut être comprise comme ce comportement de quelqu'un qui, pour la poursuite égoïste de son intérêt immédiat, se soustrait à l'effort de collaboration dans un ouvrage d'intérêt commun, tout en maintenant sa prétention de jouir du fruit de l'effort des autres au nom de son appartenance à la communauté. Le *free-rider* est donc dans ce sens un égoïste profiteur de la solidarité³². Son comportement (*le free-riding*) a une conséquence injuste, voire déloyale au sein du système de coopération, dans la mesure où un tel comportement fait peser le coût de la production du produit social sur les uns pendant que les autres en sont épargnés. Cela signifie que le *free-rider* ignore délibérément que chaque citoyen membre de la communauté, lui-même compris, a une corrélatrice obligation de contribuer au soutien du système économique qui garantit à tous l'existence de biens de consommation, ainsi que le revenu minimum décent que chacun estime être en droit de revendiquer. En d'autres termes, estime White, si nous souscrivons librement à un droit social pour tout citoyen à jouir d'un revenu minimum décent et d'un standing de vie convenable, nous devons raisonnablement nous engager à encourager et à promouvoir tout effort commun de production, susceptible de soutenir le système

31 Les expressions *free-riding* et *free-rider* peuvent être traduites littéralement par libre course et libre coureur ou encore par profit et profiteur. Mais il faut avouer que cette traduction française ne semble pas limpide. Quoi qu'il en soit si nous souscrivons au parallélisme rawlsien de la théorie du jeu, nous pouvons aisément comprendre les notions de libre coureur et de libre course, de profit et de profiteur. Toute activité humaine, surtout lorsqu'elle est coopérative, est gouvernée par un ensemble de règles (du jeu) que les participants sont tenus de respecter. Il n'est donc pas question de courir librement selon ses seules inclinations et ses propres calculs, mais conformément aux règles du jeu. Et c'est l'exigence de conformité aux règles du jeu qui garantit chez le participant le sens de la loyauté, en tant qu'exigence éthique.

32 En fait, c'est par fourberie que le *free-rider* s'abstient d'apporter du sien à l'effort commun. Il évite donc de faire profiter les autres de sa propre contribution. Cette conduite peut mieux se comprendre dans le contexte africain par l'exemple du membre d'une équipe de chasseurs collectifs qui préférerait renoncer à contribuer à la poursuite d'une antilope pour se contenter d'abattre un écureuil pour son propre compte.

qui garantirait ce revenu et ce standing dont il favoriserait l'acquisition et le maintien³³. On le voit : il serait déloyal de vouloir l'un sans l'autre. On peut donc dire que cette manière de concevoir l'exigence de réciprocité, renforcée par des obligations solidaristes, repose sur la loyauté en tant qu'obligation de grande portée éthique, sans laquelle notre solidarité manquerait justement de fondement plausible et deviendrait, en vertu de la pratique du *free-riding*, une forme d'exploitation des uns par les autres, c'est-à-dire un parasitisme.

e) *Le parasitisme, un obstacle à l'éthique de solidarité*

Il n'est guère difficile de repérer le phénomène du parasitisme quand il s'agit de stigmatiser les incohérences qui caractérisent certaines solidarités ratatinées ou mesquines observées en Afrique. Mais il nous faut en dénoncer les méfaits eu égard aux exigences de la norme de réciprocité, notamment au regard de l'éthique de solidarité.

Sans aucun doute, le parasitisme viole particulièrement la norme de réciprocité. Ceci dit, on peut affirmer que cette attitude est éthiquement aussi répréhensible que le *free-riding*. En effet la conduite parasitaire a des retombées néfastes sur le coût de consommation de celui qui, au nom de la solidarité, doit faire face non seulement à la satisfaction de ses propres besoins, mais aussi à ceux de ses concitoyens qui, ce faisant, lui imposent la charge du coût de leur propre consommation. Cela est déloyal non seulement parce que l'individu aux dépens duquel vit le parasite subit injustement les effets ou la charge d'une situation dont il n'est pas responsable – car il a le droit de jouir du fruit de ses propres efforts –, mais aussi parce que le concitoyen qui lui impose cette charge aurait pu la lui épargner s'il avait raisonnablement collaboré à son tour à l'effort de production du produit social.

Au regard de ce double cas de violation de l'éthique de solidarité, il s'avère que seule la norme de réciprocité peut servir d'appui ou de support à la justice distributive en tant qu'expression de la justice sociale. La norme de réciprocité se prête mieux à cette

33 Cf. S. WHITE, *art.cit.*, 139-140.

entreprise de sauvetage de la justice sociale, dans la mesure où cette exigence a le mérite de promouvoir l'avantage mutuel, de prévenir, voire d'empêcher, les effets déplorables et déloyaux de la pratique du *free-riding* et du parasitisme. C'est en cela, à notre humble avis, que le principe de réciprocité comporte une valeur éthique intrinsèque. Par conséquent, les institutions qui œuvrent à la promotion de certaines valeurs telles que l'égalité et la solidarité ont tout intérêt à demeurer attentives à ces phénomènes de *free-riding* et de parasitisme qui représentent une hypothèque à toute solidarité promotrice d'une coopération engageante. Ceci suppose un changement de notre mode de représentation de l'homme. Dorénavant, l'on est appelé à renoncer à une certaine idée de l'«*homo economicus*» – héritée de la tradition utilitariste – qui n'a pour unique visée que la poursuite rationnelle de son unique intérêt sans le moindre égard pour l'exigence de réciprocité. A une telle idée, il faut opposer et substituer celle de l'«*homo reciprocans*»³⁴. Car, en se conformant à l'esprit de l'éthique de solidarité, que veut promouvoir le principe de réciprocité, les membres de la société tendraient à se comporter non pas comme des égoïstes rationnels, mais de plus en plus comme des coopérateurs qui veulent apporter leur contribution dans les différentes entreprises auxquelles ils seraient appelés à prendre part, pour autant qu'ils auraient la certitude que les autres membres feraient raisonnablement de même. L'éthique de solidarité invite donc à promouvoir la figure de l'«*homo reciprocans*». Une telle figure contribue à encourager la confiance réciproque et l'action collective dans la société de coopération. Ce faisant, elle peut devenir un facteur de stabilité, de croissance et de survie d'une société. En effet, dans les systèmes où les politiques sociales fonctionnent de telle manière qu'il y ait un partage inclusif, aussi bien des avantages que du coût de consommation et de production, il y a plus de

34 Cf. *Ibid.*, 141. S'agissant de la différence que S. White établit entre l'«*homo economicus*» et l'«*homo reciprocans*», l'on ne pourrait mieux en saisir la pertinence que si on la comprend à la lumière du contraste que Rawls établit entre la conduite rationnelle et la conduite raisonnable. L'une est gouvernée par le calcul égoïste tandis que l'autre obéit à l'exigence d'équité en tant qu'exigence éthique.

chance de voir les politiques sociales et économiques largement et généreusement légitimées par les citoyens³⁵.

Néanmoins, le mérite reconnu à la norme de réciprocité équitable ne suffit pas à écarter le soupçon qui pèse sur elle, à savoir qu'elle représenterait le risque de favoriser la mentalité d'exploitation. Autrement dit, comment promouvoir l'exigence de réciprocité équitable au sein des institutions dont les politiques sociales et économiques poursuivent les valeurs égalitaires et solidaristes, tout en préservant ces mêmes institutions du danger de chavirer dans des systèmes d'exploitation ? Pour apaiser cette inquiétude, somme toute fondée, il faut s'imaginer qu'il soit possible, d'un point de vue égalitaire, de concevoir et d'appliquer le principe de réciprocité d'une manière qui respecte et prenne en compte d'autres exigences de justice dans l'esprit de l'éthique de solidarité. En ce sens, nous pouvons, à la suite de White, souligner trois de ces exigences.

La première est que les citoyens doivent être sérieusement protégés de certains genres d'inconvénients. En d'autres termes, le système doit éviter cette forme d'injustice due au fait qu'à certains égards, des citoyens se retrouvent, sans en être responsables, dans une situation économique et sociale pire que celle des autres membres de la société. Pour cette raison, les règles de base de la coopération devraient être conçues et énoncées de manière à prévenir, à corriger – le cas échéant à compenser – tout éventuel désavantage auquel les membres d'une institution seraient exposés.

La seconde exigence est celle qui stipule que les citoyens doivent être protégés de toute vulnérabilité et de toute insécurité sur le marché. Car la fragilité et la vulnérabilité de la situation économique risqueraient d'entraîner les citoyens à se livrer à divers types d'initiatives désespérées, et pour le moins malhonnêtes. Une telle débrouillardise pourrait porter préjudice à l'exigence de loyauté en tant que socle de toute éthique de solidarité.

La troisième exigence est celle qui invite à faire en sorte que les citoyens se considèrent personnellement et les uns les autres comme des égaux, et que les règles de base de la coopération fonctionnent

35 Cf. *Ibid.*

de manière à entretenir cet *ethos* égalitaire plutôt que de le combattre ou de le détruire.

Dès lors, si le principe de réciprocité est conçu et appliqué d'une manière qui intègre toutes ces autres exigences de justice sociale, nous pouvons dire que nous sommes passés d'une simple (conception de la) réciprocité, à la conception d'une réciprocité équitable, expression de la justice-équité en tant qu'authentique forme de justice sociale. Cette réciprocité est d'autant plus loyale qu'elle est assortie de l'obligation qui consiste, pour chaque citoyen, à apporter à sa communauté d'appartenance, dont il jouit de certains avantages, une contribution productive appropriée

Disons en somme que le principe de réciprocité est un principe qui, par son exigence de justice égale ou d'équité, contribue fondamentalement à réguler les revendications des citoyens en matière de partage social. Il y arrive d'une part en militant en faveur d'un partage raisonnable du produit social, et d'autre part en s'efforçant de se prémunir de tout risque de porter préjudice à certains à cause d'une situation désavantageuse astucieusement et injustement entretenue. En cela, le principe de réciprocité équitable est un principe de justice distributive. Ce faisant, il est l'expression paradigmatique de l'éthique de solidarité que toutes les sociétés humaines en général, et la société africaine plus particulièrement, ont impérativement intérêt à réhabiliter en vue de requalifier les rapports sociaux et de stabiliser ainsi les institutions de base de la société. Ceci dit, dans quelle mesure le patriotisme solidariste peut-il contribuer à la promotion de cette éthique de solidarité? C'est à cette question que nous allons tenter d'apporter non pas la réponse, mais un élément de réponse.

3.2 Quel modèle de solidarité en Afrique? Plaidoyer pour la promotion d'un patriotisme solidariste comme nouvelle forme de solidarité

Dans sa contribution à la recherche de pistes de solution pour sortir l'Afrique du marasme dans lequel elle se trouve embourbée depuis des décennies, le professeur Bwakasa propose le recours à ce qu'il appelle des médiations et supports de gestion de la société et des relations humaines et institutionnelles. Parmi ces médiations et supports, la solidarité comme institution et mécanisme de gestion des relations sociales figure en ordre utile. Car le sociologue africain estime que, si la qualité de la vie en société est aussi fonction de la stabilité des institutions, et si cette stabilité dépend en grande partie de la capacité de cohésion entre les institutions d'une structure de base, il n'en demeure pas moins plausible que la solidarité est l'un des facteurs de cette stabilité et de cette cohésion. Aussi définit-il la solidarité comme étant « une reprise ou une actualisation dialectique et stratégique, au niveau du vécu et au concret, du rapport de la personne à l'autre »³⁶. Le patriotisme solidariste peut-il jouer ce rôle stratégique d'actualiser dialectiquement les rapports entre les individus et les institutions, entre institutions au sein de la structure de base, voire entre individus, au point de devenir cette voie possible pour la requalification de la solidarité en Afrique? C'est à cette question que nous allons nous efforcer d'apporter des éléments de réponse. Toutefois, afin d'éviter tout malentendu et tout amalgame, il nous faut avant tout préciser sous quel angle nous nous proposons d'aborder cette notion de solidarité.

36 G. Bwakasa, *o. c.*, 220.

3.2.1 Une précision autour de l'interprétation de la notion de solidarité dans le contexte de nos investigations

Nous estimons que la question la plus sensée autour de la notion de solidarité est celle qui concerne la recherche du modèle adéquat au contexte africain qui nous sert de cadre de référence. La question peut être ainsi formulée: quel est le modèle raisonnable de solidarité qu'il convient de promouvoir en Afrique dans un contexte d'irréductible et défiant pluralisme? Poser la question en ces termes, c'est souscrire au point de vue normatif et pragmatique à partir duquel peut se comprendre la solidarité non seulement comme idée mais aussi comme *praxis* existentielle. C'est alors qu'une recherche sur la solidarité ou sur sa possibilité de refondation peut devenir significative³⁷. Si le point de vue normatif représente, pour ainsi dire, le pôle téléologique de cette notion de solidarité, l'on peut alors distinguer une solidarité qui obéit soit au modèle unitaire ou totalitaire soit au modèle pluraliste ou libéralisant. Quant au point de vue pragmatique, il s'interroge sur les conditions de possibilité pouvant rendre effectif, voire efficient, le modèle de solidarité à promouvoir dans le contexte d'une Afrique en chantier. Dans cette perspective on parlera d'une solidarité pluraliste qui intègre les préoccupations anthropo-éthiques, c'est-à-dire d'une solidarité au service de l'humanité au sens intensif et extensif du terme³⁸. Les trois modèles évoqués peuvent être identifiés à trois figures distinctes de la solidarité, à savoir une solidarité close ou exclusiviste, une solidarité ouverte ou libéralisante et une solidarité patriotique, mieux encore, un patriotisme solidariste.

37 Cf. P. MANWELO, « La solidarité à l'âge de l'Internet » in *Procès de la solidarité*, 59.

38 Cette distinction entre les deux sens du terme humanité est très instructive. En effet, au sens intensif, l'humanité représente cette disposition vertueuse par laquelle l'individu est capable de conformer sa vie aux valeurs éthiques et de la vivre qualitativement eu égard à ces valeurs; on pourrait parler notamment du sentiment de bienveillance. Quant à l'humanité au sens extensif, elle représente l'ensemble des hommes ou encore le genre humain au sens générique du terme.

Nous allons brièvement commenter les deux premiers modèles, mais nous nous attarderons délibérément sur le dernier en raison de son importance pour notre étude. Aussi l'exposerons-nous dans une section à part.

a) Le modèle unitaire ou totalitaire

Il s'agit du modèle qui préconise, à quelque niveau que ce soit de la vie sociale, une solidarité fondée sur une conception englobante, c'est-à-dire un ensemble des valeurs communes de nature religieuse, cosmologique, métaphysique, voire politique qui devraient nécessairement être partagées par tous, justement au nom de la solidarité³⁹. Dans cette perspective, être solidaire revient à dire être disposé à adhérer à une éthique commune ou unique, à une politique commune ou unique, à une vision du monde commune ou unique. Un tel modèle appelle bien entendu une organisation et une gestion du pouvoir et de la *«res publica»* qui soit de type totalitaire. Dans une société organisée et gouvernée selon ce modèle, toute tendance à l'originalité, à la spécificité, voire à la libre initiative, peut passer pour une offense à l'autorité établie ou pour un crime de lèse-majesté⁴⁰. L'histoire nous apprend combien déplorables ont été les résultats de ce modèle dans l'organisation et le fonctionnement des sociétés humaines en général et africaines en particulier. Aussi avons-nous toutes les raisons d'y renoncer.

b) Le modèle de solidarité pluraliste ou libéralisante

Le modèle de solidarité pluraliste est la manière de concevoir et de vivre la solidarité qui tient compte de la diversité et prend au sérieux le phénomène du pluralisme comme étant un des traits

39 Les valeurs de nature politique dans ce cas spécifique renvoient à celles incarnées et défendues par exemple par un parti politique. En fait nous sommes dans le contexte d'une idéologie politique avec sa caractéristique d'unilatéralisme propagandiste. Il y a donc une démarcation à faire avec l'entendement rawlsien du politique.

40 Les systèmes politiques monopartistes et dictatoriaux que le continent africain a connus s'appuyaient justement sur cette conception qu'ils prétextaient être une spécificité de la culture traditionnelle; ce qui n'était qu'un alibi.

caractéristiques et irréductibles du vécu social. Cependant dans un monde où, en dépit de l'irréductibilité de ce phénomène, l'homme est souvent sollicité par l'inclination à l'absolutisme et au despotisme, surtout lorsqu'il se sait investi d'une parcelle de pouvoir, le défi auquel on est dès lors confronté est celui de bâtir une solidarité qui intègre harmonieusement la réalité du pluralisme et en fasse un atout positif dans son actualisation. Dès lors se pose la question de savoir quels sont les mécanismes concrets ou les dispositions pratiques à encourager pour l'érection d'un modèle de solidarité qui soit l'expression harmonieuse des volontés libres et plurielles.

L'Afrique est, sans aucun doute, profondément concernée par le fait du pluralisme, comme en témoignent certains traits caractéristiques de ses sociétés. On peut citer par exemple la multiplicité des langues, des tribus, voire des races avec la diversité de leurs *us* et coutumes, le pluralisme religieux, etc. Ce pluralisme est désormais devenu une donnée dont il faut tenir compte si l'on veut comprendre les brillants échecs et les timides succès de certaines initiatives prises en Afrique au niveau politique, culturel, économique, social et religieux. Cela étant, comment rendre cette donnée compatible avec la solidarité pluraliste pour en faire une composante d'un système d'organisation sociale? L'une des réponses – la plus réaliste et la plus raisonnable à notre humble avis – est qu'il faut créer et institutionnaliser les structures ou mécanismes qui sont susceptibles de favoriser la culture du dialogue ou de la confrontation des idées. Cette confrontation doit par ailleurs être motivée par la seule volonté de trouver un consensus raisonnable par recoupement – qui ne soit évidemment pas assimilé à un simple *modus vivendi* – grâce à l'accueil du meilleur argument, indépendamment du rang social, de l'âge, de la confession religieuse, de la tendance politique, de la provenance géopolitique, du sexe des différents protagonistes. En fait, plus que des structures ou des mécanismes, il s'agit de favoriser un esprit, une mentalité: le sens de la loyauté aussi bien dans la discussion pour la recherche des solutions aux problèmes de société, que dans les options à prendre et dans leur exécution. Dans le contexte d'une solidarité pluraliste en vue d'une coopération engageante, il serait

de bon aloi de se demander notamment pourquoi discuter, sur quoi discuter, comment discuter et avec qui discuter⁴¹.

La culture de la discussion argumentée dans un esprit de loyauté est d'autant plus indispensable qu'elle s'est imposée dans l'histoire des rapports humains comme instrument efficace de résolution des conflits et comme facteur ou condition pour l'instauration d'une paix et d'une stabilité durables. En effet l'histoire nous apprend là-dessus que, chaque fois que des peuples ont biffé la voie de la discussion rationnellement et raisonnablement argumentée pour lui préférer celle de la force, les chances d'une solidarité humaine ont souvent été compromises. En lieu et place de la solidarité, ont élu domicile l'hostilité, la haine, la rancune, les guerres, les sécessions,

- 41 Cette série de questions ne répond pas à un besoin de rhétorique. Ce sont des questions fondamentales par rapport à la préoccupation d'une quête des mécanismes appropriés à la culture de la loyauté dans la discussion argumentée. S'interroger sur le pourquoi et le sur quoi discuter est d'autant plus opportun qu'il permet de spécifier et de circonscrire la nature du problème et l'enjeu qu'il représente pour les protagonistes et pour la communauté. En fait, il n'est pas rare de rencontrer des discussions sur de faux problèmes ou des questions sans enjeux d'intérêt communautaire. Le comment discuter est aussi d'un grand intérêt procédural. La manière de mener une discussion est très importante pour une issue heureuse ou malheureuse. En fait il y a toute une éthique de la discussion ou de la communication qui préside aux règles de conduite d'une discussion. La théorie pragmatique développée par Karl Otto Apel, Searle, Austin et Habermas est d'un apport très précieux sur cet aspect de la question. C'est aussi ici le lieu de faire une mise au point sur la palabre africaine qui passe pour le modèle d'une discussion argumentée, en tant que moyen ou instrument de la quête d'un consensus. On peut formuler à son endroit quelques griefs dont entre autres son caractère trop sélectif, voire exclusiviste des interlocuteurs – les jeunes et les femmes n'interviennent pas –, son langage trop métaphorique à la limite de l'ésotérisme. Quant à la question de savoir avec qui discuter, elle n'en est pas moins importante non plus. L'on se rappellera que Nietzsche, dans *Généalogie de la morale*, avait déjà souligné l'importance de la question de « qui parle ? » comme condition essentielle pour apprécier la véracité du discours. En fait la *Généalogie de la morale* est toute une archéologie du discours entreprise par Nietzsche, pas seulement le philosophe, mais aussi le philologue. Bien entendu nous ne souscrivons pas aux intuitions psychanalytiques qui transparaissent dans cette analyse nietzschéenne et qui ont valu à sa philosophie d'être rangée dans la rubrique des philosophies du soupçon.

le terrorisme; en un mot l'instabilité, qui est malheureusement le virus phagocytaire d'une solidarité humaine. Ceci est d'autant plus vrai qu'une institution, quelle qu'elle soit, au sein de laquelle la culture de la discussion est étouffée ou simplement délogée, ne peut qu'être livrée à la loi de l'arbitraire. Car la force de la loi y cède la place à la loi de la force (loi du plus fort). Aussi assiste-t-on, par la suite, à une gestion solitaire plutôt que solidaire, monolithique plutôt que pluraliste, de la chose publique⁴².

Dans le contexte particulier de l'Afrique, la culture du dialogue et de la discussion raisonnablement argumentés et menés dans la loyauté s'impose comme une alternative paradigmatique et comme la voie la plus rassurante pour sortir de la situation d'instabilité qui menace plusieurs régions du continent⁴³. De ce fait, il semble que le problème fondamental de l'Afrique aujourd'hui en matière de solidarité n'est pas celui de l'existence ou de la non-existence de cette réalité, mais du modèle, de l'efficacité et de la finalité d'une telle pratique sociale. S'agissant de la finalité, c'est ici le lieu de faire observer que, si le modèle de solidarité pluraliste n'est pas au

42 Cf. P. MANWELO, *o. c.*, 68

43 En matière de discussion, la loyauté est une exigence incontournable car, dans ce domaine, le plus habile, s'il n'est pas scrupuleux, peut tricher, abusant ainsi soit de la bonne foi soit de l'ignorance de son interlocuteur. Dans le domaine de la politique en Afrique, l'on se rappellera que les Conférences Nationales qui ont été organisées dans bon nombre des pays africains ont, pour la plupart d'entre elles, accouché d'une souris, justement parce que beaucoup de protagonistes ont fait preuve de manque de loyauté aussi bien pendant les débats qu'après, lorsqu'il fallait passer à l'application des Actes pris. En effet – pour n'évoquer que le cas de deux Congo – si le Congo-Brazza n'a pas attendu de basculer dans la guerre civile pendant laquelle le président élu démocratiquement s'est vu chassé du pouvoir à coup de canons, et les institutions issues de la Conférence Nationale voler en éclat, le Congo-Kinshasa n'a jamais vu les Actes de sa Conférence Nationale appliqués. La raison en est que le oui que certains acteurs ont prononcé dans la salle des débats s'est transformé en un non aussitôt qu'ils franchissaient le seuil de l'amphithéâtre et s'engouffraient dans leurs voitures de luxe. La solidarité pluraliste ou libéralisante qui est née pendant la période de la tenue des assises était d'autant plus fragile qu'elle reposait sur un *modus vivendi*. Nous avons là un cas paradigmatique de manque de sens de loyauté.

service de la patrie, il n'est qu'un trompe-l'œil, un alibi pour servir la cause des minorités ou des groupes d'intérêts politiques et idéologiques. Disons : une forme d'escroquerie politique. A ce sujet nous estimons que, pour devenir efficacement fonctionnel et pouvoir promouvoir l'intérêt de tous et de chacun au sein de toute la communauté politique en tant qu'union sociale des unions sociales, le modèle de solidarité pluraliste a besoin de changer de support ou de référent éthique. Au lieu de reposer sur un simple *modus vivendi*, ce modèle doit s'ancrer et se concrétiser dans cette autre forme de solidarité que nous appelons le patriotisme solidariste. Dès lors, il sied de s'interroger pourquoi et à quelles conditions cette nouvelle forme de solidarité peut offrir à l'Afrique une alternative crédible en matière de système modèle d'organisation et de fonctionnement de la structure de base.

3.2.2 *Le patriotisme solidariste dans la pensée rawlsienne*

Selon Philippe Van Parijs, la pensée de J. Rawls est une pensée à la fois libérale et solidariste. Elle est une pensée libérale dans la mesure où « elle professe un égal respect à l'égard des diverses conceptions de la vie bonne présentes dans nos sociétés irréductiblement pluralistes »⁴⁴. Par ailleurs, elle est aussi une pensée solidariste dans la mesure où « elle exprime avec la même force une égale sollicitude à l'égard des intérêts de tous »⁴⁵.

On peut voir dans cette double caractéristique du *credo* central de la pensée rawlsienne une alliance entre exigence de tolérance et exigence de solidarité, nécessaires à l'édification des institutions de base. Ce *credo* est caractéristique de la pensée rawlsienne, à en croire Van Parijs, dans la mesure où Rawls milite pour

44 P. VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, 10. Précisons tout de suite qu'il s'agit d'un libéralisme à connotation politique qu'il ne faut pas confondre avec le libéralisme économique entendu comme doctrine du marché fondée sur la loi du laisser-faire.

45 *Ibid.*

une conception de la justice qui requiert que les ressources mises à la disposition de ceux qui en ont le moins soient aussi importantes que possible (un principe de *maximin* ou de maximisation du minimum), sous contrainte de la protection d'un ensemble des droits attribués à chaque individu, tels celui de s'exprimer ou de s'associer, ou celui de choisir son activité professionnelle ou son lieu de résidence (un principe de respect de la liberté formelle)⁴⁶.

Ainsi en l'éloignant de tout malentendu avec le libéralisme économique et en l'interprétant dans les limites du principe de différence, le libéralisme politique de Rawls peut être perçu comme un libéralisme solidariste⁴⁷.

Philippe Van Parijs fait reposer le libéralisme solidariste sur les trois critères suivants: la nécessité du renforcement des acquis sociaux, la nécessité de la dilatation de la démocratie, et la nécessité de l'ancrage patriotique solidariste.

a) *L'exigence de solidarité par le renforcement des acquis sociaux*

Par acquis sociaux Van Parijs entend des facteurs sociaux comme l'enseignement gratuit, les allocations familiales, l'assurance des soins de santé. Leur renforcement passerait par l'introduction d'un socle inconditionnel (une espèce de revenu de base inconditionnel) auquel tous les autres revenus ou acquis sociaux viendraient s'ad-

46 *Ibid.*, 10-11. L'aspect solidariste est l'une des caractéristiques du rawlsisme qui en fait une pensée de gauche, sans l'y réduire exclusivement. En effet on peut y voir une interprétation particulière des libertés fondamentales que régit le premier principe, de ces ressources à maximiser que représentent les biens sociaux premiers gouvernés par le second principe. On peut aussi y voir une interprétation de la relation lexicographique qui existe entre les deux principes. Quoi qu'il en soit, être de gauche, au sens de cette égale sollicitude ou du souci prioritaire des plus démunis qui en découle, note Van Parijs, implique dans certaines circonstances historiques que l'on opte pour le changement contre le *statu quo*, que l'on prenne systématiquement le parti des travailleurs contre le capital, ou que l'on lutte pour étendre le rôle de l'Etat et réduire celui du marché.

47 Dans ce cas le libéralisme politique de Rawls est l'expression d'une des tendances de la situation socio-politique qui a vu le jour depuis un certain temps en réaction à l'emprise négative du libéralisme économique. Cette interprétation du rawlsisme peut être légitimée par le fait que Rawls est réceptif et perméable vis-vis des ouvertures que sa théorie suggère.

joindre⁴⁸. Si une telle idée peut sembler facilement envisageable au niveau de sociétés suffisamment structurées et institutionnellement stables – telles que les sociétés occidentales –, elle peut, à première vue, paraître fantaisiste, voire chimérique ou utopique pour le contexte africain.

Disons avant toute chose que la revendication des acquis sociaux ne doit pas être considérée comme un luxe pour les Africains. Le vrai problème en ce qui concerne la majorité des pays africains, est celui de la réhabilitation ou carrément de l'institutionnalisation des acquis sociaux en tant qu'instruments ou mécanismes d'expression de solidarité. En effet comment renforcer ce qui n'existe pas ?⁴⁹ Comme nous l'avons déjà antérieurement évoqué, parlant des incohérences de la solidarité en Afrique, la solidarité dans les pays africains à l'échelle nationale est handicapée par l'inadéquation, voire l'inexistence, des infrastructures par lesquelles elle peut s'exercer efficacement. Les infrastructures scolaires et hospitalières et leurs services (enseignement, assurance de soins de santé gratuits ou tout au plus à la hauteur de la bourse des citoyens), allocations familiales, transport en commun et logement, qui étaient déjà des acquis sociaux avant les indépendances ou étaient en voie de le devenir, sont devenus de nos jours un luxe pour les populations qui s'en trouvent injustement privées. Car, autant les quelques infrastructures héritées de l'époque coloniale n'ont pas été maintenues et entretenues, autant les promesses d'en établir d'autres semblent stagner, là où elles ne sont pas restées lettre morte. Quelle solution préconiser pour remédier à cet état de choses ? La proposition van parisiennne d'une institutionnalisation

48 Cette politique est celle aujourd'hui connue dans les pays développés sous des expressions telles que allocation universelle, dividende social, revenu de base, revenu de citoyenneté, revenu d'existence, etc., mais elles sont encore étrangères à la réalité socio-économique africaine.

49 L'on se rappellera qu'en matière d'infrastructures sociales et d'acquis sociaux, beaucoup sont tombés en désuétude dans la plupart des pays africains. D'autres n'ont jamais connu un début d'existence ou sont restés sur le papier sans avoir été appliqués. Il y a manifestement une contradiction entre l'opinion selon laquelle les Africains sont vitalistes (c'est-à-dire qu'ils tiennent beaucoup à la vie) et l'absence de volonté politique pour créer et entretenir des infrastructures susceptibles de promouvoir une vie de qualité.

d'un revenu de base inconditionnel peut-elle être la solution appropriée pour l'Afrique ?

Disons que cette proposition est si alléchante qu'elle peut à première vue susciter de l'enthousiasme et une adhésion euphorique, surtout dans le contexte de la situation socio-économique des populations africaines. Dans ce cas, le revenu de base passerait pour un instrument de réciprocité, et donc pour un mécanisme concret d'exercice de la solidarité. Mais une telle réciprocité serait-elle en même temps équitable ? Il est vraisemblable que l'instauration d'un tel acquis, pour autant qu'elle puisse devenir effective, pourrait entraîner quelques effets désirables du point de vue de la réciprocité équitable. On peut, à la suite de Ph. Van Parijs, en énumérer cinq.

Le premier serait l'opportunité de l'emploi. Car une solidarité effective exige que les citoyens aient une chance adéquate de travail, de manière à satisfaire leur obligation contributive en vertu du principe de réciprocité équitable⁵⁰.

50 La problématique de l'emploi est un casse-tête du continent africain, comme le montre le nombre des chômeurs. Une vraie solidarité étatique ou nationale passerait d'abord par la création, de la part des gouvernements africains, d'emplois pour les populations actives. Mais, comme l'Etat ne peut tout faire seul, il y aurait tout intérêt à encourager les opérateurs économiques étrangers à investir en Afrique; ce qui créerait énormément d'opportunités de travail. Mais ceux-ci ne demandent qu'une chose : leur garantir la sécurité et la stabilité. De ce point de vue, les pays africains gagneraient à être solidaires en renonçant à la culture des hostilités pour une culture de paix et de solidarité qui pourrait attirer beaucoup d'investisseurs sur leur sol. Outre la sécurité physique, les investisseurs ont besoin d'une certaine sérénité psychologique et administrative. Ici un combat contre les tracasseries administratives et le terrorisme fiscal dans les entreprises contribuerait à rassurer les investisseurs. Au demeurant, le problème de solidarité en tant qu'il est lié à l'emploi, exige de la part des Africains un sens aigu d'esprit d'initiative, mais en équipe. Les Africains gagneraient à promouvoir l'esprit de travail en coopération surtout dans des petites entités que sont les communautés de villages. C'est un des défis pour gagner la bataille du développement en Afrique. Par ailleurs, il n'y a pas que les étrangers qui puissent investir en Afrique pour donner du travail aux Africains. Les Africains eux-mêmes peuvent en faire autant. Et il y a des Africains qui en ont les moyens mais préfèrent sinon investir, du moins loger leur argent dans des comptes bancaires à l'étranger. C'est le cas des politiciens, qui en Afrique sont aussi les opérateurs économiques les plus en vue. A cette race d'Africains il faut inoculer une bonne dose d'éthique patriotique solidariste.

Un second avantage résiderait dans la garantie d'un traitement social, dans la mesure où l'introduction du revenu de base aurait cet avantage de suppléer aux bas salaires de certains travailleurs. Ceci aiderait à relever leur revenu à un niveau décent.

Un troisième effet positif correspondrait à la réduction des abus et exploitations, tels que les pratiques déjà décrites du *free-riding* et du parasitisme au sein d'une famille⁵¹. Etant donné que cet état de choses pourrait créer une situation de dépendance, l'introduction du revenu de base inconditionnel pour tous pourrait renforcer le pouvoir des partenaires vulnérables et ainsi limiter les effets négatifs, soutient Van Parijs.

Un quatrième atout pourrait être celui de la requalification de l'emploi. Car, en détachant le revenu de l'emploi, l'introduction du revenu de base inconditionnel contribuerait à augmenter l'aptitude des citoyens à refuser des emplois déplaisants. Ceci aurait comme implication intéressante de contraindre les employeurs à améliorer la qualité de l'emploi à offrir aux demandeurs d'emploi. Effectivement si le marché de l'emploi n'est pas compétitif en nombre et en qualité, les demandeurs d'emploi risquent d'être soumis à la résignation en vertu d'un simple principe de bon sens qui stipule que quand on n'a pas ce que l'on veut, on se contente de ce que l'on a⁵².

Un cinquième effet encourageant réside dans la protection contre tout désavantage et contre toute vulnérabilité du marché. Cette précaution repose sur l'idée qu'une des exigences de la réciprocité équitable est de demander que soit renforcée la réciprocité des citoyens en matière d'obligations de base. Ceci aurait pour mérite de ne pas exposer les individus à quelque inconvénient, ni à les

51 En Afrique c'est souvent un seul individu qui travaille pour prendre en charge une famille nombreuse. La famille restreinte d'un tel individu se transforme en lieu de refuge et de sauvetage des membres de la famille élargie et l'unique salarié de la famille doit supporter le coût de satisfaction des divers besoins de tous.

52 Cette situation est malheureusement celle qui caractérise l'hypothétique marché de l'emploi en Afrique. L'offre étant insignifiante par rapport à la demande, la nécessité de survie pousse, par réalisme, les populations à exercer les emplois même les plus indécents qui soient. Et, comme la législation en matière du code de travail n'est toujours pas appliquée avec la rigueur voulue, il n'y a rien qui puisse contenir et limiter les abus dans ce domaine.

contraindre à exercer une activité désespérée et indigne. Cette considération est d'une grande instruction et mérite une attention particulière en ce qui concerne le contexte spécifique africain. Car la situation de débrouillardise hors norme dans laquelle se trouvent plongées les populations africaines en quête de survie, sous l'œil impuissant et complice de leurs gouvernants, est manifestement une très éloquente expression de violation de la norme de réciprocité équitable en tant qu'exigence de justice distributive. En d'autres termes, elle constitue une preuve de violation de l'éthique de solidarité.

Considérant les effets positifs qu'entraînerait l'institution d'un revenu de base, celle-ci peut-elle être choisie comme l'option la plus raisonnable qui soit pour réhabiliter la solidarité en Afrique (au niveau national par exemple)?

Si l'on s'en tient à la répartition injustement inégale du produit intérieur brut entre les populations, si l'on considère l'usurpation et le gaspillage des finances publiques par la minorité au pouvoir, on serait tenté de souscrire à l'idée de l'institution d'un revenu de base inconditionnel attribuable à tous⁵³. On pourrait y voir une tentative d'application de la justice distributive et par conséquent de la solidarité au sein de la population. Néanmoins cette option semble ne pas correspondre à l'exigence de la norme de réciprocité équitable. Car, elle ne prend en compte qu'un aspect de cette exigence, à savoir la répartition du produit social et en néglige un autre – somme toute très fondamental – c'est-à-dire la contribution ou la participation à l'effort de production de ce produit social. Car, ce qui doit être distribué doit d'abord être produit, fut-il le revenu de base. Autrement dit, la solution efficace et durable pour une solidarité pertinente et juste en Afrique appelle d'abord

53 Cette idée nous rappelle une réflexion que nous avons entendue auprès d'un groupe de jeunes gens de notre pays, le Congo, alors Zaïre à l'époque. Lassés de l'injustice qui régnait au pays sous la dictature de Mobutu, dans la répartition du produit social, et irrités par l'arrogance et l'insensibilité avec lesquelles la minorité au pouvoir jouissait du patrimoine de l'Etat, l'un d'eux proposait que l'on vende le pays et que l'on se distribue au *pro rata* l'argent. Quitte à chacun à se débrouiller avec la part qui lui reviendrait... La réflexion est certes insolite, voire absurde, mais elle ne traduit pas moins un cri de désolation et une revendication d'équité dans la justice distributive.

l'encouragement d'une culture de l'effort de production. Ceci suppose la création des infrastructures de production moyennant la libéralisation et le soutien aux initiatives individuelles et collectives à différents niveaux de la vie sociale : villages, communes, provinces, nation et continent. Pour dire les choses autrement, l'Afrique a un besoin urgent – qui est aussi son défi –, d'instaurer une culture de bâtisseurs qui soient non seulement capables de construire ou de produire, mais aussi d'entretenir et de maintenir les infrastructures et les acquis sociaux en tant que patrimoine communautaire. L'instauration et l'encouragement d'une culture de production et de maintenance des infrastructures ainsi que de ce qui peut devenir un acquis social suppose un ancrage culturel que nous appelons la culture patriotique solidariste.

b) Patriotisme solidariste et culture de solidarité

Le patriotisme solidariste tel que nous l'entendons, dans le contexte de cette étude, à la suite de Van Parijs et de tant d'autres tenants du solidarisme, n'est pas à confondre avec le patriotisme étatique communément connu sous le nom de nationalisme.

Distinct en cela du nationalisme qui, en vertu de son caractère intransigeant, limite l'espace de pertinence de la solidarité, le patriotisme semble l'attitude la plus proche de la représentation de la société bien ordonnée telle que décrite par Rawls. L'on se rappellera à ce propos qu'« une société bien ordonnée n'est pas seulement une société dont les institutions sont justes, mais aussi une société dont les membres adhèrent aux principes qui sous-tendent ces institutions et agissent en conséquence »⁵⁴. En vertu de ces caractéristiques d'une société bien ordonnée, on attend, de la part des citoyens qui y vivent, un comportement cohérent surtout dans la manière de se conformer aux principes édictés par les institutions. La cohérence de leur comportement doit être caractérisée par certaines attitudes telles que la loyauté dans les engagements vis-vis des institutions compétentes, le refus de poursuivre obstinément le lucre ailleurs, l'obligation morale de ne pas frauder le fisc, etc.

54 *Ibid.*, 24.

Au dire de Van Parijs, le patriotisme solidariste s'impose comme alternative à cette tendance caractérisée par le constat que

nos projets collectifs sont minés par notre propension individuelle à saisir l'occasion indéfiniment réitérée que nous offre notre économie ouverte d'acheter moins cher des biens produits ailleurs, d'épargner ou d'investir ailleurs, avec un rendement meilleur, d'employer ailleurs nos qualifications et notre expérience pour une rémunération supérieure à celle que nous pouvons toucher chez nous⁵⁵.

Cette tendance ainsi décrite par l'auteur de *Refonder la solidarité* est, *mutatis mutandis*, celle qui, aujourd'hui plus qu'hier, caractérise largement et lourdement la situation sociale et économique en Afrique. En effet, les acteurs politiques qui, pour des raisons facilement explicables mais non justifiables, sont aussi les opérateurs économiques, préfèrent investir leurs capitaux ailleurs plutôt que dans leurs propres pays⁵⁶. Ce faisant, ils privent leurs populations d'énormes opportunités d'emploi. Par ailleurs, étant donné qu'ils sont les seuls détenteurs du pouvoir d'achat, et mus par les goûts exotiques qu'encourage un certain mimétisme, ils préfèrent acheter des biens produits ailleurs aux dépens de la production locale. Ce comportement a bien entendu un impact fâcheux sur les écono-

55 *Ibid.*, 80. Pensons notamment au phénomène de délocalisation des entreprises d'un territoire moins rentable économiquement ou moins rassurant en matière de sécurité à un autre plus rentable et plus sécurisant, même si cela doit avoir des lourdes conséquences sur la population dont une partie devrait se retrouver brusquement au chômage. L'exode des cerveaux comme l'une des caractéristiques de l'immigration africaine peut aussi se comprendre dans cette même optique.

56 Pour le cas du Congo-Kinshasa notre pays, beaucoup de dignitaires du régime de Mobutu ont investi en immobilier et autres activités surtout en Afrique du Sud, mais aussi en Europe. D'autres encore ont préféré garder leur argent en banque, toujours ailleurs, plutôt que de le ramener au pays pour soutenir le travail. Point n'est besoin de parler de plusieurs biens meubles et immeubles que Mobutu lui-même a disséminés à travers les cinq continents. La journaliste belge Colette Braeckman est, à travers ses multiples publications sur le Zaïre de Mobutu, l'une des sources fiables d'information sur cette question. On trouvera donc de plus riches informations sur la question dans les livres de cet auteur, spécialement dans *Le Dinosaur : le Zaïre de Mobutu*, Fayard, 1992.

mies africaines qui sont déjà exsangues et extraverties. De plus, il décourage les petits producteurs locaux dont la production doit souffrir non seulement de la concurrence sévère des multinationales, mais aussi du mépris de la clientèle locale. Cette situation traduit manifestement un manque de sens du patriotisme solidariste.

En outre, le patriotisme solidariste est aussi battu en brèche par cette autre tendance lourde, caractéristique de l'*intelligentsia* africaine, à savoir le phénomène de la fuite des cerveaux ou l'exil du savoir – pour parler comme Ela – qui est un facteur de dégraissage du continent⁵⁷. En effet, après le dégraissage qu'a connu le continent noir par la traite de noirs, qui l'a vidé d'une importante quantité de ressources humaines, l'Afrique est encore aujourd'hui victime d'une autre hémorragie humaine. Celle-ci est d'autant plus préoccupante qu'elle concerne des personnes ressources sur lesquelles le continent devrait compter pour son redressement. Nombreux sont les cadres africains (chercheurs et universitaires, experts en divers domaines, etc.), qui continuent à désertir leurs pays respectifs et le continent pour aller vendre leur compétence ailleurs. Ce phénomène nous place tous devant notre responsabilité – qui en réalité est une forme de co-irresponsabilité – individuelle et collective vis-à-vis du destin du continent. C'est une co-irresponsabilité partagée entre, d'une part, le politique qui ne favorise pas la création et le maintien des structures d'insertion sociale et professionnelle, et d'autre part, les individus qui ont tué en eux le sens patriotique, et qui, par conséquent, ne sont pas prêts à payer le prix du sacrifice en choisissant de rester chez eux en dépit de tout. Le patriotisme solidariste n'est-il pas avant tout une attitude ? L'attitude caractéristique du citoyen raisonnable d'une société bien ordonnée, qui exige de lui de « renoncer, par loyauté au projet de justice sociale exprimé dans les institutions de sa société, à se mettre en quête du rendement le plus lucratif que l'on puisse trouver à l'étranger pour les facteurs de production que l'on détient »⁵⁸.

57 Cf. J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, 411.

58 Ph. VAN PARIJS, *o. c.* 24. La fuite des cerveaux est, au delà de toutes les raisons que l'on peut évoquer pour la justifier, d'abord et avant tout une fuite de responsabilité de l'intellectuel africain en tant que conscience éclairée.

Un des palliatifs à cette situation consisterait, de l'avis de Van Parijs, à insuffler « un sens patriotique qui porte les détenteurs du pouvoir d'achat et surtout de facteurs rares à ne pas faire usage des possibilités de gain individuel supérieur qui s'offrent grâce à l'ouverture des frontières »⁵⁹.

L'esprit patriotique solidariste inviterait les Africains à un sursaut d'orgueil patriotique et de fierté personnelle. Ce faisant, ils devraient privilégier, en matière d'investissement en capital humain et financier, l'espace national et/ou continental sans vouloir s'y enfermer. L'intellectuel et le scientifique africains doivent se dire toujours qu'ils ont une responsabilité vis-à-vis de l'histoire. Cette responsabilité invite ces deux figures à se comprendre et à s'assumer comme des pionniers et des artisans d'une culture de bâtisseurs et de mainteneurs du patrimoine de l'humanité dans cette partie du monde. Cette culture ne pourra survivre que si elle est alimentée par une bonne dose de sens du sacrifice. Ceci dit, l'intellectuel et le scientifique africain doivent renoncer à la logique du *free-riding*, qui mine l'éthique de solidarité prônée par la norme de réciprocité équitable. Sans porter atteinte aux droits et libertés fondamentaux des individus, notamment au droit et à la liberté de choisir son lieu de résidence et sa profession, la nécessité de la refondation de la solidarité en Afrique nous place devant l'urgence de nous solidariser sur le fond de convictions patriotiques.

Nous sommes en face d'une responsabilité dont la gravité se mesure à l'aune des enjeux actuels et futurs⁶⁰. Car dans le contexte

59 *Ibid.*, 80.

60 Commentant les propos de J. Delors dans la préface de la première édition de l'ouvrage de P. Merlin intitulé *Espoir pour l'Afrique*, Paris, Présences Africaines, 1996, J. Diouf note, dans la préface de la seconde édition, que ce qui fonde et justifie cet espoir, c'est le fait que cela nous place toujours en situation de responsabilité qui nous renvoie tous à l'urgence d'une action nouvelle, mais intelligible et praticable dans le contexte d'une solidarité renouvelée et refondée. Pour ce faire, il ne suffit pas de connaître les problèmes, de disposer de potentialités et d'espérer, encore faut-il avoir la volonté et les moyens d'éliminer les racines du mal. Voilà pourquoi il faut faire assise, sur le même fauteuil de responsabilité, tous ceux qui sont concernés par et impliqués dans la situation africaine. Cf. J. DIOUF, « Préface », in P. MERLIN, *o. c.*, VII.

actuel d'une humanité qui se veut de plus en plus un village planétaire et donc un seul peuple, il y a, du point de vue éthique, une opportunité dont les Africains doivent tirer profit en contribuant, au niveau des différentes entités concernées (village, nation, continent, etc.), à la réalisation de l'exigence éthique de non-discrimination, de solidarité communautaire, nationale, continentale, et même mondiale. C'est là aussi pour eux une façon de se libérer des modèles de *solidarités ratatinées* et étouffantes, fondées sur les liens affectifs et sur l'appartenance géopolitique⁶¹. Car comme l'a si bien compris Ph. Van Parijs,

un patriotisme tenable aujourd'hui ne peut être fondé sur une ethnie plus ou moins fictive ni sur un passé plus ou moins mythifié, mais bien sur un projet [...]. Le projet qui définit un patriotisme tenable aujourd'hui ne peut ni consister à promouvoir une conception particulière de l'existence ni se réduire à l'exaltation du *business* [...]. Ce qui peut et doit nous réunir aujourd'hui, c'est plutôt la *charity* que le *business*. Plus précisément, c'est un projet collectif qui ne soit pas axé sur la rentabilité, la compétitivité, la performance économiques – même si ces éléments ont un rôle et même si on n'oublie jamais que, quelle que soit la fin poursuivie, l'inefficacité, le gaspillage, l'irresponsabilité sont des handicaps, des plaies qu'il importe de combattre. Il se fonde sur une conception de la justice sociale qui combine un égal respect pour une grande diversité de conceptions de la vie et une égale sollicitude pour tous les membres de la société, avec ce que cela implique de divergences systématiques par rapport à la distribution des ressources qu'instaurerait spontanément le libre jeu du marché⁶².

On ne le dira jamais assez, une des implications intéressantes que l'on peut tirer du principe de réciprocité actualisé dans le patriotisme solidariste qu'il appelle pour la refondation de la solidarité en Afrique est, sans aucun doute, l'exigence de loyauté. Une telle exigence peut à juste titre être considérée comme un paradigme

61 C'est nous qui soulignons. L'expression solidarité ratatinée, nous la devons au professeur Philippe Van Parijs lors de l'entretien qu'il nous a accordé dans son bureau de la Chaire Hoover d'éthique sociale et économique à Louvain-La-Neuve, le 09 Septembre 2004. Les vues du professeur louvaniste exprimées dans ses écrits et au cours de deux entretiens qu'il nous a accordés – le premier remonte au 08 octobre 2002 – ont beaucoup contribué à notre compréhension de la pensée de Rawls et à l'orientation africaine de la deuxième partie de notre travail. Nous l'en remercions vivement.

62 Ph. VAN PARIJS, *o. c.*, 83.

pertinent autour duquel peut s'édifier une solidarité renouvelée dans son entendement et son vécu.

Néanmoins, nous devons faire observer que tous ces éléments favorables à l'éthique de solidarité – exigence de réciprocité équitable, patriotisme solidariste, sens de loyauté – ont besoin pour leur épanouissement, d'un environnement approprié que nous appelons la culture démocratique.

c) Culture démocratique et culture solidariste

Nous avons dit plus haut avec Van Parijs que le libéralisme solidariste de Rawls repose sur trois éléments que sont le renforcement des acquis sociaux, la nécessité de la dilatation de la démocratie et l'ancrage patriotique. Nous avons déjà amplement parlé des acquis sociaux et de l'ancrage patriotique. A présent, nous voulons dire un mot sur le rôle que peut jouer la culture démocratique dans ce processus.

Nous partons de la conviction qu'il existe un lien nécessaire entre culture démocratique et exigence de solidarité. En d'autres termes, nous souscrivons à l'idée selon laquelle la culture démocratique est indispensable aussi bien à l'éclosion et à l'épanouissement de l'éthique de solidarité qu'à la pratique même de la solidarité dans une communauté humaine.

S'agissant précisément du contexte africain, notre thèse est que le patriotisme solidariste, qui est l'expression d'une réciprocité équitable, suppose comme support la culture démocratique. Autrement dit, si les Africains veulent édifier et promouvoir entre eux – et sans doute aussi avec les autres peuples – une solidarité pertinente, efficace et crédible, ils doivent d'abord relever le défi de l'instauration, mieux, de la restauration de la culture démocratique au sein de leurs institutions. Car, cela n'a aucun sens de parler de la dilatation démocratique entendue comme élargissement de l'espace ou des espaces démocratiques, s'il n'existe pas un noyau (de culture) démocratique d'où doive et puisse partir ce processus de dilatation⁶³. Certes, la

63 En fait quand Ph. Van Parijs parle de la dilatation démocratique, il entend par là un processus de diffusion démocratique à l'échelle mondiale. Il part du présupposé qu'est l'existence d'une culture démocratique chez les différents

démocratie est, parmi les régimes politiques possibles et imaginables qui ont accompagné le parcours historique de l'humanité, celui auquel les peuples aspirent davantage parce que jugé le moins mauvais qui soit. Mais il est aussi vrai qu'il n'existe pas de système ou de style démocratique applicable automatiquement à tous les contextes socio-culturels et politiques⁶⁴. Néanmoins, il existe des principes démocratiques universels et universalisables d'organisation et de fonctionnement d'une société politique donnée, en tant que société d'êtres (humains) ayant en commun non seulement des intérêts

protagonistes de l'enjeu. L'Afrique gagnerait à entrer dans le partenariat mondial sur fond de ce présupposé. Car, comme le souligne de façon merveilleuse J. Copans, « la question démocratique, c'est tout d'abord un élargissement du champ de la culture politique. Et donc une rencontre du deuxième type qui valorise l'informel, le populaire, ce que d'aucuns appellent la société civile ». Lire sur cette problématique J. COPANS, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, 102. C'est avec raison que nous proposons dans le versant perspectiviste et prospectiviste de cette étude la création de ce que nous appelons les Espaces Démocratiques de Base, EDEB en sigle, comme lieu initiatique de cette longue marche africaine vers cet essentiel (qui est en même temps son défi) : la conquête et l'appropriation de la belle et séduisante « dame démocratie ». Car, comme nous l'apprend A. de Saint-Exupéry, chacun est responsable de ce qu'il a approprié. *Le Petit Prince* d'A. de Saint-Exupéry contient toute une *Lebensphilosophie* qui a été décortiquée et mise à jour récemment par Paul Meunier dans son bel ouvrage *La philosophie du Petit Prince ou le retour à l'essentiel*, Outremont (Québec), Carte blanche, 2003.

- 64 On se rappellera que Rawls dit de sa théorie de la justice que son application dans des situations concrètes doit s'adapter aux spécificités historiques et culturelles de chaque société : ce qui ne contrarie en rien sa plausibilité à cette pratique. Pour apprécier la pleine valeur du principe de différence, note-t-il dans la préface de l'édition française, « il faudrait se placer dans le contexte de la démocratie de propriétaires (ou d'un régime socialiste libéral) et non pas dans celui de l'Etat-Providence. En effet, il s'agit d'un principe de réciprocité ou de mutualité, pour une société conçue comme un système équitable de coopération entre des citoyens libres et égaux d'une génération à l'autre. La mention que je viens de faire d'un régime socialiste libéral m'incite à ajouter que la théorie de la justice comme équité laisse ouverte la question de savoir si ses principes sont mieux réalisés dans une démocratie de propriétaires, ou dans un régime socialiste libéral. C'est aux conditions historiques et aux traditions, institutions et forces sociales de chaque pays de régler cette question ». *T.J.*, 14.

à poursuivre, mais surtout l'humanité à promouvoir. Ces principes peuvent être consensuellement reconnus et partagés. On peut évoquer à ce sujet les principes de respect des droits et libertés fondamentaux du citoyen, le principe de réciprocité équitable et de solidarité dans la production et la distribution des biens, l'exercice du principe libéral de légitimité, etc. Au regard de ces exigences, nous pouvons faire nôtre la conviction selon laquelle la démocratie, étant un système d'organisation et de fonctionnement d'une société sur base d'un ensemble de principes, suppose et exige de la part des citoyens une attitude (cohérente) de loyauté vis-à-vis de ces principes⁶⁵. On le voit: la problématique démocratique en Afrique ne se pose pas, comme on a tendance à l'affirmer hâtivement, en termes d'incompatibilité ou d'imperméabilité d'un peuple à la culture démocratique – car les Africains comme personnes sont dotés de la double faculté morale que sont le sens de la justice et la capacité de la conception du bien –, mais plutôt en termes du sens de la loyauté ou de conformité aux normes aussi bien de la part de ceux qui les édictent que de ceux qui doivent les appliquer. Et la loyauté comme vertu éthique est une attitude qui a besoin d'être cultivée, encouragée et entretenue, car elle peut s'étioler ou s'effriter, voire se perdre selon les circonstances dans lesquelles naît, croît ou se développe l'individu.

En effet, un regard attentif sur la situation africaine nous révèle l'existence d'un inquiétant paradoxe: la misère de la grande partie

65 L'une des pierres d'achoppement de l'avènement d'une société bien ordonnée en Afrique est, non pas l'absence de mécanismes et de principes de fonctionnement mais le peu d'observance et le respect de ces principes. Autrement dit la loyauté vis-à-vis des principes. Ceci dit, toute volonté d'instauration d'un ordre socio-politique rationnel et raisonnable en Afrique doit s'articuler impérativement sur cette exigence de loyauté. Celle-ci n'est pas absente de la culture africaine, comme en témoignent bien des lieux anthropologiques. Dès lors, l'éducation à la culture démocratique en Afrique doit s'appuyer sur ce matériel anthropo-culturel de base qui existe dans les différentes aires culturelles africaines. Déjà en famille et dans le milieu ambiant, dans les conversations quotidiennes où les proverbes servent de paradigme de référence, on peut les intégrer dans le processus de formation d'une conscience responsable face aux enjeux de la communauté. Ce faisant, l'enseignement des principes rationnels modernes qui tissent la doctrine démocratique moderne y trouvera un appui en terme de pierre d'attente.

de la population qui contraste non seulement avec les ressources dont regorgent certains pays du continent, mais aussi avec le luxe insolent dans lequel vit sans scrupule une poignée d'individus souvent constituée des détenteurs du pouvoir politique et économique. On peut en outre souligner l'érosion des droits humains, contrairement à la rhétorique que l'on entend sur les tribunes politiques africaines et sur celles des organisations internationales au sujet de la démocratie et de l'Etat de droit. Cette attitude n'est pas loin du personnelisme ou de l'humanisme rhétorique que dénonce Carlos Diaz⁶⁶. Disons qu'il y a là une dissonance entre les discours politiques et les exigences de la démocratie, qui sont absentes des situations concrètes des populations; ce qui nous conforte dans la conviction que la loyauté demeure une alliée indissociable dans l'instauration de la culture démocratique, et l'avènement d'un patriotisme solidariste⁶⁷. Ceci dit, la présomption des Etats africains

66 Cf. C. DIAZ, « Actuar como personalistas », in M. TOSO et al. (éd.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Nel Centenario della nascita (1905-2005). Atti del Convegno di Roma-UPS, 12-14 gennaio 2005*, 165-184. C'est surtout dans l'exposé succinct de sa contribution que le chercheur espagnol a fustigé ce qu'il appelle le personnelisme ou l'humanisme rhétorique, c'est-à-dire ce discours sur notre sensibilité et notre responsabilité à l'égard de l'autre, au nom du personnelisme, qui ne s'accompagne pas d'acte d'engagement loyal et effectif, comme l'a voulu et vécu E. Mounier le père du personnelisme. Diaz a surtout pris à partie les multinationales, notamment à cause de leur exploitation des plus démunis. Il a aussi stigmatisé le discours démagogique des acteurs politiques nationaux et internationaux, qui ne se concrétisent pas par des actes d'engagement concret en vue de la promotion d'une justice sociale entre les peuples.

67 Si l'on admet que l'aptitude de l'individu à la culture démocratique est rendue possible par sa possession de la double faculté morale, et que l'Africain comme personne humaine est par principe doté de cette double faculté, il s'ensuit que l'Africain n'est frappé a priori par aucune inaptitude à la culture démocratique. Il y a là une présupposition de la reconnaissance du fondement endogène de la démocratie en Afrique, qui s'appuie sur l'idée que la démocratie n'est pas l'apanage d'un seul peuple au monde, mais l'aspiration légitime de tout le genre humain, en vertu de ce que Rawls appelle dans son premier principe de justice la prétention indéfectible qu'a chaque personne à un système pleinement adéquat de libertés pour tous. (Cf. *J.E.R.*, 69). Lire à ce propos J-R-E EYENE MBA, *Démocratie et développement en Afrique face au libéralisme. Essai sur la refondation politique*, 71-72.

à être des Etats de droit ne peut empêcher tout observateur averti de se rendre à l'évidence de la situation de marasme économique et social, voire de la confiscation des acquis démocratiques sur le continent. Car, tout en s'autoproclamant démocratiques, beaucoup de systèmes politiques africains se révèlent en réalité des systèmes démocratocides, parce que justement liberticides. Ce constat peut être corroboré par certains phénomènes caractéristiques de l'espace politique africain, tels que la mascarade électorale, les simulacres de débats politiques nationaux et le pseudo-partage du pouvoir avec un semblant d'opposition somme toute égoïste⁶⁸.

La démocratie, on ne le dira jamais assez, n'est pas réductible au multipartisme et à l'organisation des élections. Car, plus qu'un système politique, elle est culture politique, disons mieux : la culture de la civilité, c'est-à-dire une manière de vivre ou de se comporter en citoyen responsable de soi-même, des autres (ou de l'autre), des institutions et du patrimoine commun dans toutes ses composantes⁶⁹.

Ainsi le marchandage des principes constitutionnels et autres, auquel les politiques africains ont habitué leurs populations, n'est pas loin d'une résurgence de cette forme de totalitarisme que Guizot décrivait en ces termes :

68 Une opposition qui revendique l'alternance, non pas en fonction d'un nouveau programme politique à proposer comme alternative, mais par simple souci de voir le fusil changer d'épaule est une opposition irresponsable et déloyale vis-à-vis de l'idéal politique démocratique et vis-à-vis du souverain premier qu'est le peuple. Il n'est donc pas étonnant qu'une telle opposition, une fois au pouvoir, se comporte de la même manière que ses prédécesseurs. L'alternance démocratique ne doit être ni une alternance de complaisance, ni une alternance politicienne motivée par un règlement de compte politique. Elle doit plutôt être dictée par une volonté de changement et accompagnée par un vrai projet de société qui peut rencontrer le consensus d'un bon nombre des citoyens.

69 Ici par exemple on peut juger la culture civique et démocratique d'un peuple par la qualité du comportement des citoyens sur l'espace public eu égard aux normes de conduite qui régissent cet espace public (code la route, par exemple), mais aussi par rapport à une éthique du bon sens. Celle-ci est plus qu'une simple conformité aux normes; elle se veut une assumption des normes par le citoyen, jusqu'à devenir un réflexe de bon sens.

Point de pouvoirs distincts et assez forts par eux-mêmes pour se contrôler et se contenir réciproquement. Point de solides remparts à l'abri desquels les droits et les intérêts divers se puissent établir. Nulle organisation de garantie, nul contrepois au centre de l'Etat et au sommet du gouvernement⁷⁰.

Comment comprendre un tel comportement ?

Ce comportement pourrait s'expliquer par une conception erronée du pouvoir et des privilèges qu'il procure. Si l'on veut porter un correctif à cette conception du pouvoir et de ses privilèges, il faut désormais les lire dans l'esprit du principe de différence selon lequel les inégalités sociales et économiques ne peuvent s'expliquer que si elles contribuent à améliorer la situation des plus défavorisés. Dès lors, étant donné que cette corruption de la conception du politique est largement tributaire d'une conception mesquine de la solidarité dictée par les fibres affectives, les instincts égoïstes et l'étroitesse de vues, le changement de la représentation du pouvoir politique passe par la refondation de la solidarité, c'est-à-dire adopte un changement de conception et de pratique de la solidarité. Notre représentation de la solidarité doit donc désormais reposer sur une conception communément partagée des idéaux de justice, de liberté, d'égalité, et surtout sur le sens de la loyauté vis-à-vis des normes⁷¹ et vis-à-vis de nos responsabilités à l'égard de l'autre.

70 Guizot, *De la démocratie en France*, cité par J-R-E., EYENE MBA, o. c., 75-76. Ce comportement traduit une volonté de déroger au principe libéral de légitimité en vertu duquel l'exercice du pouvoir politique n'est complètement correct que lorsqu'il s'accorde avec une constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens libres et égaux souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière des principes et idéaux que leur raison humaine commune peut accepter. (Cf. *L. P.*, 175).

71 Dans son effort de repenser le politique sur le fond de la théorie de la justice, Rawls accorde une attention particulière aux normes ou principes qui, « dans une démocratie, guident la législation et la sphère juridique, ainsi que la façon dont les citoyens les perçoivent et y adhèrent [...]. L'idée centrale de Rawls est que ces principes dérivent nécessairement des convictions exprimées par les membres de la communauté à un moment donné. Ils doivent justifier de manière satisfaisante, c'est-à-dire publiquement reconnue et acceptable, ce que nous reconnaissons tous à un moment donné comme étant injuste, par exemple notre rejet de l'esclavage, de la persécution pour des raisons politiques, religieuses ou sexuelles, des inégalités de droits résultant de l'arbitraire naturel ou social, etc. ». *J. D.*, 23.

C'est du reste, comme le dit si bien Kant, cette responsabilité qui reconnaît sa valeur morale à la personne humaine⁷² dans la mesure où, si elle n'est pas articulée sur des idéaux, la conduite des hommes demeure dérégulée et par conséquent correspond à une pure gesticulation⁷³.

Si nous reconnaissons que la démocratie et la solidarité (nationale) qu'elle devrait contribuer à construire et à consolider sont en crise en Afrique, c'est parce qu'il y a crise, sinon absence de loyauté à l'égard des institutions et des principes qui les gouvernent. Voilà pourquoi le projet d'instauration ou de restauration démocratique en Afrique appelle avant tout une instauration et/ou une restauration d'une anthropo-éthique, nourrie par la culture de la loyauté. Celle-ci doit articuler à la fois l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. L'éthique de conviction, nous apprend J. Roman, est cette forme d'éthique qui procure à l'individu une énergie considérable, une énergie militante, capable de nourrir une manière de se mettre au-dessus de l'éthique ordinaire. Quant à l'éthique de responsabilité, « elle consiste à prendre en compte le réel, l'existant, et donc à renoncer à certaines convictions qui peuvent attendre, tout en ne renonçant pas aux certitudes, aux perspectives à long terme »⁷⁴. Pour gagner ce pari il faut œuvrer, pour utiliser l'expression de B. R. Barber, à l'avènement de la culture d'une démocratie

72 Kant développe ces idées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et dans la *Critique de la raison pratique*. Levinas portera un correctif à la conception classique de la responsabilité en faisant de celle-ci une dette envers autrui. Pour lui, la reconnaissance éthique de l'autre en tant qu'expression du sens de responsabilité repose sur l'interpellation, sur la sollicitation par le visage de l'autre.

73 Cf. D. DESBONS – C. RUBY, *la responsabilité*, 31.

74 J. ROMAN, *La démocratie des individus*, 120. Prendre en compte ou accepter le réel c'est, nous apprend E. Mounier, la première démarche qui relève de la « logique simple » de toute vie créatrice, et non d'un intellectualisme raide. Le philosophe peut engager cette démarche sur le triple registre métaphysique, éthique et psychologique. C'est la lecture que le professeur Jean -François Petit propose de la philosophie personaliste d'Emmanuel Mounier en tant que passion du réel. Lire J.-F. PETIT, « La philosophie comme passion du réel chez E. Mounier », in M. TOSO et al., *Emmanuel Mounier. Persona e umano-relazionale*, 51-57.

forte. Qu'est-ce à dire ? Par l'expression démocratie forte, il faut entendre, à la suite de Barber, cette culture politique qui

offre un modèle alternatif qui garde plusieurs avantages du libéralisme en matière de prise de décision, eu égard à certaines nécessités incontournables, mais s'appuie sur une conception plus ouverte, plus mutualiste du jugement et de la volonté politique⁷⁵.

Une pareille démocratie peut, à notre humble avis, s'avérer capable de réhabiliter et de revitaliser la citoyenneté menacée de déliquescence en Afrique.

Au demeurant, la démocratie forte ne pourra devenir un facteur de réhabilitation et de promotion de la citoyenneté que si elle se veut personnaliste. La démocratie personnaliste, telle que la conçoit Paul Dabin, n'est rien d'autre que le système ou le modèle de représentation qui repose sur une certaine idée de l'homme et de la société, c'est-à-dire, un modèle promoteur d'une anthropo-éthique au sein de la société.

La conception de l'homme conforme à la démocratie personnaliste est celle qui se nourrit du sens même de son existence en tant que présence-au-monde-avec-autrui. C'est l'homme compris comme sujet et objet d'humanité et/ou d'humanisation⁷⁶. Kahang' lit sur la figure de cet homme le lieu de manifestation de

la face absolue du monde par une dignité qui a sa consistance propre, « *Unth* » [...]. Cette dignité qui amène à sa clarté et à sa résistance authentique l'humanité de l'homme est la manifestation première de l'Origine, qui instruit les hommes sur le sens du monde en leur révélant sa finalité⁷⁷.

75 B. R. BARBER, *Démocratie forte*, 222. A ce propos, l'un des mérites qu'aurait la démocratie forte en Afrique serait de contribuer à l'éclosion d'une volonté politique en restituant au souverain premier qu'est le peuple l'espace nécessaire pour l'initiative politique.

76 Lire à ce sujet P. DABIN, « Les fondements éthiques d'une démocratie personnaliste », in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, 752-761.

77 D. KAHANG' « Les États et la violence au regard d'une éthique de la parenté », in *Conflits et identités. Actes des journées philosophiques de Canisius*, 115. Kahang' perçoit dans cet homme le symbole de l'humanité définie par la volonté du bien, le prototype de l'homme vrai qu'il identifie aussi à l'homme juste. Dans cette optique, estime-t-il, sens de la vérité et humanité de l'homme

Quant à la vision de la société, elle mettrait l'accent sur sa vocation humanisante. Il s'agit en fait de se représenter une société dont le sens et la finalité seraient d'être un lieu ou un berceau d'humanité, un espace d'humanisation.

En répondant à cette double conception de l'homme et de la société telle que nous l'avons explicitée, la démocratie personnaliste recouvre son sens en se découvrant comme une démocratie communautaire ou solidaire, voire solidariste. Paul Valadier a une judicieuse remarque là-dessus quand il note :

Un personnalisme authentique ne peut donc pas se fonder sur la seule personne, considérée isolément, ni non plus se limiter à une définition de la personne par des qualités intrinsèques. Il doit être relationnel et appeler une morale de solidarité, du « jamais l'un sans l'autre ». En tout cas, c'est bien cette anthropologie relationnelle qui doit commander le regard sur l'homme et offrir un cadre intellectuel au comportement moral [...]. A cet égard, si la solidarité doit rendre attentif à ceux qui sont le plus en déficit apparent d'humanité, elle n'exclut personne. Elle estime au contraire qu'une attention trop appuyée sur les seuls êtres capables de grandeur (raison, liberté, parole) finit par des aveuglements dont il n'est pas sûr que notre société soit indemne. Après tout, il y a bien des degrés de raison et de parole : faudrait-il hiérarchiser le respect dû à la personne en fonction de cette hiérarchie, les uns témoignant de plus de raison et d'initiative que les autres, donc « valant » plus, et pouvant donc se prévaloir de soins médicaux plus attentifs ou de privilèges sociaux plus gratifiants ?⁷⁸.

Cette nouvelle approche du sens de la démocratie appelle quelques implications dans l'organisation de la société. Nous pouvons entre autres retenir l'exigence de promotion de la personne à travers la défense et la promotion de ses libertés, l'encouragement du sens de la créativité et de l'initiative, et du sens de la responsabilité. L'on pourrait aussi souligner la nécessité d'encourager la communion et la fraternité dans un esprit de réciprocité équitable. Car, si la démocratie personnaliste doit être appréciée sur fond de ces deux para-

expriment la même réalité. Pour étayer cette thèse, l'auteur s'appuie sur une analytique des expressions sapientielles des langues africaines, appliquées à l'éveil du sens du devenir homme. On trouvera cette analytique aux pages 115 à 119 de sa contribution.

78 P. VALADIER, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, 173-175.

mètres que sont l'individu en tant que personne et la vie solidairement vécue, c'est parce que le *Nous* que représente la communauté est la sphère du dialogue et de la solidarité. Dans cette optique, la personne ne s'oppose pas au *Nous* qui du reste la fonde et la nourrit. Comme le dirait Mounier, la personne s'oppose plutôt au *On* irresponsable et tyrannique qui constitue le monde impersonnel du totalitarisme⁷⁹. Pour faire bref, l'essentiel de la démocratie personnaliste se ramène à cette double idée que, d'une part l'homme est fondement, sujet et fin de l'ordre social, et que d'autre part le bien de tous est la tâche primordiale de la société. C'est non sans raison que M. Novak, s'appuyant sur l'approche de la question telle que J. Maritain la propose, estime que « c'est donc commettre une erreur grossière que de vouloir trop séparer le bien de la simple personne et le bien commun de toutes les personnes ensemble »⁸⁰. De ce qui précède on peut tirer entre autres conséquences que l'engagement de l'homme – sujet de droits et de devoirs – dans la vie de la société exige de lui la subordination de ses intérêts particuliers au bien communautaire, et que la finalité de la communauté est l'épanouissement personnel de chaque individu membre de la communauté. Cette conception de la démocratie personnaliste a, notamment, le mérite de restituer à la démocratie le caractère anthropo-éthique qu'elle a perdu pour avoir été ravalée à la seule représentation instrumentale. Ce faisant, la démocratie peut recouvrer son intuition initiale d'être le système politique qui vise à valoriser au maximum la conscience et la responsabilité des hommes⁸¹.

79 E. Mounier développe cette vision personnaliste dans la plupart de ses écrits, notamment dans *Le personnalisme* et surtout dans *Révolution personnaliste et communautaire*, aux pages 98 et sq. Remarque: les termes *Nous* et *On* sont soulignés par nous. On trouvera aussi des riches informations sur la notion de personne abordée dans une perspective éthico-politique, au cinquième chapitre de P. COSTA (éd.), *Charles Taylor, Etica e Umanità*, 127-149.

80 M. NOVAK, *Démocratie et bien commun*, 42. J. Maritain développe son approche de la question dans *Trois Réformateurs*. Précisément dans le troisième volume.

81 Cf. P. DABIN, *art. cit.*, 757. Dabin estime que l'Etat n'étant pas une réalité abstraite, mais l'expression de la volonté des individus cherchant à réaliser l'harmonie entre les fins particulières et une fin supérieure, sa finalité est donc la réalisation de cette fin commune traditionnellement appelée bien commun.

Ceci nécessite une dilatation de l'espace démocratique jusqu'à couvrir toutes les instances où les hommes sont appelés à se solidariser. Dans le cas d'espèce de l'Afrique, la dilatation démocratique exigerait la création de ce que nous désignerons désormais par l'expression Espaces Démocratiques de Base (en sigle EDEB) au niveau des villages, des quartiers, des communes, des régions, en un mot des entités décentralisées. Qu'est-ce à dire? Il s'agit, dans notre entendement, de toutes ces instances primaires que sont les communautés les plus restreintes et les plus rapprochées les unes des autres, au sein desquelles les membres peuvent apprendre à se connaître et à discuter des problèmes qui concernent l'organisation matérielle de leur communauté, leurs projets de développement, la gestion des conflits, etc. Les EDEB peuvent aussi être des lieux où les citoyens apprennent à débattre des problèmes d'ordre politique,

Dans cette optique le bien commun est, comme le dit si bien M. Novak, ce « jalon vers le progrès à atteindre ». M. NOVAK, *o. c.*, 119. Par ailleurs, l'on doit prendre garde quant à l'entendement de la notion de bien commun. En effet, dans *L'homme et l'Etat*, J. Maritain fait observer que cette notion recèle des implications beaucoup plus vastes et plus riches, voire plus concrètement humaines que la simple somme des avantages et services publics que présuppose l'organisation de la vie commune. Cf. J. MARITAIN, *o. c.*, 11. Au demeurant, dans le contexte d'une démocratie personnaliste, la fin spécifique que l'on peut raisonnablement assigner à l'Etat est, selon Maritain, la promotion des conditions du *bien humain* (nous soulignons). Autrement dit, la société politique est appelée à créer l'espace propice à l'avènement du bien humain, lequel est constitutif du bien commun public et du bien privé individuel. Alors que le bien public est à la charge de l'Etat, le bien privé est l'affaire des individus ou des groupes particuliers. Mais étant donné que l'individu ni pris particulièrement, ni avec le concours des autres ne peut se suffire pour réaliser le bien propre, il s'en suit la nécessité de l'intervention subsidiaire de l'Etat. En ce qui concerne la refondation de la solidarité en Afrique au niveau national, les rapports entre l'Etat et la population doivent désormais être entendus plus en terme de subsidiarité qu'en termes de solidarité paternaliste. Dans cette optique, le principe de subsidiarité s'accompagnerait d'une définition précise de tâches et de responsabilités, chacun travaillant dans le domaine de sa compétence. Sur cette question lire Ph. D'IRIBARNE et al., *Cultures et mondialisation. Gérer par delà les frontières*, 145-154. Le recours au principe de subsidiarité encouragerait une culture démocratique participative et éviterait le risque de retomber dans l'Etat-providence.

économique et sécuritaire qui se posent au niveau national en y suggérant des solutions qui soient à la taille de leur communauté, mais projetables à l'échelle nationale. En d'autres termes, les EDEB peuvent, le cas échéant, se transformer en des micro-parlements pour ces entités. En plus, les EDEB sont à considérer comme de petites écoles de culture politique démocratique, où les citoyens apprendraient l'esprit et les méthodes démocratiques modernes en s'appuyant sur la sagesse populaire et ancestrale telle que paradigmatmée dans le discours parémiologique. Les EDEB serviraient en fait de lieu de culture patriotique solidariste⁸² pour le soutien d'une démocratie participative. Car, ainsi le pense Mendel, « la démocratie participative nécessite une action sur le fonctionnement interne des organisations, non en soustrayant à ce qui existe, mais y en ajoutant »⁸³.

Par ailleurs, la dimension téléologique de la question portant sur le modèle de solidarité ne recouvre tout son sens que si elle ouvre la voie à la dimension pragmatique qu'incarne le modèle

82 On peut se représenter les EDEB sur le modèle de ce que l'on appelle au niveau de l'organisation de la pastorale paroissiale les CEVB (= Communautés Ecclésiales Vivantes de Base). Ou encore, *mutatis mutandis*, sur le modèle des « jeunes de la rue » à Montréal, un groupe animé par Michel Parazelli de l'Université de Québec depuis 1994. Ces jeunes se réunissent pendant deux heures, en compagnie d'un régulateur et d'un observateur. Quatre autres groupes existent qui se réunissent parallèlement. Un groupe d'éducateurs dont les membres sont issus de différentes associations, un groupe d'élus municipaux, un groupe de policiers en contact habituel avec les jeunes de la rue, un groupe d'opérateurs économiques établis sur les rues qui sont fréquentées par les jeunes. La réunion du groupe des jeunes se termine par un texte rédigé dans lequel ils exposent des demandes, formulent des propositions, répondent aux textes à eux soumis par d'autres groupes, etc. On le voit, nous avons là affaire à un modèle de participation démocratique qui peut aussi être expérimenté – en l'adaptant aux spécificités locales – dans l'esprit du projet d'institution des EDEB comme mécanisme d'une participation démocratique. L'institution des EDEB se ferait sur le fond de la philosophie du mouvement associatif, qui est en effervescence partout en Afrique, et dont parle J.-M. Ela dans son ouvrage déjà cité, auquel nous nous référons beaucoup au cours de ce chapitre. Pour plus de détails, lire G. MENDEL, *Pourquoi la démocratie est en panne. Construire la démocratie participative*, 112 et sq.

83 G. MENDEL, *o. c.*, 104.

patriotico-solidariste. Ce faisant, ce modèle deviendrait le lieu pertinent à partir duquel on peut envisager la refondation de la pratique de la solidarité en Afrique. Ceci dit, même si nous souscrivons à l'idée de promouvoir le modèle de solidarité patriotique pluraliste, après avoir décrié et rejeté le modèle unitaire ou totalitaire, cela ne va pas sans susciter des questions. L'une d'entre elles touche les dispositions ou facteurs pratiques susceptibles de contribuer à la réalisation de ce modèle de solidarité dans le contexte de la nouvelle société à bâtir. Car, comme nous le rappelle P. Dabin, une conception de l'homme et de la société qui sous-tendrait l'action et les décisions politiques devrait être inspirée par les réalités quotidiennes et le vécu concret⁸⁴. A cet effet, il faut donc explorer quelques lieux pertinents d'effectuation de ce modèle de société. C'est ce que nous appelons les nouveaux contrats sociaux.

3.3 De nouveaux contrats sociaux en Afrique, comme lieux pertinents du patriotisme solidariste: proposition de pistes pour une culture de la résistance, de la créativité, de l'innovation, de l'entreprise et de la réappropriation du sens

La fondation de la solidarité suppose et appelle une quête incessante des lieux pertinents d'expression de la solidarité. Par lieu pertinent, il faut entendre le registre sur lequel la solidarité recouvre son sens et son horizon de sens. Son sens, c'est d'être cet espace de convivialité harmonieuse et respectueuse des droits et libertés fondamentaux des individus, ainsi que de leurs spécificités. Son horizon de sens, c'est de contribuer à l'édification d'une société viable, en tant qu'espace propice du vivre-ensemble, pour une coopération juste en vue de l'avantage mutuel. Dès lors, la question qui se pose et à laquelle nous allons tenter d'apporter quelques éléments

84 Cf. P. DABIN, *art. cit.*, 753.

de réponse est celle de savoir quels seraient les mécanismes qu'il faut mettre en place pour promouvoir et encourager, dans nos sociétés africaines, le patriotisme solidariste en tant que nouvelle forme de solidarité.

Parmi tant d'autres dispositions envisageables nous avons retenu la nécessité d'instaurer de nouveaux contrats sociaux. Ceux-ci représentent, à notre humble avis, une urgence et un défi à relever en termes de capacité de résistance, entendue non pas comme refus du progrès mais comme refus de disparaître de la scène de l'histoire, mais aussi et surtout comme capacité d'invention et de créativité comprises comme habileté à proposer des réponses intelligentes et inédites aux défis du temps et de l'histoire. Dans cette noble ambition, l'une des pistes de solution raisonnables et réalistes est la culture d'une solidarité comprise et vécue conformément à la norme d'une réciprocité équitable, dans un esprit patriotique. En d'autres termes, l'instauration des contrats sociaux revêt un caractère urgent pour les Africains parce que la matière du contrat touche aux problèmes concrets et urgents caractéristiques de la situation du monde en général, et de celle de l'Afrique plus particulièrement. Il s'agit bien entendu des problèmes sociaux. Ceci est d'autant plus vraisemblable que, ainsi que le note J.-M. Ela,

pour le monde africain, tout se passe comme s'il y avait toujours quelque chose de neuf à faire face aux enjeux politiques et économiques qui obligent l'ensemble d'une société à se réexaminer elle-même, à interroger ses fondements, ses systèmes de valeurs et de normes, ses pratiques et ses institutions. Ce que nous savons de la vie et de l'histoire de ce continent ne peut s'éclairer qu'à la lumière de ce « travail culturel » des sociétés sur elles-mêmes à partir de leur imaginaire spécifique qui ouvre aux hommes et aux femmes des pays d'Afrique un vaste champ des possibles où se déploie leur liberté dans une sorte de création continuée [...]. Il faut rompre avec une vision de l'Afrique qui l'enferme dans la répétition et l'immobilisme⁸⁵.

85 J.-M. ELA, *o. c.*, 403-404. La résistance ou l'indocilité de l'Afrique se fonde sur la volonté de récupérer le vitalisme africain en tant que refus de mourir pour s'attacher à une vie vécue, non pas du point de vue de la simple exubérance, mais comme une existence d'artisan de l'histoire à travers la création ou la production de ce que Hegel appelle les figures historiques comme manifestations de la Raison ou de l'Esprit à l'œuvre dans l'Histoire.

En effet, plus qu'une question politique, la situation africaine devient de plus en plus une question sociale. Celle-ci, comme nous l'apprend Jacques Donzelot, est l'une des plus graves pathologies qui affectent souvent le politique⁸⁶. D'ailleurs, poursuit-il, la légitimité du politique se veut de plus en plus une légitimité *de facto* qui s'octroie à l'aune de l'importance que le politique accorde au social. Aussi, l'auteur de *L'invention du social* estime-t-il que la lente extinction des passions politiques dans nos sociétés, ce désintéret vis-à-vis des grands idéaux du siècle dernier au profit de formes de plus en plus assagies d'investissement de nos énergies dans « le social », dans les enjeux de la vie quotidienne, dans la bonification du système immédiat de nos relations personnelles et sociales, tient justement à la montée progressive du social en tant que réalité hybride bâtie à l'intersection du civil et du politique⁸⁷.

Ceci dit, si les Africains veulent promouvoir une solidarité crédible et efficace, différente de cette solidarité ratatinée qui passe, à tort ou à raison, pour leur apanage⁸⁸, ils doivent instituer des formes de contrats sociaux entre eux-mêmes. D'où la question de savoir quelles sont les lignes de force ou les stratégies qui doivent orienter les attitudes et les comportements, les pratiques sociales et les formes d'organisation qui devraient être comme la réponse de ces sociétés à la dynamique de mort qui les menace d'extinction. Il s'agit en d'autres termes d'identifier ou d'inventorier des stratégies individuelles et collectives par lesquelles les acteurs sociaux deviennent de véritables artisans de civilisation, et des modes de vie grâce à des initiatives innovatrices dans les différents domaines de la vie en société.

86 Cf. J. DONZELOT, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, 19.

87 *Ibid.*, 10.

88 Selon une certaine opinion, la solidarité serait une caractéristique, sinon la caractéristique, de la culture africaine. Sans vouloir rejeter en bloc un tel point de vue, somme toute vraisemblable, le sens de la loyauté nous invite à reconnaître que cet énoncé est contredit de plus en plus par des situations ou comportements « a-solidaires » qui s'observent sur le sol africain. En tout cas la solidarité n'est pas l'apanage des seuls Africains ! Bien plus, au vu de certains phénomènes sociaux devenus monnaie courante en Afrique, l'on se demande si un processus de requalification de cette notion et de sa pratique n'est pas urgent.

Pour mieux percevoir l'enjeu de cette option de la logique contractualiste, partons d'une question. Pourquoi un contrat ou des contrats sociaux en Afrique? En réponse à cette interrogation, disons avec J. Bindé qu'à l'origine de toute théorie du contrat social, il y a l'équation hobbesienne qui établit que l'état de nature correspond à l'état de guerre de tous contre tous, d'insécurité absolue, où l'homme est un loup pour l'homme. Aussi, pour conjurer cette menace de lutte à mort, Hobbes a-t-il proposé comme solution l'instauration d'un contrat⁸⁹.

En outre, commentant les vues humanistes de Teilhard de Chardin, Michel Renard note: «*«Construire l'avenir» selon les vues humanistes de cet auteur, oblige à être attentif aux besoins vitaux concernant spécifiquement l'élément (sic!) comme à ceux qui sont propres aux ensembles constitutifs de communautés humaines»*⁹⁰. En d'autres termes, envisager la démocratie ou toute autre forme de contrat visant à l'amélioration ou à la requalification de la vie des hommes c'est, du point de vue teilhardien, s'obliger à prendre en compte un certain nombre d'exigences de ce que Teilhard de Chardin appelle le «*sens évolutif*». Dans la rubrique de ces exigences qui marquent le souci de l'évolution de l'espèce, l'éducation n'occupe-t-elle pas une place de choix?

3.3.1 *Un nouveau contrat social éducationnel*

Un jour viendra où l'on n'aura plus qu'une pensée: l'éducation.
Nietzsche

Le contrat social éducationnel repose sur ce double constat: *primo*, que la société moderne se construit autour du triptyque Savoir-Elite-Pouvoir dans lequel Savoir et Pouvoir «*délimitent une zone de prédominance des situations sociales*»⁹¹. En un sens, remarque

89 Cf. J. BINDE, «*Contrat naturel et développement au XXI^e siècle*», in J. BINDE (dir.), *Où vont les valeurs?*, 285.

90 M. RENARD, *Essai sur la démocratie avec Alexis de Tocqueville, Antoine de Saint-Exupéry, Pierre Teilhard de Chardin*, 49.

91 *Ibid.*

Jean-Marc Ela, « l'histoire du pouvoir est étroitement liée à l'histoire du savoir à travers les modalités des relations qui s'établissent entre le monde occidental et les autres sociétés humaines [...] »⁹². *Secundo*, que « l'ignorance, l'analphabétisme font apparaître le visage que prend la pire forme de pauvreté aujourd'hui »⁹³. L'on comprend donc qu'il y a une nécessité pour les Africains à accorder un prix important à l'éducation, car c'est elle qui confère à un peuple les clefs d'appréhension, d'analyse, voire de maîtrise des situations. Il faut donc dans ce domaine chercher à investir le plus possible dans une formation de qualité en capital humain, depuis la famille jusqu'au niveau scolaire⁹⁴.

Dans une perspective contractualiste, l'éducation doit être envisagée au-delà de sa conception classique qui la limite à l'instruction avec prédominance de la formation livresque. Aussi doit-elle désormais intégrer ces autres composantes qui, de l'avis de J. Delors, constituent ses (quatre) piliers, à savoir l'éducation comme processus pour apprendre à connaître, à faire, à être et à vivre ensemble.

Apprendre à connaître comme exigence du processus éducatif consistera à développer les facultés intellectuelles de l'individu, et donc à augmenter son pouvoir cognitif. Celui-ci augmentera à son tour ses capacités de maîtrise de l'environnement. On peut donc dire que l'épistémique comme dimension anthropologique, est un des lieux pertinents sur lesquels doit s'articuler le projet de refondation de la solidarité en Afrique⁹⁵.

92 J.-M. ELA, *o. c.*, 173. Jacques Delors estime que la problématique de l'éducation peut s'aborder sur les deux registres que sont celui de l'inégalité persistante, voire aggravée, de l'éducation dans le monde, et aussi celui de l'impact de la grande mutation technologique, économique et géopolitique sur toutes les sociétés. Considérée par rapport à ce double registre qui peut aussi constituer un double motif d'inquiétude, l'on peut comprendre la mesure de l'urgence d'un contrat social en matière d'éducation. Cf. J. DELORS, « Vers l'éducation pour tous tout au long de la vie », in J. BINDE, *o. c.*, 263.

93 M. SCHOYANS, *Pour relever les défis du monde moderne. L'enseignement social de l'Eglise*, 172-173.

94 Cf. *Ibid.*, 173.

95 La dimension épistémique contribuera à corriger et à valoriser des aptitudes comme le sens de la mesure, de la quantification, de la planification, bref de la rationalisation aussi bien des objets de consommation que des tâches à

Par apprendre à faire, l'entreprise éducative visera à rendre l'individu apte à agir, à transformer, à produire, à créer, notamment en s'insérant dans des groupes traditionnels de métiers. Il s'agit en d'autres termes de développer la dimension poïétique de l'homme, grâce à l'acquisition d'une certaine compétence dans un domaine donné. Cette acquisition passe, en ce qui concerne particulièrement l'Afrique, par ce que Maurice Kamto appelle, dans son ouvrage *L'urgence de la pensée*, le démantèlement des structures mentales de la résignation⁹⁶. C'est ici le lieu de souligner combien l'Afrique, qui est un continent en chantier, a grandement besoin de ce modèle éducatif. En l'encourageant, les pays africains pourront se doter d'une race de bâtisseurs et de créateurs, c'est-à-dire de personnes qui savent allier leurs aptitudes intellectuelles au sens pratique. Et dans le cas spécifique de l'Afrique, l'éducation comme apprentissage au savoir-faire doit veiller, comme le conseillent J.-M. Ela et G. Bwakasa, à une intégration harmonieuse des savoirs indigènes dans une dynamique de recherche vivante⁹⁷. Il faut à cet effet créer

réaliser, et du facteur temps dans la gestion du quotidien. Ce faisant, l'Africain pourra bien se rendre compte que les choses à distribuer, l'argent et le temps à dépenser dans le quotidien de la vie, on n'en a pas toujours *beaucoup* comme une certaine illusion de perception l'a souvent fait croire, au point de légitimer une certaine manière de vivre la solidarité : il y en a *beaucoup*, donc on peut en disposer comme on veut. Il y a encore *beaucoup* de temps, donc on fera ce travail quand on pourra ; monsieur X a *beaucoup* d'argent ou des biens, donc il doit en donner à profusion aux autres, etc.

96 Cf. M. KAMTO, *L'urgence de la pensée*, cité par P. MOUANDO B. LEWIS, *Crise et croissance en Afrique. L'économie politique de l'Afrique au XXI^e siècle*, tome III, 439.

97 Remarquons que cet aspect de la question exige, plus que le simple encouragement d'un modèle éducatif, tout un changement de philosophie en la matière. Aujourd'hui les pays africains sont inondés de diplômés sans emplois qui, à la fin de chaque année académique, viennent gonfler les rangs des chômeurs. Cette situation s'explique du fait que, d'une part, le système d'enseignement est trop calqué sur le modèle classique, et d'autre part parce que le seul modèle de l'intellectuel réussi que l'on a toujours fait miroiter à la jeunesse, c'est le technocrate et le bureaucrate ; ce qui entraîne le discrédit et le mépris des autres figures, telles que l'homme de métier, l'agriculteur, etc. Ceci constitue une entorse dans la vision, qu'il faut bien entendu ajuster.

des structures grâce auxquelles on pourra canaliser et capitaliser, voire rentabiliser le sens de la créativité et le dynamisme présents chez l'Africain commun. Ces aptitudes pourront être converties en une authentique énergie de construction de l'espace public. Ceci éviterait surtout que l'espace social africain devienne un espace d'hommes gaspillés.

La pédagogie de l'apprendre à être exige que l'éducation puisse aider chacun à prendre conscience de ses forces et de ses faiblesses, afin de permettre l'exercice de la responsabilité. Il s'agit en fait de cette éducation qui vise à façonner des individus dotés du sens de l'humain. L'on se rappellera, comme nous avons déjà eu à le souligner, que la valeur d'une personne en Afrique – sans doute ceci n'est pas une exclusivité africaine – s'apprécie à l'aune de son sens d'humanité, c'est-à-dire à sa capacité d'être cet homme par qui l'humain se révèle et se dévoile. Cette *alètheia* de l'humanité de l'homme emprunte souvent les visages de vertus telles que la vérité, la loyauté, la justice, la bonté, la charité, la sociabilité, le sens de l'écoute et du dialogue, etc.⁹⁸. On comprend pourquoi dans une

98 Dans plusieurs langues africaines, la figure de l'homme humain coïncide avec celui de l'homme vrai et véridique parce que juste, bref de l'homme loyal. Ce portrait de l'homme humain s'oppose à celui de l'homme vide ou de l'homme de la multitude. Dans son article déjà cité plus haut, Kahang' nous propose une analytique sémantique de cette idée de l'homme vide, pour mieux faire ressortir le sens de l'humanité de l'homme. L'homme vide se dit en langue Lunda des provinces du Katanga et du Bandundu en RDC, de l'Angola, de la Zambie, «*Munthu wa mwam*», littéralement, l'homme du vide. En Lingala du Nord de la RDC, et du Congo-Brazzaville, l'idée est rendue par l'expression «*Moto wa pamba*». En Luba, langue du Sud-Ouest et du Sud-Est de la RDC, elle se traduit par «*Muntu wa canana*». En Pende, Sud-Ouest de la RDC et en Angola, par «*Mutu wa bola*». En dehors de l'Afrique Centrale: au Mali, on rencontre l'expression «*Mah langolo*». Au Togo, avec cette nuance propre à un peuple doué pour le commerce, l'idée est rendue par *Amena gugu* (= homme gaspillé), opposé à *Amena dota* (= l'homme vrai). L'homme juste pour les Kongo des provinces du Bas-Congo et du Bandundu en RDC, ainsi que de la région de la Cuvette au Congo-Brazza, est désigné comme «*Muntu-Masonga*», expression qui ramasse tous ses qualificatifs vertueux. Le «*Muntu-Masonga*» est donc cette personne par qui la vérité se montre, parce que lui-même s'atteste tel par sa conduite. On notera en passant que l'idée de l'attestation comme caractéristique essentielle, voire ontologique, du sujet a été mise en valeur par

culture de sociabilité, l'individualisme en tant qu'expression de l'enfermement sur soi et donc du non-dévoilement de l'individu est souvent pris à partie et passe pour un crime social.

L'éducation comme apprentissage du vivre ensemble traduit la vocation politique ou sociale de l'homme. Dès lors la personne

P. Ricœur – L'homme vrai est donc cet homme qui manifeste son humanité par son comportement en prenant d'emblée en charge le sens de la vérité de l'homme dans l'agir l'un pour l'autre. Le substantif *«Masonga»* vient du verbe Kikongo «*Ku-Songa*» qui signifie montrer, manifester, dévoiler, révéler. L'homme vide en langue Kongo se dit *«Muntu pamba»*. Ajoutons, pour clore cette sommaire enquête sémantique sur l'homme vertueux en Afrique, ces considérations sur la conception *burkinabè* de l'homme. En effet, le nom *Burkinafaso* signifie littéralement, pays des hommes intègres. Le terme *burkinabila* ou *burkinabè* signifie homme intègre, vertueux, producteur, non aliéné, et qui sait assumer son patrimoine culturel. Ce terme s'oppose au substantif *Ninfiku* qui signifie vaurien, paresseux, personne sans dignité, aliéné, et donc traître à sa culture. A ce propos, il existe chez les *burkinabè* un poème pour exalter et encourager l'homme vertueux. En voici un extrait : « [...] Cultive, ne te redresse jamais ! L'homme qui se connaît aime le Travail ! La Vérité ne s'enterre pas ! Suis toujours la Vérité ! L'Homme qui se connaît aime ce qui est Vrai ! Ne méconnais pas la Culture du Peuple ! [...] La Voix de la Conscience du Peuple repose sur la Culture ! Roi des Constructions, Roi des Edifications, Roi de la Prospérité [...] Ne saute pas à reculons ! Si la Branche veut fleurir, qu'elle n'oublie pas ses Racines [...] Sois Magnanime ! Sois Tolérant ! L'Homme qui se connaît sait aussi accorder le Pardon [...] ». Ce que toutes ces idées suggèrent, c'est une intuition éthico-ontologique de l'homme en vertu de laquelle rien de ce que l'homme peut posséder ou prétendre être et savoir ne peut compenser son humanité. Car la culture sapientielle négro-africaine discerne parfaitement les dangers de tous ces pouvoirs de l'être-homme dénués du sens de l'humanité ; elle est en mesure de discerner parfaitement aussi la fausseté d'une intelligence dénuée du sens de la vérité – celle qui libère – et de la justice, bref du sens de la vertu, la vanité de la sensibilité et de la beauté coupées de la bonté. Lire D. KAHANG', *art. cit.*, 121-123. Kahang' note à ce propos que « la tâche de réinstaller l'homme africain dans la problématique de l'homme *«vrai»*, en déployant pour lui la sagesse qui se dit dans les antiques rituels, est corrélative de la lucidité sur la critique de l'*ethos* du politique ». Voir D. KAHANG', *La justice-relation : orientations philosophiques et méthodologiques dans la pastorale des commissions justice et paix. Conférence donnée à la session de Justice et Paix des recteurs des collèges des pères jésuites en RDC, Kimwenza 2000. Inédit. Les considérations sur le Burkinafaso nous les avons puisées chez T. F. PACERE, Saglogo ou le poème du tam.tam*, 83-89.

éduquée est celle qui possède les canons (principes) intellectuels, pratiques, spirituels, humains (ontologiques) qui doivent l'aider à faciliter son insertion sociale et celle des autres, et favoriser son épanouissement dans une entité sociale. Apprendre à vivre ensemble, note Delors, c'est œuvrer pour la compréhension mutuelle qui doit exister déjà dans nos classes si diverses quant à l'origine ethnique et religieuse des élèves. Cette convivialité est un atout pour l'édification d'un patriotisme solidariste et pour la stabilité de nos communautés de vie.

Disons que ces quatre piliers sont autant de pistes pédagogiques qui devraient être mises à profit pour donner au citoyen de nouvelles chances d'ouverture et de socialisation. Voilà pourquoi les sociétés africaines en quête de progrès et de stabilité ont tout intérêt à orienter et encourager le processus éducatif de leurs membres sur ces différentes pistes.

Au demeurant, pourrait-on être porté à croire que l'impératif d'un contrat éducationnel insinuerait l'idée que l'Afrique soit un désert intellectuel, scientifique et technique? Souscrire à cette hypothèse relèverait de la malhonnêteté, voire de l'amnésie intellectuelle. Car des travaux de chercheurs de grande facture scientifique – le cas de Cheikh Anta Diop et de Théophile Obenga – révèlent que le sol africain a vu se construire des savoirs multiples dans tous les domaines⁹⁹. Ceux-ci n'ont pu être développés et transmis entre générations, soit en raison de violences culturelles, politiques et économiques, qu'ont subies les sociétés africaines avec la Traite négrière et la colonisation etc., soit parce que la générosité de la nature a étouffé chez plusieurs peuples l'imaginaire, l'inventivité et la créativité. Le moins que l'on puisse dire est que les sociétés africaines ont connu un système éducatif qui a contribué à l'éclosion et à l'éveil du savoir, du savoir-faire et du savoir-être. A ce sujet, les écoles initiatiques jadis en vigueur chez plusieurs peuples, mais qui sont tombées en désuétude de nos jours, témoignent à suffisance de l'existence des systèmes de symboles d'identité et des centres de

99 Les thèses du Savant africain Cheikh Anta Diop sont développées surtout dans *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes actuels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, 1954.

formation et d'orientation chez ces peuples. C'est le cas des procédés initiatiques Mukhanda chez les Yaka et les Suku, du Mungonge chez les Lunda et les Pende du Sud-ouest de la RDC. On ne le dira jamais assez : ces écoles initiatiques ont été de véritables instances d'édification d'une *Lebenswelt*, c'est-à-dire d'un univers de vie commun qui offre à chaque membre de la société un capital de savoir pour son insertion et son orientation dans la vie. Car, comme le fait remarquer Akenda,

la perte des points d'orientation que sont les symboles d'identité pourrait menacer les distinctions dont nous disposons par la représentation symbolique et qui déterminent notre conscience. Il s'agit des distinctions produites, par distanciation symbolique, entre la chose et la propriété, entre le faux et le vrai, entre l'image et la réalité¹⁰⁰.

Il en découle que, si l'Afrique n'est pas un désert intellectuel, scientifique et technique, il appartient aux nouvelles générations de réhabiliter et d'adapter, dans l'esprit du contrat éducationnel, le patrimoine scientifique et technique de l'ancienne Afrique aux nouvelles exigences, pour les rendre utiles et rentables dans la nouvelle société de coopération. Pour ce faire, les chercheurs africains sont appelés à recourir à une stratégie de réappropriation du sens de l'initiative scientifique en assumant les éléments constitutifs de l'épistémè traditionnelle (savoirs endogènes) afin de les réexaminer systématiquement et de réévaluer leurs modes d'emploi dans un contexte nouveau où les pressions démographiques, les enjeux alimentaires et fonciers, l'aggravation des inégalités socio-économiques obligent les sociétés africaines à se redéfinir et à créer un espace de vie pour l'ensemble de leurs membres. Ici se pose bien entendu la question de l'intégration des savoirs traditionnels dans la dynamique de la recherche vivante¹⁰¹. Quoi qu'il en soit, la finalité d'un contrat social pour l'éducation doit être la solidarité dans le partage (des

100 K. AKENDA, « Identité culturelle africaine et universalisme éthique. Tâches pratiques d'une philosophie de la culture africaine », in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, 161. N.B. : Yaka, Suku, Lunda et Pende sont des noms de tribus du sud-ouest de la R.D.C.

101 Cf. J.-M. ELA, *o. c.*, 235-236.

moyens) de connaissance. Dans le cas des populations africaines frappées par l'analphabétisme, on pourrait concrètement penser recourir à la stratégie des campagnes d'alphabétisation à grande échelle. Pour y arriver, on pourra compter sur la sensibilisation, la motivation et la mobilisation de nombreux enseignants formés dans de bonnes écoles pédagogiques qui ont existé dans les centres paroissiaux, pour autant que la plupart d'entre eux sont soit retraités, soit au chômage, soit encore en fonction. Pour qu'une telle initiative puisse réussir, elle doit reposer sur la philosophie du volontariat et de la solidarité patriotique, par laquelle on est appelé à se prendre en charge les uns les autres.

Par ailleurs, si l'éducation doit contribuer à faciliter et à améliorer le vivre ensemble, alors elle doit éviter d'être sélective ou, disons mieux, exclusiviste. Elle doit à cet effet concerner tout le monde, et cela toute la vie durant, pour autant que les facultés physiques, intellectuelles, économiques, etc. le permettraient. Ceci est d'autant plus vrai que, dans la société comme système ou entreprise de coopération, l'engagement contributif de l'individu est, soutient Rawls, pour toute sa vie durant. Remarquons toutefois que cette approche rawlsienne d'un engagement de l'homme pour toute sa vie présente un risque que l'auteur semble minimiser. C'est le risque d'une vision par trop mécanique de l'homme telle que la société capitaliste de production a contribué à la créer. Une telle vision fait souvent que l'homme est considéré comme une variable de l'équation de la société capitaliste: la valeur de l'individu est fonction de sa capacité (ou de son pouvoir) causale ou productive. Autrement, il ne sert plus à rien et devient une pièce usée à ranger dans le Musée de la société. Quoi qu'il en soit, nous rappelle J. Delors,

la bataille pour le progrès de l'homme continue. Elle n'est jamais définitivement gagnée, mais elle vaut la peine d'être recommencée. Nous devons sans cesse rappeler que l'économie est au service de l'homme et d'un projet de société, rappeler que l'éducation doit assurer la promotion des valeurs de solidarité, qui sont liées, en tenant compte de la dimension de compétition qui a toujours existé chez les hommes, avec sa part d'agressivité¹⁰².

102 J. DELORS, *o. c.*, 265.

C'est de cette manière, pensons-nous à la suite de Delors, que l'éducation pourra garantir l'avenir à ceux qui sauront le mieux créer, transmettre, adopter et appliquer le savoir, c'est-à-dire à ceux qui seront capables de constituer une « société de la connaissance »¹⁰³. Car, comme le pense Jean-Michel Chasseriaux paraphrasant J.-J. Rousseau, le luxe va rarement sans les sciences et les arts et jamais ils ne vont sans lui. Aussi, Chasseriaux invite-il à construire ensemble une société du savoir en Afrique :

Pour les pays africains, un premier enjeu est d'accéder aux connaissances disponibles. Il faut pour cela disposer non seulement d'infrastructures de télécommunications performantes mais aussi d'un personnel suffisamment instruit dans un environnement culturel réceptif. Il faut ensuite savoir tirer profit des informations obtenues, s'assurer de leur appropriation par le tissu économique en tenant compte de leur obsolescence rapide. Les savoirs codifiés étant désormais aisément accessibles, il faut enfin maîtriser un certain nombre de connaissances implicites qui ne peuvent s'acquérir que par une pratique quotidienne et une participation active à l'élaboration des savoirs nouveaux. Un effort de formation et de recherche, intense et continu, apparaît ainsi indissociable de toute entreprise visant à accélérer l'appropriation du savoir par les pays africains et à les faire entrer de plain-pied dans la nouvelle économie mondiale. Il ne faut donc pas s'étonner que, parmi les dix priorités retenues par le NEPAD (*New Partnership for Africa's Development*, Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique), figurent l'éducation et les nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC)¹⁰⁴.

103 *Ibid.*, 270.

104 J.-M., CHASSERIAUX, « Construire ensemble la société du savoir en Afrique », *Afrique contemporaine*, 164. A en croire le rapport 1998-1999 de la Banque mondiale sur « le savoir au service du développement », en 1958 le Ghana et la Corée du Sud avaient sensiblement le même revenu par habitant. Quarante ans plus tard, celui de la Corée est six fois supérieur à celui du Ghana. Pour de nombreux experts, moins de la moitié de l'écart ainsi creusé peut être attribuée à l'utilisation des facteurs de production classiques : capital et travail, le reste l'étant à une meilleure efficacité dans l'acquisition et l'utilisation des connaissances et à l'existence d'un cadre institutionnel favorable. Nous recommandons aussi la lecture de notes de synthèse de la conférence internationale sur le nouveau plan de développement de l'Afrique pour l'Afrique. On y trouvera une présentation et une discussion critique du Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD). Cette conférence s'est tenue le mercredi 13 mars 2002 à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, sous le Patronage de la Représentation en Italie de la Commission Européenne.

La société de la connaissance ainsi perçue peut devenir un facteur de solidarité dans la mesure où elle maintient un rapport dialectique constant avec une société en mouvement, avec une société participative. Ceci prouve à suffisance la nécessité d'un lien intime entre éducation et démocratie. En cela l'éducation comme processus formatif de l'individu est essentiellement une éducation à la citoyenneté. Car l'idée de citoyenneté, en tant que qualité des individus membres d'une société politique, est rendue possible par l'éducation aux vertus civiques. Ce point de vue est largement partagé par Jeliou Jeler qui estime que l'homme devient personnalité civique, c'est-à-dire citoyen, « lorsqu'il s'inscrit progressivement et réussit à s'intégrer dans les grandes sphères de l'espace social en défendant les valeurs fondamentales de la démocratie »¹⁰⁵. Ce modèle d'éducation, pour autant qu'il vise l'idéal de l'homme accompli, le *kalos kagathos* grec – archétype de la perfection et de l'équilibre dans lequel beauté et bonté, connaître, savoir faire et savoir être se conjuguent harmonieusement – fait du nouveau contrat social éducationnel en Afrique un contrat pour une éducation à l'excellence.

L'éducation en Afrique et le défi de l'excellence

Si l'Afrique veut affronter avec assurance les multiples défis qui jonchent le parcours de son combat pour la construction d'une société bien ordonnée, parce que solidaire et juste, elle se doit de soigner particulièrement le processus éducatif, et cela en visant l'excellence. Ces défis sont liés à un enjeu existentiel pour les sociétés africaines : celui que rend de manière pathétique le titre de l'ouvrage de l'historien africain Joseph Ki-Zerbo, *Eduquer ou périr*¹⁰⁶. Cette

105 J. JELER, « Education et citoyenneté au XXI^e siècle », in J. BINDE, *o. c.*, 272. L'épanouissement de la science, de la culture et du système éducatif n'est rendu possible que dans un Etat où la démocratie jouit d'une bonne santé. L'on peut alors comprendre pourquoi la démocratie athénienne a laissé des empreintes brillantes en matière de principes éducatifs à l'idéal de l'homme. Cette mission d'éduquer à la citoyenneté incombe à toutes les instances ou à tous les protagonistes du processus éducatif dans une société : famille, école, organisations associatives, institutions publiques confessionnelles et étatiques, etc.

106 J. Ki-ZERBO, *Eduquer ou périr*. Préfacé par Baba Hakim Haidara et Stanislas Spéro Adotévi, Paris, L'Harmattan, 1990. Dans cet ouvrage, l'auteur invite

excellence doit se matérialiser par l'acquisition de compétences cognitives, socio-professionnelles, éthiques.

Il est vraisemblable qu'en matière d'éducation, l'on est sans doute plus tenu par l'observance des principes pédagogiques que par l'adéquation à un modèle. Néanmoins, les suggestions de Paulo Freire, tirées de son expérience avec les masses populaires au Brésil, peuvent être de grand apport pour un nouveau contrat éducationnel en Afrique. En effet Freire milite pour un modèle d'éducation dialogique et problématisante: la seule qui soit capable de devenir une éducation libératrice. Pour lui un tel modèle ne peut se contenter de la simple déposition ou transfert de connaissance, mais elle doit être un acte de conscience¹⁰⁷. En fait il s'agit ici de miser sur une éducation basée sur ce que B. Lonergan appelle l'éthique de l'accomplissement (*ethics of achievement*), qui révèle à l'individu

les Africains à souscrire à une philosophie de l'éducation basée sur une auto-formation en vue de la transformation. Il s'agit de s'alimenter intellectuellement, d'ingérer, digérer, assimiler et transformer en soi-même tout le patrimoine culturel, et non seulement de le stocker et de l'entreposer quantitativement. Bref il s'agit d'apprendre à être et à devenir grâce à la participation à l'autogestion du savoir à la bonne gouvernance de ses facultés intellectuelles. En d'autres termes, l'auteur invite l'Africain à écrire son propre *Discours de la Méthode* en vue d'un accouchement (intellectuel) individuel et collectif.

- 107 P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, 67. «L'educazione che proponiamo a coloro che veramente si impegnano per la liberazione, non può basarsi su una comprensione degli uomini come esseri <vuoti> che il mondo <riempia> di contenuti; non può basarsi su una coscienza-spazio, suddivisa meccanicamente, ma su uomini come <corpi coscienti> e sulla coscienza come coscienza in rapporto intenzionale col mondo. Non può essere depositaria di contenuti, ma problematizzante per gli uomini nei loro rapporti col mondo. L'educazione problematizzante, contrariamente a quella <depositaria>, è intenzionalità, perché risposta a ciò che la coscienza profondamente è, e quindi rifiuta i comunicati e rende esistenzialmente vera la comunicazione. Si identifica con ciò che è caratteristico della coscienza, che è sempre coscienza di, non solo nei rapporti con gli oggetti, ma anche quando si volge su se stessa, in quella che Jaspers chiama <scissione>. Scissione in cui la coscienza è coscienza della coscienza. In questo senso, l'educazione liberatrice, problematizzante, non può essere l'atto di depositare, o di narrare, o di trasferire, o di trasmettere conoscenze e valori agli educandi, semplici pazienti, come succede nell'educazione depositaria, bensì un atto di conoscenza». (p. 67-68).

qu'il y a le monde et que nous sommes invités à y faire quelque chose¹⁰⁸.

Sur le plan collectif, l'excellence éducative doit intégrer les rapports sociaux et la culture qui, du reste, la sous-tendent. A ce propos, de Landshiere voit juste quand il note que l'éducation est la pure expression d'une culture née de l'interaction de l'homme avec le milieu et l'environnement. Bien davantage, l'approche d'un Emile Durkheim est l'une des plus pertinentes quand il considère l'école comme facteur d'intégration par la langue et la culture qu'elle transmet; et aussi comme facteur de solidarité avec les autres institutions sociales. C'est l'éducation comprise, en termes durkheimiens, comme « passage à l'être social ».

L'exigence de l'excellence que K. Sylla appelle, non sans raison, de tous ses vœux pour l'Afrique, suscite une autre question: l'opportunité d'une formation de l'élite qu'une telle exigence semble insinuer, même si excellence et élite ne signifient pas nécessairement la même chose. Comment peut-on concevoir la formation d'une élite dans une Afrique des masses? Ne serait-ce pas là une manière d'inoculer de la ségrégation dans le système éducatif?

Teilhard de Chardin, dans ses intuitions politiques, voyait dans la formation de l'élite l'un des fondements et l'une des tâches de la démocratie. Il s'agit, bien entendu, d'une formation apportée non du haut d'une chaire universitaire, mais sur le terrain et par l'aide fournie aux jeunes des pays en voie de développement, en leur inculquant le sens de l'engagement, du sérieux, de la rigueur, de la discipline, du sacrifice et de la loyauté dans leurs recherches et leurs

108 Cf. B. LONERGAN, *Topics in education*, IV, 106, cité par R. FINNAMORE, *B. Lonergan e l'Educazione*, 86. « Sul piano dell'educazione sarà necessario distinguere un'«etica della legge» (*ethics of law*) da un'«etica del compimento» (*ethics of achievement*), la prima propone solo regole di condotta, la seconda «rivela che c'è il mondo e che c'è qualcosa che posso fare in esso rispondendo a una vocazione, che spinge a comprendere sempre di più il bene». Dans la dynamique du processus éducatif, l'érudit jésuite B. Lonergan situe la dernière instance dans ce qu'il désigne par l'expression d'auto-conscience (*rational self-consciousness*). Chez J. Dewey, cette instance est désignée par l'expression «*consciousness of self-realization*»; Finamore l'a traduite par «*autorealizzazione della coscienza*» (Cf. R. FINNAMORE, *o. c.*, 239).

travaux scolaires et scientifiques. Dans la vision teilhardienne, « l'homme d'élite est une individualité dynamique qui tire les principes d'action qu'il communique à la masse, d'un idéal qu'il a reçu ou que lui-même s'est forgé »¹⁰⁹.

En Afrique subsaharienne, ce défi de la quête, disons mieux, de la conquête du sens de l'excellence exige, pour être relevé, ce que K. Sylla appelle, à la suite de Ouédraogo, l'intégration du vécu patrimonial comme condition *sine qua non* de toute politique éducative de l'excellence¹¹⁰. Par ailleurs, étant donné que la question de l'excellence ne peut être dissociée de celle qui touche aux objectifs du système éducatif, il s'ensuit que le contrat social éducationnel en Afrique doit prendre en compte les aspirations sociales des populations et les priorités de la société. Ceci pourrait aider à articuler le système éducatif sur des facteurs qui peuvent en influencer la performance. L'excellence de l'éducation en Afrique doit viser à mettre en relief les vertus de loyauté, le goût de la vérité et de la précision, voire de la perfection, contrairement à toute tendance au minimalisme et à la médiocrité, le sens de la rigueur, de l'endurance et du sacrifice, etc. En somme, la problématique de l'exigence du sens de l'excellence dans le système éducatif en Afrique peut se ramener – sans s'y réduire – à cette approche de K. Sylla qui estime que, si l'excellence

se réfère à la qualité portée à un niveau d'exigence élevé, en tant que degré de conformité à des normes et standards, construits à partir d'objectifs économiques, sociaux et individuels, appréhendés de manière globale dans le cadre d'une vision clairement formulée, l'éducation peut alors fournir des bases solides de savoir, des aptitudes techniques et un savoir-faire utiles à l'épanouissement individuel et professionnel et au développement social et économique. Cette acception du concept lui confère une dimension opératoire. Sa mise en œuvre doit prendre en considération les questions cruciales d'équité

109 P.L. MATHIEU, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, 143. Le père Teilhard de Chardin, fidèle à la spiritualité de la Compagnie de Jésus en matière d'apostolat de la formation, à savoir la promotion de l'élite grâce à une éducation intégrale à l'excellence, a largement contribué, lors de sa mission chinoise, à l'émancipation intellectuelle du peuple chinois. En effet, la formation d'une élite intellectuelle fut le cheval de bataille de son apostolat dans sa terre de mission.

110 Cf. K. SYLLA, *L'éducation en Afrique. Le défi de l'excellence*, 32.

et d'égalité des chances pour tous, car un système éducatif qui laisse subsister de fortes inégalités sociales peut difficilement prétendre à l'excellence. Cela suppose une démarche volontariste, une ferme détermination des pouvoirs publics à entreprendre une politique qui aborde les problèmes de l'éducation dans une optique d'efficacité et d'efficience optimales. Les questions des réformes et de leur pilotage, de l'enseignement des langues nationales, du management de l'information et de la connaissance, de la gestion des enseignants, de la décentralisation du système éducatif, de l'évaluation des connaissances sont quelques-unes des questions centrales dans la réflexion sur la mise en œuvre d'une politique éducative d'excellence¹¹¹.

Partant de ce qui précède, l'on peut souscrire à la thèse selon laquelle le processus éducatif ainsi compris dans sa vocation à la formation d'une citoyenneté excellente, moyennant la promotion des vertus et valeurs civiques, fait partie du contrat social pour le développement.

111 *Ibid.*, 39-40. Sur la problématique de la réforme, le sociologue africain G. Bwakasa propose, dans son projet de réinvention de l'Afrique, une stratégie qui capitalise l'écoute de la tradition, le partage de la connaissance, l'alphabétisation, la scolarisation, la formation des paysans, etc., Cf. G. Bwakasa, *o. c.*, 237-277. Quant à Albert Kasanda Lumembu, ses vues ne semblent pas épouser l'approche de Sylla sur l'attitude volontariste, car il estime que dans le binôme développement-modernité en Afrique, le volontarisme obéit plus à l'axiologie occidentale. Ceci relève d'un déterminisme rigoureux faisant croire, entre autres, que l'action volontariste de l'État ainsi que celle des classes dominées pourrait assurer avec certitude le décollage de l'Afrique et garantir son développement, comme un peu par intervention d'une puissante main invisible. Bien davantage, il faut prendre en compte d'autres facteurs tels que les convulsions sociales et politiques caractéristiques de l'évolution de l'Afrique depuis les indépendances, l'emprise des traditions et des structures sociales africaines ayant un *ethos* qui ne se recoupe pas forcément avec l'axiologie occidentale. Cf. l'éditorial de *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, 13. J. Ki-zerbo dans *Etudier pour réussir* propose une stratégie qui vise non seulement à aider ceux qui ont eu l'accès à l'instruction à être davantage privilégiés, mais plutôt à prendre conscience de ce privilège pour enfin se tourner vers le gros de la troupe qui a de la peine à survivre. Aussi les plus instruits sont-ils appelés à partager avec les moins instruits.

3.3.2 *Un nouveau contrat social pour le développement comme expression d'une ère nouvelle de la coresponsabilité: l'Afrique face au défi d'un développement <introuvable>, et de la faim sans fin*

Notre propos n'est pas de proposer une théorie du développement en Afrique ou pour l'Afrique. Non seulement parce que nous n'en avons pas la compétence, mais aussi parce que cela risquerait de nous éloigner de notre préoccupation initiale.

Il est implicitement entendu, bien sûr, que, si nous militons pour une solidarité repensée à la lumière de la norme de réciprocité équitable, c'est en vue de contribuer à la recherche de voies de sortie d'un certain état des choses dans lequel se trouve empêtré le continent africain, à savoir le sous-développement sous ses multiples aspects, notamment le phénomène de la faim sans fin pour utiliser la belle expression du professeur Cléophas Nketo. Jean-Marc Ela décrit cette situation en termes de développement <introuvable>. Le sociologue camerounais en arrive à cette idée sur la base du constat d'incertitude sémantique qui couvre la notion du développement. Selon lui, cette incertitude est la preuve du désarroi dans lequel se retrouvent les experts pour « inventer les concepts appropriés concernant les problèmes graves vécus par les pays pauvres »¹¹².

112 J.-M. ELA, *o. c.*, 123-128. Voici la typologie sémantique relevée par l'auteur pour justifier le constat de l'incertitude sémantique, traduite par une variation des termes qui se succèdent sans une cohérence interne. Jusqu'ici, note Ela, le développement a été tour à tour désigné par les qualificatifs ou expressions <intégré>, <autocentré>, <endogène>, <communautaire>, <participatif>, <humain> (selon la nouvelle option du PNUD), <durable> (selon la nouvelle approche de la conférence de Rio), <social> (à en croire le sommet de Copenhague). Cf. p. 125. L'option de refus de toute approche par trop dialectique de cette question ne peut toutefois nous empêcher de mentionner ces quelques éléments tirés des lignes épistémologiques pour une anthropologie culturelle du développement, telles qu'esquissées par le professeur D. Volpini, car elles nous paraissent relever d'une vision réaliste et ample de la problématique du développement pour le Tiers-Monde. En effet le chercheur italien envisage ce processus du développement par rapport au binôme développement intégré et intégral, auquel il oppose le développement désintégré. Par développement désintégré, il faut entendre le processus de transforma-

Face à cette crise conceptuelle, qui est en fait une crise de représentation de la notion de développement, plutôt que de s'épuiser dans un débat académique, l'option raisonnable pour l'Afrique est, à notre humble avis, d'instituer impérativement, en matière de développement, un contrat social avec elle-même. Ce contrat aura pour enjeu de resituer les sociétés africaines dans la dynamique contemporaine des sociétés du bien-être et du vivre ensemble qualitatif.

Tout en partant du présupposé que le développement est une aspiration authentique pour tout le genre humain en général et pour l'Afrique en particulier, la question qui nous semble sensée à

tion mis en branle par des mouvements externes, à travers lesquels des éléments nouveaux sont introduits dans un système culturel sans en observer un quelconque type ou niveau d'intégration, mais en estimant seulement que ce faisant, ces éléments une fois introduits produiront nécessairement des résultats positifs par simple effet d'accumulation, et en fonction de leur « bonté » intrinsèque et de leur « supériorité » à l'égard des éléments analogues internes. Dans tout cela, le seul critère de référence dans l'appréciation est le système externe d'où ces éléments proviennent.

Le développement intégré par contre consiste dans le processus de changement culturel introduit par des dynamiques aussi bien internes qu'externes, dans lequel l'intégration des éléments exogènes et des processus mis en branle par eux est théorisée et planifiée seulement au niveau horizontal, en référence aux structures et aux sous-systèmes directement intéressés, mais pas dans le sens vertical, en référence à la configuration culturelle générale, au système de pensée, c'est-à-dire au système culturel général.

Quant au développement intégral, il s'agit du processus de changement culturel induit à travers des programmes et des projets de développement, déclenchés tant par des dynamiques endogènes qu'exogènes. Dans un tel processus, l'intégration des éléments nouveaux (endogènes et exogènes) s'observe dans l'élaboration théorique et méthodologique, ainsi que dans la réalisation pratique dudit processus, soit dans le sens horizontal à l'intérieur du ou des sous-systèmes au sein desquels les projets sont directement implantés, soit dans le sens vertical, au niveau du système culturel global, en prenant en compte les liens avec les niveaux mystico-religieux et philosophique, avec la configuration culturelle générale, ainsi que le système de pensée dans sa complexité. Lire pour de plus amples détails, D. VOLPINI, *L'autosviluppo integrale. Linee epistemologiche per un'antropologia culturale dello sviluppo*, 87-100. Les trois approches du développement sont plus précisément commentées aux pages, 98-99. De tous ces modèles, c'est bien entendu celui du développement intégral qui rencontre notre assentiment à la suite de l'auteur. Car tout développement authentique doit comprendre le tout de la personne et de son univers existentiel.

ce sujet est celle de savoir avec quels instruments ou quelle stratégie l'Afrique entendrait poursuivre son combat pour le développement. Sur cet aspect de la question les spécialistes en matière de développement ne manquent pas de recettes, jusqu'aux plus simplistes et plus réductionnistes qui soient. Celles-ci divergent selon la vision que chacun se fait du développement en Afrique. On comprend à juste titre le malaise des experts décrit plus haut dans la situation d'incertitude sémantique. Nous nous abstenons de nous engager dans ce débat sur la typologie du développement en Afrique. Néanmoins nous pouvons mettre en exergue certaines vues qui semblent rencontrer notre approche. La première approche plus générale est celle proposée par Amartya Sen, Prix Nobel pour l'Economie.

En effet, notre option pour l'institution d'un contrat social pour le développement en Afrique, est proche de l'entendement que le professeur Sen a de la notion du développement pour tout le genre humain et pour le Tiers-monde plus particulièrement. En effet, dans son célèbre ouvrage *Development as freedom*, Sen défend la thèse selon laquelle le développement implique essentiellement, de par sa nature, une augmentation de liberté. Il montre de manière claire et soutenue que le développement au sens large et propre ne pourrait être contraire à la liberté. Bien plus, il consiste précisément à l'intensifier, en élargissant ses espaces. Cette approche de l'idée du développement exige naturellement que l'on écarte ou que l'on combatte les principales sources de non-liberté telles que la pauvreté, la tyrannie, la privation sociale, la négligence de services publics, l'intolérance et les répressions politiques. Le développement est plus qu'une affaire de croissance du produit national brut, du revenu individuel, de l'industrialisation, du progrès économique ou de la modernisation sociale¹¹³. Pour étayer sa thèse, l'auteur

113 Cf. A. SEN, *Development as Freedom*, 3. «Development can be seen, it is agreed here, as a process of expanding the real freedoms that people enjoy. Focusing on human freedoms contrasts with narrower views of development, such as identifying development with the grow of gross national product, or with the rise in personal incomes, or with industrialization, or with technological advance, or with social modernization [...]. Viewing development in terms of expanding substantive freedoms directs attention to the ends that make development important, rather than merely to some of the means that,

part du constat de l'existence de deux approches de la notion de développement chez les analystes¹¹⁴.

La première est celle qui considère le développement comme un processus dur (*«fierce» process*) qui exige la rigueur et la discipline et qui, ce faisant, est prête à négliger les mesures de protection sociales pour les prolétaires, les services sociaux en faveur de la population, le soutien financier et la protection politique. Ce courant invite à l'attention sur certaines «zones de douceur à éviter». Celles-ci varient de la «douceur financière» à la relâche politique, des dépenses sociales à l'aide aux pauvres¹¹⁵.

La seconde approche considère le développement comme un processus doux (*«friendly» process*). De ce point de vue, le processus du développement est caractérisé par certains phénomènes tels que les échanges mutuellement bénéficiaires, le fonctionnement de réseaux de sécurité sociale, ou de libertés politiques, ou de développement social. Dans cette seconde optique, l'expansion de la liberté est vue à la fois comme le premier but (*primary end*) et

inter alia, play a prominent part in the process. Development requires the removal of major sources of unfreedom: poverty as well as tyranny, poor economic opportunities as well as systematic social deprivation, neglect of public facilities as well as intolerance or overactivity of repressive states. »

114 Ces deux attitudes sont commentées par l'auteur aux pages 35 à 36. « Let me start off with a distinction between two general attitudes to the process of development that can be found both in professional economic analysis and in public discussions and debates. One view sees development as a *«fierce» process*, with much *«blood, sweat and tears»* – a world in which wisdom demands toughness [...]. This hard-knocks attitude contrasts with an alternative outlook that sees development as essentially a *«friendly» process*. Depending on the particular version of this attitude, the congeniality of the process is seen as exemplified by such things as mutually beneficial exchanges (of which Adam Smith spoke eloquently), or by the working of social safety nets, or of political liberties, or of social development – or some combination or other of these supportive activities ».

115 Cette approche de la problématique du développement est commandée par la malencontreuse idée qui conçoit l'aide au développement comme un problème d'aumône», alors qu'il est, selon Schooyans, « avant tout un problème de justice ». Voilà pourquoi, à en croire le même auteur, « l'aide au développement doit venir autant de l'intérieur des pays concernés, que de l'extérieur ». (M. SCHOYANS, o. c., 178.)

comme le principal moyen (*principal means*) de développement et, dans ce cas, la liberté se perçoit du point de vue de son double rôle constitutif et instrumental¹¹⁶.

116 Lire particulièrement les pages 36 à 40. Sen propose une typologie des libertés instrumentales selon cinq catégories: il distingue 1° les libertés politiques (*political freedoms*): sont celles qui concernent les possibilités qu'ont les gens de se prononcer – par vote – sur les gouvernants de leurs institutions politiques et sur les principes de gestion du pouvoir, d'exercer leur liberté d'expression pour se prononcer sur des questions d'intérêt public, de former des partis politiques ou d'y adhérer librement; 2° les commodités (facilités) économiques (*economic facilities*): concernent les possibilités qu'ont les personnes d'utiliser les ressources économiques pour la consommation, la production, l'échange. En effet les titres économiques (*entitlement*) d'une personne dépendent des ressources propres ou disponibles pour l'utilisation, ainsi que des conditions d'échange tels que les prix relatifs et le fonctionnement des marchés. Il s'ensuit que l'amélioration des conditions économiques de la population est fonction du niveau de revenu et de richesse d'un pays, auquel contribue largement le processus de développement engagé. Dans ce contexte la question de la répartition – dont nous avons largement parlé dans le contexte de la conception rawlsienne de la justice distributive – est d'une grande importance; 3° les possibilités sociales (*social opportunities*): renvoient aux dispositions (*arrangements*) que prévoit la société pour l'éducation, les soins médicaux, etc. en tant qu'éléments qui influent sur les libertés dites substantives de l'individu, pour autant qu'ils lui permettent de vivre mieux. Des telles facilités sont importantes non seulement pour la vie privée du citoyen (mener une vie saine et décente), mais aussi pour sa vie publique dans la mesure où cela peut l'aider à participer activement et effectivement à des activités économiques et politiques; de même que l'analphabétisme peut être un obstacle à la participation à la vie politique pour un individu; 4° les garanties de transparence et de loyauté (*transparency guarantees*): toute activité coopérative en tant que lieu d'interaction sociale, s'effectue sur fond d'une présomption fondamentale de confiance mutuelle. Cela suppose la liberté de communiquer avec les autres moyennant des garanties d'ouverture et de loyauté. Rien de si démobilisant dans une coopération ou une collaboration que la découverte d'être victime de la malhonnêteté de son partenaire. Cela tue toute confiance, et la crise de confiance installe la méfiance qui à son tour paralyse la collaboration; 5° la sécurité protectrice (*protective security*): permet d'éviter que la population, qui est déjà dans une situation de précarité et de vulnérabilité sociale et économique, ne puisse sombrer dans la misère la plus abjecte pouvant entraîner la catastrophe, voire la mort. Ce domaine devrait inclure des mécanismes institutionnels pour suppléer au chômage (indemnités de chômage), suppléments statutaires aux indigents,

Le rôle constitutif de la liberté se traduit par l'importance que la liberté recouvre dans le processus de l'humanisation de la vie des hommes. Dès lors, c'est le rôle constitutif de la liberté qui fait du développement un processus d'expansion des libertés humaines. A ce sujet, Sen estime opportun de faire une mise au point, pour éviter tout éventuel malentendu, au sujet de la priorité que Rawls attribue à la liberté. Selon le Prix Nobel indien, si la priorité de la liberté doit être rendue plausible même dans le contexte de pays très pauvres, alors il faut absolument requalifier le contenu de cette priorité. Non pas pour dénier la priorité à la liberté, mais plutôt pour éviter que cette revendication ne puisse donner prétexte à l'individu – au nom de la liberté – de privilégier les besoins économiques. Il faut, pour ce faire, prendre soin de distinguer, estime Sen, entre la stricte proposition rawlsienne qui accorderait la primauté à la liberté en cas de conflits des besoins, et la procédure générale par laquelle le même Rawls sépare la liberté personnelle d'autres types d'avantages pour un traitement spécial. Cette deuxième revendication contribue à apprécier et évaluer les libertés différemment des avantages individuels d'autre genre. La question par laquelle Sen veut dissiper ce malentendu est celle de savoir si la signification de la liberté pour la société est adéquatement reflétée par le poids que la personne elle-même tend à donner à la liberté en fonction de son avantage personnel. L'avocat du développement libérateur pour le Tiers-Monde soutient que la liberté doit être appréciée comme un avantage que la personne elle-même reçoit de la liberté¹¹⁷.

ainsi que des structures d'interventions *ad hoc* en cas de famine, ou encore envisager d'autres dispositions de secours pour créer des revenus pour les nécessiteux. L'on se rappellera qu'ici nous ne sommes pas loin de la proposition vanparijsienne de l'institution d'un revenu de base inconditionnel (*Unconditional Basic Income*) qui a motivé la critique de S. White à laquelle nous avons déjà fait allusion.

117 Cf. *Ibid.*, 65. La conception rawlsienne de la priorité de la liberté est évaluée par Sen aux pages 63 à 65. L'on retiendra au passage qu'aux expressions de liberté communément connues, Sen oppose celles de non-liberté (*unfreedom*) telles que la famine, la sous-alimentation, le chômage ou l'absence d'emploi viable et rentable, l'analphabétisme, les inégalités homme-femme, le déni de droits civils et politiques.

Quant au rôle instrumental de la liberté, il signifie que les libertés humaines et les droits dont jouissent les individus sont des facteurs qui doivent contribuer au progrès économique. Ainsi, en dépit de la reconnaissance de ce que l'efficacité instrumentale des libertés peut contribuer à la promotion de la liberté humaine, l'on doit prendre garde de réduire l'essence de la liberté à son unique rôle instrumental. Car la liberté humaine conserve une importance intrinsèque en tant que but primaire auquel doit tendre tout effort de développement. Ceci dit, le rôle instrumental des libertés concerne la manière dont les différents droits, possibilités et titres de propriété contribuent à l'expansion de la liberté humaine en général, et donc du développement en tant que tel. Nous retiendrons donc de cette interprétation senienne du développement surtout son rôle constitutif, c'est-à-dire, un développement compris comme une dynamique appelée à faire dilater les espaces de liberté en les élargissant. Dans tous les cas, s'il est une manière opportune et raisonnable d'entendre le développement en Afrique, elle doit absolument faire de l'extension des libertés sa raison d'être. Car l'Afrique a effectivement besoin d'un développement qui libère l'homme africain de toutes les pesanteurs qui le tiennent captif et l'empêchent de se lancer à la reconquête de sa dignité, de son humanité. Dans cette optique, on peut légitimer les vues des sociologues africains J.-M. Ela et G. Bwakasa. Considérons d'abord la mise au point du sociologue camerounais sur cette question.

Lorsqu'on parle de l'Afrique au sud du Sahara, note Ela,

il faut résister à la tentation de la réduire au monde rural selon une tradition transmise et répandue par certains organismes d'intervention qui font du développement un problème de puits ou de soins de santé primaires dans les villages de brousse [...]. S'il est bien évident que l'agriculture et les problèmes de soudure, d'hydraulique villageoise et les phénomènes d'érosion sont un défi majeur pour les pays africains, il faut se rendre compte des mutations profondes qui s'opèrent dans les sociétés qui passent du rural à l'urbain [...]. En un sens, la ville apparaît comme l'environnement de la majorité des Africains de demain. Dans la mesure où elle constitue le foyer privilégié du changement social, elle s'impose à notre attention comme un espace de crise où se concentre la totalité des problèmes auxquels l'Afrique contemporaine est confrontée. Aussi, au moment où l'on se rend compte que la ville est l'avenir du monde ainsi que l'a rappelé le Sommet d'Istanbul, le phénomène urbain fait

partie des grands enjeux du continent. Les mouvements migratoires qui accélèrent la croissance de la ville africaine nous obligent à renoncer à l'image d'une Afrique qui serait essentiellement rurale¹¹⁸.

Mais il faut tout de suite ajouter que l'ingestion de ce même flux migratoire par les villes nous interdit raisonnablement de rêver d'une Afrique exclusivement urbaine. Car, même si l'Afrique s'urbanise, force est de reconnaître que les villes africaines offrent une situation très ambiguë. D'une part, elles tendent à devenir des extensions des villages, dans leur organisation, dans leur train de vie, et dans la qualité des rapports interpersonnels. D'autre part, les difficultés d'insertion auxquelles se heurte la majorité des jeunes migrants et migrantes rappellent que l'espace urbain tend à devenir, au-delà des mirages trompeurs, un lieu de précarité et de pénurie. Comment sortir de cette paradoxale impasse ?

Cette question nous ramène à l'une des prémisses du départ de notre argumentation, à savoir, la question de la stratégie. J.-M. Ela ne pense pas autrement quand il reconnaît que

si l'avenir demeure une tâche et un défi fondamental pour les individus et pour les sociétés, il est urgent de s'interroger sur la manière de le penser et de le construire dans les pays d'Afrique où le rapport à la terre et à l'espace, à l'habitat, à la nourriture et au travail, au savoir et à la ville est un enjeu primordial¹¹⁹.

S'agissant de la stratégie du développement en Afrique, nous estimons que, si l'on ne veut pas se tromper d'objectif, il faut qu'elle soit commandée par une vision de la société et de l'homme. Il s'agit de cette vision anthropologique renouvelée et enrichie par la conception rawlsienne de la société comprise comme entreprise de coopération, pour un avantage mutuel, et cela toute la vie durant, entre des personnes qui s'attestent comme libres et égales, et dotées de la double faculté morale que sont le sens de la justice et la capacité du bien. On le voit : le modèle de développement à envisager dans le contexte du nouveau contrat social est un modèle de développement participatif qui serait l'affaire de tous et assurerait l'avan-

118 J.-M. ELA, *o. c.*, 355-357.

119 *Ibid.*, 358.

tage de tous, et non plus d'un individu ou d'un groupe d'individus. Ce n'est pas non plus un développement conçu en termes du plus grand bien du plus grand nombre – ce qui correspondrait à une approche utilitariste du développement.

Par ailleurs, toujours au sujet de la question concernant les stratégies, les suggestions de G. Bwakasa sur les médiations et les supports pour un développement endogène nous paraissent assez instructives. Il part de l'idée que le principe de l'économie traditionnelle est de produire, non pas pour produire et accumuler pour son compte personnel, mais pour partager. Or le partage suppose l'avoir, lequel procède essentiellement de la production. Par conséquent, le travail comme source de biens a toujours été perçu comme une valeur et un devoir pour toute personne et pour toute la société. Cela étant, la valeur du travail en Afrique n'est donc pas une trouvaille de l'économie moderne. Aussi peut-on comprendre pourquoi le *free-riding* et le parasitisme n'ont jamais été élevés au rang de vertus, mais ont toujours été considérés à juste titre comme des vices blâmables. Car c'est lorsque la personne active ne se rend pas disponible pour participer à l'effort commun de production de l'avoir partageable, mais se contente simplement de jouir du fruit de l'effort des autres, que la solidarité devient vicieuse et dangereuse pour la stabilité de l'unité sociale. De ce qui précède, on peut déduire avec Bwakasa que le partage des biens comme expression de la solidarité ne peut se justifier dans le contexte d'une société de coopération, que s'il est la conséquence du partage des services. Mais on peut se demander comment envisager le partage de services en vue du partage de biens, dans le contexte des systèmes socio-économiques africains en déconfiture. Le socio-anthropologue congolais propose l'institution d'une solidarité entre les unités de production que sont les grandes et les petites et moyennes entreprises. Le bien-fondé de cette solidarité repose sur les motivations suivantes :

- 1° elle éviterait le noyautage des petites et moyennes entreprises par les grandes entreprises. Cet état de chose aurait pour effet de combattre la recrudescence du chômage que pourrait provoquer le monopole du marché de l'emploi par une seule catégorie

- d'entreprises, laquelle ne pourrait résorber toutes les demandes¹²⁰ ;
- 2° cette solidarité pourrait aussi contribuer à promouvoir la culture d'entreprise en Afrique, en encourageant les nouvelles initiatives, ce qui serait un remède contre le système d'une économie de la quotidienneté et de la débrouillardise qui n'encourage pas le sens de la prévision et de la planification ;
 - 3° la solidarité dans la distribution de services et de biens présente cet autre avantage d'offrir la possibilité de garantir la sécurité sociale pour tous en réduisant la marge d'incertitudes de la vie. Disons que, pour la situation africaine, la solidarité dans la distribution de services et de biens serait la solution la plus réaliste par rapport à celle que représente l'institution de l'*Unconditional Basic Income* (revenu de base inconditionnel) préconisée par le professeur Ph. Van Parijs, comme expression légitime de la réciprocité équitable et du patriotisme solidariste ;
 - 4° la solidarité dans la distribution des services et des biens se veut un facteur indispensable à l'éclosion d'un développement participatif. Celui-ci obéit à la stratégie de la coresponsabilité comme nous le suggère G. Ordonnaud. Écoutons-le nous le rappeler :

Au sein de l'humanité en voie d'organisation collective, l'individu n'a plus le droit de rester inactif, c'est-à-dire de ne pas chercher à se dévelop-

120 En Afrique, on a tout intérêt à encourager l'émergence du secteur moyen ou secondaire que représentent les petites et moyennes entreprises, dont le rôle dans la prospérité économique d'un pays n'est pas à démontrer, dans la mesure où c'est ce secteur qui offre le plus d'emplois possibles et représente le plus de chances de stabilité. Les grandes entreprises multinationales, tout en reconnaissant leur apport dans la prospérité économique, ne semblent pas constituer la solution la plus rassurante pour les pays africains car, en vertu du principe de la délocalisation, elles peuvent du jour au lendemain désertir un territoire qu'elles estiment non rentable ou peu sécurisant pour leurs capitaux et aller s'implanter sur un autre plus prometteur en matière de profit, et plus rassurant du point de vue sécuritaire, peu importe le sort des employés. D'ailleurs, nombre d'entreprises ont fermé les portes et quitté le sol africain en raison de l'instabilité causée par les guerres civiles, les pillages, ou par carence de débouchés pour leur production. Il y a là un indice de leur capacité de cynisme et de non patriotisme.

per jusqu'au bout de lui-même : puisque de son perfectionnement dépend le perfectionnement de tous les autres autour de lui¹²¹.

Cette approche correspond à ce que Bwakasa estime être l'idée africaine de développement, c'est-à-dire une idée qui renvoie à

un rapport épanoui de la personne avec les siens, (famille, clan, village), sa communauté culturelle, la société globale et – pourquoi pas ? – le monde tout entier. Elle est sous-tendue ou rendue par le terme de solidarité ou de partage. Avec et par le partage, tous les éléments du système de vie sont mis à contribution et travaillent solidairement et réciproquement, chacun se dévouant au mieux-être de chacun des sous-systèmes : la société est ici préoccupée du mieux-être de la personne et de toute personne ; la personne < travaille > à sa promotion en travaillant à la promotion de l'altérité et à la protection de l'environnement. Tout forme un tout et implique que le mieux-être ne peut être que total, où tout se tient. Ce qui veut dire que la notion de mieux-être ne peut s'entendre qu'au niveau global, total de l'existence humaine¹²².

121 G. ORDONNAUD, « *L'ère nouvelle* » de la coresponsabilité, 68. Ordonnaud, exploitant dans cet ouvrage l'idée teilhardienne de la coresponsabilité interne des personnes au sein de ce que Teilhard de Chardin appelle des < unités humaines naturelles >, situe cette coresponsabilité au triple niveau des droits et devoirs de l'homme, de la démocratie et du rôle et de l'avenir de la Nation. On pourra dans ce cas parler de la coresponsabilité politique interne entre l'Etat et les citoyens, de la coresponsabilité économique et sociale, de la coresponsabilité en matière d'éducation, d'information et de recherche. Pour de plus amples développements de toutes ces idées on peut lire attentivement les pages 69 à 80 de cet ouvrage.

122 G. BWAKASA, *o. c.*, 184-185. Sur cette question, l'auteur distingue entre autres formes de partage, le partage du droit à la santé, grâce à la création d'un service communautaire de santé, le partage du droit à la connaissance, moyennant l'institution des services communautaires d'alphabétisation, le partage de services et de biens par le truchement de la diffusion de la culture d'entreprise, etc. Parmi les stratégies appropriées pour accéder à un développement participatif durable, avec le concours d'une société de connaissance, nous proposons la création et l'institution des Fondations comme supports logistiques et financiers à la promotion de l'enseignement supérieur et universitaire et d'autres institutions sociales. Cette structure manque dans la plupart des pays africains si bien que beaucoup de nos institutions sociales (universitaires, sanitaires, culturelles et culturelles ou confessionnelles) ne fonctionnent que de façon précaire, grâce aux subsides étrangers. Or, rappelons-le, les Fondations étrangères qui soutiennent les œuvres sociales sont le fruit de l'élan de solidarité de certaines personnes. Nous estimons qu'en Afrique, avec un peu de sursaut d'orgueil patriotique, on peut mobiliser des élans de solidarité géné-

Par ailleurs, la culture d'entreprise et son corollaire qu'est le développement participatif supposent un autre facteur, à savoir le zèle; car, nous apprend P. Merlin,

Un pays ne peut pas connaître un développement rapide et harmonieux sans le zèle de ses habitants. L'aide extérieure peut augmenter, voire doubler; des ajustements structurels sophistiqués peuvent être conseillés au pays; s'il n'y a pas de motivation, il ne peut pas y avoir de vrai développement. Seul le zèle crée l'ardeur au travail, le goût de perfectionner ses aptitudes et son savoir, l'esprit inventif¹²³.

En outre, le développement participatif implique aussi un jeu d'équilibres sociaux, ou dans tous les cas une prévention contre le déséquilibre, car

Aucune politique économique ne peut être définie sans penser à l'équilibre entre les groupes sociaux, et aux effets qu'elle aura sur les personnes et les familles les plus défavorisées [...]. Les principaux dangers de déséquilibre se

reuse et génératrice pour constituer des Fondations en dépit des difficultés économiques que connaissent les populations. Sans une telle initiative le discours sur l'autonomie, voire l'autodétermination, ne relèvera que de la rhétorique et restera sans effectivité. Nous voulons à ce sujet évoquer l'exemple de l'institution par l'épiscopat congolais, des Journées pour l'Université Catholique du Congo. Celles-ci consistent à sensibiliser les chrétiens catholiques et les hommes de bonne volonté à prendre en charge le fonctionnement de cette *Alma Mater*, par leur contribution en nature ou en espèce. Si cette initiative peut s'enraciner et porter du fruit, on peut y voir une garantie de survie pour ce précieux patrimoine, et par conséquent un exemple concret de patriotisme solidariste.

123 P. MERLIN, *o. c.*, 456. Ce n'est évidemment pas le zèle qui manque à l'Africain. Il suffit de considérer le dynamisme avec lequel ce peuple se bat pour la survie au quotidien dans le contexte socio-économique particulièrement difficile qui est le sien. Néanmoins, ce zèle a besoin d'être encouragé par la promotion de certains facteurs tels que 1) la liberté pour chacun de vivre à son gré, de circuler et de s'exprimer; 2) la liberté d'entreprise par le choix d'une activité économique et de son lieu d'implantation sous réserve de la priorité à accorder au territoire national; 3) une saine ambiance dans les relations interpersonnelles au sein de la société et au sein de l'entreprise; 4) une rémunération raisonnable du travail et un combat contre le terrorisme fiscal, caractérisé souvent par des ponctions intempestives et exagérées de l'Etat sur la valeur de la production; 5) une répartition équitable, ou au moins pas trop inéquitable, du fruit de la coopération, etc.

situent actuellement entre les villes et les villages, les citadins et les villageois ; en ville, entre ceux qui ont la chance d'avoir un travail (salaré ou non) et les chômeurs ; entre les hommes et les femmes¹²⁴.

Pour y remédier, l'auteur suggère le choix d'une « politique économique qui ne laisse aucun groupe socio-économique en panne dans la marche au développement »¹²⁵. Cependant, il ne demeure pas moins vrai que le phénomène migratoire reste un obstacle pour un développement participatif. Comment résoudre cette difficulté ?

Le phénomène migratoire étant l'expression d'une fuite d'un état de vie indécemment pour la quête d'un état de vie présumé meilleur, la façon raisonnable et efficace de renverser la tendance et de pouvoir espérer juguler ce phénomène est de concevoir et d'appliquer un processus de développement qui intègre tous les milieux de vie, c'est-à-dire aussi bien la campagne que la ville, en vue de les rendre viables. Ceci engage, certes, la responsabilité des gouvernants qui doivent créer ou du moins favoriser la création d'infrastructures adéquates. Mais cela engage aussi la responsabilité des individus particuliers, qui doivent faire preuve d'une volonté de participation par la prise d'initiatives et la créativité individuelle et collective. Le contrat pour le développement doit être passé entre gouvernants et gouvernés et intégrer les préoccupations prioritairement ressenties et vécues par les citoyens. Le contrat social pour le développement doit en outre se libérer de la tyrannie de l'urgence de nature mercantiliste et consumériste, pour ainsi intégrer les préoccupations des générations futures, et les questions d'environnement. Dans cette perspective contractualiste, le développement devient l'affaire de tous et de chacun, et tous les espaces vitaux doivent devenir des cibles du processus de développement ; ce qui va contribuer à valoriser tous les milieux de vie. Penser le nouveau contrat social pour le développement en ces termes, c'est le rendre compatible avec l'exigence de la réciprocité équitable. C'est en faire un instrument de culture d'un patriotisme solidariste.

Par ailleurs, contrat éducationnel et contrat pour le développement supposent, pour leur crédibilité et leur succès, un certain ancrage

124 *Ibid.*, 457.

125 *Ibid.*

culturel. Car en matière d'éducation et de développement, la diversité ou la spécificité culturelle peuvent, par moments, devenir facteurs d'encouragement ou de handicap. Aussi s'avère-t-il opportun de penser à un contrat culturel comme médiation et support, voire comme espace de légitimation d'autres contrats, mais aussi de tout patriotisme solidariste¹²⁶.

3.3.3 *Le contrat culturel, un support au patriotisme solidariste*

Il n'est pas possible de vouloir la reconstruction du monde tout en affirmant une absence totale de lien entre les différents secteurs de l'expérience humaine.

A. TOURAINE

Traditionnellement, c'est à l'ordre politique qu'est reconnue la prérogative de concilier les cultures différentes et concurrentes. Pour ce faire, l'ordre politique édicte et fait observer des règles devant gouverner le dialogue, dans le respect, entre les cultures. Mais la persistance des tensions et frottements, voire des conflits entre communautés humaines même au sein d'une nation ou d'un continent, pousse à reconnaître que le politique n'arrive pas toujours à réaliser cette si délicate entreprise d'être l'instrument de conciliation. Ce constat d'impuissance du politique est souvent corroboré par sa perte de légitimité, mieux de crédibilité populaire. Dans beaucoup de cas, le politique tente de récupérer la situation en recourant à une légitimité *de facto* par la contrainte¹²⁷. Nous savons tous que

126 L'opportunité d'un contrat culturel se justifie aussi du fait qu'il offrirait un lieu de consensus autour des valeurs. Car on a beau parler de la culture (africaine, européenne, etc.) au singulier, la réalité est qu'il n'existe pas, en toute rigueur des termes, une seule culture africaine ou européenne, asiatique, mais plusieurs cultures, disons mieux : plusieurs expressions culturelles de toutes ces cultures singulièrement considérées.

127 Pour mieux comprendre cette dimension du politique, il faut se situer dans la perspective bipolaire de l'entendement du politique. L'un des pôles est celui qui conçoit le politique par rapport à sa vocation de protéger la sphère beaucoup plus vaste du non-politique représentée par le privé. Politique suppose dans ce cas coopération, consensus, et même solidarité dans la sauvegarde des intérêts de la communauté et de ceux de l'individu particulier. L'autre

cette procédure est anti-démocratique et anti-patriotique. Y aurait-il moyen de procéder autrement ? La stratégie d'un contrat culturel peut-elle servir de voie d'issue à ce malaise ? C'est ce que nous allons tenter de démontrer dans la suite.

L'approche de la question démocratique qui tend à la limiter au seul aspect politique est une approche par trop réductionniste et appauvrissante. La relation de l'individu à la démocratie doit toujours être considérée sur le triple registre politique, social et culturel. Il faut donc éviter que la seule composante politique étouffe ou absorbe les deux autres, ou que ces deux dernières transfigurent ou édulcorent la première ; ce qui arrive souvent quand surgissent des conflits sociaux ou des malentendus culturels. Pour prévenir ce désagrément, avec ses conséquences, il faut donc établir un contrat culturel. Ceci exige un renoncement à la conception unificatrice ou monolithique de la société autour du concept de culture ; ce qui reviendrait à concevoir l'unité sociale autour d'une conception englobante opposée à toute idée de pluralisme. Cela suppose que l'on renonce à l'idée ou à la conception statique de la culture, qui en fait une essence, une entité. A l'opposé de cette conception, il faut se représenter la culture dans sa dynamisme, c'est-à-dire en tant que réalité changeante. Dès lors, le politique doit prendre en compte la multiplicité des expressions culturelles comme l'une de ses composantes dans le respect des spécificités. Dans ce cas, qui dit droit culturel dit aussi droit d'être à la fois participant de l'entité globale, et en même temps spécifique, particulier, singulier culturellement. Ceci revient à dire que le contrat culturel doit éviter les deux écueils que sont le fanatisme et le déracinement ou l'aliénation.

Le contrat culturel ainsi stipulé aura pour objectif de faire reconnaître démocratiquement les droits culturels de chacun dans le

pôle, dans l'entendement du politique, est celui de la violence et de la domination. Des menaces qui obligent les individus à resserrer leurs liens et à accepter l'action coercitive de l'Etat en vue de préserver ou de restaurer l'ordre et la sécurité. Dans cette perspective, le politique correspond, selon Catherine Audard, à une forme institutionnalisée et légitimée de la domination et de la coercition et de son recours à la force et à la violence. Ici, on assiste à une opposition entre la société civile et le politique. (Cf. *J. D.*, 16-17).

cadre d'une démocratie politique élargie aux droits sociaux. Mais aussi de faire de la culture un facteur de promotion et de consolidation des idéaux démocratiques et solidaristes entre les membres d'une même entité (nationale ou continentale)¹²⁸. C'est de cette manière que le contrat culturel peut baliser la voie à l'émergence d'une culture démocratique pluraliste vécue dans un esprit patriotique solidariste.

Perçu dans le contexte spécifiquement africain, le contrat culturel peut devenir le lieu d'un raisonnable consensus culturel par recouplement entre les différentes visions du monde, de l'homme et de la société, les différentes convictions religieuses, les différentes inclinations politiques, etc. Car, ainsi que le fait remarquer Hélé Béji, le refuge dans les passions culturelles n'est pas une garantie d'autonomie politique. Et l'auteur de s'interroger :

la quête des origines culturelles a-t-elle réussi à fonder un pacte plus amical, plus sociable, plus humain entre les hommes pour suppléer à la défection moderne des liens sociaux ? [...]. Dans les Etats décolonisés, par exemple, la réhabilitation de leurs propres valeurs culturelles n'a pas été le creuset fécond des libertés politiques¹²⁹.

128 Le contrat culturel peut largement contribuer à la promotion d'une mentalité irénique. Pour ce faire, il doit se comprendre en termes de facteur de *cohabitation culturelle*, laquelle, contrairement au communautarisme et au culturalisme intransigeants, a le mérite de promouvoir la reconnaissance de l'hétérogénéité sociale en y intégrant la problématique de l'altérité. Des pratiques comme la traite des noirs et le colonialisme ont été motivées par ce qui s'appelle l'ethnocentrisme culturel occidental. Pour échapper à de telles mentalités, cela suppose l'habileté à échapper à la tentation de ce que D. Wolton appelle *angélisme identitaire* (Cf. D. WOLTON, *L'autre mondialisation*, 88.). C'est nous qui soulignons.

129 H. BEJI, « Quel futur pour le pluralisme culturel ? », in J. BINDE, *o. c.*, 312. A ce propos H. Béji a sans doute raison de faire remarquer que le partage d'une même tradition (culturelle) ne nous immunise pas contre l'incurie, l'iniquité ou l'injustice de nos compatriotes. La fraternité culturelle ne suffit pas pour gouverner humainement ses concitoyens. Nos sympathies culturelles ne se confondent absolument pas avec nos vertus politiques. Le lien politique n'est pas de nature culturelle, il est civil. C'est, poursuit-il, la civilité et non la culture qui fonde l'humanité du politique.

La preuve en est que «la résistance culturelle, qui a incarné une critique décisive de la domination coloniale, ne s'est pas elle-même transformée en un dessein politique supérieur»¹³⁰.

Toujours en ce qui concerne l'Afrique, le contrat culturel représente un avantage précieux dans la mesure où il peut servir de facteur de stabilité. Comment cela ? Le raisonnable consensus culturel par recoupement auquel donnerait lieu ce contrat servira de garde-fou ou de bouclier aux initiatives des instigateurs des conflits politiques, qui justement exploitent les tensions et frottements culturels pour allumer des foyers d'hostilité entre les groupes ethniques, empêchant ainsi tout dialogue et toute expression de volonté démocratique.

Par ailleurs, le contrat culturel, en tant qu'expression d'un consensus culturel, ne peut s'établir par enchantement. Il exige, en Afrique, ce que Merlin appelle, à la suite de Etounga-Manguelle, un *ajustement culturel* ou, pour parler comme E. Kodjo, une métamorphose sur le plan philosophique, c'est-à-dire un effort pour intégrer à la conception que les Africains se font du monde, les aspects féconds de la vision prométhéenne de l'homme¹³¹. L'enjeu de cet *ajustement culturel* ou de cette métamorphose philosophique au sein de l'univers culturel africain est l'érection d'une nouvelle civilisation qui serait la synthèse de diverses mutations et du pluralisme des valeurs et conceptions que connaissent aujourd'hui les sociétés africaines intertropicales. Ce serait là pour l'Afrique, comme le pense Senghor, une manière d'être présente au rendez-vous de la civilisation de l'universel – rendez-vous du donner et du recevoir – par l'apport de son propre patrimoine culturel. C'est ici le lieu de faire remarquer que cette idée ne relève pas de l'illusion, car l'histoire récente des faits et des idées indique de solides raisons d'espérer. En effet il suffit de se rappeler que la reconnaissance de l'éminente valeur de la culture africaine est le fruit du véritable bouillonnement d'idées qui s'est fait sentir dans les dernières décennies de la colonisation au sujet des valeurs culturelles négro-africaines, sous la houlette des intellectuels d'origine proche et/ou

130 *Ibid.*

131 Cf. P. MERLIN, *o.c.*, XXII. C'est nous qui soulignons l'expression «ajustement culturel»; E. KODJO, ...*Et demain l'Afrique*, 94.

lointaine africaine. Nous pouvons citer L.S. Senghor, reconnu comme l'un des premiers chantres de la négritude, Alioune Diop, le créateur de l'Association «Présence Africaine», ainsi que de la Revue et de la Maison d'édition du même nom, Aimé Césaire, Jacques Rabemanjara; l'histoire est témoin du succès dont a été couronnée leur entreprise¹³².

La solidarité comme système de partage et espace de communication intersubjective, ainsi que la problématique de la participation de l'Afrique à la grand'messe de la civilisation de l'universel soulèvent la question de la revalorisation des langues locales comme médium de communication. Comment consolider le patriotisme solidariste, fût-ce au moyen du partage de la connaissance, des services et des biens, lorsque l'instruction, l'administration, la gestion, les transactions se déroulent dans des langues que la majorité de la population ignore ou du moins ne maîtrise pas? On le voit: le besoin s'impose d'une inversion de tendance dans cette situation. Il n'est pas normal, par exemple, alors que personne n'est censé ignorer la loi, que la Constitution en tant que Loi fondamentale d'un pays ne soit pas connue de la majorité des citoyens parce qu'elle est écrite en langue étrangère. Cette remarque vaut, bien entendu, pour tous les aspects qui engagent la solidarité de partage. Dans tous les cas, il ne s'agit pas de biffer les langues étrangères, ce qui serait un appauvrissement dans le cadre d'une culture globalisée, car ces langues font désormais partie du patrimoine culturel des peuples africains. Ce que nous voulons souligner est que ces langues ne doivent pas servir d'alibi pour tuer et enterrer les langues locales. L'ajustement culturel passe désormais par la réhabilitation et la promotion des langues locales. Leur connaissance et leur usage dans les instances de coopération mutuelle (instruction, administration, transactions, etc.) sont la condition *sine qua non* pour la réussite du patriotisme solidariste. Car, sans harmonie linguistique au sein des sociétés africaines, le patriotisme risquera de donner lieu au scénario de la Tour de Babel. C'est avec raison que Bwakasa invite à comprendre ce mythe, en ce qui concerne le parallélisme avec le projet de réinvention de l'Afrique,

132 Cf. P. MERLIN, *o. c.*, 18.

non pas en termes de langues simplement différentes, mais surtout de système de pensée, on dirait aujourd'hui de logiciels. Dans ce cas-ci, en parlant la même langue au sein de la même communauté, on développe la communication, ou plus précisément l'esprit de communauté entre citoyens¹³³.

Le moins que l'on puisse dire est que, devant l'évident et amer constat d'échec de l'Afrique Noire pour son développement intégral et intégré après plus de quarante ans d'indépendance, plusieurs intellectuels africains qui réfléchissent attentivement à cette situation en sont venus à la conviction qu'un véritable décollage des pays africains sur le plan économique et social ne sera possible que si de profonds changements sont introduits dans les comportements et les idées¹³⁴.

133 G. BWAKASA, *o. c.*, 274.

134 Cf. P. MERLIN, *o. c.*, 19. Axelle Kabou soutient que l'Afrique refuse le développement et les comportements qui le permettraient, et qu'elle se tourne beaucoup trop vers son passé. Kā Mana estime qu'une pratique dynamique du christianisme serait un levier très efficace pour le développement. Edem Kodjo partage la thèse de ceux qui soutiennent qu'il existe dans la pensée africaine traditionnelle des éléments qui s'opposent au progrès, et propose aux Africains de choisir désormais de transformer la nature pour accéder au développement en question. Ceci suppose, bien entendu, que l'Africain devienne artisan de la maîtrise de la techno-science. Achille Mbembe de son côté estime qu'aucun progrès ne sera possible si la parole n'est pas donnée à la masse des Africains; d'abord aux jeunes qui aujourd'hui n'ont aucun droit, et aussi à tous les citoyens qui devraient recevoir la possibilité de s'exprimer et de vivre librement. On peut aussi ajouter à cette liste le nom de Daniel Etounga-Manguelle qui admet l'existence de traits caractéristiques de la culture traditionnelle africaine qui empêchent le progrès et, ce faisant, estime qu'une révolution culturelle est devenue pour l'Afrique une impérieuse nécessité. Aussi propose-t-il le maintien de certaines valeurs humanistes telles que la solidarité par delà les classes d'âges et les catégories sociales, la convivialité, l'amour du prochain quelle que soit la couleur de sa peau, la sauvegarde de l'environnement en tuant en nous tout ce qui s'oppose à la maîtrise de l'avenir. Ces différentes approches de la question sont développées par les auteurs dans leurs ouvrages respectifs: KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, L'Harmattan, 1991; KĀ MANA, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, CETA, 1992; KODJO, E., ... *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986; MBEMBE, A., *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985; ETOUNGA-MANGUELLE, D., *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Ivry-sur-Seine, Nouvelles du Sud, 1991.

Le besoin légitime d'ajustement culturel suscite une autre question non moins importante: les Africains peuvent-ils prétendre accéder à la modernité sans confesser le *credo* de la culture néolibérale et de ses corollaires que sont l'individualisme, la compétitivité et la méritocratie? En guise de réponse à cette question nous dirions que, face à la montée envahissante voire asphyxiante du néolibéralisme, les sociétés africaines doivent se garder de rester passives. Elles doivent prendre l'initiative pour inventer d'autres mécanismes de survie sans nécessairement devenir des disciples et consommateurs de cette culture mercantiliste néo-libérale. L'un de ces mécanismes peut être la création de nouveaux réseaux de sociabilité qui renouvellent, en les réinventant, les nouvelles habitudes, les formes d'accès au travail par les liens d'une solidarité bien comprise et bien vécue parce que fondée sur le sens de la réciprocité équitable. Il s'agit en fait de réinvestir le capital social et culturel du patrimoine ancestral dans l'avènement d'une nouvelle civilisation et d'une nouvelle société. L'Afrique en a les atouts¹³⁵: c'est entre autres l'extraordinaire vitalité qui se déploie à travers le dynamisme de l'imaginaire social comme ruse pour résister et échapper

135 Lire J.-M. ELA, *o. c.*, 404-406. L'Afrique peut faire du mouvement associatif en recrudescence un facteur et un vecteur des dynamiques d'inventions sociales. Ce mouvement a d'ailleurs été inspiré et s'est répandu à partir des pratiques populaires qui obligent les Africains à réactualiser les habitudes enracinées dans la mémoire collective. Son but est d'inscrire les initiatives communautaires dans les projets d'action et d'intervention qui dépassent le stade de la simple lutte pour la survie au quotidien. Dans ce mouvement associatif, on doit éviter l'exclusivisme et faire en sorte que la réinsertion des membres d'un groupe dans un système social en gestation s'opère par le rejet de l'attitude négative qu'Ela appelle «la civilisation de l'anti-frère». Ceci dit, au delà d'un simple réflexe de survie, toutes les pratiques populaires qui manifestent la créativité des sociétés africaines doivent être considérées comme une volonté de reprise d'un mode d'organisation à la fois vieux et complexe qui s'appuie sur la mise en valeur des réseaux qui, par leur complexité et leur souplesse, traduisent cette double capacité des cultures africaines à renforcer et à recréer les liens sociaux, et donc une véritable économie de la vie. Dans cette optique, la quotidienneté devient le lieu où les acteurs divers (surtout les femmes et les jeunes) réinventent la vie à travers les pratiques qui donnent aux villages et villes africains l'image des sociétés vivantes et dynamiques.

aux assauts de la mort qu'impose la crise multiforme qui frappe les peuples de ce continent. Ce dynamisme étant plus incarné par les femmes et les jeunes, ceux-ci constituent un des lieux privilégiés où peut s'inventer l'Afrique aujourd'hui et demain. On le voit, il y a donc moyen de fonder la modernité en Afrique en empruntant la voie de l'articulation des rapports entre l'argent et toute autre forme de réseaux sociaux de solidarité.

Quoi qu'il en soit, il y a lieu de reconnaître avec P. Merlin que

la force du mouvement d'idées qui se développe actuellement dans toute une partie de l'élite africaine donne un grand espoir que l'Afrique réussisse à transformer son système culturel en vue de promouvoir son développement économique et social, sans renoncer à ce qu'il y a de meilleur dans ses traditions. Mais il ne faut pas sous-estimer la pesanteur très lourde de certaines habitudes qui entravent toute évolution, une certaine tyrannie de la famille, un pouvoir excessif de l'Etat. L'éducation constituera probablement le moteur essentiel et nécessaire du progrès. En tout cas, il est très important que, dans tous les domaines de l'économie, dans toutes leurs décisions, les responsables prennent en compte l'homme tout entier, dans son unité économique, sociale et culturelle, afin d'aider à la naissance de la nouvelle civilisation à laquelle aspire l'Afrique¹³⁶ non sans raison.

Devant les grands enjeux que représentent le pacte pour le partage de la connaissance (éducation pour tous), le défi d'un développement introuvable, et le processus d'un ajustement culturel grâce à un raisonnable consensus par recoupement culturel, un autre contrat semble s'imposer comme facteur revitalisant des idéaux portés par toutes les autres formes de contrat. Nous pensons ici au contrat éthique.

3.3.4 Pour un nouveau contrat éthique en Afrique: l'exigence de loyauté

Tout contrat social, fut-il éducationnel, culturel ou relatif aux préoccupations de développement, serait vicié dans son principe et incohérent dans son contenu s'il n'était pas gouverné avec une boussole

136 *Ibid.*, 20.

éthique¹³⁷. La question éthique ne peut donc être liquidée sous aucun prétexte. Ni au nom du droit culturel, ni en raison de l'autonomie du politique, encore moins en vertu des revendications libertaires individuelles. Car ni ces revendications identitaires, ni l'exigence du principe d'autonomie ne peuvent raisonnablement compenser notre perte d'humanité. Ici surgit la question de l'enjeu du contrat éthique.

Le contrat éthique est, pour utiliser la belle expression d'E. Morin, une sorte d'anthropo-éthique. En tant que telle, elle embrasse tous les secteurs de la vie humaine. Disons qu'il s'agit là de la quête d'une synthèse nouvelle de la culture qui consisterait à transformer et à recréer la ou les cultures, c'est-à-dire à déployer au sein d'une culture le sens nouveau de l'ordre et de l'ouverture communicative. Car toute activité humainement sensée capable de contribuer à l'humanité de l'homme ne peut s'exercer que sous la conduite d'une boussole éthique. Dès lors tout pacte social en tant qu'expression de solidarité voulue et vécue de manière engageante ne peut survivre et favoriser la solidarité qu'en se conformant à l'exigence éthique.

En ce qui concerne l'éducation en tant que processus d'acquisition d'une somme de connaissances théoriques et pratiques, l'impératif éthique est explicité par la célèbre maxime de F. Rabelais selon laquelle « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». En effet, éduquer c'est éduquer à l'humanité de l'homme, c'est-à-dire façonner ce qu'il y a de plus noble en lui.

S'agissant du rapport entre l'exigence éthique et le développement, le *credo* de Hans Jonas au sujet de l'entreprise humaine et de ses conséquences souligne à suffisance la nécessité d'une éthique de responsabilité sans laquelle toute initiative serait un acte aveugle et irresponsable, pour autant qu'il peut se révéler à la longue destructeur de l'humanité.

137 L'expression « boussole éthique », nous la devons à Catherine Audard dans ses commentaires sur *J.D.* de J. Rawls, et au directeur général de l'Unesco Koichiro Matsuura dans sa préface à l'ouvrage collectif auquel nous avons fait largement référence dans cette section : K. MATSUURA, « Préface », in J. BINDE (dir), *o. c.*, 9.

Le rapport entre les cultures appelle aussi une éthique; c'est l'éthique fondée sur le dialogue respectueux entre les cultures. Ce dialogue pourrait servir d'instrument privilégié de solidarité entre les cultures sous réserve de leurs spécificités. En d'autres termes, il contribuerait à aménager cet environnement où les cultures peuvent se rencontrer sans s'écraser, se confronter sans se détruire, s'exprimer sans s'opprimer. Ce faisant, le dialogue interculturel, rendu possible par l'exigence éthique, deviendrait pour tous les contractants, cette grande instance régulatrice de la solidarité, c'est-à-dire raison raisonnable qui facilite le vivre ensemble. L'impératif de communiquer, en tant qu'impératif éthique, note Béji, « est à la conscience moderne ce qu'était à la conscience religieuse celui de prier: le geste par lequel nous serons sauvés et sans lequel nous serons damnés »¹³⁸. Parallélisme apparemment trop forcé, mais qui n'en demeure pas moins illustratif. En ce sens, l'histoire nous instruit que la communication, et le dialogue qui en est le médium, demeurent la voie obligée pour instaurer une fraternité et une solidarité durables entre les hommes, même là où la force (des armes) semble apparemment réduire l'adversaire au silence.

En outre, si l'impératif éthique peut paraître conciliable avec les autres activités humaines, cela n'est pas si évident avec le politique, non plus avec l'économique. Dès lors comment rendre possible l'articulation du contrat éthique au politique et à l'économique, qui du reste devraient être des lieux de manifestation du patriotisme solidariste ?

Disons d'entrée de jeu que le politique a certes tendance à s'opposer à la préoccupation éthique pour des considérations de fait; on parle alors de la *«Realpolitik»*, c'est-à-dire de cette logique politique qui oblige, le cas échéant, à sacrifier les valeurs individuelles au nom de l'efficacité politique. L'économique se veut aussi imperméable à la logique éthique au nom de la rationalité économique qui obéit plus aux lois du marché, de la concurrence, du profit, etc. Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, l'éthique s'estime en droit d'interpeller aussi bien le politique que l'économique, au nom

de sa vocation d'être le garde-fou, sinon le guide de l'humanité de l'homme¹³⁹. Dans cet antagonisme entre l'éthique d'une part et le politique et l'économique de l'autre, l'intervention éthique sur le champ du politique et de l'économique passe souvent pour de l'immixtion arbitraire. D'ailleurs l'éthique est souvent taxée d'irréaliste, voire d'utopique, face à la spécificité de ces deux sphères de l'agir humain. En réalité, en se rebellant contre les interpellations éthiques, le politique semble trahir sa vocation initiale d'être non seulement l'instance de gestion du pouvoir, mais aussi et surtout un moyen pour créer les conditions d'amélioration de la situation globale des membres de la communauté humaine¹⁴⁰. L'un des facteurs

139 Pour en savoir plus sur ce débat, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage déjà cité du professeur Baggio qui estime que, tout en souscrivant à l'exigence de la rationalité scientifique, il y a cependant le visage humain derrière toutes ces activités économiques, et c'est au nom du bien de l'homme que l'éthique s'autorise le droit de regard: « Non voglio negare l'importanza di strumenti tecnici sempre più elaborati e certamente, nell'ambito dell'economia, ci sono aspetti descrivibili nei termini delle scienze esatte; ma non si può dimenticare che, anche quando sembra che siano le « cose » ad entrare in relazione fra loro, dietro le cose ci sono gli uomini [...] ». (p. 6).

140 Kant est l'un de ceux qui sont convaincus que la loyauté a droit de cité en politique comme nous pouvons le lire dans les lignes qui suivent: « Bien que la proposition: *l'honnêteté est la meilleure politique* » contienne une théorie que la pratique contredit, hélas, très souvent, la proposition: *l'honnêteté vaut mieux que toute politique* » est infiniment au-dessus de toute objection, elle est même la condition indispensable de toute politique ». E. KANT, *Pour la Paix perpétuelle*, 73-74. A la suite de Kant, le théologien Suisse Hans Küng est le chantre infatigable de la cause éthique. Pour lui, le politique et l'économique ne pourront jouer leur rôle d'instrument du bien-être humain que s'ils promeuvent la justice, et celle-ci ne peut être promue sans le sens de la loyauté et de l'humanité. L'exigence de sincérité est l'une des valeurs communes à toutes les cultures et traditions religieuses du monde, soutient le professeur de Tübingen: « Innumerevoli persone, in tutte le regioni e in tutte le religioni, aspirano anche nel nostro tempo a una vita nell'onestà e nella sincerità. Eppure nel mondo di oggi c'è un'infinità di menzogna e di inganno, d'impostura e di ipocrisia, di ideologia e demagogia: – politici e uomini d'affari che si servono della menzogna come di uno strumento per la politica e il successo; – mass media che diffondono propaganda ideologica invece di resoconti veritieri, disinformazione invece di informazione, che perseguono un cinico interesse commerciale invece della fedeltà alla verità; – scienziati e ricercatori che si dedicano a programmi ideologici e politici moralmente

de cette amélioration est l'instauration de la culture du droit et de la liberté partagés, ainsi que nous le rappelle Ratzinger¹⁴¹. De même, en privilégiant sa seule rationalité, l'économie perd sa vocation d'être l'instrument d'organisation du système de production et de distribution des biens matériels de consommation pour le bien-être intégral du genre humain. Quand l'économie n'est plus au service de l'homme, elle devient un instrument d'asservissement de l'homme. Et ici la conscience éthique ne peut faire l'économie de son pouvoir juridictionnel sur l'agir individuel et collectif des hommes. Ce serait faire le jeu de la complicité coupable d'une situation répréhensible. Il en découle qu'en remettant en question et le réalisme politique et la rationalité économique pour des raisons éthiques, l'éthique s'épargne l'accusation coupable de collaborer au mal. On le voit : l'éthique n'est pas irréaliste. Elle est comparable à la « vieille taupe » de Hegel, représentant les forces souterraines qui travaillent, sapant petit à petit les bases et les fondements d'une situation injuste¹⁴².

discutibili o anche a gruppi d'interesse economici, e che giustificano ricerche che ledono i valori fondamentali; – rappresentanti di religioni che squalificano come inferiori i seguaci di altre religioni e predicano il fanatismo e l'intolleranza invece del rispetto, dell'intesa e della tolleranza [...]. Nessuno si illuda: non c'è giustizia mondiale senza sincerità e umanità ». H. KÜNG, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, trad. it., *Etica mondiale per la politica e l'economia*, 196-197. Dans ces pages l'auteur commente l'exigence ou l'obligation de la sincérité. Néanmoins, son approche de la problématique éthique est développée plus largement dans tout l'ouvrage; disons que c'est dans la plupart de ses ouvrages que Küng aborde la problématique éthique.

141 J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, 62-63. Le théologien allemand, l'une des plus grandes figures intellectuelles de l'Europe et du monde que notre époque ait connu, note : « E concreto compito della politica porre il potere sotto l'egida del diritto, regolando così il suo retto uso. Non deve vigere il diritto del più forte, ma piuttosto la forza del diritto. Il potere esercitato in ordine e a servizio del diritto è agli antipodi della violenza, intesa come potere senza diritto e opposto ad esso. Dunque è importante per ogni società che il diritto e il suo ordinamento siano al di sopra di ogni sospetto, perché solo così l'arbitrio può essere bandito e la libertà può essere vissuta come libertà condivisa. La libertà priva di diritto è anarchia e pertanto è distruzione della libertà ».

142 Cf. E. MORIN, « Ethique du futur et politique », in J. BINDE, *o. c.*, 340.

Par ailleurs, si l'éthique n'est pas irréaliste, peut-on dire qu'elle est utopique? On peut répondre par l'affirmative en disant que l'éthique est forcément utopique au sens optimiste du terme utopie. La mauvaise utopie, nous apprend Edgar Morin, est « celle d'une société parfaite, sans conflits ni contradictions, totalement harmonieuse »¹⁴³. La bonne utopie par contre, poursuit-il, est celle qui « se fonde sur des possibilités non réalisables encore »¹⁴⁴, et donc probablement réalisables dans un futur proche ou lointain. En vertu de ce qui précède, on peut donc souscrire à la thèse qu'une relation complémentaire et dialogique est nécessaire entre l'éthique et ces deux sphères de l'agir humain que sont le politique et l'économique. Mais, étant donné que c'est seulement la société démocratiquement organisée qui permet et promeut des rapports de contrôle réciproque entre les membres et les institutions, seule une pareille société peut offrir plus de garantie à l'instauration d'une éthique aussi bien pour les institutions que pour les individus membres. Cela étant, le rapport dialogique entre l'éthique d'une part et le politique et l'économique d'autre part passe par l'institution d'une culture démocratique, et donc par la promotion du sens de la citoyenneté et des valeurs politiques qui les accompagnent. Or le patriotisme vécu solidairement et loyalement nous semble l'une de ces valeurs politiques dont toute démocratie comme système institutionnel et comme culture a besoin pour s'épanouir et pour survivre. Car, comme l'exprime clairement Paul Ricœur dont J. Bindé se fait l'interprète, aucun système institutionnel ne peut survivre « sans être soutenu par une volonté de vivre ensemble [...]. Lorsque ce vouloir s'effondre, toute l'organisation politique se défait très vite »¹⁴⁵ Et si la survie des institutions dépend de notre vouloir-vivre-ensemble, alors cela engage notre responsabilité. Dès lors, la survie des institutions dépend de notre capacité à promouvoir une anthropo-éthique.

143 *Ibid.*, 341.

144 *Ibid.*

145 P. RICŒUR, « La cité est fondamentalement périssable. Entretien avec Roger-Pol Droit », *Le Monde*, du 29 Octobre 1991. Cité par J. BINDE, *o. c.*, 478. La thèse de la subordination de la survie des institutions à la culture d'une éthique du genre humain (anthropo-éthique), est aussi partagée par H. Arendt dans *La crise de la culture*, 199 et suite.

Les considérations précédentes nous confortent dans la conviction que les sociétés africaines, s'inspirant de leur passé à la fois irénique et meurtri, et conscientes de leur présent non enviable parce que vécu dans des conditions non viables, ne peuvent se projeter dans l'aventure de la conquête d'un avenir si incertain que si elles sont motivées par une volonté de solidarité responsable¹⁴⁶. Celle-ci, pour des raisons d'efficacité et de crédibilité, a besoin d'être encouragée et soutenue par un processus éducatif à la citoyenneté et au sens de l'humain, par un engagement coopératif dans le combat pour le développement, et par la quête d'un raisonnable consensus culturel et politique. C'est là un défi aux multiples visages que l'on ne pourra relever que si on l'affronte sous la conduite d'une boussole éthique, dont le paramètre clé doit être l'exigence de loyauté. Celle-ci n'est pas étrangère à la *Weltanschauung* africaine car, à en croire l'égyptologue Jan Assmann, agir solidairement revient, depuis l'Égypte pharaonique, à justifier par l'action la confiance que la société des hommes confère à l'agir en tant que tel. Selon le même chercheur, cette idée de loyauté dans la conduite individuelle est rendue par l'expression linguistique *<die le Maât>*, qui signifie parler en harmonie avec la confiance conférée à la parole, ne pas détruire avec la langue (parole) la solidarité que procure la confiance, et l'harmonie sociale qui en résulte¹⁴⁷. Voilà, à

146 C'est du reste ce sens de la responsabilité qui renouvelle le concept et la pratique de la solidarité entre les hommes au-delà d'une conception restreinte de la parenté humaine. Car le patriotisme solidariste a besoin d'être enrichi aussi bien d'une éthique du bien vivre que de celle d'un individualisme solidaire, communautaire, fait de respect actif pour toute personne et du souci du bien humain entendu comme synthèse du bien commun et du bien privé commun; en tant que tel, il s'oppose à l'individualisme bourgeois ou égoïste.

147 Lire à ce sujet, J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, Julliard, 1989. Le concept (spirituel) Maât est un élément clé pour l'herméneutique de la pensée africaine dans ses origines égyptiennes. Sa sémantique couvre une complexité de significations de l'humanité de l'homme, notamment la Vérité, la Justice, la Rectitude, l'Équilibre et l'Ordre. Son contraire *<Isfet>* signifie manque de justice, déséquilibre, désordre. Maât embrasse pour ainsi dire une multitude d'aspects de la vie tels que le religieux, le cosmique, le politique, le social, l'anthropologique (l'esthétique, l'éducationnel, etc.). Pour de plus amples informations, lire R. FIELDS, *The Complex Concept of Maât in Kemetic Philosophy. Note from a lecture by Theophile*

notre humble avis une manière renouvelée d'envisager l'avenir de la situation africaine dans le contexte d'une solidarité repensée à la lumière de la théorie de la justice politique, et refondée sur le paradigme de la réciprocité équitable.

Conclusion

L'essentiel de ce chapitre a consisté à suggérer des éléments de réponse à la triple préoccupation que nous avons exprimée dans son introduction. En effet il s'est agi d'abord de mettre en relief le rôle paradigmatique de la norme de réciprocité, ensuite d'en déduire le modèle de solidarité adéquat, et enfin de dégager les conditions pouvant rendre opératoire un tel modèle.

Après une clarification sur l'entendement de la notion de paradigme dans l'acception épistémologique qui lui reconnaît le rôle d'exemplarité ou de modèle explicatif, nous nous sommes efforcé de montrer que la norme de réciprocité est un modèle de justice distributive. Comment expliquer ce rapport quasi nécessaire entre justice et réciprocité ?

La relation entre la réciprocité et la justice tient à ceci que, la société étant une entreprise de coopération pour l'avantage mutuel, il n'est pas juste pour un membre du système de jouer au *free-rider* ou au parasite, en se contentant de tirer généreusement profit du produit social sans s'engager à y apporter en retour sa part de contribution. Se conformer scrupuleusement à l'exigence de réciprocité équitable relève de l'éthique de solidarité dont le sens de la loyauté est la plus parfaite des expressions.

Obenga. Source : <<http://www.ascac.org/papers/maat.html>>. Selon K.Sylla, le concept spirituel Maât est le fondement de l'idéalisme égyptien, expression de l'ordre immuable du monde, de la justice et de la vérité. Comme principe d'ordonnement, le Maât dominait la superstructure idéologique, les lois, la morale, l'ordre politique et social de la société. Voilà pourquoi l'individu devait s'y soumettre. Cf. K. SYLLA, *o. c.*, 40.

Quand cette réciprocité équitable est incarnée dans la conduite civique des citoyens d'un pays ou d'un continent, elle contribue à favoriser l'émergence de la culture d'un patriotisme solidariste. Il s'agit de ce patriotisme vécu dans le contexte d'une solidarité pluraliste, qui n'a rien d'une solidarité unitaire ou totalitaire. Ce patriotisme a besoin d'être renforcé par le maintien ou la réhabilitation des acquis sociaux. De tels acquis, avons-nous dit, ont besoin de la culture politique démocratique comme cadre d'épanouissement.

Par ailleurs, pour soutenir et encourager le patriotisme solidariste, il faut trouver des stratégies appropriées. A ce sujet, l'institution des nouveaux contrats sociaux en matière d'éducation, de développement, de culture et d'éthique semble être une piste de solution.

L'exploration de cette piste nous a amené à la conclusion que les nouveaux contrats sociaux en Afrique peuvent et doivent être entendus comme un projet pour bâtir, en Afrique, une culture solidariste promotrice de l'éthique du genre humain (anthropo-éthique), ou encore comme un projet, pour utiliser la belle expression de P. Teilhard de Chardin, en vue d'une nouvelle Charte de l'Humanité¹⁴⁸. Ceci exige de la part des Africains une capacité de résistance, d'inventivité, de créativité et d'innovation, dans l'optimisme et l'espoir pour l'avenir de leur continent.

148 L'on trouvera cette expression teilhardienne dans ces considérations développées aux pages 247 à 249 de *L'avenir de l'Homme* paru aux éditions du Seuil. Déjà aux pages 93 et 94, le savant jésuite établit une double équation à trois termes dans une relation d'implication : 1° Progrès = Montée de Conscience; 2° Montée de Conscience = effet d'Organisation. Certes l'auteur a voulu expliquer par là l'existence du progrès biologique à l'intérieur d'un système donné, et plus particulièrement au genre humain. De façon un peu plus métaphorique, le Père Teilhard désigne ces avancées par le terme de concentration. Il distingue à cet effet la concentration économique, intellectuelle et sociale. Et c'est sur cette triple concentration que doit reposer l'attitude qu'il nomme avec génie et foi, le *credo* humain commun : « [...] L'humanité a opéré une avance stupéfiante dans son état de concentration. Concentration économique, marquée dans l'unification des énergies de la Terre. Concentration intellectuelle, marquée dans l'unification de nos connaissances en un système cohérent (Science). Concentration sociale, marquée dans l'unification de la masse humaine en un ensemble pensant ».

Conclusion générale

Révisiter l'idée de solidarité, un impératif éthique

Pour être solidaire, il faut d'abord être solide sinon on risque d'être soluble [...] et donc, de pas compter dans le jeu de la solidarité, ainsi que dans celui de la réciprocité.

C. N'keto

Nous voici arrivé au terme de nos cogitations sur les thèmes de la réciprocité, de la justice sociale et de la solidarité, à la lumière de la pensée de John Rawls. Par cette conclusion, nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé les différentes possibilités de compréhension auxquelles peut donner lieu une herméneutique intellectuelle des tous ces thèmes.

En effet, la fin ou la conclusion d'une recherche philosophique ne constitue pas l'épuisement d'un sujet, mais bien plutôt l'interruption ou l'arrêt d'une démarche initiée par un chercheur et qui reste à poursuivre et à approfondir dans le temps.

L'interruption de nos investigations est un mouvement à double versant, au regard de la problématique que nous avons cherché à élucider : un versant rétrospectif et évaluatif, et un versant prospectif.

Tout au long de cette étude, nous sommes parti d'un présupposé épistémologique selon lequel la stabilité d'un système (socio-politique) étant fonction de sa capacité de conformité ou d'adéquation aux principes ou normes juridiques qui le régulent, le système socio-politique en Afrique ne pourra devenir stable et opératoire, c'est-à-dire facteur de progrès et d'épanouissement que s'il se transforme en un espace de solidarité équitable et responsable, et en un lieu de promotion d'une anthropo-éthique. Cela, moyennant, bien entendu l'institution d'un nouveau contrat social, dans les différents secteurs de la vie.

Cette mutation peut être rendue possible avec le concours des exigences de la réciprocité équitable, telles que suggérées par l'interprétation du principe de différence, dans le cadre de la théorie de la justice développée par John Rawls. Cette lecture nous a révélé qu'en dépit du caractère globalement libéraliste de sa pensée, John Rawls peut être considéré à juste titre comme le défenseur de la cause des victimes d'un système social tributaire du modèle utilitariste, qui privilégie la poursuite des intérêts rationnels, et la quête du plus grand bien pour le plus grand nombre, en sacrifiant l'exigence de justice sociale. Les victimes, ce sont ceux que le philosophe américain appelle les plus défavorisés, les faibles, ou les plus démunis. Il faut dès lors, comme l'a si bien compris Brian Barry¹ à la suite de Rawls, penser une justice impartiale ou encore une justice-équité qui puisse promouvoir la cause des démunis sans sacrifier celle des plus nantis; une justice dont le fondement réside dans une conception politique, qui résorbe les divergences des convictions que peut entraîner le pluralisme des doctrines englobantes.

Pour mieux faire ressortir cette préoccupation, nous nous sommes interrogé, au premier chapitre, sur l'entendement rawlsien de la norme de réciprocité, en la situant dans le contexte général de la théorie de la justice. Dans le second chapitre nous nous sommes efforcé de dégager ce que l'idée de réciprocité équitable, extraite du principe de différence, peut apporter comme contribution dans notre effort de recherche de pistes pour requalifier la manière de comprendre et de vivre l'exigence de solidarité dans le contexte particulier de l'Afrique.

Les résultats de ces investigations, qui se sont distribués en trois chapitres, peuvent se ramener à un certain nombre d'idées-clés que nous allons reproduire succinctement.

1 Cf. B. BARRY, *Justice As Impartiality*, 164-167. « The point of justice as impartiality is that powerless minorities should be protected as well as groups that are able to look after themselves [...]. Thus, justice as impartiality requires that all religious organizations should face a set of uniform laws. This means, for example, that they should be treated in the same way for tax purposes and that their applications for building permits should be assessed by the same criteria [...] »

A la question de savoir quelle représentation d'une société juste nous propose Rawls, nous pouvons répondre en disant que la société juste est, selon notre auteur, cette organisation humaine dont la structure de base est gouvernée par les (deux) principes de justice. Dans cette société, les membres jouissent pleinement et de façon égalitaire d'un ensemble spécifié de droits et libertés fondamentaux, communément appelés droits de l'homme. Par conséquent, il ne peut y avoir aucune place pour la discrimination sous toutes ses formes². Cette société doit être organisée de telle sorte que ceux qui ont des talents innés puissent en jouir légitimement notamment en accédant aux diverses positions sociales, mais en évitant que les contingences naturelles donnent indûment lieu à des droits; ce qui relèverait non pas du droit mais de l'arbitraire et donc de l'injustice.

Par ailleurs, si dans une société qui a la prétention d'être bien ordonnée et juste il peut y avoir des inégalités socio-économiques, celles-ci ne pourront être compréhensibles que si elles permettent à ceux qui occupent les positions sociales les moins avantagées d'accéder durablement à des avantages socio-économiques, c'est-à-dire d'améliorer qualitativement leur niveau de vie. Pour dire les choses autrement, contrairement à ce qu'en pensaient les utilitaristes, la justice ne consiste pas à augmenter autant que possible la somme des avantages socio-économiques. Elle ne demande pas non plus de niveler ou d'égaliser autant que possible la répartition. La vraie justice, celle qui se veut équité, consiste, de l'avis du professeur de Harvard, à rendre aussi grande que – durablement – possible la part la plus petite. C'est le principe du maximin. Cette conception repose sur la tradition contractualiste issue de Rousseau, mais surtout de Kant. Rawls s'en est servi à nouveaux frais avec l'introduction de

2 Nous pouvons voir dans cette exigence un rejet et une condamnation, par ricochet, de toutes les pratiques qui, dans l'histoire des sociétés humaines hier comme aujourd'hui, ont toujours porté atteinte aux droits et libertés inaliénables de la personne: traite des Noirs, esclavage, racisme, intolérance idéologico-religieuse, impérialisme politico-militaro-économique, impérialisme phalocratique et gérontocratique, exploitation économique, commerce des êtres humains par des réseaux maffieux pour des finalités économiques (le cas de la prostitution), etc.

la position originelle, une situation fictive ou encore un procédé de figuration qui permet de représenter les intérêts de chacun d'une manière équitable telle que les décisions qui en découleront seront elles-mêmes équitables. Le caractère impartial ou loyal de l'issue de cette démarche étant assuré par le stratagème du voile d'ignorance qui, en fait, marque le moment éthique de l'entreprise rawlsienne. On peut à juste titre se demander comment qualifier la justice qui préside au destin de ce que Rawls appelle une société bien ordonnée.

L'ensemble de règles qui régulent le fonctionnement d'une société bien ordonnée relèvent de la justice distributive, qui se veut une alternative, ou mieux un correctif à la justice rétributive commandée par la conception méritocratique de rapports sociaux³.

- 3 Selon Jean-Pierre Dupuy, parmi les représentations collectives en matière de justice sociale, surtout dans la société individualiste, la méritocratie (la rétribution du mérite c'est-à-dire de la valeur individuelle), est celle qui semble s'imposer comme solution au problème de justice distributive. Or il faut avouer qu'une telle solution n'est malheureusement pas viable pour des raisons qu'il n'est pas difficile de comprendre et qui ont été explicitées par J. Rawls. On saisit du même coup pourquoi les grandes théories libérales de la justice et plus particulièrement celle de Rawls se sont évertuées à dénoncer l'option méritocratique. Car les méfaits d'une méritocratie exacerbée, c'est de finir dans ce que Dupuy appelle le darwinisme social, qui constitue une inversion du principe aristocratique : le plus fort devient le meilleur. Du coup, un rapport de forces est érigé en norme. Une telle conception battrait en brèche tout effort de construire une justice solidaire entre les humains. Face à cette situation, la priorité de la démarche critique – du genre de celle initiée par Rawls, – est de démystifier les valeurs méritocratiques en révélant la transmutation de « l'héritage social » en grâce individuelle ou en mérite personnel. En effet, la théorie de la justice de J. Rawls est, comme toutes les théories libérales, antiméritocratique. Car selon le philosophe américain, les règles qui doivent présider à la répartition du produit social ne sont pas la symétrique inverse des lois pénales : celles-là ne récompensent pas la vertu comme celles-ci sanctionnent le crime. Cela étant, le principe selon lequel les parts du « gâteau social » devraient être calculées en proportion du mérite de chacun n'a pas sa place dans le contrat social originel. Ainsi le fait que la justice distributive doit faire les comptes avec la méritocratie dans une société individualiste libérale, engendre une situation paradoxale dans la mesure où il n'est pas pensable de vivre ensemble dans une société ordonnée par les principes de justice et de faire de la rétribution des mérites de chacun le critère de justice sociale. Pour de plus amples détails sur cette question, lire J.-P. DUPUY, « Les affaires sont les affaires », in FRISON-ROCHE (dir.), *La Justice. L'obligation impos-*

La conception rawlsienne de la justice distributive est incarnée par la norme de réciprocité équitable. Celle-ci est suggérée par une interprétation judicieuse du principe de différence. Remarquons cependant que Rawls, tout en s'opposant aux utilitaristes, ne liquide pas l'exigence d'efficacité économique, mais il veut la soumettre à une autre exigence : celle de réciprocité équitable conformément à l'impératif éthique prôné par les deux principes de justice, avec entre autres implications, le souci prioritaire des moins défavorisés. En cela, la justice sociale nécessite une répartition qui soit conforme à la norme de réciprocité. Par conséquent, il n'y a pas incompatibilité ni imperméabilité entre institutions économiques et exigences éthiques. Au demeurant, l'adéquation de l'économique à l'éthique peut justifier notre responsabilité vis-à-vis des générations futures au moyen de la pratique de l'épargne comme manière d'actualiser l'exigence de réciprocité.

L'herméneutique du principe de différence nous a aussi enseigné que dans un Etat de droit, l'idéal de réciprocité a besoin d'être appuyé par le principe de participation, à travers ses espaces d'effectuation garantis par la Constitution. C'est le cas de l'opinion publique, des actes publics de dissidence face à l'autorité établie. En cela la réciprocité devient l'expression de l'égalité démocratique. Par ailleurs, si, comme semble l'avoir suggéré une certaine interprétation du principe de différence, c'est la norme de réciprocité qui est habilitée à promouvoir la justice distributive en tant qu'expression de justice sociale, on peut se demander quel modèle de société elle nous suggère.

Sur les cinq modèles ou systèmes d'organisation politique des sociétés modernes que Rawls a dénombrés, il semble avoir jeté son dévolu sur le régime démocratique qu'il estime être compatible avec sa conception politique de la justice et, ce faisant, avec les principes

sible, 123-134. On pourrait aussi tirer profit de considérations développées dans A. VILLANI (éd.), *Geoffrey Brennan – James M. Buchanan, La Ragione delle Regole*, 90-110. L'existence des règles dans la société humaine est inélectable car, lisons-nous dans cet ouvrage, « Solo un anarchico romantico può pensare che esista un <armonia naturale> tra le persone, capace di eliminare tutti i conflitti in assenza di regole », (p. 90-91).

de justice. Le modèle démocratique est, à ses yeux, le plus propice qui soit à l'émergence et à la culture des valeurs et vertus politiques. Il sied toutefois de faire remarquer que la conception rawlsienne de la justice n'implique pas de rejet *a priori* du système de marché. Elle n'a pas été pensée pour légitimer un capitalisme outrancier. Elle ne veut pas non plus justifier un capitalisme travesti en Etat-providence qui serait un refuge de fortune des marginalisés du système de marché compétitif. Par contre, cette conception semble ouvrir une brèche à la promotion d'un socialisme libéral où pourront s'articuler la propriété publique des moyens de production et un système de pleine liberté en matière de choix d'emploi selon le double critère de décence et de rémunération significative. Bien davantage, cette conception semble plus compatible à ce que Rawls lui-même a appelé une démocratie de propriétaires, qui articule la propriété privée de moyens de production avec une expansion plus large du capital, ainsi que des qualifications et des compétences; ce qui rendrait sans objet toute action interventionniste par l'Etat providence⁴.

Nombreuses sont les raisons qui peuvent plaider pour l'option, dans le cadre de la conception politique de la justice, en faveur du régime démocratique. Nous pouvons, en plus de ce qui vient d'être dit, retenir encore le fait que le régime démocratique est le creuset des valeurs et vertus politiques, qu'il comporte un rôle éminemment éducatif pour façonner les hommes au sens de la citoyenneté et de la responsabilité publique et collective. En cela, le régime démocratique est un bien politique, qu'il faut protéger contre certaines menaces telles que celle représentée par l'attitude envieuse.

L'entrée dans l'univers thématique de la pensée rawlsienne nous a permis de constater qu'il y existe plusieurs pistes dans lesquelles pourrait s'inscrire une pensée à nouveaux frais de l'exigence de réciprocité, en tant qu'expression de justice sociale. En tant que chercheur issu d'une sphère culturelle en quête de plus de stabilité sociale, de plus de justice, de plus de démocratie, bref de plus d'ordre social, nous avons cru voir dans la norme de réciprocité un

4 Cf. Ph. VAN PARIJS, « John Rawls, l'exigence de la justice », *Le Monde*, n° 17990 du 27 novembre, 2002.

réfèrent suggestif, voire significatif, pouvant nous aider à jeter les bases d'une refondation de la solidarité et d'une promotion de l'anthropo-éthique en Afrique. A cet effet, nous avons cherché à situer l'exigence de solidarité dans son ancrage culturel que nous avons appelé lieu anthropologique d'où surgit tout le sens de la pratique de solidarité. Dans cet exercice, il nous a paru instructif de recourir à la prégnance linguistique de certains genres littéraires dont la fonction et la valeur, dans la manière de dire la vie et les choses, ne sont pas à démontrer dans les différentes cultures en général et en Afrique sub-saharienne en particulier. Les idées de l'engagement dans la coopération, de l'unité, de l'avantage réciproque, de l'égalité et de l'équité, du bien et de l'autonomie (liberté) de la personne, contenues dans les proverbes et maximes, sont comme des convictions latentes diffuses dans les cultures africaines et qui commandent l'élan de solidarité chez les Africains. Ici peut se poser opportunément une question : si tel est le cas, comment justifier la déconfiture du social en Afrique, qui est en fait la preuve de l'échec de la pratique de la solidarité, alors que celle-ci passe pour l'apanage des Africains ?

Disons de prime abord que la solidarité est un fait dynamique en tant que fait de culture. Ceci dit, on doit reconnaître que, tout en restant une valeur, elle est exposée au phénomène de corruption du sens, au point de donner lieu à des incohérences. Ce sont entre autres ces incohérences qui justifient une exorcisation ou une cure éthique de cette pratique moyennant une redéfinition ou une mutation paradigmatique. Comment procéder dans l'entreprise de réhabilitation de cette *praxis* sociale ?

L'une de voies de solution est ce que nous pouvons qualifier de mutation paradigmatique. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de trouver un réfèrent pour légitimer l'éthique de solidarité. C'est le cas d'une représentation renouvelée de la société et de l'homme. Cette représentation est bien explicitée par le principe de réciprocité équitable. Par rapport à cette représentation, la société est une entreprise qui appelle la coopération de tous en vue de l'avantage réciproque. Quant à la personne, l'une des composantes de son humanité réside dans sa double capacité morale, à savoir le sens de la justice et la conception du bien. Cette double capacité lui confère sa dignité

et la prérogative de collaborer au bien de la société. De ce qui précède, on peut tirer la conséquence que toutes les pratiques qui contredisent cette conception violent, ce faisant, l'exigence de réciprocité équitable et, par conséquent, l'éthique de solidarité qu'elle doit promouvoir.

Le projet de refondation de la solidarité et de promotion d'une anthropo-éthique doit viser un objectif concret tel que la promotion d'un type de rapport qualitatif pour la création de sociétés durables. Pour ce faire, notre idée de solidarité doit dorénavant chercher à correspondre à un modèle de société. Celui-ci peut être soit unitaire, soit pluraliste, soit patriotico-solidariste, si bien que du modèle de société mis en place dépendront largement la nature et la qualité de la solidarité à promouvoir. Celle-ci peut être soit close, soit ouverte, soit éthico-pragmatique⁵.

Le modèle de solidarité unitaire ou communautariste est celui qui préconise une solidarité fondée sur une conception englobante, c'est-à-dire sur un ensemble de valeurs communes, de doctrines religieuses, cosmologiques, métaphysiques, philosophiques, bref idéologiques que tous les membres de la communauté sont tenus à partager, bien entendu au nom de la solidarité. Eu égard à cette conception, être solidaire veut dire adhérer inconditionnellement à une approche commune de la réalité sous la composante soit religieuse, soit métaphysique, soit politique, au sens d'une idéologie. Il faut avouer qu'un tel modèle n'est pas loin d'être nourri par une conception totalitariste. Par conséquent, dans une société comprise et dirigée sur ce modèle, toute tendance à penser et à agir en dehors du moule communautaire peut passer pour velléité subversive, voire trahison. Comme on peut s'en convaincre, ce modèle s'inscrit en faux contre le modèle démocratique pluraliste. A en

5 Les considérations que nous synthétisons ici au sujet de ces deux modèles de solidarité sont une reprise à nouveaux frais, des intuitions de P. Manwelo sur cette problématique. L'auteur les a développées dans son article intitulé « la solidarité à l'âge de l'Internet », in *Procès de la solidarité*, 60-69. Aux deux modèles analysés par Manwelo, nous avons ajouté un troisième en raison de son caractère éthico-pragmatique, à savoir le modèle patriotico-solidariste ou le patriotisme solidariste.

croire P. Manwelo on peut, à la lumière de ces explications, comprendre pourquoi les systèmes politiques monolithiques en Afrique ont dû s'appuyer sur ce modèle en prétextant la conception traditionnelle de l'organisation et de l'exercice du pouvoir.

Le modèle de solidarité pluraliste, par contre, est ce modèle qui prend sérieusement en compte le phénomène du pluralisme en tant que trait caractéristique de nos sociétés contemporaines; de sorte que la solidarité à promouvoir au sein de ces sociétés soit compatible avec cette réalité du pluralisme, au point de la digérer de manière harmonieuse dans le respect des particularités ou spécificités propres. Dès lors, le pluralisme étant un des traits essentiels de la culture démocratique, les sociétés africaines ont tout intérêt, dans leur quête légitime de démocratie, à promouvoir une solidarité comprise et vécue sur le modèle pluraliste. Celui-ci, perçu comme conséquence du progrès des droits et des libertés individuels et collectifs, s'impose comme condition du vivre-ensemble dans des circonstances nouvelles, grâce à l'adhésion raisonnable aux valeurs démocratiques et libérales. Ce faisant, on étouffe tout risque de basculer dans le totalitarisme⁶. Il s'agit en fait d'une solidarité vécue conformément à la norme de réciprocité équitable. Et pour que ce modèle de solidarité pluraliste puisse acquérir toute sa valeur politique, il faut qu'il repose sur ce support doctrinal que nous avons appelé le patriotisme solidariste.

La solidarité pluraliste, pour autant qu'elle est nourrie par des convictions patriotiques et vécue dans un contexte contractuel, donne lieu à un modèle de solidarité qui est un instrument, mieux, un partenaire du politique et, ce faisant, transforme le politique en un espace de solidarité équitable et responsable.

A la lumière de toutes les considérations ci-dessus développées, on peut soutenir que la solidarité dont l'Afrique a besoin est une solidarité refondée sur une culture politique renouvelée par le sens de la loyauté vis-à-vis des institutions et des principes gouvernant ces institutions, ainsi que sur des rapports intersubjectifs.

6 Cf. C. AUDARD, « Politique et métaphysique. Introduction », in C. AUDARD (coord.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, 12.

Autrement dit, il y a nécessité d'instaurer en Afrique une culture politique appuyée par une démocratie personnaliste. Ceci n'est possible que si nous concevons notre vivre-ensemble comme une expression de solidarité pluraliste. La solidarité étant un vivre-ensemble des personnes en tant que sujets de droits et de devoirs, l'éthique qu'elle promeut peut devenir un instrument, voire un espace de justice sociale, un moyen efficace pour favoriser la paix et la sécurité des groupes sociaux, et donc leur stabilité. Il faut à cet effet combattre certains écueils que nous avons stigmatisés en mettant au banc des accusés les pratiques du *free-riding* et du parasitisme. Ces pratiques sont de plus en plus présentes dans nos milieux de vie en Afrique, et cela à tous les niveaux du fonctionnement de l'appareil social. Elles sont d'autant plus accentuées que la crise gagne du terrain et pousse les gens à la lutte pour la survie, au risque de sombrer dans le néodarwinisme social. Elles dénotent non seulement l'absence d'une solidarité équitable et responsable, mais aussi le manque d'un vrai sens patriotique. Aussi, avons-nous cru voir dans la conjugaison de ces deux valeurs (culture d'une solidarité équitable et responsable, et sens patriotique) une voie de solution dans la situation inconfortable que connaissent la plupart des pays du continent noir. C'est ce que nous avons appelé, à la suite de Ph. Van Parijs, la culture du patriotisme solidariste; culture d'autant plus souhaitable que, à en croire l'expérience, l'Occident que les Africains envient aujourd'hui et qui semble s'imposer comme le paradigme de réussite, s'est construit, après les atrocités de deux Grandes Guerres, au prix de sacrifices et d'un engagement responsable dans un esprit de coopération mutuelle entre populations au sein d'une nation, et entre nations au sein du même continent. Grâce au patriotisme solidariste, il a aussi pu éteindre des foyers incandescents de tensions et préparer une digestion harmonieuse du pluralisme, en faisant de la tolérance un des piliers de la culture démocratique. Ceci dit, il nous paraît impérieux à nous Africains de nous engager dans un nouveau contrat social avec nous-mêmes pour construire un patriotisme solidariste sous les multiples aspects de la vie.

Dans la foulée des pistes pouvant être exploitées à cette fin, nous avons suggéré l'institution de nouveaux contrats sociaux en

Afrique, sur le plan de l'éducation, du développement, de la culture et de l'éthique. Car la reconstruction de l'Afrique, ce continent continuellement meurtri et perpétuellement en chantier, ne pourra devenir une réalité que si les Africains eux-mêmes la conçoivent comme un défi à relever en termes d'une Charte pour l'Humanité en Afrique. Le pari à gagner est à la hauteur de l'enjeu, à savoir convaincre, par l'émergence d'une culture des bâtisseurs et des mainteneurs, que l'Afrique n'est pas seulement cet « hypothétique » berceau de l'humanité, mais qu'elle est aussi creuset d'humanité⁷ parce que les Africains eux-mêmes peuvent se doter des moyens pour promouvoir une vie de qualité. Du reste, ce n'est qu'à cette condition que le vitalisme africain, entendu comme l'attachement farouche à la vie, peut devenir sensé et correspondre à l'être de l'Africain. Il faut pour cela, dès lors, concevoir toute initiative à entreprendre à quelque niveau que ce soit, dans une optique personnaliste et solidariste. Il nous faut à cet effet faire dilater, voire éclater nos espaces traditionnels de solidarité basés sur des composantes affectives, pour en faire une solidarité plus universaliste et humanisante, parce que justement fondée sur des valeurs humaines, universelles, voire universalisables. C'est seulement de cette manière que la solidarité pourra devenir en Afrique un instrument, voire un partenaire du politique, et le politique, un espace de solidarité promotrice d'une antropo-éthique.

Comment pouvons-nous évaluer les résultats de cette enquête dans l'esprit de la thèse que nous avons défendue ? La théorie rawlsienne de la justice est-elle cohérente avec elle-même et avec son objectif d'assurer la stabilité aux institutions d'une société, au point de servir de modèle pour repenser et refonder un mode du vivre-ensemble en Afrique ?

Disons d'entrée de jeu, avec C. Audard, que la théorie rawlsienne de la justice s'est efforcée d'être cohérente avec elle-même

7 Il faut ici comprendre le concept humanité dans son sens intensif, ainsi que nous avons déjà eu à l'expliquer, c'est-à-dire en tant que vertu qui, dans la vie de l'individu, est rendue possible par sa capacité de se représenter et de vivre sa vie conformément aux valeurs éthiques.

en misant sur une double autonomie : l'autonomie doctrinale de sa conception de la justice dont les valeurs politiques ne sont pas simplement représentées comme des exigences morales imposées de l'extérieur, ni comme le résultat de pressions exercées sur nous par les autres citoyens, mais sont plutôt basées sur notre propre raison pratique. Il s'agit là d'une autonomie politique car, à en croire Rawls, en soutenant la doctrine politique comme un tout, les citoyens en tant que tels sont autonomes politiquement parlant. En effet, en faisant de la justice la première vertu des institutions sociales comme la vérité l'est des systèmes de pensée, « Rawls a transformé le champ de la philosophie politique en redonnant la première place à la question du Juste et de l'horizon normatif sans lequel l'action politique reste au niveau de la simple technique et n'est pas proprement humaine »⁸. Il s'agit d'un projet éminemment politique – et donc pratique – quoiqu'initialement théorique, dans la mesure où il a cherché à apporter des solutions aux problèmes sociaux et politiques du moment, en transformant profondément la manière de les aborder et en rejetant l'approche purement économique et utilitariste de la justice. L'autre aspect de la cohérence regarde l'autonomie complète des citoyens d'une démocratie, en tant qu'ils sont sujets de droits et de libertés, et dotés de la double capacité morale, à savoir le sens de la justice et une conception du bien. Au nom de cette cohérence, la théorie de la justice de Rawls, dans sa version libérale proposée par *L.P.*, a voulu rester dans les seules limites de la neutralité politique, sans remettre en question les croyances personnelles. Renonçant ainsi à toute prétention à la vérité, les principes commandés par une conception politique ne pourraient entrer en concurrence avec la foi religieuse, les options morales, et les appartenances philosophiques des citoyens⁹. Est-ce là une invitation à devenir philosophiquement superficiel pour pouvoir vivre ensemble dans la société pluraliste ?

La distinction que Rawls établit entre le « politique » et le « métaphysique » doit être comprise, selon C. Audard, à la lumière de la

8 *Ibid.*, 9.

9 Cf. *Ibid.*, 15-16.

distinction kantienne entre raison pratique et raison théorique, entre autonomie et hétéronomie, entre l'usage légitime de la raison pure théorique et son usage illégitime ou « métaphysique », c'est-à-dire son application erronée aux questions « pratiques ». Cet usage illégitime est, de plus, caractéristique des régimes autoritaires ou antidémocratiques qui prétendent gouverner légitimement contre la volonté de leur peuple, au nom d'une conception « vraie » du bien commun. L'autonomie est donc bien une manière de penser la raison humaine et son indépendance par rapport à l'autorité et à la transcendance dans un contexte politique démocratique. Ce n'est pas, pour Rawls, une valeur parmi tant d'autres. Le politique chez Rawls doit alors être conçu comme un pur pouvoir pratique, autonome par rapport à la raison pure théorique, c'est-à-dire à la faculté cognitive [...]. Aussi bien les pratiques que les institutions politiques peuvent être critiquées au nom de l'autonomie « complète » des citoyens libres et égaux d'une démocratie qui s'exprime par les principes premiers qui les gouvernent [...]. L'autonomie doctrinale de la théorie « politique » de la justice est donc à penser en relation avec l'autonomie des citoyens¹⁰.

Au demeurant, c'est ici le lieu de faire observer, avec M. Sandel, que la conception de la justice que Rawls a développée dans la mouvance de la tradition libérale, à la suite de Kant, implique une limitation de la justice et, implicitement, une limitation du libéralisme lui-même. Ces limites ne se situent pas dans l'impossibilité de sa réalisation politique, mais dans l'idéal même que représente la justice¹¹.

Par ailleurs, en conférant à sa conception de la justice le rôle de servir de plate-forme commune et minimaliste en vue de contribuer à la tolérance et à la stabilité des régimes démocratiques, à la possibilité d'une société pluraliste relativement stable et harmonieuse, notre auteur semble avoir instrumentalisé le rôle de sa théorie. Mais cette instrumentalisation n'hypothèque en rien l'ambition universaliste et éthique de ses intuitions initiales¹². De même, lorsque nous voulons voir la solidarité devenir un instrument ou

10 *Ibid.*, 17.

11 Cf. M. SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, 24. Remarque : dans *J. E. R.*, Rawls a pris soin de préciser que la justice comme équité constitue une conception (position) autonome. Ce faisant, elle n'est pas une philosophie morale appliquée. Cf. *J. E. R.*, 247.

12 Cf. C. AUDARD, *o. c.*, 15-16.

plutôt un partenaire du politique et le politique un espace de solidarité, nous n'entendons pas ravalier la valeur de la solidarité à un simple moyen à la merci de la manipulation politique, au point de compromettre ses exigences éthiques. Bien plus, le sérieux de toute politique doit s'apprécier à l'aune de sa capacité à promouvoir le sens de la solidarité équitable et responsable au sein de la communauté humaine. Autrement dit, toute politique responsable appelle une éthique de responsabilité, comme nous l'apprend R. Simon. Car selon lui, avant d'être considérée comme un ensemble des lois et des normes s'articulant sur un impératif, l'éthique se veut radicalement relation responsable à Autrui, au Visage d'Autrui – pour emprunter des expressions lévinassiennes – dans laquelle s'annonce énigmatiquement une forme de transcendance qui me révèle un au-delà du sujet que je suis et du prochain qui me fait face¹³.

Vivre ainsi l'éthique, c'est vouloir (s')aménager une existence juste, qui ne peut se déployer que si tous et chacun s'engagent à entrer en relation de réciprocité et d'égalité, à être « un autre comme les autres ». C'est ce que R. Simon appelle le jeu de la réciprocité et de la proportionnalité des rapports de justice au sein desquels il n'y

13 Cf. R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, 136. Sous peine de devenir pratiquement insignifiante, estime R. Simon, la relation éthique, telle que la conçoit E. Levinas, doit « se « commettre » avec la concrétude de l'existence quotidienne ». Il s'agit d'embrasser le champ des rapports de la vie familiale, professionnelle, sociale, économique, culturelle, les questions cruciales de la guerre et de la paix, celles de la politique nationale et internationale, etc. Les paraboles du bon Samaritain, et du roi David aux prises avec le prophète Nathan peuvent être considérées, l'une comme expression paradigmatique de l'exigence de solidarité responsable motivée par le sens d'humanité que nous partageons avec les autres et qui transcende les particularités biologiques, géographiques, idéologiques, et l'autre comme le modèle d'exemplarité de l'exigence de justice sociale comprise comme équité, qui en appelle à notre sens de loyauté et de cohérence. Le prochain de la parabole qui interpelle notre solidarité responsable et engageante n'est pas nécessairement celui qui appartient à mon peuple, à mon ethnie, à ma confession religieuse. La notion du prochain éthiquement bien perçue renvoie à une démarche, à une action, bref à une attitude d'engagement, à une forme de responsabilité active.

a pas de distinction entre proche et lointain¹⁴. Dans cette optique, œuvrer pour l'avènement d'un Etat de droit dans l'espace africain, c'est chercher à promouvoir la responsabilité éthique en vertu de laquelle l'ordre et la justice doivent être garantis pour contenir la dérive de l'arbitraire que peut épouser la liberté du Moi. C'est en fait chercher à répondre adéquatement à la vraie vocation du politique, car avant d'être une initiative, la responsabilité est un appel, une vocation qui repose sur notre fraternité primordiale et irréversible. Il en découle que la solidarité à refonder en Afrique sur le paradigme de la réciprocité équitable nous obligerait à une double rencontre avec autrui : celle du face à face (la voie courte ou directe) et celle qui passe par des structures institutionnelles et juridiques (la voie longue ou indirecte).

La voie longue peut paraître anonyme dans sa manière d'œuvrer pour l'équité, la justice, la paix, la solidarité, elle n'en demeure pas moins celle qui peut permettre de rencontrer souvent autrui dans le malheur de ceux qui, partout dans le monde et plus particulièrement en Afrique, sont victimes du péché structurel ou mal social, c'est-à-dire des situations d'injustice qui reproduisent indéfiniment les inégalités et les discriminations de toute nature : les affamés, les prisonniers pour délits d'opinion, les torturés des régimes politiques, les femmes à cause de leur condition féminine, les enfants ou les jeunes à cause de leur âge, etc.

Dans cette perspective de renouvellement de la vision de la solidarité, le concept de fraternité peut assurer la jonction entre la proximité du prochain et le lointain du *socius*, entre la relation courte des rencontres intersubjectives et la relation longue de type bureaucratique. Ces deux relations doivent dorénavant s'imbriquer afin de protéger la relation courte de l'arbitraire et de l'impérialisme bureaucratique, et la relation longue de toute dépersonnalisation et de tout réductionnisme objectivant. Assumer dans un esprit de fraternité la responsabilité qui nous est confiée vis-à-vis de l'autre est une œuvre à accomplir en termes d'obligation. Il s'agit

14 Cf. *Ibid.*, 137. Levinas dira à ce propos que la justice passe par la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage.

de l'obligation, vue non seulement du point de vue de l'universalité de la loi (c'est-à-dire comme impératif juridique), mais aussi du point de vue du service à rendre à autrui (impératif éthique), et donc comme signe de la grandeur et de la dignité de l'homme¹⁵. La responsabilité politique recouvre aussi toute son importance par rapport à l'idée d'une responsabilité individuelle et collective pour l'avenir.

Il y a toutefois un écueil à prévenir au sujet de la conception d'une société de coopération. A ce propos, la conception de la société comme entreprise de coopération doit se garder de tomber

- 15 Sur cette approche de la question, P. Valadier, dans *Morale en désordre. Plaidoyer pour l'homme*, a une remarque très pertinente. En effet, il estime qu'« [...] il n'est pas besoin d'avoir des convictions religieuses ou métaphysiques bien établies pour comprendre que quoi qu'il en soit de la constitution d'autrui (de son ethnie, de son sexe, de son âge, de sa religion si on la connaît), un devoir de solidarité humaine s'impose comme allant de soi » (p. 166). La seule motivation qui puisse ébranler notre élan de solidarité doit être la reconnaissance réciproque de la dignité au nom d'une humanité partagée avec l'autre. Car la non reconnaissance de l'humanité commune entraînerait un reniement de notre propre humanité, et donc une signature ou une affirmation de notre indignité. Dès lors, si la solidarité nous lie à autrui, elle lie à plus forte raison chacun à lui-même. Par conséquent, une solidarité sensée, pour autant qu'elle est fondée sur la reconnaissance réciproque de la dignité humaine, doit dorénavant se construire indépendamment des limites de ce que P. Valadier appelle l'humanité « anthropologiquement correcte », c'est-à-dire, cette valeur de l'homme qui est liée aux catégories anthropologiques préétablies; ce que J. Rawls appelle les positions sociales pertinentes, et que nous avons dénommées, dans le contexte africain, par l'expression « *a priori* culturels »: le cas de la race, du sexe, de l'âge, des convictions religieuses, métaphysiques, etc. Cf. P. VALADIER, *o. c.*, 166-167. « [...] Il n'y a pas de prochain prédéterminé, pas de catégories envers lesquelles on serait plus obligé qu'à l'égard d'autres, pas de cercles concentriques du respect à partir de mes intimes, de mon ethnie ou de ma classe sociale, pas de solidarité organique s'imposant naturellement et jouant dans une sorte de dégradé au fur et à mesure qu'on s'éloignerait des liens organiques; on se range sous la catégorie de prochain, on se qualifie comme prochain dès lors qu'on prend l'initiative de la bonté ou de la bienveillance, éventuellement, comme dans le cas du Samaritain, en enjambant les solidarités religieuses, ethniques, sociales ou politiques. Pas davantage cette dénomination ne découle-t-elle pas de ce qu'on aurait reconnu une qualité humaine « anthropologiquement correcte » à autrui, ou un « propre de l'homme » justifiant par là même la libre initiative [...] » (p. 171).

dans le piège de la ruse subtile d'une idéologie productiviste qui joue sur l'ambiguïté du statut dévolu à la responsabilité, et qui finit par marginaliser, sinon par évacuer, la dimension éthique du problème au point de subordonner celle-ci aux impératifs de la dynamique technicienne dominante au sein de l'entreprise¹⁶. En d'autres termes, il faut éviter, pour utiliser les mots de J. Habermas, que la logique instrumentale et stratégique puisse prendre le pas sur la logique de la raison pratique¹⁷. Car dans la société à construire avec le sens de responsabilité pour l'avenir, l'enjeu étant l'épiphanie de l'humanité à travers le visage de l'autre, l'entreprise ne peut être perçue que comme un agent de construction. En outre, une telle société nécessite pour son fonctionnement l'éthique de la bonne gouvernance qui exige de souscrire aux conditions d'existence d'une démocratie sociale participative. C'est là un défi que l'Afrique doit relever afin de chasser loin d'elle l'encombrant préjugé, fruit de l'afropessimisme, d'être un espace frappé par la fatalité de l'ingouvernabilité et de l'imperméabilité à la démocratie. Il faut, pour ce faire, que les architectes de cette nouvelle société à bâtir dans l'esprit du patriotisme solidariste sachent articuler éthique et politique, exigence de rationalité instrumentale ou stratégique et exigence de raisonnable, besoin de consommation et nécessité de production, mieux encore culture hédoniste et culture d'entreprise. Car, ainsi que nous l'enseigne l'expérience, les jouisseurs ne construisent pas; ils détruisent et ils finissent par se détruire eux-mêmes. L'Afrique doit se garder de cette race d'hommes.

16 Cf. *Ibid.*, 191. On peut, pour éviter ce genre d'écueil, procéder à une mise au point sur le contenu sémantique du concept de production, en se demandant entre autres s'il existe un seul mode de production c'est-à-dire la production des biens matériels. L'idéologie productiviste comporte le risque de donner lieu à une conception par trop matérialiste et mécaniste des rapports sociaux, si bien que dans une pareille société, le chien qui me monte la garde ou le cheval qui m'aide à labourer risquent d'avoir plus d'importance – au nom de la productivité – que le voisin malade ou handicapé, de qui je ne peux rien attendre du point de vue du rendement productif.

17 Ces considérations sont amplement développées par le disciple de l'Ecole de Francfort dans *Science comme idéologie*.

Ceci dit, tout effort de réflexion sur le social et le politique qui, dorénavant se veut une lanterne dans la recherche de pistes pour la refondation de la solidarité et la promotion d'une anthropo-éthique en Afrique, doit veiller à l'équilibre réfléchi entre nos jugements bien pesés et nos représentations individuelles et collectives sur la justice en matière sociale, économique et politique. En d'autres termes, il s'agit dorénavant d'inscrire la réflexion philosophique en Afrique et sur l'Afrique dans une perspective inflexionnelle. Du coup, elle pourrait reprendre à nouveaux frais la distinction kantienne entre un politique moral et un moraliste politique, ou celle rawlsienne entre le rationnel et le raisonnable, tout en évitant d'y instituer une dichotomie tranchée, même si raisonnablement le penseur serait porté à privilégier l'option pour le politique moral et le raisonnable. En effet, le politique moral considère que les principes de la prudence politique peuvent coexister avec la morale, alors que le moraliste politique se forge une morale qui soit profitable à l'intérêt de l'homme politique¹⁸.

Ceci dit, nous espérons par là avoir en quelque sorte esquissé, dans le versant perspectiviste, voire prospectiviste, de cette étude, quelques pistes à travers lesquelles pourrait se prolonger la réflexion philosophique sur cette problématique.

18 Cf. E. KANT, *Pour la paix perpétuelle*, 75. « Assurément, si la liberté n'existe pas, non plus que la loi morale fondée sur elle, et si tout ce qui arrive ou peut arriver est un pur mécanisme de la Nature, alors la politique (en tant qu'art d'utiliser ce mécanisme pour gouverner les hommes) constitue la sagesse pratique, et le concept de Droit n'est qu'une pensée sans contenu. Mais si l'on considère comme absolument indispensable de lier ce concept avec la politique et, qui plus est, de l'élever au rang de condition imposant certaines limites à celle-ci, alors on ne peut qu'admettre la possibilité de leur accord. Et dans ce cas, je puis sans doute imaginer un homme *politique moral*, c'est-à-dire un homme politique qui prend les principes de l'habileté politique de telle manière qu'ils puissent coexister avec la morale; mais non pas un *moraliste politique* qui se fabrique une morale à la convenance des intérêts de l'homme d'Etat ».

Bibliographie

Nous avons inclus dans cette bibliographie tous les ouvrages et articles auxquels il est fait référence dans l'ouvrage, ainsi que certains travaux dont le lien est très étroit et l'influence fort sensible même s'ils ne sont pas directement cités.

- ABEL, O., *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996.
- ACKERMAN, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- , « What is Neutral About Neutrality ? », *Ethics* 93 (1983), 372-390.
- , « Why Dialogue ? », *Journal of Philosophy* 86 (1989), 5-24.
- , *We The People*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.
- , « Political Liberalisms », *Journal of Philosophy* 90 (1994), 364-386.
- AFFICHARD – FOUCOULD (dir.), *Pluralisme et Équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris, Esprit, 1995.
- AGUITON, C., *Le monde nous appartient*, Paris, 2001.
- AKENDA, K., « Identité culturelle africaine et universalisme éthique. Tâches pratiques d'une philosophie de la culture africaine », in *Philosophie Africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XV^e Semaine Philosophique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1996*, Kinshasa, FCK, 2002, 141-173.
- ALFANDARI, E., « Systèmes d'Assurances », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, Analogia-Automation, Paris, Ed., Encyclopaedia Universalis, 1985, 930-934.
- ANDOLFI, F., *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, 2004.
- ANERSON, R., « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies* 56 (1989), 77-93.
- , « Is Work Special? Justice and the Distribution of Employment », *American Political Science Review* 84/4 (1990), 1127-1147.
- ARENDT, H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- , *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.
- ARNSPERGER, C. – VAN PARIJS, Ph., *Éthique économique et sociale*, Paris, 2000.
- ARROW, K. J., « A Theory of Justice by John Rawls », *Journal of Philosophy* 70 (1973), 245-263.
- AUDARD, C. (coord.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, PUF, 2004.
- AUDARD, C., DUPUY, J.-P. et SEVE, R. (éd.), *Individu et justice sociale : autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988.
- AUDI, P., *Supériorité de l'éthique*, Paris, Flammarion, 2007.
- BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.

- BAGGIO, A.-M., *Etica e economia. Verso un paradigma di fraternità*, Roma, Città nuova, 2005.
- BALLET, J. – DE BRY, F., *L'entreprise et l'éthique*, Paris, Seuil, 2001.
- BARBIER, B., *Strong Democracy: Participatory Politics for New Age*, California, University of California Press; trad. fr., *Démocratie forte*, Paris, 1997.
- BARNHART, M. G., « An Overlapping Consensus: A Critique of Two Approches », *The Review of Politics*, vol. 66 2 (Spring 2004), 257-283.
- BARON – DOROSZCZUK, C. (dir.), *La sincérité. L'insolence du cœur*, Paris, éd. Autrement, 1995.
- BARRY, B., *Political Argument*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- , *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- , *Democracy, Power and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , *Theories of justice*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1989.
- , *A treatise on social justice. Justice as impartiality*, vol. II, Oxford, Clarendon Press 1995.
- , « John Rawls and the Search of Stability », *Ethics* 105 (1995), 874-915.
- BECKER, L., *Reciprocity*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- BEDAU, H. (éd.), *Civil Disobedience*, New York, Pegasus, 1969.
- VAN DEN BEKEN, A., *Proverbes Yaka du Zaïre*, Paris, Karthala, 1993.
- BENHABIB, S. (éd.), « The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas », *Neue Hilfe für Philosophie* 21 (1982), 47-74.
- , *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969; trad. fr., *Eloge de la Liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- BERTEN, A., et al., *Libéraux et Communistes*, Paris, 1997.
- BLOCH, E., *Le principe Espérance*, T. 1, traduit de l'allemand par Françoise Wulmart, Paris, Gallimard, 1976.
- BINDE, J. (éd.), *Où vont les valeurs? Entretiens du XXI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2004.
- BINMORE, K., *Playing Fair: Game Theory and the Social Contract*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994.
- BONIN, P.-Y., « Le Libéralisme Politique de Rawls », *Dialogue* 33 (1994) 79-93.
- BOUDON, R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- BRAECKMAN, C., *Les nouveaux prédateurs. Politiques des puissances en Afrique Centrale*. Paris, Fayard, 2003.
- BRINK, D., « Rawlsian Constructivism in Moral Theory », *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), 71-90.
- , « Mill's Deliberativ Utilitarianism », *Philosophy and Public Affairs* 21 (1992), 67-103.
- BRUAIRE, Cl., *La raison politique*, Paris, Fayard, 1974.
- BUCHANAN, A., *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa (New Jersey), Rowman & Allenheld, 1982.

- , « Marx on Democracy and the Obsolescence of Rights », *South African Journal of Philosophy* 2 (1983), 130-135.
- , « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics* 99 (1989), 852-882.
- , « Justice as Reciprocity Versus Subject Centered Justice », *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 227-252.
- BWAKASA, G., *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- BWANGILA I. C., *Rationalisme critique et éthique de la discussion: autour de la question de la fondation ultime de la raison et de la morale*, Lille, Arnt, 2009.
- , *Progrès et rationalité dans le développement des sciences empiriques: une lecture de T. S. KUHN et d'Imre LAKATOS*, Mémoire de DEA, inédit. Université de Paris IV Sorbonne, Paris, 2003.
- CAILLE, A. – LAZZERI, C. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001.
- CHASSERIAUX, J.M., « Construire ensemble la société du savoir en Afrique », *Afrique contemporaine*, 209 (Printemps 2004), 163-173.
- CHEVAVIER, *Simone Weil: une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001.
- COHEN, G.A., « On the Currency of Egalitarianism Justice », *Ethics* 99 (1989), 906-944.
- COHEN, J., « Reflections on Rousseau. Autonomy and Democracy », *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986), 275-297.
- , « Democratic Equality », *Ethics* 99 (1989), 727-751.
- , « Moral Pluralism and Political Consensus », in D. COPP – J. HAMPTON (éd.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- COPANS, J., *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 1990.
- Critique, *John Rawls. Justice et libertés*. Numéro spécial 505/506 (juin-juillet, 1989).
- DABIN, P., « Les fondements éthiques d'une démocratie personnaliste », in *Variations sur l'éthique. Hommage à J. DABIN*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, 749-763.
- D'IRIBARNE, Ph. et al., *Cultures et mondialisation. Gérer par delà les frontières*, Paris, Le Seuil, 2002.
- DEBRE, B. – VERGES, J., *De la mauvaise conscience en général et de l'Afrique en particulier*, Paris, 2003.
- DECLoux, S., « Mot d'ouverture », in *Le procès de la solidarité. Actes des journées philosophiques de Canisius*, Kinshasa, Loyola, 2001, 7-10.
- DESBONS, D. – RUBY, C., *La responsabilité*, Paris, Quintette, 2004.
- DESCAMPS, C. (éd.), *L'interrogation démocratique*, Paris, Ed. du Centre Georges-Pompidou, 1987.
- DILLENs, A.-M. et al., *Questions au libéralisme*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1998.

- DIOUF, M., *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2002.
- DONZELET, J., *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Le Seuil, 1994.
- DOPPELT, G., « Rawls' System of Justice. A Critique from the Left », *Nous* 15 (1981), 259-307.
- DUBET, F., *Les inégalités multipliées*, Le Moulin du Château, 2001.
- DURKHEIM, E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1930; 1991.
- DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977; trad. fr., *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1996.
- , « What is Equality? », (art. publié en deux tranches), *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), 185-246 et 283-345.
- , *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985; trad., fr., *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
- , « The Foundations of Liberal Equality », in G. PETERSEN (dir.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
- ELA, J.-M., *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- ELUNGU-pene-ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- ELSTER, J. – ROEMER, J. (éd.), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ENGLISH, J., « Justice Between Generations », *Philosophical Studies* 31 (1977), 91-104.
- ETOUNGA-MANGUELE, D., *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?*, Ivry-sur-Seine, Editions Nouvelles du Sud, 1991.
- EYENEMBA, J.-R.-E., *Démocratie et développement en Afrique face au libéralisme. Essai sur la refondation politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- FINAMORE, R., *B. Lonergan e l'Education: « L'alveo in cui il fiume score »*, Roma, PUG, 1998.
- FLANAGAN, O. – JACKSON, K., « Justice, Care and Gender: the Kohlberg-Gilligan Debate Revisited », *Ethics* 97 (1987), 622-637.
- FRANKFURT, H., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5-20.
- , « Equality as a Moral Ideal », *Ethics* 98 (1987), 25-43.
- FREEMAN, S., « Reason and Agreement in Social Contract Views », *Philosophy and Public Affairs* 10 (1990), 122-157.
- , « Contractualism, Moral Motivation and Practical Reason », *Journal of Philosophy* 88 (1991), 281-303.
- , (éd.), « Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution », *Chicago-Kent Law Review* 69 (1994), 619-668.
- , (éd.), *John Rawls. Collected Papers*, Cambridge – Massachusetts – London, Harvard University Press, 1999.

- , *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FREIRE, P., *La pedagogia degli oppressi*, Torino, 2002.
- GAGNEBIN, B. – RAYMOND, M. (éd.), *J.-J. Rousseau. Œuvres complètes*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1964.
- GALLI, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001.
- GALSTON, W. A., « Equality of Opportunity and Liberal Theory », in F. LUCASH (éd.), *Justice and Equality, Here and Now*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, 89-103.
- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- GENARD, J.-L., *La grammaire de la Responsabilité*, Paris, Cerf, 1999.
- GIBBARD, A., « Constructing Justice », *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991), 264-279.
- GOMEZ-MULLER, A., *Sartre. De la nausée à l'engagement*, Paris, Félin, 2004.
- GOSSERIES, A., *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Flammarion, 2004.
- GUILLARME, B., « Philosophie de l'égalitarisme », *Philosophie politique* 7 (1995), 97-118.
- , « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique* 46 (1996), 321-343.
- , « Y a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques? », in *Le droit des gens*, Paris, Ed., Esprit, 1996.
- , *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999.
- GUTMANN, A., *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- (éd.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- , *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- GUTMANN – THOMPSON, D., « Moral Conflict and Political Consensus », *Ethics* 101 (1990), 64-88.
- HABER, S., *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2001.
- HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin, Luchterhand, 1962; trad. fr. *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.
- , *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1973; trad., fr. *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1979.
- , *Law and Morality, Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.
- , *Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, Frankfurt/Main, 1996; trad. fr., *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 1996.
- , « Three Normative Models of Democracy », *Constellations* 1 (1994), 1-10.

- HABERMAS, J. – RAWLS, J., *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
- , *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp; trad. fr. *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- , *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004; trad. ital., *L'Occidente diviso*, Roma – Bari, Laterza, 2005.
- , « Religious Tolerance – The Pacemaker for Cultural Rights », *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 79, 307 (January 2004).
- HAMPTON, J., « Contract and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory? », *Journal of Philosophy* 77 (1980), 315-339.
- HARDIMON, M., « The Project of Reconciliation », *Philosophy and Public Affairs* 21 (1992), 165-195.
- HARE, R. M., « Rawls' Theory of justice », *Philosophical Quarterly* 23 (1973), 144-241.
- HARSANYI, J., « Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory », *American Political Science Review* 69 (1975), 594-606.
- , « Morality and the Theory of rational Behavior », in A. SEN – B. WILLIAMS (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 39-62.
- HART, H. L. A., « Rawls on Liberty and its priority », *University of Chicago Law Review* 40 (1973), 534-555.
- HAYEK, F., *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Londres, Routledge 1976; trad. fr., *Droit, législation et liberté; le mirage de la justice sociale*, Paris, PUF, 1982.
- HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. fr., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940.
- HEYD, D. (éd.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- HIRSCH, H. N., « The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community », *Political Theory* 14 (1986), 423-449.
- HOBBS, T., *Leviathan*, Oxford, B. Blackwell, 1651; trad. fr., *Le Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
- HÖFFE, O., *L'Etat et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne. John Rawls et Robert Nozick*, Paris, Vrin, 1988.
- , *Principes du droit*, Paris, Cerf, 1993.
- HOLMES, S., « The Gatekeeper: John Rawls and the Limits of Tolerance », *New Republic*, 11 Octobre 1993, 39-47.
- HOUNGNIKPO, M., *Des mots pour les maux de l'Afrique*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004.
- , *L'illusion démocratique en Afrique*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004.
- HOUTONDI, P. (dir.), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 1994.
- JEAN-PAUL II (Pape), *Mémoire et identité. Conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, Flammarion, 2005.

- JO KORNEGAY, R., «Hare's Utilitarianism and the Free-Rider Problem», *Dialogue* XLIII (2004), 419-42.
- KABEYA MAKWETA, N., *Démocratie, consensus et éthique politique chez Jürgen Habermas*. Mémoire de licence en philosophie, Kinshasa, FCK, 1991, inédit.
- , «Crise, solidarité et sens d'humanité», dans *Telega*, n°s 1-4/8 décembre 2008, 6-34.
- , «Comment surmonter les aspects politiques de la marginalisation de l'Afrique?», dans *Comment surmonter la marginalisation en Afrique?*, Actes des Journées philosophiques de Canisius, du 01-04 Avril 2008, Ed; Loyola, Publication Canisius, 2009, 87-113.
- , *Du principe de réciprocité dans la théorie de la justice de J. Rawls. Recherche d'un paradigme pour refonder la solidarité et promouvoir une anthropo-éthique en Afrique*. Extrait de thèse publié en vue de l'obtention du titre et du grade de docteur en philosophie, Rome, P.U.G., 2006.
- KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- KAHANG, R., «Les Etats et la violence au regard d'une éthique de la parenté», in *Conflits et identités. Actes des Journées philosophiques de Canisius*, Kimwenza, 1997, 107-124.
- , «L'homme du lien et le concept de responsabilité», in *Philosophie Africaine. Bilan et perspective. Actes du XV^e Semaine philosophique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1996*, Kinshasa, FCK, 2002, 191-218.
- KĀ MANA, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, CETA, 1992.
- , «Pour l'éthique de la vie. Bible, écologie et reconstruction de l'Afrique», in KA MANA – KENMOGNE, B. (dir.), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Bafoussam, CIPCRE, 1996, 21-64.
- KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1774); trad., fr., *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières?*, in F. ALQUIE (éd.), *Kant. Œuvres Complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1985-86, 207-217.
- , *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); trad. fr., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in F. ALQUIE (éd.), *Kant. Œuvres Complètes*, vol. III, 241-337.
- , *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. fr., *Critique de la raison pratique*, in F. ALQUIE (éd.), *Kant. Œuvres Complètes*, vol. III, 607-804.
- , *Metaphysik der Sitten* (1797), trad. fr., *Métaphysique des mœurs*, in F. ALQUIE (éd.), *Kant. Œuvres Complètes*, vol. III, 447-791.
- , *Pour la Paix perpétuelle. Projet philosophique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.
- KEARNS, D., «A Theory of Justice and Love; Rawls on the Family», *Politics* 18 (1983), 36-42.
- KERVEGAN, J.-F., «Y a-t-il une philosophie libérale?», *Rue Descartes* 3 (1992), 51-77.
- KI-ZERBO, J., *Eduquer ou péir*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- KODJO, E., *...Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986.

- KOM, A., *Education et démocratie en Afrique. Le temps des illusions*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- KOULIBALY, M., *Libéralisme, nouveau départ pour l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- , *Sur la route de la liberté*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2004.
- KROUSE, R. – MCPHERSON, M., « Capitalism, Property-Owning Democracy, and the Welfare State », in A. GUTMANN (éd.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 79-105.
- KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press; trad., fr., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.
- , *La Tension essentielle : tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990.
- KUKATHAS, Ch. – PETIT, Ph., *Rawls. A Theory of justice and its Critics*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- KÜNG, H., *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München, 1997; trad. ital., *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Brescia, Queriniana, 2002.
- KYMLICKA, W., *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , « Liberalism and the politicization of Ethnicity », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (1991), 239-256.
- , « The Rights of Minorities Cultures », *Political Theory* 20 (1992), 141-146.
- , « The Return of the Citizen : A Survey of Recent Work on Citizenship Theory », *Ethics* 104 (1994), 352-381.
- , *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory for Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- , « Two Models of Pluralism and Tolerance », in D. HEYD (éd.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 81-105.
- LACROIX, J., *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?* Bruxelles, éd., de l'ULB, 2003.
- LADRIÈRE, J. – Van PARIJS, Ph., *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-La-Neuve, ISP-Peetres, 1984.
- , « Engagement », in *Encyclopaedia Universalis*, vol.6, Paris, Ed. Encyclopaedia universalis, 1985, 1102-1105.
- LELEUX, C., *Repenser l'éducation civique*, Paris, Cerf, 1997.
- LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Paris, B. Roy, 1979.
- , *Entre nous : essai sur le penser – à – l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- LHOMME, A., « Les métamorphoses d'une vertu », in C. BARON – C. DOROSZCZUK (dir.), *La sincérité. L'insolence du cœur*, Paris, Autrement, 1995, 18-42.
- LOCKE, J., *Epistola de Tolerantia*, 1667; trad. fr., *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1992.
- , *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1690; trad. fr., *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.

- LONERGAN, B., *L'Insight. Etude de la compréhension humaine*, Toronto, Bellarmine, 1996.
- , *Method in theology*, New York, éd. Herder and Herder, 1972; trad. fr. *Pour une méthode en théologie*, Paris, Cerf – Montréal, éd. Fidès, 1978.
- LORVELLEC, Y., *Culture et éducation*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2002.
- LUCASH, F. (éd.), *Justice and Equality, Here and Now*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- MACEDO, S., *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 1984.
- MACPHERSON, C.B., « Rawls's Models of Man and Society », *Philosophy of Social Science* 3 (1973), 341-357.
- MANIN, B., « Tristesse de la social-démocratie? (réception de John Rawls en France) », *Esprit* 136/137(1988) 95-101.
- MANWELO, P., « La solidarité à l'âge de l'Internet », in *Le procès de la solidarité. Actes des journées philosophiques de Canisius*, Kinshasa, Loyola, 2001, 57-70.
- MARITAIN, J. *Trois réformateurs: Luther – Descartes – Rousseau*, Paris, Plon, 1947.
- , *L'Homme et l'Etat*, Paris, PUF, 1953.
- MARX, K., *Das Kapital*, 1867; trad. fr., *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, 8 vol., 1950-1960.
- MATHIEU, P.-L., *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubin, 2000.
- MBEMBE, A., *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- , *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- , « Pouvoir, violence et accumulation », in BAYART, J.F. et al. (éd.), *La politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, 233-256.
- MENDEL, G., *Pourquoi la démocratie est en panne? Construire la démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2003.
- MERLIN, P., *Espoir pour l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1996.
- MEUNIER, P., *La philosophie du Petit Prince ou le retour à l'essentiel*, Outremont (Quebec), Carte blanche, 2003.
- MILL, J.S., *On Liberty*, 1859, in F.E.L., PRIESTLEY (éd.), J.S. MILL. *Collected Works*, Toronto, Toronto University Press – Londres, Routledge & Kegan Paul, vol. XVIII (1963-1991), 213-310.
- , *Utilitarianism*, 1861, in F.E.L., PRIESTLEY (éd.), J.S. MILL. *Collected Works*, Toronto, Toronto University Press – Londres, Routledge & Kegan Paul, vol. X (1963-1991), 203-260.
- MILLER, D. – COLMAN, J. (éd.), *Political thought*, 1987; trad. fr., *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Paris, Hâtier, 1989.

- MILLER, R., « Rawls and Marxism », *Philosophy and Public Affairs* 3 (1974), 167-191.
- MINNERATH, R., *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Paris, Cerf, 2004.
- MOUANDJO, P., *L'économie politique de l'Afrique au XXI^e s.*, t. I. *Crise et croissance en Afrique*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2002.
- , *L'économie politique de l'Afrique au XXI^e s.*, t. II. *Facteurs de développement*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2002.
- , *L'économie politique de l'Afrique au XXI^e s.*, t. III. *Etat et régulation en Afrique*, Paris – Budapest – Torino, L'Harmattan, 2002.
- MOUFFE, Ch. (éd.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1992.
- MOUGNIOTTE, A., *Eduquer à la démocratie*, Paris, Cerf, 1994.
- MOUNIER, E., *Révolution personaliste et communautaire*, Paris, Seuil, 1931.
- , *Le personalisme*, Paris, PUF, 1955.
- MURIEL, R., « De la neutralisation au Recoupement. John Rawls face au défi de la démocratie plurielle », *Revue philosophique de Louvain* 98 (2000), 47-63.
- MWAMBA, C., *Le grand livre des proverbes africains*, Paris, Chatelet, 2003.
- NACHI, M., *Ethique de la promesse*, Paris, PUF, 2003.
- NAGEL, T., « Libertarianism Without Foundations », in J. PAUL, *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*, Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield, 1981, 191-205.
- , *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- NDAW, A., *La pensée africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983.
- NDIAYE, A.-R., « La narration et l'idée d'humanité chez Amadou Kourouma et Amnïck Kayitesi », in PINSART, M.-G. (éd.), *Narration et identité. De la philosophie à la bioéthique*, Paris, J. Vrin, 2008.
- NDUMBA, G., « Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels », in *Revue philosophique de Kinshasa*, vol. XIII, n°s 23-24 (1999), 1-192.
- NEUBERG, M. (dir.), « Moral Conflit and Political Legitimacy », *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987), 215-240.
- , *Equality and partiality*, New York – Oxford, 1991 ; trad. fr., *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1994.
- , *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997.
- NGIMBI, N.H., *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa, FCK, 2001.
- NGOMA-BINDA, E.H., « L'exigence d'un patriotisme philosophique africain », *Pour une pensée africaine émancipatrice. Point de vue du Sud*, 35-48.
- NGWEY, C., « Le concept de solidarité : fondements anthropologiques et épistémologiques », in *Le procès de la solidarité. Actes des journées philosophiques de Canisius*, Kinshasa, Loyola, 2001, 11-21.
- NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971.

- NKOMBE, O., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « Proverbes Tetela »*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique 1979.
- NORMAN, D., *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975.
- , « Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics », *Journal of philosophy* 76 (1979), 256-282.
- , « Reflective Equilibrium and Archimedean Points », *Canadian Journal of Philosophy* 10 (1980), 83-103.
- , « Le refus de l'arbitraire et ses limites dans l'œuvre de John Rawls », *Economia* 7 (1987), 147-176.
- , « Les paradoxes de la Théorie de la Justice, Introduction à l'œuvre de John Rawls », *Esprit* 134 (1988), 72-84.
- , « La Théorie de la justice: une machine antisacrificielle », *Critique* 505/506 (1989), 466-480.
- , *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- , *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- , « Rawls Complex Egalitarianism », in S. FREEMAN (éd.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 241-276.
- NOVAK, M., *La philosophie réinventée. Essais pour une nouvelle génération*, Paris, Galignant, 1976.
- , *Free Persons and the Common Goods*, Lanham, 1989; trad., fr., *Démocratie et Bien Commun*, Paris, Cerf, 1991.
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books; trad. fr., *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
- NTIMA, N., « Philosophie et quête du sens », *Revue de philosophie politique et de critique sociale de Kimwenza* (2001), 7-27.
- O'NEILL, O., *Acting on Principle*, New York, Columbia University Press, 1975.
- OKIN, S., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989.
- , « Reason and Feeling in Thinking About Justice », *Ethics* 99 (1989), 229-249.
- ORDONNAUD, G., « L'Ere nouvelle » de la Coresponsabilité, Paris, Pedone, 1991.
- OUTTRARA, V., *Idéologie et tradition en Afrique noire. Pour une nouvelle pensée africaine*, Paris, 2001.
- PACERE, T.F., *Le langage des tam-tams et des masques en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- , *Saglego ou le poème du tam-tam (pour le Sahel)*, Ouagadougou, Fondation Pacere, 1994.
- PARFIT, D., *Reason and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Van PARIJS, Ph., « Rawls face aux libertariens », in C. AUDARD – J.-P. DUPUY (éd.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Le Seuil, 1988, 193-218.
- , *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Le Seuil, 1991.

- , *Sauver la solidarité*, Paris, Cerf, 1996.
- , *Refondre la solidarité*, Paris, Cerf, 1999.
- , « Difference Principles », in S. FREEMAN (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 200-240.
- , « Hybrid Justice, Patriotism and Democracy: a Selective Reply », in A. REEVE – A. WILLIAMS (éd.), *Real Libertarianism Assessed. Political Theory after Van Parijs*, Cambridge, Cambridge University Press, 201-215.
- PAUL, J. (éd.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*, Totowa (New Jersey), Rowman & Littlefield, 1981.
- PERA, M. – RATZINGER, J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004, 2005.
- PERRU, O., *De Platon à Maritain. L'idéal associatif*, Paris, Cerf, 2004.
- PETTIT, P., « Consequentialism », in P. SINGER (éd.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991, 230-240.
- , *Penser en société*, Paris, PUF, 2004.
- , *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.
- PLATON, *Le politique*, Paris, 1996.
- POCHE, F., *Reconstruire la dignité*, Lyon, Chroniques sociales, 2000.
- POOGE, T. W., *Realizing Rawls*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1989.
- PROVOST, L. – LAYE, B., *Guide de la sagesse africaine. Proverbes et citations*, Paris – Montréal (Qc), 1999.
- RATZINGER, J., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Milano, Paulina, 2004.
- RAWLS, J., « Outline for a Decision Procedure for Ethics », *Philosophical Review* 60 (1951), 177-197.
- , « Compte rendu de An Examination of the Place of Reason in Ethics de Stephen Toulmin », *Philosophical Review*, 64 (1951), 572-580.
- , « Compte rendu de Inquiries into the Nature of Law de Axel Hagerstrom », *Mind*, 64 (1955), 412-422.
- , « Two Concepts of Rules », *Philosophical Review* 64 (1955), 3-32.
- , « Justice as Fairness », *Philosophical Review* 67 (1958), 164-194. Trad. fr. « La justice comme équité », *Philosophie* 14 (1987), 39-69.
- , « Constitutional Liberty and the Concept of Justice, in C. FRIEDRICH et J. W. CHAPMAN, éd., *Nomos VI: Justice*, New York, Atherton Press, (1963), 98-125.
- , « The Sens of Justice », *Philosophical Review* 72 (1963), 281-305.
- , « Compte rendu de Social justice de R. Brandt (éd.), *Philosophical Review* 74 (1965), 406-409.
- , « Distributive Justice » in LASLETT – RUNCIANAM (éd.), *Philosophy, Politics and Society*, London, Basil Blackwell, 1967, 58-82.
- , « Distributive Justice: Some Addenda », *Natural Law Forum*, 13 (1968), 51-71.
- , « Legal Obligation and the Duty of Flair Play », in HOOK (éd.), *Law and philosophy*, New York, Harper and Row, 1968.

- , « The Justification of Civil Disobedience », in H. BEDAU (éd.), *Civil Disobedience*, New York, Pegasus, 1969, 240-255.
- , « Justice as Reciprocity », in S. GOROVITZ (éd.), *Utilitarianism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971, 242-268.
- , *A Theory of Justice*, Cambridge-Mass., Harvard University Press 1971 ; trad. fr., *Théorie de la Justice*, tr. C. AUDARD, Paris, Le Seuil, 1987.
- , « Reply to Lyons and Teitelman », *Journal Philosophy* 69 (1972), 556-557.
- , « Reply to Alexander and Musgrave », *Quarterly Journal of Economics* 88 (1974), 633-655.
- , « The Independance of Moral Theory », *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Assocaiation* 48 (1974), 5-22.
- , « Some Reason for the Maximin Criterion », *American Economic Review* 64 (1974), 141-146.
- , « A Kantian Conception of Equality », *Cambridge Review* (1975), 94-99.
- , « Fairness to Goodness », *Philosophical Review* 84 (1975), 536-554.
- , « The Basic Structure as Subject », *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 159-165.
- , « A Well-Ordered Society », in P. LASLETT et al., *Philosophy, Politics and Society*, New Haven, Yale University Press, 1979, 6-20.
- , « Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980 », *Journal of philosophy* 77 (1980), 515-572.
- , « The Basic Liberties and Their Priority », in MCMURRIN (éd.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982, 3-87.
- , « Social Unity and Primary Goods », in A. SEN et al. (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 159-185.
- , « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223-251.
- , *Citizens' Needs and Primary Goods*, Harvard University, 1986, inédit.
- , *Lecture on Kant*, Harvard University, 1987, inédit.
- , « The Idea of an Overlapping Consensus », *Oxford Journal for Legal Studies*, 7 (1987), 1-25.
- , *Political Constructivism and Public Justification*, Harvard University Press, 1988, inédit.
- , « The priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988), 1-25.
- , « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review* 64 (1989), 233-255.
- , *Justice as Fairness: A Briefer Restatement*, Harvard University, 1990, inédit.
- , *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, 1990 ; trad.fr. *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la Justice*, Paris, La Découverte, 2003.
- , « John Rawls: For the Record (interview) », *The Havard Review of philosophy* 1 (1991), 38-47.

- , *Illustration of Public Reason: The Question of Abortion as a Hard Test Case*, Harvard University, 1991, inédit.
- , « Judith Shklar's Liberalism », in *Memorial Tributes To Judith Nisse Shklar*, (1992), 7-9.
- , « Themes in Kant Moral Philosophy », in R. NEINER – W. J. BOOTH, éd., *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven – London, Yale University Press, 1993, 81-113.
- , *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- , « Reply to Habermas », *Journal of Philosophy* 91 (1994), 132-180; trad. fr. « Réponse à Habermas », in *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997, 49-142.
- , *Justice et démocratie* (recueils de textes rassemblés par C. Audard), Paris, Le Seuil, 1993.
- , *The Idea of Public Reason: Further Considerations*, Harvard University, 1994, inédit.
- , *The Law of Peoples, with the idea of Public Reason Revisited*, Cambridge; trad. fr. *Le droit des gens*, Paris, Seuil, 1996.
- , *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris, La Découverte, 2002.
- RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- REEVE, A. – WILLIAMS, A. (éd.), *Real libertarianism Assessed. Political Theory after Van Parijs*, Basingstoke, Palgrave/Macmillan, 2003.
- REIMAN, J., « The Labor Theory of the Difference Principle », *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), 133-159.
- RENARD, M., *Essai sur la démocratie avec Alexis Tocqueville, Antoine de Saint-Exupéry, Pierre Teilhard de Chardin*, Saint-Etienne, Aubin, 1994.
- RENAULT, S., « parents âgés et solidarité familiale », *Ménages, familles, parentèle et solidarités dans les populations méditerranéennes. Séminaire international d'Aranjuez*, 27-30 sept., 1994, Paris, PUF, 549-560.
- , « Les familles à l'épreuve de la dépendance », in ATTIAS – C. DONFUT (dir.), *Les solidarités entre générations*, Paris, Nathan 1995, 181-208.
- , « L'entraide familiale dans un environnement multigénérationnel », *Recherches et prévisions* 71 (2003), 21-44.
- , « Réseau de parenté: le pivot du lien social », *La Santé de l'homme* 363 (2003).
- RICŒUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1963.
- , *Temps et Récits* 3, Paris, Seuil, 1985.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , *Le juste* 1, Paris, Esprit 1995.
- , *Le juste* 2, Paris, Esprit 1999.
- , *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock 2004.
- , « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Esprit*, n° 206 (Novembre 1994), 28-48.
- , « Ethique. De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Cantor-Sperber, Paris, P. U. F, 1^e éd. Quadrige, 204, 689-694.

- ROCHLITZ, R. (éd.), *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002.
- ROMAN, J., *La démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- RORTY, R., « Y a-t-il un universalisme démocratique ? », in C. DESCAMPS, *L'interrogation démocratique*, Paris, Ed. du Centre Georges-Pompidou, 1987, 157-187.
- , *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; trad. fr., *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Paris, Gallimard, 1964.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982/1998; trad. fr. *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999.
- , « Political Liberalism », *Harvard Law Review* 107 (1994), 1765-1794.
- SAWADOGO, R., *L'Etat africain face à la décentralisation. La chaussure sur la tête*, Paris, 2001.
- SCALON, T.M., « Rawls Theory of Justice », *University of Pennsylvania Law Review* 121 (1973), 1020-1069.
- , « Contractualism and Utilitarianism », in A. SEN – B. WILLIAMS (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 103-128.
- , « Promises and Practices », *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), 199-226.
- , *What We Owe To Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- SCHOYANS, M., *Pour relever le défi du monde moderne. L'enseignement social de l'Eglise*, Paris, 2004.
- SEARLE, J.R., *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.
- SEN, A., « Equality of What ? », in *The Tanner Lectures on Human Values I*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.
- SEN, A. – WILLIAMS, B. (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
- , « Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984 », *Journal of Philosophy* 82 (1985), 169-221.
- , *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , *Development As Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- SENGHOR, S.L., *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964.
- SHOMBA, K., *Kinshasa: Mégalopolis malade des dérives existentielles*, Kinshasa, L'Harmattan, 2004.
- SIDGWICK, H., *The Elements of Politics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1891.
- , *The Methods of Ethics*, Indianapolis – Cambridge, Hackett, 1981.
- SIMMONS, A.J., *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- SIMON, R., *Ethique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.
- SKARD, T., *Afrique des femmes, Afrique d'Espoirs*, Paris, 2004.
- Solidarietà, senso, implicazioni e sfide*, éd. Monti, 2004.
- SMITH, S., *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt ?*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

- STEIN, E., *Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen, 1970; trad. fr., *De l'Etat*, Paris, Cerf, (éd. Universitaires de Fribourg), 1989.
- SYLLA, K., *L'éducation en Afrique. Le défi de l'excellence*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2004.
- TAYLOR, Ch., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.
- , « The Politics of Recognition », in A. GUTMANN (éd.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 25-73; trad. fr., *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Flammarion, 1994.
- , *Etica e Umanità*, Milano, Vita e pensiero, 2004.
- TEILHARD de CHARDIN, P., *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959.
- TOSO, M. et al. (éd.), *Emmanuel Mounier. Persona e Umanesimo relazionale. Nel Centenario della nascita (1905-2005)*, Roma, Las-Roma, 2005.
- TOURAINÉ, A., *Pourrions-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, 1997.
- TREFON, T., *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- VALADIER, P., *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002.
- , *La morale sort de l'ombre*, Paris, DDB, 2008.
- VANEIGEM, R., *Pour l'abolition de la société marchande pour une société vivante*, Paris, Payot, 2002.
- VEGA, S., *Ethique et politique*, Paris, PUF, 1989.
- VERGARA, F., *Les fondements philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique*, Paris, La Découverte, 2002.
- VILLANI, A. (ed.), *Geoffrey Brennan – James M. Buchanan. La ragione delle regole. Economia politica costituzionale*. FrancoAngeli.
- VOLPINI, D., *Le radici del futuro. I fondamenti ideali per una politica di ispirazione cristiana*, Roma, Accademia degli Incolti, 1998.
- , *Antropologia e sviluppo. Linee epistemologiche per un'antropologia dello sviluppo*, Padova – Bologna, 1992.
- , *L'Autosviluppo integrale. Linee epistemologiche per un'antropologia culturale dello sviluppo*, Bologna, 1994.
- WALDRON, J., « John Rawls and the Social Minimum », *Journal of Applied philosophy* 3(1986), 21-33.
- WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books; trad. fr., *Sphères de justice*, Paris, Le Seuil, 1998.
- WALZER, M. – MILLER, D., « Philosophy and Democracy », *Political Theory* 9 (1981), 379-399.
- , *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- WOLF, R.P., *Understanding Rawls*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- YOUNG, S.P., *Beyond Rawls. A Analysis of the Concept of Political Liberalism*, Lanham- New York-Oxford, University Press of America, 2002.
- ZIKA, J.R., *Démocratie et misère politique en Afrique. Le cas du Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan, 2002.