

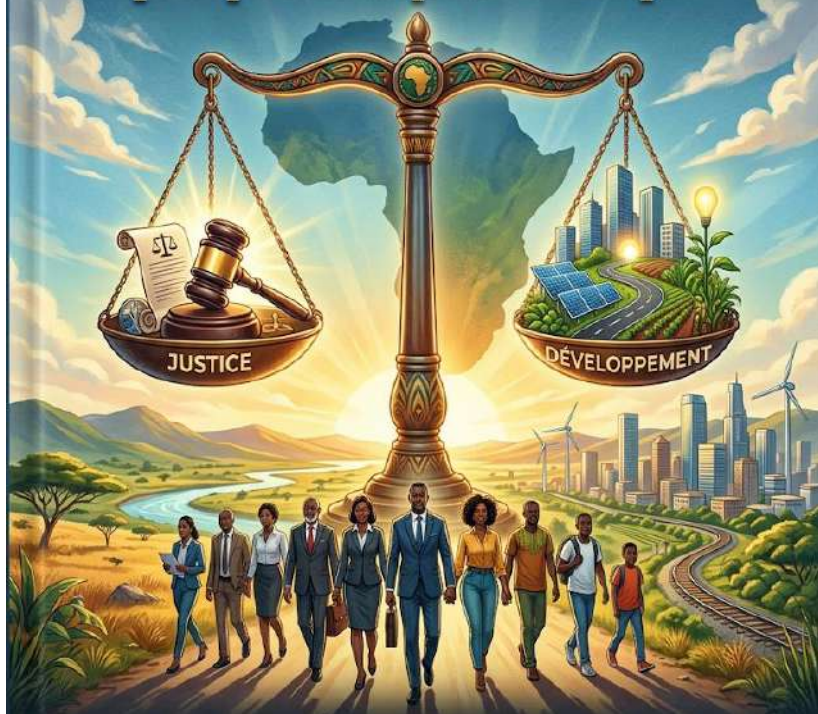


Sous la direction de :
Komi KOUVON
Souglouman BAMPINI



JUSTICE ET DÉVELOPPEMENT

perspectives pour l'Afrique



Presses de l'Université de Lomé

JUSTICE ET DÉVELOPPEMENT

Perspectives pour l'Afrique

**Sous la direction de :
Komi KOUVON
Souglouman BAMPINI**

JUSTICE ET DÉVELOPPEMENT

Perspectives pour l'Afrique

*Actes du Colloque International de Philosophie
(Université de Lomé, 17-18 décembre 2025)*

ISBN : 978-2-916789-95-8

© Presses de l'Université de Lomé

DRI, Université de Lomé

Lomé, Août 2026

N° du dépôt Légal : 170/MATGLAC/Août 2026

ISBN : 978-2-916789-95-8

© Presses de l'Université de Lomé

DRI, Université de Lomé

Lomé, Août 2026

N° du dépôt Légal : 170/MATGLAC/Août 2026

SOMMAIRE

INTRODUCTION	13
I. FONDEMENTS THÉORIQUES, DÉCOLONISATION ET REPENSÉE DES PARADIGMES.....	24
CHAPITRE 1 : <i>De l'éthique du visage à la justice pour autrui : repenser la justice chez Emmanuel Levinas, Sorakata KANDE</i>	26
CHAPITRE 2 : <i>Décoloniser le droit en Afrique francophone : enjeux philosophiques de justice, Alioun BAH & Mamadou Lamine DIALLO</i>	54
CHAPITRE 3 : <i>La contribution du philosophe au développement durable : Un retour à la « Bildung authentique », Edoh Remy SEGBE</i>	71
CHAPITRE 4 : <i>Redéfinir les paradigmes de développement pour une Afrique libre et prospère, Adolé Félicité AKUESON</i>	97
CHAPITRE 5 : <i>Reconnaissance et développement : présupposés à une nouvelle Afrique ?, AFANLON Afi</i>	116
II. JUSTICES POLITIQUE, JURIDIQUE, MÉMOIRE ET RÉSOLUTION DES CONFLITS.....	129
CHAPITRE 6 : <i>Justice politique ou justice historique : quelles alternatives pour une résolution durable des crises en Afrique ?, Donyo Koffi AGBENOKO</i>	132
CHAPITRE 7 : <i>Pré-requis juridique et pluralisme normatif dans la gestion pacifique des conflits en Guinée forestière : Une approche philosophique de la justice sociale, Bolivard Koïkoï GROVOGUI</i>	149

CHAPITRE 8 : <i>Les femmes dans la justice transitionnelle africaine : fondements d'une réparation relationnelle</i> , BAMAZE N'AGNI Essozimina & ALOSSE Dotsè Charles-Grégoire	176
CHAPITRE 9 : <i>Justice and Ressentiment in Véronique Tadjó's The Shadows of Imana : Travels in the Heart of Rwanda</i> , Mandirann Ablavi AMEGNONKA & Souglouman BAMPINI	206
CHAPITRE 10 : <i>Justice sociale, ressentiment et développement en Afrique</i> , Ibrahima Sory II SOUMAH & Souglouman BAMPINI ...	225
III. INÉGALITÉS SOCIALES, GENRE, TRAVAIL ET ÉDUCATION	244
CHAPITRE 11 : <i>Genre et développement durable : lecture critique des inégalités de genre en Afrique à l'aune de la théorie des capacités d'A. Sen et M. Nussbaum</i> , KARABOILY MAH HORTENSE	245
CHAPITRE 12 : <i>Développement et représentations sociales de la femme en Guinée : quels défis pour la justice sociale en Afrique ?</i> , Gnouma Daniel KANTAMBADOUNO	265
CHAPITRE 13 : <i>Justice sociale et répartition du travail : Analyse critique des critères de recrutement en Afrique subsaharienne</i> , SORSY Dela ...	291
CHAPITRE 14 : <i>Les dispositifs d'orientation scolaire au Togo : une question de justice sociale ?</i> , AMOUSSOUVI Ahouanyèvi	319
CHAPITRE 15 : <i>Encadrement normatif des migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest : entre impératifs de développement et exigences de la justice sociale</i> , Lamine MANSARE	350

IV. ÉCOLOGIE, JUSTICE INTERGÉNÉRATIONNELLE ET RESPONSABILITÉS FUTURES.....	382
CHAPITRE 16 : <i>Justice climatique et néocolonialisme vert : repenser les enjeux environnementaux du développement africain</i> , BONOU Yao Zachari	385
CHAPITRE 17 : <i>Développement durable et justice intergénérationnelle en Afrique : quelles responsabilités envers les générations futures ?</i> , ALI Yaou Gagnon	409
CHAPITRE 18 : <i>Technosciences, justice intergénérationnelle et interculturalité : pour une éthique transculturelle du développement durable en Afrique</i> , Tibo HIEN, Bèbè KAMBIRE, Tièroun DIOLOMPO & Jacqueline SOW	429
CHAPITRE 19 : <i>Équité et soins de santé : une conciliation possible ?</i> , IDOH Yao Charles Junior	449
CHAPITRE 20 : <i>Développement durable et justice intergénérationnelle : quel avenir pour les générations futures ?</i> , ABALO Miesso	460
CONCLUSION	479

COMITÉS SCIENTIFIQUE ET D'ORGANISATION

Comité Scientifique

Pr Kwami Christophe DIKENOU, Université de Lomé
Pr Lazare Marcelin POAME, Université de Bouaké
Pr Adama KPODAR, Université de Lomé
Pr Yaovi AKAKPO, Université de Lomé
Pr Robert DUSSEY, Université de Lomé
Pr Octave Nicoué BROOHM, Université de Lomé
Pr Bilina Iba BALLONG, Université de Lomé
Pr Mounkaïla Abdo Laouali SERKI, Université Abdou Moumouni (Niger)
Pr Thierry EZOUA, Université Félix Houphouët Boigny
Pr Komi KOUVON, Université de Lomé
Pr Mawussé Kpakpo AKUE ADOTEVI, Université de Lomé
Pr Tossou ATCHRIMI, Université de Lomé
Pr Ignace Ayénon YAPI, Université de Bouaké
Pr Charles-Grégoire Dotsè ALOSSE, Université de Kara
Pr Bilakani TONYEME, Université de Lomé
Pr Edinam KOLA, Université de Lomé
Pr Marcel NGUIMBI, Université Marien Ngouabi
Pr Akoye Massa ZOUMANIGUI, Université de Kindia
Pr Koffi Nutéfé TSIGBE, Université de Lomé
Pr Mamadou Samba BARRY, Université de Kindia
Dr John AGLO, MC, Université de Lomé
Dr Roger Ekoué FOLIKOUE, MC, Université de Lomé
Dr Essonam BINI, MC, Université de Kara
Dr Bantchin NAPAKOU, MC, Université de Lomé
Dr Yawo Agbéko AMEWU, MC, Université de Lomé
Dr Komlan A. AZIALE, MC, Université de Kara
Dr Miesso ABALO, MC, Université de Kara
Dr Donyo Koffi AGBENOKO, MC, Université de Kara
Dr Idrissa Yaya DIANDY, MCA, Université de Kindia
Dr Mamadou Pathé DIALLO, MC, Université de Kindia
Dr Youssouf CONDE, MC, Université de Kindia
Dr André CHAPPATTE, MC, Université de Kindia
Dr Koffi AGNIDE, MC, Université de Lomé
Dr Souglouman BAMPINI, A., Université de Kindia

Comité d'organisation du colloque

Président :

Professeur Komi KOUVON, Université de Lomé (Togo)

Vice-Président :

Professeur Mawussé Kpakpo ADOTEVI AKUE, Université de Lomé (Togo)

Secrétariat, communication et rapport :

Responsable :

Dr Souglouman BAMPINI, Université de Kindia (Guinée)

Membres :

M. René YARADOUNO (Doctorant), VDE, Université de Kindia

M. Gnouma Daniel KANTAMBADOUNO (Doctorant), CDP, Université de Kindia

M. Ibrahima Sory II SOUMAH, (Doctorant), DPL, Université de Kindia.

M. Aïssata Mamadi CAMARA (Doctorant), Directeur adjoint du SIC, Université de Kindia,

M. Kéa TOUARO (Doctorant), Responsable du SRD, Université de Kindia

M. Ibrahima Sory Sougué BALDE (Doctorant), CIAQ, Université de Kindia

M. Alpha Oumar BALDE (Doctorant), Université de Kindia

M. Foromo KOLIE (Doctorant), Université de Kindia

M. Mohamed DIALLO (Doctorant), Université de Kindia

Dr Rémy Edoh SEGBE, Université de Lomé

Dr Hayatou-Lay SOULE, Université de Lomé

Dr Yaou Gagnon ALI, Université de Lomé

Dr Lafiakoi TANKRI, Université de Lomé

Dr Kossi EDAH, Université de Lomé

Dr Koffi Séna TOGBE, Université de Lomé

Dr Kokou LABOU, Université de Lomé

Dr Tchilabalo ADJOSSI, Université de Lomé

Dr Méba TCHANGAÏ, Université de Lomé

Dr Afi AFANLON, Université de Lomé

INTRODUCTION

L'idée de développement est née comme une promesse audacieuse : celle d'harmoniser la croissance économique mondiale et de résorber les profondes disparités entre nations, notamment en Afrique. Initialement perçu comme un projet d'évolution globale visant à éradiquer la pauvreté et la misère, cette vision stratégique, théorisée notamment par des figures intellectuelles illustres comme A. Smith, cherchait à identifier les mécanismes d'une transformation sociale et économique complète. Cependant, près d'un siècle après l'émergence de ce concept, le bilan est décevant, voire obsolète. Car, loin de mener à une convergence des performances économiques et à une réduction des écarts de richesse et de revenu, le monde et particulièrement l'Afrique, est confronté à une aggravation spectaculaire des inégalités.

Ce constat critique impose dès lors une remise en question fondamentale : Face à l'échec de la vision traditionnelle du développement à réduire les inégalités mondiales et africaines, comment l'articulation entre justice (sociale, globale, intergénérationnelle, transitionnelle, climatique, etc.) et développement peut-elle se présenter comme une exigence ontologique, éthique, politique, épistémique, sinon théorique et pratique, pour forger une voie de progrès effectivement pertinente et équitable pour l'Afrique contemporaine ?

L'aggravation des inégalités planétaires, et plus spécifiquement africaines, révèle une lacune majeure dans l'approche classique du développement : l'occultation de la justice. Comme l'affirme S. Bampini (2019, p. 1), il est désormais « impossible de penser au développement sans justice, du moins sans équité. » Les approches exclusivement économiques, austères et brutales, ont échoué à créer un cercle vertueux, car elles ont négligé la dimension essentielle de la répartition juste des ressources, des opportunités et des biens produits, des capacités. Le développement ne peut plus être une simple affaire de

croissance brute ; il doit être aussi et surtout une question d'équité et de liberté, comme l'a si bien démontré A. Sen (2000). Ce constat crucial exige, en effet, non seulement une relecture profonde de la notion de développement, dépassant le cadre purement économique, mais aussi la nécessité d'une nouvelle pensée capable de concilier progrès matériel et équités multiples.

C'est dans ce contexte d'urgence intellectuelle et pratique que le colloque, organisé conjointement par le Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies (HIPHIST) du Département de Philosophie de l'Université de Lomé (Togo) et le Département de Philosophie de l'Université de Kindia (République de Guinée), se positionne comme un espace de dialogue interdisciplinaire et pluriel. Son ambition est de dépasser les cadres d'analyse réductionnistes, souvent occidentaux, pour explorer les liens ontologiques, théoriques et pratiques entre justice et développement, en accord avec les réalités africaines contemporaines. En favorisant l'échange entre perspectives de recherche africaines, cet événement scientifique a eu pour visée de forger une pensée critique et novatrice. L'objectif ultime de ce colloque consistait à élaborer une vision du développement véritablement pertinente pour l'Afrique, où la liberté et l'équité ne sont pas de simples accessoires, mais les conditions essentielles de son avènement, assurant un progrès durable et juste pour les générations actuelles et futures. Nous pouvons dire avec satisfaction que cet objectif est atteint du fait qu'il est en sorti ces actes de colloque en un ouvrage collectif.

En réalité, penser conjointement la justice et le développement en Afrique impose d'emblée une rupture épistémologique majeure. Il s'agit de dépasser résolument les grilles de lecture purement technocratiques, economicistes et fonctionnalistes qui ont prévalu au cours des six dernières décennies. Trop souvent réduites à des indicateurs macroéconomiques agrégés, tels que la croissance du Produit Intérieur Brut (PIB), à des politiques d'ajustement structurel ou à des programmes de modernisation calqués sur des trajectoires

historiques étrangères, les théories classiques du développement ont failli dans leur promesse d'émancipation collective. En faisant de l'accumulation matérielle et de la conformité aux standards marchands mondiaux l'alpha et l'oméga du progrès, ces paradigmes hégémoniques ont fréquemment ignoré, voire occulté, les exigences fondamentales de justice sociale, d'équité historique et de souveraineté épistémique.

Or, sans ces piliers éthiques, nulle prospérité ne saurait être ni véritablement durable, ni socialement légitime. Une croissance économique qui s'accompagne d'un creusement des inégalités, d'une précarisation des populations vulnérables, d'une aliénation culturelle et d'une dégradation accélérée des écosystèmes ne constitue pas un développement. Elle incarne une forme d'extraction et de violence structurelle. Car, le développement ne peut plus être pensé comme un simple transfert de technologies, de capitaux ou de normes juridico-institutionnelles parachutées depuis des centres de pouvoir extérieurs. Il doit être réinvesti de l'intérieur comme une démarche d'épanouissement humain, d'autonomie politique et de réalisation de la justice sous toutes ses dimensions : distribution équitable, réparatrice des inégalités, de genre, accès aux soins de santé, aux droits fondamentaux, protection de l'environnement, prospérité partagée, etc.

L'Afrique contemporaine se trouve aujourd'hui à la croisée de défis systémiques d'une complexité sans précédent, exigeant une refonte intégrale de ses cadres d'analyse et d'action publique : d'abord, la quête de la croissance partagée, de paix, de cohésion sociale et de réconciliation durable. En effet, au sortir de conflits armés, de crises sociopolitiques récurrentes ou de traumatismes historiques profonds, le continent africain fait face à la fragilité de son tissu social. Les réponses exclusivement sécuritaires ou les règlements politiques superficiels montrent quotidiennement leurs limites lorsqu'ils négligent le traitement du ressentiment, la réparation des préjudices subis par les victimes et

la mémoire collective, l'épanouissement et le bien-être communautaire.

On dénote, en deuxième lieu, la persistance constante et la rigidification des inégalités structurelles. En effet, qu'il s'agisse des discriminations fondées sur le genre, des disparités criantes d'accès aux ressources productives, des distorsions dans la répartition du travail ou des défaillances des systèmes éducatifs et d'orientation, de larges franges des sociétés africaines demeurent marginalisées. Ces fractures entravent le déploiement des potentialités individuelles et collectives. Le troisième constat est la crise de légitimité des institutions juridiques et politiques. Hérités pour l'essentiel de la période coloniale, les cadres normatifs et judiciaires officiels souffrent remarquablement d'un déficit d'ancrage socioculturel. Ce décalage entre le droit positif étatique et les réalités vécues, caractérisées par un pluralisme normatif dynamique, crée des espaces de friction, d'injustice et d'incompréhension mutuelle entre les citoyens et l'État.

En dernier lieu, apparaît l'urgence climatique et environnementale globale. Car, bien que le continent africain ne soit historiquement responsable que d'une fraction minime des émissions mondiales de gaz à effet de serre, il subit de plein fouet, et de manière disproportionnée, les ravages du dérèglement climatique (sécheresses, inondations, érosion côtière, désertification, etc.). À cette vulnérabilité écologique s'ajoute le risque de voir s'imposer des politiques de transition écologique commandées de l'extérieur sous la forme d'un « néocolonialisme vert », restreignant le droit souverain des peuples africains à définir leurs propres voies de développement.

Face à ces urgences intriquées, nous proposons une traversée critique et constructive des concepts de justice et de développement. Nous ne rejetons ni en bloc les apports de la pensée universelle, ni ne nous enfermons dans un essentialisme stérile, mais opérons, à partir des réalités, une ressaisie philosophique, sociologique et juridique, des trajectoires historiques, des traditions normatives et des aspirations

profondes des peuples africains. Ainsi, en pensant la justice et le développement depuis l'Afrique, nous interrogeons la façon dont les théories politiques contemporaines peuvent être fécondées par les dynamiques locales, les savoirs endogènes et les exigences de la solidarité communautaire. Nous affirmons avec acuité que l'Afrique n'est pas seulement un terrain d'application pour des concepts élaborés ailleurs, mais un foyer critique capable de produire des catégories novatrices pour penser les enjeux du monde contemporain. Pour éviter ce que Théophile Obenga nomme la « pollution conceptuelle », il est nécessaire de créer un espace autonome de réflexion.

Pour rendre compte de la complexité, de la transversalité et de la pluralité de ces enjeux, cette réflexion collective s'articule autour d'un parcours théorique rigoureux structuré en quatre parties thématiques complémentaires. Ce cheminement suit une progression logique ordonnée : des fondements épistémologiques et éthiques, vers une analyse des dispositifs institutionnels, politiques et de mémoire, puis la prise à bras-le-corps des réalités socio-économiques et des inégalités de genre, pour déboucher enfin sur la prospective environnementale, la justice climatique et la responsabilité envers les générations futures.

En réalité, toute transformation sociale profonde et toute reconfiguration des politiques publiques exigent au préalable une élucidation conceptuelle rigoureuse et une déconstruction systématique des biais hégémoniques qui imprègnent nos représentations. C'est pourquoi, la première partie de cet ouvrage pose les assises philosophiques et épistémologiques de l'ensemble de la réflexion. En effet, la réflexion s'ouvre par un dialogue éthique profond avec les philosophies de la responsabilité et de l'altérité, en particulier à travers la relecture de la pensée d'Emmanuel Levinas. En plaçant l'« éthique du visage » et la primauté de la responsabilité pour autrui au cœur du questionnement, il s'agit de sortir d'une conception purement comptable ou utilitariste de la justice. La justice n'est pas seulement un calcul d'équivalences ou un contrat entre agents

rationnels auto-intéressés. La justice naît surtout de l'interpellation éthique que constitue la vulnérabilité de l'autre. Non étrangère aux traditions africaines, cette perspective lévinassienne offre un fondement théorique pour penser la solidarité, l'hospitalité et le devoir d'assistance au sein de communautés politiques en quête de cohésion, du vivre-ensemble et de direction. Cette exigence éthique se prolonge naturellement par une critique de l'architecture juridique et institutionnelle.

L'histoire juridique de l'Afrique francophone reste également marquée par l'héritage du droit colonial, caractérisé essentiellement par un positivisme étatique rigide qui a souvent marginalisé les conceptions locales du droit et de la justice. Cela requiert donc de décoloniser le droit, mais ceci ne signifie pas qu'on doit retourner à un passé mythifié, idéalisé, chanté comme un exploit perdu. Il s'agit, au contraire, de procéder essentiellement à une réappropriation critique des outils juridiques pour les harmoniser avec les valeurs de justice sociale et d'équité ressenties par les populations. Il s'agit de défaire l'aliénation conceptuelle et normative pour bâtir des institutions représentatives de la conscience juridique africaine.

Dans ce chantier de refondation, le rôle de l'intellectuel et du philosophe apparaît fondamental. Interrogeant le sens même de la mission académique et éducative, les contributions de cette première partie plaident aussi pour un retour à une « *Bildung* authentique ». Concept hérité de la philosophie de la culture, la *Bildung* désigne ici la formation intégrale, éthique, critique et civique de l'individu, non pas en vue de sa seule employabilité sur un marché mondialisé, mais au service du bien commun et du développement de sa communauté. Le philosophe retrouve ainsi sa fonction socratique et critique : éveiller les consciences, dénoncer les aliénations et proposer des voies d'émancipation. Cette première partie débouche sur la nécessité de redéfinir radicalement les paradigmes de développement eux-mêmes et la nécessité de la reconnaissance, au sens honnethien. En effet, pour qu'une Afrique libre et prospère puisse émerger, elle doit

s'affranchir des prêt-à-penser théoriques. Cette reformatisation implique d'intégrer dans la notion de prospérité des dimensions immatérielles cruciales : la dignité humaine, la souveraineté culturelle, la liberté politique et le bien-être communautaire.

La deuxième partie, « Justice politique, juridique, mémoire et résolution des conflits », montre que la justice ne saurait demeurer une construction théorique abstraite ou désincarnée. La justice doit se mesurer à sa capacité à panser les fêlures de l'histoire, à réguler les tensions sociopolitiques et à réparer les traumatismes collectifs. C'est pourquoi, cette deuxième partie affronte directement la question de la régulation des crises, de la mémoire et de la reconstruction du tissu social dans des contextes post-conflits ou marqués par des fractures historiques. Les auteurs s'interrogent d'abord sur la dialectique complexe entre justice politique et justice historique. Face à l'urgence de la pacification, les acteurs politiques sont souvent tentés de privilégier des compromis conjoncturels ou des amnisties d'État au nom de la stabilité immédiate.

Cependant, occulter la justice historique, c'est-à-dire la reconnaissance des injustices passées, la vérité sur les exactions et la réparation des torts, condamne fréquemment les sociétés à la résurgence ultérieure des violences. La partie explore ainsi les voies d'une articulation féconde entre l'impératif de gouvernance politique et l'exigence morale de vérité historique. Cette quête de régulation pacifique exige une attention particulière au pluralisme normatif. Dans de nombreuses régions du continent, à l'instar de la Guinée forestière (analysée dans cette deuxième partie), la résolution des conflits fonciers, communautaires ou politiques, ne peut s'appuyer exclusivement sur le droit étatique formel. L'intégration des pré-requis juridiques traditionnels, des coutumes locales et des modes alternatifs de règlement des différends s'avère indispensable pour garantir une paix authentique et acceptée par tous. Le pluralisme normatif apparaît alors non plus comme une faiblesse institutionnelle, mais plutôt et surtout comme une richesse pragmatique au service de la justice sociale.

La partie accorde, par ailleurs, une place centrale à la justice transitionnelle, en la renouvelant à travers une perspective de genre. Trop souvent marginalisées dans les processus officiels de paix ou réduites au statut de simples victimes, les femmes jouent pourtant un rôle de premier plan dans la reconstruction des communautés dévastées par la violence. À travers le concept de « réparation relationnelle », les contributions mettent en lumière la manière dont les initiatives féminines retissent les liens sociaux brisés, favorisent le pardon et réinventent la cohésion communautaire au-delà des cadres institutionnels rigides.

La question de la mémoire et du ressentiment est explorée au croisement de la philosophie, de la sociologie et de la littérature. En s'appuyant notamment sur l'analyse de l'œuvre emblématique de Véronique Tadjo (*L'Ombre d'Imana : Voyages au cœur du Rwanda*), les abîmes de la mémoire post-génocide ou post-traumatique sont donc analysés. Le ressentiment, s'il n'est pas élaboré, reconnu et dépassé par des mécanismes de justice authentiques, devient une toxine sociale qui paralyse les dynamiques de développement et perpétue les cycles de la haine. Penser le développement en Afrique exige ainsi de prendre en compte la santé psychique et morale des populations.

Il faut ajouter que le développement n'a de réalité tangible que s'il se traduit par une amélioration effective de la vie quotidienne des individus, par l'élargissement de leurs libertés fondamentales et par la résorption des structures d'exclusion. En ce sens, la troisième partie de cet ouvrage, « Inégalités sociales, genre, travail et éducation », ancre la justice sociale au cœur des réalités socio-économiques contemporaines, en interrogeant les mécanismes qui produisent et perpétuent les inégalités. Elle s'appuie de manière féconde sur l'approche des « capacités », théorisée par Amartya Sen et Martha Nussbaum. Dépassant les critères strictement monétaires de la pauvreté, cette grille de lecture évalue la justice d'une société à l'aune des libertés réelles dont disposent les individus pour mener le type ou le mode de vie qu'ils ont des raisons de valoriser. Appliquée aux inégalités de

genre en Afrique, l'approche des capacités permet d'analyser avec une grande finesse les obstacles structurels, juridiques, économiques, culturels, qui brident l'autonomie des femmes et restreignent leur liberté de choix.

Dans le prolongement de cette réflexion, les études rassemblées décortiquent l'impact des représentations sociales traditionnelles et contemporaines sur la condition féminine, notamment à travers l'exemple de la Guinée. En questionnant les stéréotypes qui assignent les femmes à des rôles subordonnés ou invisibilisent leur contribution économique majeure, la justice de genre est démontrée comme étant non seulement une exigence morale, mais aussi et surtout une condition *sine qua non* de la prospérité globale des sociétés africaines.

La question de la justice sociale est également examinée sous l'angle du marché du travail et de la répartition des opportunités économiques. À travers une analyse critique des critères de recrutement et de sélection professionnelle en Afrique subsaharienne, les phénomènes de népotisme, de clientélisme, de discrimination et de dépréciation des compétences qui minent la méritocratie et créent un sentiment profond d'injustice chez les jeunes diplômés ont été mis en évidence. La justice dans le travail exige, en réalité, une transparence absolue et une valorisation équitable du capital humain. L'éducation constitue le second levier fondamental de cette justice distributive et éco-sociale.

En analysant les dispositifs d'orientation scolaire, comme c'est le cas à travers l'étude de terrain menée au Togo, l'ouvrage interroge la capacité des systèmes éducatifs africains à promouvoir la mobilité sociale et à réduire les disparités socio-économiques. Une orientation scolaire injuste ou inadaptée perpétue les privilèges de classe et gâche les talents, alors qu'un système éducatif pensé sous l'angle de la justice sociale devient le moteur principal de l'émancipation collective. Cette troisième partie de l'ouvrage intègre la question brûlante des migrations contemporaines, en particulier au sein de l'espace Ouest-Africain. Entre impératifs sécuritaires, exigences de développement

économique et respect des droits humains fondamentaux des migrants, l'encadrement normatif de la mobilité humaine constitue un test majeur pour la justice sociale régionale.

L'ouvrage se clôt sur un horizon prospectif essentiel, en confrontant la réflexion aux grands défis écologiques, sanitaires et éthiques du XXI^e siècle. Il est désormais impossible de concevoir un modèle de développement juste sans intégrer les contraintes de la finitude de la planète et les devoirs envers les générations qui nous succéderont. Ainsi la quatrième partie, intitulée « Écologie, justice intergénérationnelle et responsabilités futures » déploie une philosophie de la responsabilité environnementale ancrée dans les réalités africaines. Les contributions de cette partie engagent une critique sans concession des rapports de force internationaux qui entourent la transition écologique globale. Tout en réaffirmant l'urgence d'une action environnementale radicale, les auteurs mettent en garde contre le risque d'un « néocolonialisme vert ». Ce phénomène se manifeste lorsque les exigences environnementales dictées par les pays du Nord économique se traduisent par l'accaparement des terres, la restriction des droits d'usage des populations locales sur leurs ressources naturelles, ou l'imposition de mécanismes de compensation carbone asymétriques. La justice climatique exige que la transition écologique ne se fasse pas au détriment des droits fondamentaux des peuples du Sud.

Face à cette asymétrie, l'axe formule les contours d'une véritable éthique de la justice intergénérationnelle. Que devons-nous aux générations africaines de demain ? Comment concilier le besoin légitime d'industrialisation et d'accès à l'énergie pour les populations actuelles avec l'obligation absolue de préserver la biodiversité, les sols et les ressources hydriques pour le futur ? En puisant à la fois dans les éthiques philosophiques contemporaines de la responsabilité et dans les cosmologies africaines traditionnelles, qui conçoivent souvent la communauté comme un lien sacré unissant les ancêtres, les vivants et les enfants à naître, cette dernière partie de l'ouvrage offre des repères conceptuels

puissants. En effet, la question du développement technoscientifique est réévaluée au prisme de l'interculturalité. L'Afrique ne doit être ni une consommatrice passive de technologies importées, ni une zone de rejet du progrès technique. Il s'agit de promouvoir une éthique transculturelle des technosciences, capable de soumettre le développement technologique à une délibération démocratique et éthique, en veillant à ce qu'il serve l'humain et respecte les équilibres écologiques. La réflexion sur la possible conciliation entre équité et santé est également menée.

En réunissant ces perspectives philosophiques, juridiques, sociologiques et littéraires, cette réflexion collective ne se contente pas de dresser un diagnostic des maux qui entravent le continent africain. Il élabore une grille d'analyse renouvelée et prospective, offrant des outils conceptuels et des pistes d'action concrètes pour les chercheurs, les décideurs politiques, les acteurs de la société civile et les citoyens. En conséquence, reconstruire le concept de développement sur le roc de la justice, sous toutes ses formes : éthique, historique, sociale, de genre et environnementale, etc., tel est le projet fondamental de ce travail interdisciplinaire. C'est à cette condition seule, nous le pensons bien, que l'Afrique pourra bâtir des sociétés libres, prospères, équitables et pleinement maîtresse, de leur destin.

I

FONDEMENTS THÉORIQUES, DÉCOLONISATION ET REPENSÉE DES PARADIGMES

On ne saurait bâtir un édifice solide sur des fondations empruntées à autrui sans s'exposer à l'effondrement moral et politique. Cette réalité s'impose aujourd'hui à l'Afrique avec une acuité particulière : alors que le continent cherche à tracer les voies de sa propre émergence, les outils théoriques, juridiques et conceptuels employés pour penser son progrès restent trop souvent prisonniers de paradigmes extérieurs et d'héritages coloniaux. Ce décalage entre les grilles d'analyse importées et les aspirations profondes des populations crée une crise de légitimité et entrave la réalisation d'une prospérité authentique. Le problème réside dans l'hégémonie de modèles de développement et de cadres juridiques désincarnés qui occultent la souveraineté épistémique et l'exigence d'une éthique centrée sur la dignité humaine. Dès lors, sur quels fondements éthiques et décoloniaux l'Afrique peut-elle reconstruire ses propres paradigmes de justice et de développement ? Il est fait l'hypothèse que la conquête d'une véritable autonomie politique et économique en Afrique présuppose une rupture épistémologique majeure, fondée sur la réappropriation critique des normes juridiques, le réengagement éthique du philosophe dans la cité et la primauté de la responsabilité envers l'autre.

Cette première partie a pour objectif d'élucider les assises théoriques et éthiques indispensables à la refondation des modèles africains de développement. Pour ce faire, l'approche méthodologique privilégie une démarche herméneutique et critique, croisant l'analyse conceptuelle, la philosophie du droit et l'éthique politique. Le parcours de cette partie s'articule en quatre chapitres complémentaires. Le premier chapitre explore l'éthique du visage et la justice pour autrui à partir de la philosophie d'Emmanuel Levinas. Le deuxième chapitre examine les enjeux philosophiques de la décolonisation du droit en Afrique francophone. Le troisième chapitre réinterroge le rôle du philosophe face au développement durable à travers le prisme d'une « *Bildung* authentique ». Le quatrième chapitre propose de redéfinir les paradigmes globaux du développement pour poser les jalons d'une Afrique libre et prospère.

CHAPITRE 1 :

De l'éthique du visage à la justice pour autrui : repenser la justice chez Emmanuel Levinas

Sorakata KANDE

Université General Lantana Conté (UGLC-SC) - République de Guinée

Tél : + 224 627 226 :285 / E-mail : sorakatakande86@gmail.com

Doctorant / Spécialité : Ethique

Résumé

Les sociétés africaines de notre ère sont traversées par de profondes crises sociales, politiques et morales qui interrogent les fondements mêmes de la justice. Les approches classiques, centrées sur la norme juridique, l'institution ou le contrat social, peinent à répondre à la souffrance concrète des individus et à la déshumanisation des rapports sociaux. Cet article propose de repenser la justice à partir de l'éthique du visage développée par le philosophe allemand du XXe siècle Emmanuel Levinas. En montrant que la responsabilité envers autrui précède toute norme et toute institution, Levinas inaugure une conception de la justice enracinée de façon radicale dans la relation éthique. C'est dans cette logique que notre communication met en lumière le passage de la responsabilité pour autrui à la justice entre plusieurs Autres, avant d'évaluer la pertinence de cette pensée pour les réalités sociopolitiques de l'Afrique actuelle. Ce présent article soutient que l'éthique Levinasienne offre un cadre philosophique fécond et novateur pour promouvoir une justice plus humaine, attentive à la vulnérabilité et à la dignité de chaque personne.

Mots-clés : Éthique du visage, justice, responsabilité, autrui, Emmanuel Levinas, Afrique.

Abstract

Contemporary African societies are affected by profound social, political, and moral crises that call into question the very foundations of justice. Classical approaches, focused on legal norms, institutions, or the social contract—struggle to address the concrete suffering of individuals and the dehumanisation of social relations. This article proposes rethinking justice through the ethics of the face developed by the 20th-century philosopher Emmanuel Levinas. By showing that responsibility towards the Other precedes every norm and institution, Levinas introduces a concept of justice radically rooted in the ethical relation. It is within this rationale that our paper highlights the transition from responsibility for the Other to justice among multiple Others, before evaluating the relevance of this thought for today's African socio-political realities. This article argues that Levinassian ethics offers a

fruitful and innovative philosophical framework for promoting a more human justice—one that is attentive to the vulnerability and dignity of every person.

Keywords: Ethics of the face, justice, responsibility, the Other, Emmanuel Levinas, Africa

Introduction

Les sociétés africaines de notre temps sont confrontées à des défis majeurs qui affectent profondément les structures politiques, les liens sociaux et les repères moraux. Les inégalités persistantes, la corruption, les injustices, les conflits récurrents, la fragilisation du lien communautaire et la perte progressive de confiance envers les institutions traduisent une crise du vivre-ensemble. Dans un tel contexte, la question de la justice ne saurait être réduite à une simple problématique juridique ou institutionnelle ; elle engage une interrogation fondamentale sur la place de l'éthique dans les rapports humains. Ainsi, le constat qui se pose est que les modèles classiques ou traditionnels de la justice, hérités principalement du contractualisme et légalisme, accordent une place centrale à la norme, à la procédure ou à l'État. Or, ces approches montrent leurs insuffisances lorsqu'elles deviennent incapables de répondre quasi-totalement à la souffrance humaine concrète et à la déshumanisation des relations humaines.

La justice risque alors de se transformer en un mécanisme impersonnel, éloigné de la dignité humaine qu'elle prétend pourtant protéger. C'est dans ce contexte que la pensée d'Emmanuel Levinas introduit une rupture décisive et radicale. Pour Levinas, la justice ne trouve pas son origine dans le droit ni dans le contrat, mais dans l'éthique entendue comme rencontre du visage d'autrui. Ce renversement, qui fait de l'éthique le principe premier de toute philosophie, a été analysé en profondeur par *Catherine Chalié*. Elle souligne que, chez Levinas, la responsabilité pour autrui précède toute connaissance, toute liberté et toute constitution du sujet. Cette responsabilité n'est ni

un devoir choisi ni une prescription légale, mais une assignation originaire imposée par la présence du visage.

Le visage engage le sujet dans un rapport asymétrique et infini, fondant à la fois sa subjectivité et la possibilité de la justice. Selon elle, chez Levinas tout homme est « l'otage » de son prochain et constitue en même temps le sujet d'une responsabilité infinie devant l'Autre homme, elle affirme à ce propos :

Pensée du désintéressement et de l'hétéronomie constitutive de l'humain, la philosophie de Levinas se veut une réponse à la barbarie extrême de notre siècle, qui à vouloir persévérer dans l'être, a fait surgir le tohu bohu originel de l'il y a, une emprise suffocante et absurde de l'être. (C. Chaliel, 1994, p.112)

Ainsi, la justice ne peut être envisagée comme un simple dispositif juridique ou institutionnel, mais comme le prolongement nécessaire de l'éthique originaire, toujours en dette à l'égard de l'appel d'autrui. Le visage n'est pas un objet de connaissance ; il est une présence qui m'interpelle, me met en demeure et m'arrache à mon autosuffisance.

Levinas pose une responsabilité originaire, antérieure à toute norme et à toute institution. Ce qui l'amène à distinguer le besoin et le Moi, il suspend le concept et le raisonnement au sens strict. Dans son livre *Totalité et Infini*, il distingue l'ordre du Besoin de celui du Désir. Le premier ordre recouvre les besoins primaires. Dans le Besoin, le rapport à l'Autre fonctionne sur le mode de la Mêmété (du même). Le Moi se reconnaît comme mesure de l'Autre, Autre que je rabats à moi ou à une abstraction généralisée. Le Moi est l'identification par excellence. Non pas l'identification qui décrète Moi, c'est Moi mais celle qui établit une relation avec le monde où le Moi se produit comme séjour dans le monde. Cette manie nécessaire d'identification fait que l'Autre n'est pas un Autre absolu, mais relatif. Ce qui est de notre point de vue, injuste et égoïste dans la mesure où je n'ai pas de relation éthique avec l'Autre, car je suis premier, pourtant en

matière de moralité, la justice commence dès que l'autrui passe inconditionnellement en première place.

Cependant, le désir laisse l'Autre être autre. L'Autre, par sa seule présence peut remettre en question mon Moi. La relation éthique ne peut se produire que dans le face-à-face et non pas dans la caméra obscure de ma conscience ni dans ma demeure. L'Autre, précisément, trouble ma demeure, mon "chez soi". Et c'est pourquoi l'auteur stipule : « Dans le besoin, je puis mordre sur le réel et me satisfaire assimiler l'autre. Dans le Désir, pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi ». (E. Levinas, 1971, p.121)

À partir de cette perspective, cet article se propose d'examiner comment l'éthique du visage peut fonder une conception renouvelée de la justice et en quoi cette approche est pertinente pour éclairer les enjeux sociopolitiques actuels des sociétés africaines. Cette problématique nous amène à formuler une série de questions de recherche : Comment l'éthique du visage chez Emmanuel Levinas permet-elle de fonder une justice plus humaine, capable d'éclairer les enjeux actuels des sociétés africaines ? En quoi le visage constitue-t-il chez Levinas la source première de l'obligation morale ? Comment la justice surgit-elle lorsque la responsabilité éthique se confronte à la pluralité des Autres ? En quel sens cette conception peut-elle contribuer à une réhumanisation du politique en Afrique ?

Pour y répondre, nous partons d'un ensemble d'hypothèses qui orientent notre réflexion : la justice authentique ne peut émerger que si elle est enracinée dans la responsabilité éthique envers autrui, telle qu'elle se manifeste dans l'appel du visage ; le visage constitue le lieu originaire de l'obligation morale et le fondement de la responsabilité ; la justice apparaît comme une extension nécessaire de l'éthique lorsqu'il s'agit d'arbitrer entre plusieurs Autres ; l'intégration de cette éthique dans les pratiques sociales et politiques africaines permettrait de renforcer la dignité humaine et le lien social. Ces hypothèses déterminent naturellement les objectifs que vise notre travail : montrer que

l'éthique du visage constitue un socle philosophique solide pour une conception renouvelée de la justice dans les sociétés africaines actuelles ; mettre en lumière la portée philosophique du visage comme appel irréductible à la responsabilité ; analyser l'articulation entre responsabilité éthique et justice chez Emmanuel Levinas ; évaluer la pertinence de cette pensée pour les réalités sociopolitiques africaines.

Pour atteindre ces objectifs, il est nécessaire de convoquer une méthodologie adaptée. Elle repose sur l'approche qualitative et l'analyse documentaire, notamment l'examen des œuvres majeures de Levinas, la mobilisation critique de ses principaux commentateurs et une mise en perspective avec ces réalités susmentionnées. Il s'agit moins d'appliquer mécaniquement une théorie que d'ouvrir un dialogue philosophique fécond entre une pensée éthique stimulant et radicale à des situations concrètes. A partir de cette perspective, cet article se veut être une réflexion critique et rationnelle qui examine comment le visage peut fonder une conception novatrice et renouvelée de la justice et en quoi cette approche est pertinente pour éclairer les enjeux sociopolitiques actuels des sociétés africaines. Cette démarche méthodologique nous conduit à structurer notre argumentation en trois parties complémentaires. La première partie sera intitulée « Le visage comme fondement de la responsabilité ». La deuxième portera sur « De la responsabilité éthique à la justice envers plusieurs Autres ». La troisième partie sera consacrée à « Les apports de l'éthique lévinassienne aux sociétés africaines contemporaines ».

1. Le visage comme origine de la responsabilité

Avant toute réflexion théorique et toute organisation politique ou juridique, il y a la rencontre du visage d'autrui. Ce visage ne se réduit ni à une apparence sensible ni à un objet parmi d'autres. Il est l'épiphanie de la vulnérabilité absolue d'autrui, une exposition sans défense qui me met en question. Le visage signifie par lui-même et m'adresse une injonction silencieuse : *ne*

pas tuer, ne pas porter atteinte à la vie de l'Autre. Il échappe à toute tentative de totalisation ou de réduction conceptuelle. Pour Levinas :

Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu. (E. Levinas, 1971, p.211)

Selon Martin Grandjean dans « *L'éthique du visage de Levinas : entre interdits et obligations, quelle responsabilité ?* » Le visage d'autrui n'est pas phénoménal ou une région anatomique, il n'est ni dans le temps ni dans l'espace, il ne peut en aucun cas être réduit à une valeur monétaire : sa manifestation est exceptionnelle, il se présente au Même, il s'exprime et révèle l'infini dans son épiphanie :

La signification c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui ; il me fait face et me met en question et m'oblige de par son essence d'infini. (E. Levinas, 1971, p. 211)

Ainsi comprise, la responsabilité n'est ni le fruit d'un choix volontaire ni le résultat d'un contrat social. Elle s'impose comme une dette infinie, antérieure à toute décision consciente. Être sujet, chez Levinas, c'est être déjà responsable de l'autre avant même de pouvoir se vouloir soi-même. Cette responsabilité est asymétrique : je suis responsable d'autrui sans attendre de réciprocité. En fondant l'éthique sur cette responsabilité originaire, Levinas déplace radicalement le centre de gravité de la philosophie morale.

La subjectivité n'est plus définie par l'autonomie ou la liberté de l'individu comme chez les Modernes (Descartes et Kant), mais par la capacité d'être affectée et appelée par la vulnérabilité de l'autrui. L'éthique constitue le fondement originaire de la philosophie lévinassienne. Levinas renverse la tradition ontologique de la philosophie occidentale en soutenant

que la relation éthique à autrui précède toute détermination de l'être, du savoir et du sujet. L'éthique ne relève donc pas d'un domaine secondaire de la philosophie, mais se présente comme la condition même de possibilité de toute pensée philosophique, religieux, sociale et politique. Cette centralité de l'éthique dit-on, est une condition sine qua non du vivre-ensemble harmonieux, stable et heureux. De ce point de vue, la primauté de l'éthique s'enracine dans le face-face (l'expérience de la rencontre avec le visage d'autrui). Le visage, compris non comme une donnée empirique mais comme une épiphanie de l'altérité, qui interpelle le sujet et l'assigne à une responsabilité absolue qui n'est ni contractuelle ni volontaire. Celle-ci est antérieure à toute décision consciente et se caractérise par son asymétrie et son infinité : le sujet est responsable d'autrui sans attendre de réciprocité.

La subjectivité humaine n'est plus dans l'autonomie du sujet pensant, mais dans l'exposition à autrui. Le sujet est d'emblée mis en cause, affecté et engagé dans une relation éthique qui le dépasse. La responsabilité devient ainsi le principe structurant de l'identité personnelle. Chez Emmanuel Levinas, la transcendance d'autrui ne peut être réduite quelles que soient la contrainte, la violence ou la forme de domination auxquelles il peut être soumis. Par conséquent, la persécution politique, sociale ou religieuse la plus extrême ne saurait abolir l'altérité d'autrui, car celle-ci ne se laisse jamais réduire à une relation de possession ou de maîtrise. Si l'on peut dominer l'autrui de façon physique, sa transcendance échappe à la « chosification ».

Autrui ne peut être entièrement saisi, ni assimilé au Même, ce qui interdit toute clôture définitive de son être. Ainsi, il est impossible de réduire le visage à un objet, car celui-ci appartient au monde qu'on peut manipuler, dominer, transformer ou détruire sans aucune résistance éthique. Le visage, en revanche, ne relève pas de cet ordre. Il se présente comme ce qui échappe à toute objectivation et se soustrait à toute prise. En ce sens, le visage ne peut être assimilé à une chose, étant donné qu'il

manifeste une transcendance qui excède toute tentative de totalisation. Il stipule dans ce sens :

Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants ne visent le visage qui n'est pas du monde. Elles relèvent encore du travail, ont une finalité et répondent à un besoin. (E. Levinas, 1971, p. 216)

La présence du visage interpelle ma responsabilité et m'empêche de m'ériger en possesseur ou dominateur de l'Autre. Car tant qu'il se tient en face de moi, sa simple présence contredit ma prétention d'être son maître en ayant un contrôle total sur lui. C'est justement ce qui fait que nous tuions nos semblables, si l'on ne peut les dominer ou les posséder totalement, on les anéantit. Cette impossible irréductibilité de l'autre montre en quoi le visage est le fondement de la signification éthique et de la relation à autrui. Ce n'est pas parce que le visage est nu et vulnérable qu'il ne parle pas, au contraire il est « Le dire », l'exposition de soi à autrui, la vulnérabilité et la responsabilité assumée avant toute parole.

Par contre, « Le dit » est langage ou discours et relève de l'ordre ontologique. Avant toute loi positive, le visage de l'autre signifie déjà l'interdiction de le tuer. La résistance du visage n'est pas de nature physique, mais éthique : elle ne s'oppose pas par la force, mais par l'obligation qu'elle fait peser sur le sujet. Cependant, cette nudité même introduit une tension constitutive de la relation éthique. Le visage est à la fois ce qui interdit absolument le meurtre et ce qui, par son exposition sans défense, rend possible la tentation de la violence. Dans sa nudité, la première parole du visage, celle qui n'est pas dite mais dont le sens est exprimé, irréfutable, c'est le « tu ne tueras point ». Cette tension entre interdit et tentation est essentielle pour comprendre à la fois la puissance et la fragilité du visage. Le visage interpelle, accuse et réclame, tout en exposant le sujet à la possibilité du mal.

Ainsi, l'éthique levinassienne ne repose pas sur une garantie ontologique ou institutionnelle, mais sur une responsabilité

toujours menacée, toujours à reprendre. Si la responsabilité envers un seul visage constitue le point de départ de l'éthique, elle ne suffit pas à penser la justice. Dès que surgit la pluralité ou le tiers des visages, une tension apparaît. Nous remarquons donc par cette analyse que Levinas n'introduit pas dans sa philosophie un concept traditionnel de la responsabilité : celle-ci survient dans l'essence même de l'homme, elle ne se réduit ni à une qualité personnelle, ni à un devoir, elle est essentiellement là, présente dans le substrat de l'être humain même : « Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe. (E. Levinas, 1974. p. 92).

La responsabilité s'impose directement d'elle-même dans la relation à autrui, elle est invoquée dans chaque confrontation à l'autre, de façon inconditionnelle ; dès lors que l'autre est en face de moi, je suis responsable de lui, quoi qu'il arrive. Levinas définit la responsabilité comme un « *pour autrui* » (Ibid., p. 92) essentiel : elle est la relation originelle de soi à l'autre ; l'éthique en tant que « *vivre avec* » n'a de sens que parce que la relation de soi à l'autre se définit par la responsabilité. « Le visage me demande et m'ordonne. Sa signification est un ordre signifié. Cet ordre est la signification même du visage » (Ibid., p. 94), et cet ordre représente précisément cette responsabilité. Le visage est l'événement, le surgissement éthique face à moi, qui me met dans la responsabilité et me relie à l'autre. C'est ici que réside toute subjectivité humaine, notamment la subjectivité pour autrui.

Levinas pense que l'éthique en tant que responsabilité première est ce qui donne à l'individu sa liberté, au sens où mon être, ce que je suis, je ne le suis que dans cette responsabilité qui me relie à l'autre. Et c'est en ce sens que Levinas fait référence à Dostoïevski pour exprimer la radicalité de son propos : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres » (Dostoïevski, 1979, p. 310). Nous sommes donc des sujets pris comme des « otages » de l'autre, comme celui qui dépend absolument de l'autre en tant qu'il en est responsable,

en tant que son visage invoque sa responsabilité, sans qu'il y ait réciprocité de la responsabilité : Mais, comment répondre équitablement à des appels multiples et parfois concurrents ?

Toutefois, si la responsabilité infinie pour autrui constitue le noyau de l'éthique lévinassienne, elle demeure encore inscrite dans la structure du face-à-face, c'est-à-dire dans une relation fondamentalement asymétrique entre le moi et un autre singulier. Or, l'existence humaine ne se déploie jamais dans une relation purement duelle. Autrui n'est jamais seul : il est toujours déjà entouré d'autres hommes, eux aussi porteurs de visages et d'exigences éthiques. Cette pluralité introduit une tension décisive au cœur de la responsabilité. Comment répondre à l'appel d'un visage sans manquer à l'appel des autres ? C'est à partir de cette question que surgit la problématique de la justice, entendue comme la médiation nécessaire entre l'exigence éthique originaire et la coexistence humaine. Il convient dès lors d'examiner comment Levinas pense le passage de la responsabilité éthique à la justice entre plusieurs Autres.

2. De la responsabilité éthique à la justice entre plusieurs Autres

Néanmoins, une tension surgit, car si l'existence sociale est composée de plusieurs visages ou de la pluralité des Autres et entretiennent des liens complexes sans réduire à la rencontre d'un seul visage. Une question cruciale se pose dans cette analyse : comment la responsabilité individuelle peut-elle se transformer en justice collective, garantissant le respect de chacun dans un cadre social organisé ? Tel est le problème que nous examinons dans cette deuxième partie : le passage de l'éthique du visage à la justice entre plusieurs Autres, en articulant les notions de visage, responsabilité, tiers et institutions, et en confrontant Levinas aux analyses contemporaines.

Ainsi, chez notre auteur la responsabilité pour autrui est le fondement de l'éthique et le visage constitue sa primauté. Nous l'avons dit plus haut, si le visage ne peut être réduit à un objet de connaissance ou de pouvoir, il impose au sujet pensant une

responsabilité infinie qui se manifeste avant toute conceptualisation. Cet impératif si exigeant est asymétrique : l'autre ne demande rien ou grande chose, toutefois il ouvre la porte à mon humanisation et en m'obligeant à prendre soin de lui en tant qu'être vulnérable. Et c'est pourquoi cet impératif s'impose indépendamment de toute institution judiciaire ou de toute convention humaine. Cette dureté de l'altérité du visage ne renvoie pas à une violence physique ou morale, mais à une impossibilité ontologique d'appropriation. Le visage résiste à toute tentative de réduction au Même, à toute synthèse ou totalisation. En ce sens, il constitue le lieu phénoménologique par excellence où la métaphysique se déformalise et devient éthique.

Le transcendence ne s'opère plus vers un au-delà abstrait, mais à travers la rencontre concrète d'autrui, où le désir de l'Infini se convertit en responsabilité asymétrique. Le visage n'est donc pas seulement ce qui révèle l'Autre, mais ce par quoi le sujet est arraché à sa suffisance ontologique et appelé à une existence pour-autrui. Le visage s'oppose à la prise, il résiste à toute totalisation ; il est la présence même de l'Infini, qui ne se donne pas comme objet mais comme exigence éthique, arrachant le moi à sa suffisance ontologique et l'appelant à la responsabilité pour autrui. Levinas introduit cette problématique en distinguant la relation éthique primordiale à un visage unique et la nécessité d'ordonner cette responsabilité lorsqu'il s'agit de plusieurs Autres. L'éthique, ici, n'est pas un simple devoir abstrait, mais une exigence originaire, antérieure à toute institution et à tout droit.

Le visage interpelle le sujet de manière infinie, créant une responsabilité asymétrique et irréductible. La philosophie d'Emmanuel Levinas nous invite à repenser la relation entre l'éthique et la politique. En effet, l'éthique, comprise comme responsabilité envers l'autre, semble souvent en conflit avec la logique politique, qui tend à réduire l'autre à une totalité. Cependant, comme le souligne *Andréane Sabourin Laflamme*, l'éthique et la politique ne sont pas mutuellement exclusives, mais plutôt interdépendantes. Laflamme affirme à ce propos :

La distinction semble si prononcée entre l'obligation éthique transcendante envers l'autre et la logique politique, univers de sens associé à l'ontologie et présenté comme violent et immanent, que l'éthique peut apparaître compromise dès qu'elle est exprimée dans un contexte social. En réponse à ces difficultés, nous montrons qu'en dépit de leur opposition fondamentale, l'ordre éthique et l'ordre ontologico-politique font partie d'une structure unique. (A. Sabourin, 2010, p. III)

La justice est un concept clé qui permet de concilier ces deux dimensions. Elle est à la fois éthique, car elle implique une responsabilité envers l'autre, et politique, car elle nécessite une mise en œuvre institutionnelle. Ainsi, la pensée de Levinas offre une perspective originale sur la relation entre l'éthique et la politique, et invite à repenser les fondements de la justice et de la société.

Dans ce contexte, il est intéressant d'explorer la façon dont la philosophie de Levinas peut éclairer les questions sociales et politiques contemporaines, notamment à travers des réflexions sur le droit et les droits de l'homme. La pensée d'Emmanuel Levinas a souvent été critiquée pour son apparente absence de portée politique directe. Contrairement à une éthique normative visant à établir des règles ou des lois, Levinas ne propose pas de prescriptions concrètes pour transformer l'ordre social ou politique. Comme le souligne Jacques Derrida (Violence et métaphysique), son objectif est de révéler l'essence de l'éthique une « *éthique de l'éthique* » centrée sur la responsabilité infinie envers autrui. Sa critique ne s'adresse pas aux systèmes politiques ou éthiques existants en tant que tels, mais aux présupposés ontologiques qui les sous-tendent.

L'éthique lévinassienne ne consiste pas à dicter ce qu'il faut faire, mais à reconnaître la primauté de l'Autre et la transcendance irréductible de son visage. Ainsi, bien que sa philosophie puisse inspirer des implications politiques comme la vigilance contre toute forme d'injustice ou de domination, elle ne se présente pas comme une réflexion normative destinée à contrer les idéologies

totalitaires. La distinction entre l'obligation éthique transcendante envers l'autre et la logique politique, univers de sens associé à l'ontologie et présenté comme violent et immanent, que l'éthique peut apparaître compromise dès qu'elle est exprimée dans un contexte social. Cette partie de notre article vise à démontrer qu'en dépit de leur opposition fondamentale, l'ordre éthique et l'ordre ontologico-politique font partie d'une structure unique. En partant de cette logique, nous voulons établir par cette démarche une relation étroite entre la pluralité des visages (le tiers) et la nécessité de justice qui l'accompagne. Nous le savons bien que le terme « justice » est une notion amphibologique chez Levinas, il s'applique à la fois à l'éthique et à la politique.

Dans *Autrement qu'être*, Levinas insiste sur le caractère infini de la responsabilité et sur la difficulté de concilier l'exigence éthique originaire avec la pluralité des autres. Le passage à la justice, selon lui, ne supprime pas l'éthique mais constitue son prolongement nécessaire : la justice émerge pour permettre une médiation entre plusieurs visages tout en restant sous le contrôle critique de l'exigence morale première :

D'où l'énoncé principal de Levinas selon lequel « c'est par autrui que la nouveauté signifie, dans l'être, l'autrement qu'être, et la conclusion à laquelle il parvient en disant : Nous pensons que l'idée-de-l'infini-en-moi ou ma relation à Dieu me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme [...] (J.-M. Narbonne, 2006, p. 69-75)

De ce fait, l'éthique lévinassienne se présente d'abord comme une pensée de la singularité absolue où la rencontre du visage d'autrui ne relève ni d'un savoir objectif ni d'une reconnaissance conceptuelle ; elle constitue une expérience éthique originaire par laquelle le sujet se trouve immédiatement mis en demeure de répondre. Le visage, en tant qu'il se manifeste dans sa nudité et sa vulnérabilité, signifie une interdiction radicale de la violence et impose une responsabilité qui précède toute délibération. À ce niveau, la responsabilité ne s'inscrit ni dans l'ordre de la

réciprocité ni dans celui de la symétrie : « je suis responsable d'autrui avant même de pouvoir me penser comme sujet libre et autonome ».

Cependant, cette responsabilité infinie, telle qu'elle s'exerce dans la relation du face-à-face, demeure encore étrangère à la problématique de la justice. Elle relève d'une éthique pré-juridique, qui ne connaît ni la mesure, ni la comparaison, ni l'arbitrage. Or, l'existence humaine ne se déploie jamais dans une relation strictement duelle. Autrui n'est jamais seul ; il est toujours déjà en rapport avec d'autres hommes, eux aussi porteurs de visages et d'exigences éthiques. C'est cette donnée fondamentale de la pluralité humaine que Levinas thématise à travers la figure du tiers. L'apparition du tiers introduit une rupture décisive dans la structure de la responsabilité. Désormais, il ne s'agit plus seulement de répondre à l'appel d'un visage singulier, mais de faire face à une multiplicité de visages qui sollicitent simultanément la responsabilité du sujet. Cette situation rend manifeste une tension irréductible : comment demeurer fidèle à l'exigence infinie de l'éthique sans produire, par cette fidélité même, une injustice envers les autres ? Autrement dit, comment répondre à chacun sans trahir l'autre ? C'est précisément dans cette tension que se révèle la nécessité de la justice.

La justice naît ainsi de l'impossibilité de maintenir la pure asymétrie éthique dans un monde de pluralité. Elle apparaît comme une exigence de rationalisation de la responsabilité, rendue nécessaire par la coexistence des hommes. Là où l'éthique du visage refuse toute comparaison, la justice impose, au contraire, la comparaison des visages. Cette comparaison ne signifie pas une négation de la singularité, mais l'introduction d'une mesure indispensable pour éviter l'arbitraire. La justice consiste alors à tenter de concilier l'inconciliable : préserver l'unicité de chaque visage tout en instituant des critères communs permettant de décider entre des exigences concurrentes. C'est dans ce contexte que s'imposent le droit, les normes et les institutions. Ceux-ci ne constituent pas une trahison de l'éthique,

mais une réponse nécessaire à la présence du tiers. Sans institutions, la responsabilité resterait enfermée dans la subjectivité du face-à-face et risquerait de se transformer en favoritisme ou en violence déguisée. Le droit permet d'introduire l'égalité, la généralité et l'impartialité, conditions minimales de toute justice sociale.

Toutefois, cette institutionnalisation de la justice ne saurait être absolue. En se fondant sur des règles générales, la justice court toujours le risque d'oublier les visages concrets au profit de catégories abstraites. C'est pourquoi, Levinas insiste sur le caractère essentiellement inachevé de la justice. Même lorsqu'elle est nécessaire, la justice demeure toujours insuffisante au regard de l'exigence éthique. Le visage continue d'interpeller la loi, de la mettre en question et de lui rappeler ce qu'elle tend à effacer : la singularité irréductible de la personne humaine. Ainsi, l'éthique du visage ne disparaît pas avec l'avènement de la justice pour le tiers ; elle en demeure la conscience critique permanente. Elle empêche la justice de se fermer sur elle-même et de se transformer en une violence légale. Dans cette perspective, la justice ne peut être conçue comme un système clos et définitif. Elle apparaît plutôt comme une tâche toujours à reprendre, exposée à la contestation éthique et appelée à se réformer à partir des visages qu'elle prétend servir. Une justice véritablement humaine est celle qui accepte d'être interrogée, voire dérangée, par ceux qu'elle juge ou gouverne. Elle ne se contente pas d'appliquer la loi, mais demeure attentive à ce que la loi ne peut entièrement dire. Ainsi comprise, l'articulation entre l'éthique du visage et la justice pour le tiers permet de penser une justice qui ne sacrifie ni la singularité ni l'universalité, mais qui se tient dans la tension entre les deux.

Loin de s'opposer, l'éthique et la justice s'appellent mutuellement : l'éthique fonde la justice, tandis que la justice rend possible une responsabilité non violente dans un monde de pluralité humaine. En plus, la société humaine ne peut être appréhendée comme un ensemble de genre ou d'espèce au sens

classique de l'ontologie. Elle se définit avant tout comme un ensemble de relations de face-à-face, au sein desquelles les subjectivités se constituent réciproquement. Les relations entre les hommes ne sont pas secondaires ou dérivées ; elles sont constitutives de la subjectivité elle-même et témoignent, dans chaque relation éthique, d'une transcendance qui ne s'énonce pas comme un principe abstrait, mais qui s'opère concrètement dans la responsabilité pour autrui.

En ce sens, l'ensemble des hommes se comprend comme un ensemble fondé sur la socialité qui les unit, c'est-à-dire sur la primauté de la relation éthique sur toute détermination objective ou naturaliste. M. Choquet (2012, p. 17) écrit :

Mais on oublie trop vite que la relation à l'autre se réduit rarement à moi et un autre : il y a bien souvent le tiers, celui qui rompt la relation éthique par sa présence. Il faut donc intégrer ce tiers éthiquement au sous-ensemble authentiquement éthique de la relation de moi à l'autre. L'éthique de la société sera alors la justice : les institutions et la politique doivent être soumises à l'éthique et permettre l'équilibre avec le tiers. La justice signifie l'éthique dans le domaine sociétal concret.

Toutefois, la relation à autrui ne se réduit que rarement à la structure dyadique du moi et de l'autre. L'expérience humaine est presque toujours marquée par la présence du tiers, dont l'irruption vient rompre la pureté du face-à-face éthique.

Le tiers n'est pas un accident de la relation, mais une dimension essentielle de la vie sociale, qui oblige à penser la pluralité des visages et la coexistence de plusieurs responsabilités. Il devient alors nécessaire d'intégrer éthiquement le tiers au sous-ensemble authentiquement éthique de la relation du moi à l'autre, sans quoi l'éthique risquerait de demeurer enfermée dans une relation asymétrique incapable de répondre aux exigences du vivre-ensemble. C'est à ce niveau qu'émerge la question de la justice, comprise comme l'éthique déployée dans le champ social et institutionnel. La justice constitue la forme que prend l'éthique

lorsqu'elle se confronte à la multiplicité des visages et à la nécessité de comparer l'incomparable. Elle exige que les institutions, le droit et la politique soient soumis à l'exigence éthique originaire, afin d'assurer un équilibre entre les individus face à la présence du tiers.

La justice ne vise pas à neutraliser l'infinité de la responsabilité, mais à en permettre l'exercice dans un cadre où nul ne soit sacrifié au nom d'une responsabilité exclusive. En ce sens, la justice permet également au sujet de ne pas se trouver en situation d'injustice face à autrui. Si le moi se sait infiniment redevable à l'autre et soumis à son autorité éthique, il ne peut ni se faire juge à la place de l'institution, ni accomplir un geste qui constituerait une justice personnelle. La justice apparaît ainsi comme la médiation nécessaire entre la responsabilité infinie et l'ordre social, rendant possible à la fois la réponse à l'injustice et le respect de l'altérité irréductible d'autrui. La réflexion sur le tiers et la justice doit alors conduire à l'élaboration d'un « social rationnel », fondé non sur la domination ou l'efficacité instrumentale, mais sur les exigences mêmes de l'intersubjectivité. Ce social rationnel reconnaît la pluralité des autres, y compris celle du tiers, et s'organise autour de relations qui demeurent fidèles à l'exigence éthique du face-à-face, tout en l'inscrivant dans des structures capables de réguler la coexistence humaine.

Cependant, la subjectivité qui se constitue dans la responsabilité se caractérise également par une dimension d'intériorité radicalement insondable, tout aussi irréductible que l'altérité d'autrui. Levinas désigne cette dimension par le terme de « secret ». Le secret constitue le noyau essentiel de la personne humaine et doit être préservé dans toute relation éthique authentique. Il ne renvoie ni à une opacité psychologique ni à un repli individualiste, mais à une intériorité qui échappe à toute totalisation et qui rend possible la liberté. Dans son article, M. Choquet (2012, p. 18) affirmait que :

L'insondable de tout individu constitue le secret essentiel à sa personne qui doit être préservé dans toute relation. Le secret est l'origine et le terme de la liberté qui permet l'éthique : aucune éthique ne peut authentiquement se réaliser là où les hommes se saisissent ouvertement (sans certes pouvoir se saisir ontologiquement), là où le secret ne protège plus la subjectivité et dévoile son intimité existentielle.

Le secret apparaît ainsi comme l'origine et le terme de la liberté éthique. Aucune éthique ne peut véritablement se réaliser là où les subjectivités sont exposées, saisies ou livrées à une transparence totale. Là où le secret cesse de protéger l'intériorité, la relation éthique se transforme en domination ou en réduction de l'autre à un objet de savoir ou de contrôle. En ce sens, le secret constitue un principe d'individuation absolue, condition de possibilité de la responsabilité pour autrui. Enfin, penser le réel à partir du secret implique de refuser toute réduction de l'humain à sa seule objectivité historique.

Le réel doit être compris également à partir des intentions intérieures, qui interrompent la continuité du temps historique et empêchent toute clôture totalisante du sens. Le pluralisme de la société ne devient possible qu'à partir de cette reconnaissance du secret, qui protège la singularité des sujets et garantit la persistance de l'éthique dans l'espace social. Le secret demeure ainsi ce qui déborde toute totalisation, imite le mystère et se dérobe sans cesse, car sa pleine exposition signifierait son absorption. En tant que condition première de la liberté, sa totalisation équivaldrait à la négation de l'« Autrement qu'être » éthique et, par là même, à la disparition de l'humanité elle-même. En plaçant la dignité humaine au cœur de la justice, cette manière de voir l'éthique et la politique offre un critère critique pour évaluer les politiques publiques et les pratiques institutionnelles.

Enfin, l'éthique du visage contribue à réhumaniser la justice en rappelant que toute norme juridique doit être au service de la personne humaine. Elle peut ainsi favoriser la reconstruction du lien social et la restauration de la confiance

dans les institutions. L'analyse du rapport entre responsabilité, tiers et justice a montré que, chez Levinas, la justice ne constitue ni une rupture ni une trahison de l'éthique, mais son prolongement nécessaire dans un monde marqué par la pluralité humaine. Toutefois, cette justice demeure essentiellement inachevée et toujours soumise à la vigilance critique du visage, qui empêche les institutions de se refermer sur elles-mêmes.

Une telle conception invite à dépasser une compréhension abstraite de la justice pour interroger ses implications concrètes dans des contextes historiques et sociaux déterminés. Dès lors, il devient légitime de se demander en quoi l'éthique lévinassienne peut éclairer les réalités sociopolitiques contemporaines, notamment celles des sociétés africaines confrontées à de profondes crises du vivre-ensemble. C'est à cette mise en perspective que se consacre la troisième partie de notre réflexion.

3. Apports de l'éthique lévinassienne pour les sociétés africaines contemporaines

Ces dysfonctionnements ne relèvent pas uniquement de défaillances techniques ou institutionnelles ; ils témoignent plus radicalement d'un affaiblissement de la responsabilité pour autrui, c'est-à-dire d'un « oubli du visage » dans l'organisation de la vie sociale et politique. Dans ce contexte, l'éthique lévinassienne offre une grille de lecture philosophique féconde pour repenser la justice et le politique. En plaçant la responsabilité pour autrui au fondement de toute relation humaine, Levinas invite à concevoir le politique non plus comme un simple espace de pouvoir, de domination ou de gestion, mais comme un lieu de responsabilité éthique. Gouverner ne signifie pas d'abord exercer une autorité ou imposer des normes, mais répondre de la vulnérabilité des citoyens.

Le pouvoir politique se trouve ainsi constamment interpellé par les visages qu'il administre et ne peut légitimement se maintenir s'il se coupe de cette exigence éthique originaire.

L'un des apports essentiels de l'éthique du visage pour les sociétés africaines réside alors dans la reconfiguration du rapport entre justice et vulnérabilité. Dans de nombreux contextes africains, la justice est souvent perçue comme distante, impersonnelle, voire sélective. L'application formelle de la loi tend parfois à masquer des situations d'injustice concrète, notamment lorsque les institutions ignorent la singularité des personnes au profit de catégories abstraites. Or, pour Levinas, la justice ne peut être authentique que si elle demeure attentive aux visages concrets, en particulier ceux des plus vulnérables : pauvres, jeunes sans avenir, femmes marginalisées, détenus, déplacés ou populations rurales oubliées, migrants abandonnés.

L'éthique lévinassienne invite ainsi à dépasser une conception strictement légaliste de la justice. Même lorsque la norme juridique est respectée, elle peut produire de l'injustice si elle ne prend pas en compte la dignité et la vulnérabilité de ceux auxquels elle s'applique. La justice, dans cette perspective, ne se réduit pas à punir ou à sanctionner ; elle implique également de protéger, de réparer et de restaurer l'humain. Le visage de l'Autre rappelle sans cesse que la loi n'est jamais une fin en soi, mais une médiation au service de la responsabilité. Cette exigence éthique se prolonge dans une réflexion critique sur les institutions. Levinas reconnaît la nécessité du droit, de l'État et des structures politiques dès lors que surgit la pluralité des visages et la figure du tiers.

Cependant, ces institutions ne tirent leur légitimité que de leur fidélité à l'éthique originaire. Lorsqu'elles se ferment sur leur propre logique, elles risquent de se transformer en instruments de violence légale ou d'exclusion. L'éthique du visage fonctionne alors comme une conscience critique permanente, rappelant aux institutions qu'elles demeurent toujours en dette à l'égard de ceux qu'elles prétendent servir. Cette grille de lecture trouve une résonance particulière dans la situation sociopolitique et économique actuelle de la Guinée. Le pays est marqué par une succession de crises politiques, une fragilité persistante des

institutions, une pauvreté structurelle et une forte précarisation des conditions de vie d'une large partie de la population.

À cela s'ajoutent le chômage massif des jeunes, les inégalités sociales, la marginalisation de certaines catégories vulnérables et une défiance croissante envers les autorités publiques. Dans un tel contexte, la justice est souvent perçue comme distante, sélective ou instrumentalisée, ce qui accentue le sentiment d'injustice et la rupture du lien social. Dans ce contexte, l'éthique lévinassienne permet de poser un critère d'évaluation radical des pratiques politiques et judiciaires : répondent-elles réellement à la vulnérabilité concrète des citoyens ? Les visages des jeunes sans emploi, des femmes en situation de précarité, des détenus vivant dans des conditions indignes, des populations rurales marginalisées ou des migrants abandonnés interpellent silencieusement les institutions et rappellent que la justice ne saurait se réduire à un dispositif normatif abstrait.

Penser la justice à partir du visage, dans le contexte guinéen, revient ainsi à rappeler que gouverner ne peut signifier seulement administrer ou maintenir l'ordre. Cela implique d'assumer une responsabilité éthique envers les plus exposés, en orientant les politiques publiques et les décisions judiciaires vers la protection de la dignité humaine et la reconstruction du lien social. Sans proposer de solutions techniques immédiates, l'éthique lévinassienne fournit un principe d'orientation fondamental : toute action politique ou institutionnelle doit être évaluée à l'aune de sa fidélité à la responsabilité pour autrui.

Levinas, dans *Entre nous* (1991), insiste sur l'inscription de la responsabilité dans le social et le politique. L'éthique, loin de se limiter à une relation individuelle, devient un principe structurant des institutions et des pratiques collectives, orientant la manière dont les sociétés doivent protéger les vulnérabilités. Cette vision permet de comprendre que la justice authentique ne peut émerger que si elle reste fidèle à l'appel du visage et à l'exigence éthique originaire. Selon L. Ponton (1991, p. 455) :

Pour Levinas, la responsabilité envers l'autre commandée par le visage, sans réciprocité, fonde à titre de première socialité les diverses sociétés qui ne seraient pas possibles sans elle, même si elles l'estompent parfois et même tentent de l'annuler. L'insistance de Levinas sur l'« entre nous », différent d'un code ou de règles, résulte de son intention d'accéder par-delà « le savoir immanent de l'être » à un autre « dessein de l'intelligibilité », celui qui caractérise l'éthique.

Plus loin, il ajoute :

L'entre-nous s'oppose à la persistance dans l'être, au « conatus essendi ». Aussi, du même mouvement, Levinas rejette-t-il la thèse selon laquelle le « sujet éthique », le « moi éthique » serait solitaire et il se déclare en communion avec les Grecs qui ont aperçu l'éthique dans la socialité. (L. Ponton (1991., p.455)

Jean-Marc Ferry complète cette perspective en montrant que la rationalité politique, si elle se détache de l'éthique, peut se transformer en instrument de pouvoir et perdre de vue la dignité humaine. Pour ce dernier, la morale se préoccupe de la recherche d'une société juste et du respect universel des sujets de droit. L'ethnique recherche une vie bonne et la reconnaissance d'amour des personnes singulières : elle va donc à la rencontre des religions. La religion réflexive porte le souci de l'unité idéale « de la vie bonne et de la société juste ». (J.-M. Ferry, 2010, p. 35-36)

La politique ne peut donc être comprise indépendamment d'une ethnique reconstructive qui fonde la reconnaissance mutuelle et le débat argumentatif comme condition de légitimité des normes politiques, c'est-à-dire que pour comprendre la politique moderne, il faut la penser comme une instance qui ne se réduit pas à l'exercice du pouvoir uniquement, mais qui est inséparable d'une ethnique qui consiste à reconstruire rationnellement les normes morales et politiques à partir des expériences humaines vécues, des conflits sociaux et des processus de reconnaissance, plutôt qu'à les déduire de principes abstraits ou métaphysique. Elle ne cherche pas à inventer des

normes, mais à mettre au jour (reconstruire) les exigences éthiques déjà impliquées dans nos pratiques sociales, nos souffrances et nos revendications de justice.

Dans le contexte africain, où les institutions sont souvent fragiles et centralisées, cette observation souligne la nécessité de réinscrire l'éthique dans la conception et l'exercice du pouvoir, afin d'éviter les dérives autoritaires ou déshumanisantes. L'examen des institutions contemporaines trouve un écho fécond dans les analyses de Miguel Abensour (*La démocratie contre l'État*, 1998), qui montre que l'État tend structurellement à neutraliser la pluralité des voix et à absorber la conflictualité démocratique. Tenir la « question politique » fut l'un des efforts constants de Miguel Abensour, effort pour « découvrir le politique comme le lieu même de l'interrogation des hommes sur leur destin ». (M. Abensour, 2024, p. 23) Selon Pagès, apprendre à connaître les sociétés sauvages avec Clastres « nous rend sensibles à une nouvelle perception des luttes pour la liberté où émergeraient soudain des traces de la société contre l'État ». (M. Abensour, 2011 p. 256).

Cette critique impose de reprendre à nouveaux frais la question de l'origine de l'État, question que Clastres ne tranchera pourtant jamais au motif que, si l'on peut expliquer l'absence de formations étatiques dans tel ou tel contexte, on ne pourrait déterminer les conditions positives de l'apparition de l'État. (P. Clastres, 1977 p. 25-26). Abensour indique la nécessité de lui substituer celle de la pluralité des naissances de l'État. Mais la révolution clastrienne exige aussi, à l'autre bout de l'histoire, de contester l'analyse de la société émancipée en termes de disparition du politique. Abensour commence donc par « reconnaître qu'il a existé, qu'il existe, qu'il peut exister des communautés politiques autres que l'État, c'est-à-dire qui ne trouvent pas leur accomplissement, leur perfection dans l'État ». (M. Abensour, 1978, p. 23). Une telle tendance peut entrer en tension avec l'exigence lévinassienne selon laquelle la justice doit rester ouverte à l'appel toujours singulier des visages.

La démocratie, comprise comme un mouvement critique et insurgant, apparaît alors comme un prolongement politique de la responsabilité pour autrui : elle empêche les institutions de se refermer sur elles-mêmes et rappelle que toute norme doit être au service des existences concrètes qu'elle prétend protéger. Dans ce cadre, l'éthique du visage offre plusieurs perspectives majeures pour l'Afrique contemporaine. Premièrement, elle invite à repenser le politique comme un espace de responsabilité plutôt que comme un simple exercice de pouvoir. Gouverner signifie répondre de manière continue à la vulnérabilité des citoyens, en plaçant la dignité humaine au centre des décisions.

Deuxièmement, cette éthique permet de redonner une centralité aux visages des plus vulnérables : pauvres, déplacés, femmes marginalisées, jeunes sans avenir et d'évaluer les politiques publiques à l'aune de cette exigence. Enfin, elle contribue à réhumaniser la justice, en rappelant que les normes juridiques et institutionnelles ne sont légitimes que si elles servent les personnes et leur dignité. Ainsi, appliquer la pensée lévinassienne aux réalités africaines permet de reconstruire le lien social et de renforcer la confiance envers les institutions, tout en offrant un modèle de justice attentif à la vulnérabilité et à la dignité humaine. Cette approche, qui place l'éthique avant la loi et les institutions, fournit un cadre conceptuel fécond pour penser des sociétés africaines plus justes et véritablement humaines. La justice et les institutions sont envisagées comme des médiations nécessaires, mais elles ne tirent leur légitimité que de leur fidélité à l'appel éthique. Le droit et l'État, s'ils se coupent de cette origine, risquent de devenir impersonnels et oppressifs. La justice authentique reste ainsi sous le regard du visage, toujours attentive à la vulnérabilité et à la dignité des personnes. Par exemple, même lorsque la loi sanctionne une infraction qu'il s'agisse d'un vol, d'une dette impayée ou d'une transgression mineure, l'éthique lévinassienne invite à considérer la dignité et la vulnérabilité de l'Autre.

En Guinée, cela pose des questions concrètes : quelles sont les conditions de détention, l'accès à la nourriture, à l'eau et aux soins ? Comment sont traités les enfants de la rue ? Ces situations montrent que la justice ne se réduit pas à l'application mécanique des lois, mais exige une attention éthique qui place le visage de chaque individu au cœur des décisions sociales et politiques. C'est à ce niveau qu'intervient Matthieu Choquet, en articulant la pensée lévinassienne avec la question de l'institution. Choquet montre que la justice sociale et les institutions sont des prolongements nécessaires de l'éthique, mais qu'elles doivent rester en dette à l'égard du visage. Ainsi, l'institutionnalisation de la justice ne peut jamais se substituer à la responsabilité première : elle doit être continuellement guidée par l'appel de l'Autre.

En combinant ces analyses, on comprend que, pour Levinas, la justice est une médiation qui naît de l'éthique, et que toute institution ou norme juridique doit être évaluée à l'aune de sa fidélité à la responsabilité originaire. Cette articulation offre un cadre théorique robuste pour envisager des systèmes de justice plus humains, notamment dans les sociétés contemporaines confrontées à des défis de pluralité et de vulnérabilité. L'éthique lévinassienne permet ici de poser un regard critique et exigeant. Elle invite à interroger les pratiques politiques et judiciaires non pas uniquement à partir de leur conformité formelle à la loi, mais à partir de leur capacité à répondre à la vulnérabilité concrète des citoyens. Les visages des jeunes sans emploi, des femmes en situation de précarité, des détenus, des déplacés ou des populations rurales marginalisées interpellent silencieusement les institutions et rappellent que la justice ne saurait se réduire à un appareil normatif abstrait. Dans cette perspective, gouverner en Guinée ne peut signifier seulement administrer ou maintenir l'ordre, mais assumer une responsabilité éthique envers les plus exposés.

La légitimité du pouvoir politique et des institutions judiciaires dépend alors de leur aptitude à rester ouvertes à l'appel des visages qu'elles gouvernent ou jugent. Une justice fidèle à

l'éthique du visage devrait ainsi s'efforcer de lutter contre la déshumanisation des rapports sociaux, de promouvoir des politiques publiques attentives à la dignité humaine et de restaurer la confiance entre gouvernants et gouvernés. En ce sens, l'éthique lévinassienne ne propose pas une solution technique aux difficultés économiques et politiques de la Guinée, mais elle offre un critère fondamental d'orientation : toute réforme institutionnelle, toute politique de développement et toute décision judiciaire doivent être évaluées à l'aune de leur fidélité à la responsabilité pour autrui. Penser la justice à partir du visage, c'est rappeler que le progrès économique et la stabilité politique n'ont de sens que s'ils servent la dignité concrète des personnes et contribuent à la reconstruction d'un vivre-ensemble authentiquement humain.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît que la pensée d'Emmanuel Levinas opère un renversement décisif dans la compréhension de la justice. Celle-ci ne trouve pas son fondement ultime dans la loi, le contrat ou l'institution, mais dans l'épiphanie du visage d'autrui, qui assigne le sujet à une responsabilité infinie et asymétrique. La justice ne constitue pas une rupture avec l'éthique, mais son prolongement nécessaire dès lors que surgit la pluralité des visages et la figure du tiers. En articulant responsabilité, justice et institutions, Levinas propose une conception profondément humaniste et critique de la justice, toujours exposée à l'interpellation du visage et toujours inachevée. Cette justice demeure sous le regard de l'éthique, qui empêche toute clôture totalisante du politique et du juridique et rappelle que la singularité humaine ne peut jamais être entièrement absorbée par des normes générales.

Appliquée aux réalités africaines contemporaines, et en particulier à la situation sociopolitique et économique de la Guinée, l'éthique lévinassienne offre un cadre philosophique fécond pour repenser le vivre-ensemble. Elle rappelle que la

légitimité des institutions dépend de leur capacité à rester attentives à la vulnérabilité concrète des personnes et que le progrès économique ou la stabilité politique n'ont de sens que s'ils servent la dignité humaine. Penser la justice à partir du visage, c'est finalement affirmer qu'aucune société ne peut être véritablement juste si elle oublie la responsabilité pour autrui. En ce sens, l'éthique lévinassienne constitue une ressource philosophique majeure pour la reconstruction du lien social et l'émergence d'une justice authentiquement humaine dans les sociétés africaines contemporaines. Cette approche invite à une vigilance constante envers les mécanismes d'exclusion et de marginalisation, et à une réaffirmation de la primauté de l'humain sur les impératifs économiques ou politiques. Elle souligne également l'importance de la proximité, de la compassion et de la solidarité comme fondements d'une justice véritable.

En Guinée, où les défis du développement et de la stabilité politique sont nombreux, cette perspective éthique peut inspirer des politiques publiques plus attentives aux plus vulnérables et des pratiques citoyennes plus solidaires. L'éthique de Levinas rappelle que la justice ne se réduit pas à la distribution des biens et des droits, mais implique une reconnaissance de la dignité irréductible de chaque personne. Ainsi, la pensée de Levinas nous rappelle que la justice est un processus toujours en devenir, qui exige une attention constante à la singularité de chaque visage et une ouverture à la responsabilité infinie qui en découle. C'est à ce prix que les sociétés africaines, et la Guinée en particulier, pourront construire une justice qui soit véritablement au service de l'humain. Dans un contexte où les inégalités se creusent et les fractures sociales s'aggravent, l'éthique lévinassienne offre un contrepoint puissant aux logiques de puissance et d'intérêt. Elle appelle à une révolution de la responsabilité, où chaque individu se sent concerné par le sort de l'autre, et où les institutions sont jugées à l'aune de leur capacité à protéger et à promouvoir la vie de chacun. C'est en ce sens que la philosophie de Levinas constitue un

héritage précieux pour penser autrement la justice en Afrique et dans le monde.

Références bibliographiques

- ABENSOUR, Miguel, 1998, *La démocratie contre l'État*, Paris, PUF,
- BURGGRÆVE, Roger, 2007, *L'éthique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Cerf
- CHALIER, Catherine, 1993, *l'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf
- CHOQUET, Matthieu, Levinas et la justice 2012. : *de la responsabilité à l'institution*, Paris, L'Harmattan.
- FERRY, Jean-Marc, 2011, *Les pouvoirs de la raison*, Paris, Cerf.
- LEVINAS, Emmanuel, 1971, *Totalité et Infini 1. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, Emmanuel, 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, Emmanuel 1982, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
- LEVINAS, Emmanuel, 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- <https://philoma.org/wp-content/uploads/docs/2002-2003>, *Initiation du 2/03/11/15/ Séminaire, Sojcher_ Compte-rendu*, consulté le 19/12/2025
- <https://shs.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-69?lang=fr> , JEAN-MARC, Narbonne, *De l'« au-delà de l'être » à l'« autrement qu'être » : le tournant levinassien*, consulté le 29/12/2025,
- <https://id.erudit.org/iderudit/400642ar> , LIONEL, Ponton, in, *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre*, article en ligne, consulté le 30/12/2025

CHAPITRE 2 :

Décoloniser le droit en Afrique francophone : enjeux philosophiques de justice

Alioun BAH,

*Maître-Assistant, Histoire de la Philosophie, Université Général Lansana Conté
Sonfonia-Conakry. République de Guinée, alionebah@yahoo.fr*

Mamadou Lamine DIALLO,

*Maître Assistant, Sociolinguistique, Université Général Lansana Conté Sonfonia-
Conakry. République de Guinée, lamineporedaka@yahoo.fr*

Résumé

Ce résumé est un apport qui constitue une analyse de la décolonisation du droit en Afrique francophone, un processus essentiel pour adapter les systèmes juridiques hérités de la colonisation aux réalités actuelles du continent. En effet, le droit colonial continue de structurer les lois nationales, créant un mimétisme qui empêche le développement de systèmes juridiques authentiques. Pour rompre avec cette « bibliothèque coloniale », il est impératif d'innover en s'appuyant sur les valeurs et les traditions africaines. Cette décolonisation du droit est un enjeu de justice épistémique, de légitimité sociale et de souveraineté juridique. Elle vise à reconnaître la valeur des savoirs africains, à construire un droit enraciné dans les sociétés et à affirmer une autonomie juridique vis-à-vis des modèles occidentaux. Le plan souligne également les aspects philosophiques de la justice, la consolidation comme une reconnaissance des identités culturelles et une réparation symbolique des injustices historiques. Il appelle à un pluralisme juridique où les différents systèmes (coutumier, moderne, religieux) peuvent coexister. L'analyse propose une méthodologie basée sur l'étude des Constitutions de la Guinée, du Sénégal, de la Côte d'Ivoire. Les résultats attendus visent à comprendre la colonisation juridique, ses motivations et les pistes pour une décolonisation efficace, notamment la revalorisation du droit coutumier et la formation des juristes à une pensée critique. En conclusion, il est précisé que la décolonisation ne consiste pas à rejeter le droit occidental, mais à le repenser pour le mettre au service de l'émancipation des peuples africains.

Mots-clés : décolonisation, droit colonial, droit africain, justice épistémique, pluralisme juridique.

Abstract

This summary is a contribution that constitutes an analysis of the decolonization of law in francophone Africa, an essential process to adapt the legal systems inherited from colonization to the current realities of the continent. Indeed, colonial law continues to structure national laws, creating a mimetism that prevents the development of authentic legal systems. To break with this “colonial library”, it is imperative to innovate by relying on African values and traditions. This decolonization of law is an issue of epistemic justice, social legitimacy and legal sovereignty. It aims to recognize the value of African knowledge, to build a law rooted in societies and to assert legal autonomy vis-à-vis Western models. The plan also highlights the philosophical aspects of justice, the consolidation as a recognition of cultural identities and a symbolic reparation of historical injustices. It calls for a legal pluralism where different systems (customary, modern, religious) can coexist. The analysis proposes a methodology based on the study of the Constitutions of Guinea, Senegal, and Ivory Coast. The expected results aim to understand legal colonization, its motivations and the avenues for effective decolonization, including the revaluation of customary law and the training of lawyers in critical thinking. In conclusion, it is specified that decolonization does not consist in rejecting Western law, but in rethinking it to put it at the service of the emancipation of African peoples.

Keywords: decolonization, colonial law, African law, epistemic justice, legal pluralism.

Introduction

Le débat sur la décolonisation du droit en Afrique n'est pas nouveau. Il fait l'objet de colloques, de débats, de rencontres scientifiques de haut niveau depuis plus d'un quart de siècle. Le sujet n'est donc pas actuel, étant donné le témoignage d'Etienne Leroy (2010) : « le débat sur la décolonisation du droit que nous avons entamé, il y a vingt-cinq ans ». À l'échelle internationale, ce débat est resté longtemps biaisé, voire bloqué, entre repentances et positivismes, donc en invoquant de mauvais « bons sentiments », d'une part, et le réalisme normatif, de l'autre. Quelques vagues excuses ou regrets relatifs à la traite négrière, au génocide des Indiens caraïbes ou aux méthodes de colonisation suffisaient-ils à légitimer un mode de gouvernance étatique qui a

impliqué un véritable ethnocide juridique, c'est-à-dire la destruction plus ou moins systématique de l'ensemble du référentiel de la juridicité des Premières Nations, des Peuples Autochtones, voire même des minorités, plus généralement ? ».

L'enjeu est de faire émerger un droit en Afrique qui répond aux besoins de normativité des populations. Le défi consiste à s'affranchir des droits coloniaux largement en vigueur partout sur le continent. Les enjeux et les défis sont plus qu'actuels. Ils interpellent politiques, juristes et chercheurs à s'engager dans une entreprise interdisciplinaire dans laquelle la démarche épistémologique permettrait de révéler les voies et les moyens nécessaires à la reconstruction du droit en Afrique, bref à sa décolonisation effective. Pour Jean-Loup Amselle, « poser la question du droit en Afrique revient en effet à se demander si celui-ci existe dans les sociétés africaines avant la colonisation, et plus généralement dans les sociétés sans écriture. Les réponses qui ont été apportées à cette question oscillent entre l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de droit dans les sociétés primitives et la reconnaissance de normes diverses de prédroit » (Thiong'o 162). C'est donc dans l'interstice du droit et du juridique, du politique et de l'étatique que s'autorise cette recherche pour interroger d'un point de vue philosophique la déconstruction du droit coloniale massivement en vigueur au Sénégal, en Guinée et en Côte d'Ivoire, les possibilités de sa décolonisation.

En effet, la décolonialité est un concept né en Amérique latine pour signifier la persistance de la colonisation dans la vie quotidienne des anciennes colonies à travers des dispositifs de pouvoirs et de savoirs. C'est à la déconstruction de ces dispositifs que s'oriente la recherche décoloniale. L'on reconnaît en ce sens le rôle joué par le sémiologue argentin Walter D'Ala Mignolo dans la promotion de ce concept (Mignolo, 2015). Le mot d'ordre d'une libération effective en Afrique des modes de penser étrangers au continent nous viendra de l'écrivain kenyan, Ngũgĩ Wa Thiong'o dans un ouvrage au titre engagé et évocateur : *Décoloniser l'esprit*. Paru en 1986, Ngũgĩ donnait le congé aux langues occidentales

pour écrire en Kikuyu. Il invitait à penser les problèmes africains à partir des réalités sociales propres à nos sociétés et de les exposer dans des langues qui en facilitaient la compréhension.

À *Décoloniser l'esprit* (1986) fera écho *L'invention de l'Afrique* (1988) sous la plume du philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe. L'auteur souligne l'influence de la « bibliothèque coloniale », miroir dans lequel l'Occident a laissé à l'Africain l'image qu'il voudrait qu'il se fasse de lui-même : une image déformée. Il peut alors critiquer cette vision qui place l'Occident au centre et toutes les autres civilisations à sa périphérie : pas de culture en dehors de la culture occidentale. Et pour ce qui nous concerne le droit occidental devient la norme à imiter ou à mimer (Leroy, 2016). Un tel état de fait ne prend pas en compte deux choses : le besoin effectif de normativité et de codification dans nos sociétés d'une part, et minimise d'autre part l'existence d'un substrat culturel, de coutumes et pratiques juridictionnelles spécifiques, capables de féconder une harmonie sociale.

Le recours à l'histoire dénote clairement des difficultés à mettre en place un processus authentique de construction du droit sur la base des éléments endogènes, issus de ce qu'on appelle l'ethnophilosophie. Elle montre également la faible mobilisation des éléments structurels du patrimoine juridique précolonial. Pourtant, l'idée de l'absence d'un droit authentiquement africain avant la colonisation n'est que, parmi tant d'autres idées, une stratégie adoptée pour rabaisser et réifier les sociétés africaines. Le primitivisme constitue en ce sens, avec Lucien Lévy-Bruhl, une entreprise idéologique savamment orchestrée et à la solde de la colonisation. Elle détourne l'anthropologie qui cesse d'être une science pour devenir un support idéologique pour un système capitaliste inique et déshumanisant dont la colonisation est le versant politique dans les territoires lointains.

Pourtant, l'histoire montre l'existence de la charte du mandingue de 1235 encore appelée Charte de Kouroukanfougan, de la constitution du Fouta Djallon théocratique de 1735. En

Guinée, ces textes contredisent non seulement l'idée de sociétés primitives, mais ils apportent la preuve éloquente et documentée d'une ingénierie politique, sociale et juridique très avancée qui prend en compte les besoins de normativité exprimé dans les différentes communautés bien avant la communauté. Il s'agit donc de sociétés civilisées et organisées, disposant de structures propres et d'un cadre de référence légalement constitué sur la base d'une adhésion populaire, de contrats tacites et de renoncements assumés à la violence.

Or, le constat montre que partout les constitutions modernes des États issus des indépendances, texte de loi fondamentale qui organise la vie du pays, donnent l'image d'un copier-coller de textes constitutionnel et juridique produits hors du continent et ne correspondant pas aux réalités vécues. Ce qui limite la créativité et l'innovation juridiques dans des sociétés qui en ont pourtant besoin. C'est l'image actuelle que donnent les constitutions de la Guinée, du Sénégal et de la Côte d'Ivoire. Certes, il existe un « thesaurus juridique universel », mais celui-ci n'empêche nullement un ancrage du droit dans les problèmes suscités par le vivre ensemble de communautés ethniques et de religions différentes ayant historiquement produit leur propre système juridique.

Si des efforts d'indigénisation du droit francophone se sont exprimés avec des résultats plus ou moins appréciables, étant donné l'hybridation du droit occidental à laquelle ils aboutissent, l'enjeu de créativité et d'innovation en matière juridique reste entièrement actuel. On pense par exemple au projet de l'Organisation pour l'harmonisation du droit des affaires en Afrique (OHADA). Comment rendre justice en Afrique francophone si les textes que nous concevons et utilisons sont décalés de nos propres réalités et de nos sources de valeurs ? Autrement dit, comment sortir de ce mimétisme juridique pour construire des sociétés enracinées dans leur propre culture et sur leurs valeurs juridiques propres telle est l'orientation du problème que nous souhaitons aborder à partir des exigences théoriques de

la philosophie du droit et de la nécessaire déconstruction des savoirs et des pratiques en vue d'instituer de nouvelles normes qui fassent « force de loi » et contribuent au développement de nos pays.

1. L'empreinte du droit colonial

Dire que l'empreinte du droit colonial est perceptible dans le droit des pays colonisés constitue un euphémisme. On observe que les emprunts à la constitution française sont des restes vivaces que les pays n'arrivent pas à éliminer dans leur droit. Il est aussi à constater le difficile travail de codification et de systématisation du droit. Ces emprunts sont surtout en contradiction avec l'histoire locale et dénotent l'incohérence avec les réalités sociales. On peut alors légitimement interroger les emprunts au droit français qui rendent la présence coloniale continuelle, son droit s'imposant pour régler les affaires des colonies qui n'arrivent pas, malgré le temps qui passe, à s'affranchir de la tutelle du colonisateur.

1.1. Les emprunts au droit français

Les emprunts au droit français sont remarquables dans les constitutions africaines francophones. Au Sénégal, en Guinée comme en Côte d'Ivoire, on assiste à des duplicatas de la constitution française de la cinquième République (Mbokolo 65). L'application partout du principe de laïcité sans une explication profonde sur l'origine de ce principe dans l'histoire locale des différents pays est ce qui choque l'observateur de ces textes constitutionnels (Guinée, article 4). Mais, les emprunts se retrouvent dans le droit civil (Mbambi 46), le droit foncier (Leroy 16) et pratiquement dans tous les domaines juridiques. Pour des besoins de clarification, limitons-nous à l'exemple de la laïcité. Un concept apparaît très souvent dans l'ensemble des constitutions d'Afrique francophone, c'est celui de la laïcité dont on vient de fêter le 120ème anniversaire en France. En quoi correspond-il dans notre histoire ? En effet, l'histoire de la laïcité

est inséparable de la naissance du protestantisme en 1517 avec Martin Luther -Baubérot 7-14). Les historiens ont documenté les massacres de la Saint Barthélémy. On sait par exemple que le 24 août 1572 que plus de 3000 protestants trouveront la mort en France du fait de leur appartenance au protestantisme dans un royaume dont la devise est : un Roi, une Loi, une Foi.

La préservation de l'unité indivisible du Royaume aura pour conséquence des violences religieuses. L'édit de Nantes de 1598 instaurera une paix relative entre les religions. Il sera révoqué en 1685. Voltaire nous retrace ces violences sous fond religieux dans l'Affaire Calas. L'intolérance religieuse dans la France toute catholique attisera les critiques et la philosophie des Lumières y trouvera un point d'ancrage pour s'attaquer au système d'iniquités porté par l'alliance théologico-politique. Spinoza mettait en garde contre la restriction de la liberté de conscience. En conséquence, les différents mouvements qui contribuèrent à la chute de la monarchie en France continueront leurs effets jusqu'à la déprise totale de l'influence de l'Eglise sur l'enseignement. C'est de cette lutte du politique pour une autonomisation propre qui le soustrait de l'influence de l'Eglise qu'est le concept de Laïcité et qui signifie la séparation de la religion et de l'Etat. Dans cet esprit, la laïcité répond à un besoin précis de la société française. A quel besoin répond-il dans nos pays et dans nos constitutions ?

La question est exigeante et invite à analyser l'expérience de nos territoires. Avant la colonisation, celle-ci est marquée par des violences religieuses entre animistes et religions musulmanes et chrétiennes. L'émergence de l'Etat a rapidement subsumé ces violences. A cette réalité, c'est le concept de société multiconfessionnelle qui garantit la cohabitation pacifique des personnes pratiquants différentes croyances religieuses qui est le plus adapté. Il prend en compte les religions traditionnelles. Or, dans l'érection d'un secrétariat général de la ligue islamique, avec rang de ministre, cette dimension traditionnelle disparaît totalement. Elle se dissout sous l'influence des religions

étrangères : le christianisme et l'islam. C'est le cas en Guinée, en Côte d'Ivoire et au Sénégal. La laïcité n'empêche pas l'intégration de la religion dans la sphère publique. Il y a donc dissonance entre les deux expériences.

D'un point de vue constitutionnel, on remarquera que la société africaine n'est ni monarchique ni unitaire. Elle fonctionne sur le principe de la polyarchie : plusieurs souverains coexistent ensemble, se reconnaissent, se respectent tout en gardant leur propre source d'autorités. De celles-ci émanent des ordres juridictionnels et de sources de légitimité qui favorisent la cohabitation dans la coexistence. C'est la reconnaissance mutuelle. Le modèle actuel de l'État, hérité de la colonisation, a détruit les solidarités naturelles qui contribuent à la stabilité.

On peut l'expliquer par le besoin à l'époque coloniale, et particulièrement avec le système d'administration directe déployé par la France, de contrôler les différentes autorités locales, de les subsumer sous sa puissance pour éviter toute forme de révolte qu'elle ne saurait canaliser. Des sociétés plurielles sur le plan religieux, social, culturel et politique se sont finalement retrouvées sous la coupe d'une autorité unique. L'État indépendant a remplacé le colonisateur. Il l'a remplacé également sur le plan politique, en continuant sa logique de subsumption de toutes les sources de légitimité. L'on comprend alors la difficulté de codifier le droit en Afrique francophone, étant donné l'empreinte paralysante du droit colonial dont l'imitation est devenue partout la règle.

1.2. Le difficile travail de codification et de systématisation du droit en Afrique francophone

Aux indépendances, les nouveaux États africains ne disposaient pas d'une élite juridiquement compétente pour amorcer un changement de paradigme dans la réception du droit colonial. En conséquence, l'élite en place a contribué au maintien de ce droit et à sa promotion. Pour raison, les questions politiques étaient les priorités du moment. Une telle orientation a

favorisé l'implémentation durable du droit colonial. Le juriste spécialiste des constitutions africaines et des mécanismes de codification constate avec amertume l'absence d'une priorisation des normes coutumières dans les processus de systématisation du droit local des différents pays. Ce qui domine, c'est la recherche d'une compatibilité avec le droit écrit existant, d'importation occidentale. Ainsi, selon le juriste congolais, « l'entreprise de codification, à notre avis, est bien plus que cela. Il s'agit d'une œuvre de systématisation, de cohérence, de compatibilité et de complémentarité des normes d'un système donné. Ce qui traduit une certaine unité dans la diversité des règles d'un tel système.

Or, tel ne semble pas être le cas dans les récents mouvements de codification en Afrique francophone » (Mbambi 19). La codification du droit en Afrique francophone a été fortement influencée par le droit français. L'introduction du code civil Napoléon de 1804 dans les colonies a exercé un effet dévastateur sur les modes de règlement juridique traditionnel. Elle a élevé celui-ci sur le droit traditionnel, ces décrets étant prioritaires sur les pratiques coutumières, quelle que soit leur rationalité. Le juriste congolais souligne avec précision l'influence de ce droit colonial et les effets de mimétisme qu'il induit. S'interrogeant sur les modalités d'une codification précise du droit en Afrique, le juriste Jacques Mariel NZouankeu note que l'exigence est énorme et mérite une attention particulière au processus politique de démocratisation effective de l'État. Ainsi, souligne-t-il,

En Afrique, les difficultés et les enjeux de la codification sont ailleurs. Pour les saisir, il faudrait partir de l'idée qu'un pays africain qui voudrait utiliser la codification comme instrument de la construction de l'État de droit, devra s'assurer, d'une part, que la codification garantisse bien la certitude du droit, et d'autre part, que le coût de la codification est raisonnable, compte tenu des objectifs de la démocratisation » (J. M. NZouankeu, 2012, p. 323-329).

Malgré les difficultés techniques et structurelles liées à la codification, il semble possible de réussir dans cette démarche en donnant un rôle primordial au législateur comme garant de la codification. Dès lors, on peut donc soutenir que « le succès de la codification dépend aussi de la capacité du législateur à adapter le droit à l'évolution de la société. Le codificateur ne peut s'ériger en législateur » (NZouankeu, 2012, p. 336).

Toutefois, les difficultés liées à la codification dénotent l'implication du législateur et l'actualisation des normes en prenant compte des évolutions sociales. Cette attention au temps permet de surmonter les déficits jurisprudentiels constatés dans les différents pays et surtout l'absence d'archives. En outre, elle permet de mieux faire face aux incohérences du droit avec les réalités sociales.

1.3. Les incohérences avec les réalités sociales

L'on peut constater deux grands reproches que les populations adressent au mode de production du droit en Afrique francophone : premièrement, ils le trouvent désarticuler avec nos réalités ; deuxièmement, il ne satisfait pas au besoin de normativité exprimé à la base qui conduit à la justice. Premièrement, le mode de production du système juridique dans nos pays consiste en ce qu'il reproduit un droit hors sol. Celui-ci favorise des lacunes juridiques et s'éloigne des cadres d'un droit compris et juste. Selon J. Vanderlinden (2006, p. 87),

L'effondrement du mode de production étatique n'a pas conduit à un état de non-droit. Sans avancer que le droit est le propre de l'homme social, ils reconnaissent l'importance croissante de la coutume dans la vie juridique des populations. On peut d'ailleurs se demander si cette constatation n'est pas directement liée au fait précédent. Peut-être la coutume n'a-t-elle jamais perdu de sa vigueur et s'est-elle contentée de faire le gros dos devant l'ouragan... de papier (comme le tigre du même nom) qui a déferlé sur les pays africains depuis une trentaine d'années. Les juristes, tant africains qu'europeens, ont cru – à

de rares exceptions près – que l'heure de leur triomphe dans l'entreprise de confiscation de la coutume était enfin arrivée. Du coup, toute leur attention s'est tournée vers les textes nouveaux et on a pu croire que, puisqu'on n'en parlait plus, la coutume était morte.

Or, la coutume résiste à bien des égards, et elle est souvent convoquée dans les médiations infra-judiciaires qui conduisent à alléger la demande de justice devant les juridictions désignées par la loi. Le deuxième reproche est une conséquence de la première. Il consiste en l'efficacité de la loi et des résolutions qu'elle incarne. À ce propos, E. Leroy (2011, p. 41 & 63) s'interroge :

Pourquoi les élites africaines ont persévéré dans l'être » colonial et adopté en les nationalisant les instruments de leur ancienne dépendance ? Pourquoi ne pas avoir réhabilité leur patrimoine juridique non point en revenant aux âges anciens, mais pour inventer une production normative propre, en redécouvrant les valeurs communautaires qui restent non seulement présentes mais aussi vivantes et qui auraient pu renforcer et légitimer ces nouvelles productions normatives ?

Le juriste déplore l'abandon des substrats qui forment le socle de la normativité précoloniale et qui garantissaient la régulation sociale par des résolutions juridiques impliquant, selon Bidima, *la palabre comme juridiction de la parole*. Ces incohérences s'expliquent par le caractère défectueux des processus constitutifs : ceux-ci sont engagés dans une large mesure dans une imitation ou un mimétisme et produisent des lacunes juridiques. Par lacunes juridiques, il faut entendre selon Jeanneney, « des lacunes techniques et des lacunes axiologiques », c'est-à-dire « des incohérences dans l'application de la loi » (Jeanneney 782). Toutefois, les enjeux de la décolonisation du droit en Afrique sont effectifs et impliquent un travail de compréhension des productions juridiques précoloniales en vue de leur actualisation dans le contexte de l'État moderne.

2. Les enjeux de la décolonisation du droit en Afrique

Les enjeux de la décolonisation du droit en Afrique sont réels et peuvent s'exprimer sur trois plans : l'ancrage juridique dans la constitution invisible qui produit, en conséquence, l'alchimie du droit et de la loi en Afrique qui est le signe de leur émancipation réussie du droit colonial, ce qui enfin confère force de loi au droit africain dans sa promotion de la justice comme un indéconstructible.

2.1. Ubi societas, Ibi jus

L'adage juridique latine est bien connue : « il n'y a pas de société sans droit ». Le droit précolonial est donc une source inépuisable de normativité en phase avec les évolutions sociales. Il mérite d'être fécondé par une ingénierie du droit soucieuse de l'adéquation des normes à établir avec les besoins exprimés par les citoyens et qui correspondent aux exigences du temps. Ainsi, la décolonisation du droit n'est pas une entreprise « impossible ». Elle exige « un préalable, la connaissance des attentes, des pratiques et des besoins des acteurs ». Cela implique un enracinement dans les réalités sociales, un ancrage territorial, culturel et socioéconomique de la norme juridique. En ce sens, elle émerge d'un besoin de normativité exprimé par la société. Il n'y a donc pas de normes *ex nihilo*. Toute norme répond à un besoin précis, à une évolution sociale à laquelle elle formule le cadre légal et moral.

Par constitution invisible, il faut considérer, selon l'expression du politologue américain Laurence Tribe, « un ensemble d'idées, de pratiques et de principes non écrits pourtant opérant dans l'application d'une norme constitutionnelle ». Autrement dit, « le texte constitutionnel baignerait dans un vaste « océan d'idées, de propositions, de souvenirs remontés à la surface et d'expériences imaginaires » qui ne serait pas moins important que le texte lui-même » (Toni 111). En d'autres termes, les coutumes, les mœurs et les formes locales

d'établissement de l'ordre social et de la justice sont autant de mécanismes traditionnels à valoriser pour la reconstruire d'un droit authentiquement africain.

L'existence de la constitution invisible partout autorise à une innovation juridique là où triomphe malheureusement l'imitation et le mimétisme. La décolonisation du droit en Afrique appelle ainsi à sortir du conformisme et de la paresse intellectuelle. Seul le droit légitime le pouvoir et l'organisation sociale. Il est la garantie de tous les rapports sociaux qui y trouvent en lui leur définition et leurs limites.

2.2. L'émancipation du droit et de la loi

Le juriste constitutionnel Albie Sachs sudafricain souligne que l'ancrage du droit dans les réalités sociales d'un peuple favorise sa compréhension et rend disponible les individus pour la loi (Sachs). Promoteur de la Commission Vérité et Réconciliation, il note que le succès de cette commission repose sur la valeur attachée aux besoins de normativité exprimés par les populations, aux besoins de droit et de lois qui émanaient de leurs souffrances. Le concept d'Ubuntu, valorisé par Nelson Mandela et Desmond Tutu, porte cet ancrage du droit et de la justice. C'est à une humanisation du droit que cela aboutit, comme en témoigne le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne dans son dernier ouvrage intitulé Ubuntu.

La loi structure l'homme selon une expression de la théologie juive. En Afrique précoloniale, la règle juridique permettait de « faire humanité ensemble ». Son principe réside dans la possibilité qu'elle offre au vivre ensemble de se réaliser dans le respect des différences. Pour ce faire, il importe d'opérationnaliser les « concepts-recteurs » de la vie africaine, de leur donner sens dans les corpus théoriques de droit, et de les enseigner. Le concept Ubuntu montre que les populations sont attachées au principe qu'elles connaissent, qui émanent de leur propre terroir et auquel différentes générations ont donné un

contenu culturel, social et juridique. Dans ces concepts, il se joue l'adhésion à la norme, la reconnaissance d'une même appartenance.

L'adhésion à la norme est un signe de vitalité de la société. Elle témoigne aussi du caractère équilibré de la norme, de la réponse circonstancielle qu'elle apporte à une question sociale importante. Un point important de la démarche juridique précoloniale est la transmission des règles de la vie bonne de génération à génération. Les moments de cette transmission impliquaient les séances initiatiques. Il y a aussi les rôles sociaux. L'on remarquera que la charte de Kouroukanfouga désigne précisément les différentes catégories sociales en les assignant des rôles dans la quiétude sociale et la promotion du vivre ensemble.

Le principe du *Sanakouya* (cousinage à plaisanterie) y est érigé en normes. Il favorise l'interconnaissance et renforce la cohésion du groupe. Ces modes de transmissions anciennement au cœur de la vie sociale et communautaire ont facilité l'appropriation de la norme et son intégration dans la pratique quotidienne. Ils ont permis l'exercice de droits et devoirs dans des sociétés où le pluralisme juridique n'était pas un frein à la reconnaissance des différentes autorités ainsi que des normes.

2.3. Force de loi au droit africain : l'indéconstructibilité de la justice

La déconstruction selon Derrida est un mouvement qui s'applique sur le droit. Le droit est donc déconstructible en vue de la justice qui, elle, est un indéconstructible. La finalité de la déconstruction du droit et son réajustement social et temporel consiste à produire du droit juste. Elle vise à renforcer l'applicabilité de la norme juridique. L'on sait, en philosophie, la place que Platon accorde à la justice. Vertu par excellence, elle doit germer en chaque individu pour que son usage sociopolitique soit pacificateur de la société. Vertu individuelle qui garde à l'individu la constante dans la quête du bien, la justice est

aussi une vertu collective. En ce sens, elle favorise la société des égaux qui pratiquent avec une constante régularité les valeurs qu'ils promeuvent. Leur vie même est en adéquation avec les normes sociales. On reprochera bien évidemment à cette théorie de la justice chez Platon de favoriser un nivellement des individus dans leur classe respective.

Par ailleurs, la justice dans l'Afrique traditionnelle est placée sous la *juridiction de la parole*. Le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima en donne une lecture saisissante dans son œuvre. Le principe de cette justice est connu : « rejetez ce que je dis, mais ne me rejetez pas ». Elle fonctionne, même dans les cas extrêmes qui exigent la sanction la plus rude, l'inclusion.

En Guinée, chez les Nalous par exemple, les médiations juridiques sont portées devant le conseil des anciens. La société fonctionne sur le principe de la primogéniture. Le droit d'aînesse y a une valeur importante. Il conditionne le rythme des classes d'âge lors des périodes d'initiation. Ce sont donc les anciens qui disent la limite à ne pas outrepasser. En même temps, c'est auprès d'eux que sont portées toutes les réclamations et les plaintes. Non seulement ils fixent les délais des audiences, mais assurent aussi l'aide juridictionnelle aux différentes parties au conflit en vue que justice soit rendue. Chez les Nalous de Boké en Guinée, la justice n'est pas seulement une valeur individuelle, elle est le ciment de la vie sociale, de la paix et de la quiétude.

On retrouverait, chez les sérères du Sénégal et chez les Baoulé de Côte d'Ivoire, des conceptions précoloniales de la justice similaire à ce qui vient d'être dit. Chez les uns comme chez les autres, la justice permet de rendre effectivement à chacun ce qui lui est dû, à lui rétablir dans ses droits et à lui apporter toute la reconnaissance et la protection pour son plein épanouissement dans la société.

Conclusion

La décolonisation du droit en Afrique francophone appelle à un processus d'ancrage local et territorial du droit. Il

invite à être vigilant à la temporalité. Le droit colonial n'est pas le droit de nos sociétés actuelles. Il y a forcément anachronie à vouloir plaquer l'un sur l'autre. C'est ce qui explique la dissonance du droit dans nos sociétés. Il ne répond pas souvent au besoin exprimé par les populations. Les conceptions qui le traduisent dans les réalités quotidiennes sont peu en phase avec ces mêmes réalités. Par ailleurs, envisager la décolonisation du droit comme une déconstruction invite à reprendre en main les coutumes et mœurs qui produisent des normes applicables socialement et territorialement dont l'impact organisateur est porteur de sens. La constitution invisible permet de recourir, par exemple à la palabre, mode de résolution des conflits, en tant que juridiction de la parole. Se déduit donc de ce recours à la constitution invisible une possibilité inouïe de création et d'innovation juridique dans nos sociétés. Cette création assurera l'adéquation de l'offre et de la demande de normes, fondement de toute société reposant sur le droit.

Références bibliographiques

SPINOZA Baruch, 1928, *Traité théologico-politique*. Paris, Garbier.

BAUBEROT Jean, 1987, « Histoire du Protestantisme ». Paris, PUF.

LEROY Etienne, 2010, « *Sur le chemin de Kahnawake : décolonisations du droit et mondialisations* ». in Lajoie, <https://www.lex-electronica.org/articles/vol15/num1/sur-le-chemin-de-kahnawake-decolonisation-du-droit-et-mondialisations/>, consulté le 23 février 2025.

KOUASSIGAN Guy-Adjété, 1966, *L'homme et la terre : Droits fonciers coutumiers et droit de propriété en Afrique occidentale*. Paris, O. R. S. T. O. M.

MBAMBI Kangulumba Vincent, 2012, « Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne », in *Les Cahiers de droit*, 46(1-2), 315–338.

- LEROY Etienne, 2011, *La terre de l'autre, une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*. Paris, LGDJ, 2011.
- Mbokolo, Erika. « *Histoire des droits africains au XX siècle* », dans CK. MWISSA (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXIe siècle*. Yaoundé, Menaibuc, 2000, p. 65.
- MUDIMBE Valentin-Yves, 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- WA THIONG'O Ngugi, 1986, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La Fabrique, 162p.
- POMEAU René, 1989, *Voltaire, Traité sur la tolérance*. Ed. GF Flammarion, Paris.
- SABELO J. Ndlovu-Gatsheni. « Le long tournant décolonial dans les études africaines. Défis de la réécriture de l'Afrique », in *Politique africaine* n°161-162, 2021/1-2, p.449-472.
- SACHS Albie, 2021, *L'étrange alchimie de la vie et de la loi, traduit et commenté par Christine Schurmans*, Pretoria University Law Press.
- VANDERLINDEN Jacques, 2006, « Rendre la production du droit aux « peuples ». In *Politique africaine*, n°62, Le Cameroun dans l'entre-deux.
- WALTER D. Mignolo, 2015, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, traduit par Yasmine Jouhari et Marc Maesschalk, Bruxelles, Peter Lang.

CHAPITRE 3 :

La contribution du philosophe au développement durable : Un retour à la « *Bildung* authentique »

Edoh Remy SEGBE

Laboratoire HIPHIST,

Université de Lomé, Togo

E. mail : segbe.edoh@yahoo.fr

Résumé :

Ce texte porte sur la contribution des philosophes au développement durable en Afrique. Il part du constat selon lequel le développement durable ne prend en compte que les pôles économiques et technologiques alors qu'il est multidimensionnel. Ce faisant, il devient exclusif. La contribution du philosophe s'apparente, dans ce contexte, inessentiel, marginal. Or, lorsque le développement durable axé sur l'économie et invitant à la surconsommation, il occasionne une société de masse. Dans cette société, les valeurs éducatives, culturelles et formatives de la personne humaine sont sacrifiées au nom de la liberté. Ce qui génère chez Nietzsche « le chaos », « la barbarie », « la tragédie » ; la crise chez H. Arendt dans la société. La résolution de la crise ou du chaos nécessite, de notre point de vue, l'apport pédagogique du philosophe. Sa contribution serait de former ou d'éduquer à la « *Bildung* authentique » pour accompagner le développement durable.

Mots clés : *Bildung* authentique ; contribution pédagogique du philosophe ; développement durable ; développement économique, Société de masse

Abstract:

This text examines the contribution of philosophers to sustainable development in Africa. It begins with the observation that sustainable development considers only economic and technological sectors, whereas it is multidimensional. In doing so, it becomes exclusive. The philosopher's contribution, in this context, appears inessential and marginal. However, when sustainable development is focused on the economy and encourages overconsumption, it leads to a mass society. In this society, the educational, cultural, and formative values of the individual are sacrificed in the name of freedom. This generates, in Nietzsche, "chaos," "barbarism," and "tragedy"; and, in Hannah Arendt, a crisis within society. From our perspective, resolving this crisis or chaos requires the pedagogical contribution of the philosopher. Their contribution would be to train or educate in "authentic *Bildung*" (formal education) to accompany sustainable development.

Keywords: Authentic *Bildung*; pedagogical contribution of the philosopher; sustainable development; economic development; mass society

Introduction

Dans une perspective historique, le concept de développement est apparu après les guerres mondiales. Le développement durable quant à lui est « Officialisée en 1987 par le Rapport Brundtland ». Selon Paul Claval (2006, p. 415), « l'idée de développement durable naît de la volonté de concilier défense des équilibres écologiques et amélioration des conditions de vie ». Il apparaît que le concept est bien « Drapé dans une rhétorique vertueuse et salvatrice » (Lucie Sauvé, 2007, p. 6) et habillé dans une « stratégie séductrice ». Car, d'ordinaire, on considère avec optimisme que le développement est le moyen permettant d'assurer une meilleure qualité de vie. En effet, dans l'agenda des promoteurs de la croissance économique, on trouve la nécessité d'y intégrer les préoccupations sociales et écologiques. C'est ce qu'a révélé les travaux de la Commission Brundtland.

Une difficulté naît toutefois : comment assurer la prospérité économique en incitant à la consommation sans accentuer les déséquilibres qui menacent l'environnement ? Lorsqu'on promet l'amélioration des conditions de vie par la satisfaction des besoins matériels, le prix à payer est sans doute la destruction l'équilibre de l'écosystème et la marginalisation des autres pôles du développement. Un choix s'impose. Soit, on prime l'économique en négligeant les autres pôles ; soit on priorise tout. Tout semble dire que l'économique est priorisé. En conséquence, les autres pôles ont un intérêt marginal. Ce faisant, les dérives sociales apparaissent, preuve attestant que le développement, et celui durable est multidimensionnel. Ce qui prouve qu'aucun secteur ne peut recevoir un intérêt marginal. Le continent africain qui cherche à arpenter la voie du développement durable, a intérêt à trouver à quelle boussole du développement s'orienter.

L'hypothèse que nous défendons dans ce travail est que la contribution pédagogique du philosophe, la « Bildung authentique » est une donnée essentielle que l'Afrique doit prendre en compte dans l'horizon d'un développement durable. Il est

question d'éduquer, de former l'individu à partir du modèle de « Bildung authentique » afin qu'il puisse accompagner le développement durable. Il s'agira de montrer d'abord que lorsque la promesse de la prospérité économique est l'enjeu du développement, celle-ci apparaît exclusif. Ensuite, il va s'agir de démontrer que le développement à visage économique, avec pour priorité la recherche des biens matériels, est mis au banc des accusés au regard des « chaos », des « barbaries » et des « tragédies » qui en découlent. Dans une approche de solution, enfin, nous postulons une contribution pédagogique du philosophe, une éducation à la « Bildung authentique » pour accompagner le développement durable. Notre travail s'inscrit en ce sens dans une approche pédagogique du développement durable.

1. Le développement durable à visage de pure croissance économique paraît exclusif

Dans une perspective historique, Patrick Guillemont (1985, p. 36) pense que « C'est après la seconde guerre mondiale qu'apparaît une littérature spécifique sur le développement ». En Afrique, il semble qu'il remonte au lendemain des indépendances. Même si la notion de développement est aussi vieille que l'humanité, c'est à partir de cette période ci indiquée qu'il commence par alimenter et préoccuper prioritairement les classes dirigeantes et les intellectuels. Une riche et abondante littérature a été produite par ces derniers. La préoccupation essentielle est non de faire une clarification conceptuelle, mais de trouver les voies et moyens pour y accéder et les obstacles qui peuvent s'y dresser.

On retient, dans une perspective historique, que la notion du développement a connu beaucoup d'évolutions. Les analyses de Bertrand Blancheton en ce sens ont permis de d'apercevoir qu'elle signifiait la transformation des communautés ou sociétés et prend le sens de « progrès ». Mais, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'idée de développement véhicule un sens plus clair et précis : « l'amélioration de la qualité de vie des hommes » (B.

Blancheton, 2020, p. 14). Et la notion de développement, comme cela a été développé plus haut, entretient un rapport étroit avec la croissance économique pour analyser les performances économiques.

Après une soixantaine année de marche vers le royaume du développement, qu'est-ce qu'on peut en dire de nouveau, peut-on se demander. Mais, on convient avec P. Guillamont (1985, p. 31) que l'aventure du développement « apparaît à la fois comme un problème éminemment actuel et comme un souci constant de l'humanité ». Il découle de cette affirmation deux choses. Le développement n'est pas du tout un projet définitivement abouti et achevé. Au contraire, il est une aventure infinie, un point de fuite en permanence. Constamment, il est à faire, à refaire, sans doute à parfaire. Le deuxième élément à retenir est une conséquence inhérente à la première idée. En admettant que le développement est une entreprise constamment inachevée, c'est-à-dire indéfiniment irrésolu, il apparaît comme une préoccupation permanente pour le genre humain.

Peu importe le nombre important d'années où ce thème fait la une dans les débats, dans les sommets nationaux qu'internationaux, les colloques, les amphes ; il y aura toujours de nouvelles choses à dire. Nous partons de l'idée selon laquelle la conception que l'on a du développement et du développement durable détermine la contribution des acteurs véritables qui s'y impliquent. En effet, le développement s'oppose à une marche rétrograde de l'humanité. La stagnation, le recul ne fait pas bon ménage avec l'idée de développement. Elle se comprend plutôt comme une marche en avant de l'humanité. Ce qui est recherché est prioritairement le Bien-être de l'être humain. En considérant que les êtres humains partagent des caractères qui leurs sont communs, il est de droit naturel que l'on s'attelle à leur évolution de manière aussi bien individuelle que collective. L'évolution ou le progrès et le bien-être qui est assez souvent revendiqué dans la logique du développement s'inscrit dans la satisfaction des besoins fondamentaux du corps. En ce sens, lorsqu'on arrive à

satisfaire à suffisance les besoins essentiels du corps pour sa conservation (Descartes), on s'inscrit dans la droite ligne de ce qui relève de la normalité.

Ce qui est communément demandé avec insistance pour la satisfaction des besoins du corps, c'est que l'on soit pourvu des biens matériels. Parlant de bien matériel, on fait résolument recours à l'économie. En ce sens, le développement entretient naturellement et indissolublement un lien avec l'économie. La création des ensembles économiques assure le développement. Le progrès économique semble être la condition *sine qua non* du développement. La finalité du développement est, dans ce sens, la liberté ou la libération des membres de la société en ce qui concerne l'amélioration de leur condition de vie.

Dans le concept de développement et celui durable, on perçoit des notions, entre autres, comme la croissance. D'ailleurs, le critère du développement se mesure, pour une plus grande part, en termes de croissance. C'est justement en ce sens que P. Guillemont comprend la notion du développement. Il (1985, p. 45) affirme : « Sera désigné par le terme développement le processus par lequel un pays devient ou est capable de croître de façon durable, autonome et convenablement répartie entre groupes sociaux, ou encore l'ensemble des changements qui permettent une croissance durable, autonome ». La notion de durée dans la croissance économique paraît capitale. Elle n'est pas du tout celle qui fait feu de paille. Au contraire, elle doit s'inscrire dans une période relativement longue.

La croissance qui est désignée ici ne partage rien de commun avec le spirituel ou de toute autre forme de croissance. Dans cette logique, elle se définit comme l'« accroissement durable de la dimension d'une unité économique, simple ou complexe, réalisé dans des changements de structures et éventuellement de système et accompagne de progrès économiques variables » (Tiers Monde, 1966, p. 239, cité par P. Guillemont, 1985, p. 42). L'aspect économique du développement est toujours présent. Pour cette raison, P.

Guillemont (1985, p. 40-41) fait remarquer à Bruton que ce qui fait la spécificité de l'analyse du développement c'est sans doute l'étude de « la façon dont la croissance devient une caractéristique permanente de l'économie ». Il découle de là que le problème central du développement serait de parvenir malgré tout à « la croissance automatique ».

On retient de ce qui précède qu'un des éléments spécifiques du développement est l'augmentation du produit global et aussi du produit par tête des membres de la société sur une période relativement longue. En dehors de la croissance, un autre élément non moins important du développement est le progrès ou l'évolution. Généralement, on considère le socle du progrès sous l'angle de contribution scientifique et technique. Un pays est qualifié de développé s'il est pourvu de grands moyens technologiques. On comprend pourquoi, on assimile le destin technologique à la condition du développement. Pour cette raison, le développement technologique est assigné au destin Prométhéen. Si, inversement, on s'enlise dans le « vendredisme¹ » avec des moyens traditionnels primaires, d'emblée, on s'inscrit irrémédiablement dans le sous-développement. Il paraît assez souvent que c'est sous cet angle que l'on dit d'un pays qu'il est développé ou sous-développé. Il nous semble que ce critère est celui sur lequel l'imaginaire collectif s'appuie régulièrement pour qualifier les pays de développés ou de sous-développés.

On se rappelle qu'au lendemain de l'accession à la souveraineté internationale, les pays africains préconisent le transfert de technologie comme solution possible pour faire « les sauts de mouton » pour rattraper leur retard par rapport aux pays dits développés. Le manque de moyens technologiques

¹ Cf Axelle Kabou, p. 68 « Prométhée ricane, continue tranquillement de perfectionner ses machines, de s'en servir pour dominer le monde, mais passe ses vacances au soleil de Vendredi pour se remettre de la fatigue et de la morosité de sa société technicienne. Vendredi, resté égal à lui-même, n'a pas décollé de ses matières premières. Il attend toujours le déclin de l'Occident ».

nécessaires autorise à dire qu'ils ont atteint un niveau de développement qualifié de rudimentaire. Ils sont qualifiés d'être en voie de développement en raison justement du déficit de moyens technologiques en la matière.

Pour avoir ces technologies nécessaires, il est dit que le transfert de technologie est l'idéale solution. Il me semble qu'on peut définir ainsi le transfert de technologie, condition du développement : « Une mobilisation massive des brevets et licences, des technologies industrielles, la délocalisation des unités de production, des machines, du parc informatique (...) pour asseoir le progrès économique, ... » (Yaovi Akakpo, 2008, p.100). Il résulte de ce qui précède que le progrès technologique entretient un rapport dialectique avec le développement. Il est au service du développement. Le développement s'apprécie à l'aune des moyens technologiques capables d'impulser la croissance économique pour le progrès des membres d'un pays.

Le rapport dialectique que le développement entretient avec la science et la technique vient du fait que ces dernières permettent la production économique des biens matériels et des services, facteurs favorisant une amélioration véritable des conditions de vie des membres de la société. Par le pouvoir technologique, le bien-être matériel du genre humain peut être assuré. En ce sens, il semble que le progrès scientifique et technologique est le facteur fondamental assurant le développement et celui durable. Car, pour viabiliser le développement, une politique économique saine est incontournable. Pour l'assurer, la maîtrise de la technologie avancée est non négligeable. Le pouvoir technologique permet d'acquérir des équipements de pointe, des industries de base. Un élément nouveau apparaît : la recherche scientifique et technique. Cette dernière est celle qui assure le développement scientifique et technique. L'acquisition de tous ces moyens nécessite des moyens capitaux importants. Pour entrer dans une civilisation technologique avancée, ces conditions sont incontournables.

Par le progrès scientifique et technique, il est fort possible de mettre en œuvre une politique industrielle capable de produire des biens d'équipement nécessaires au développement. L'ordre industriel est la condition du développement susceptible d'inciter la consommation. Selon Rostow (dans A. Kabou, 1991, p. 73), le développement est le passage « la société traditionnelle, les conditions préalables du démarrage, le démarrage, le progrès vers la maturité, et l'ère de consommation ». Suivant les analyses d'A. Kabou (1991, p. 204), on s'aperçoit que lorsque l'on méprise la recherche scientifique et on sous-estime « les formidables capacités d'innovation et de reconversion des puissances industrielles », on échoue lamentablement sur le chemin du développement. Dans ces conditions, l'amélioration des conditions matérielles et économiques faillit. A. Kabou (1991, p. 164) ne peut plus crier : « la prospérité matérielle des peuples ne se conquiert que sur le terrain de la productivité, de l'inventivité et de la lutte syndicale ».

Le sens accordé à la notion de développement rompt avec certaines conceptions. Il ne désigne plus ce qu'entend F. Perroux (1961), pour qui, le développement est « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à accroître cumulativement et durablement son produit réel global ». Il est reproché à cette définition le manque de prise en compte ouverte de l'homme. Ce qui a conduit plus tard en 1972 à réintroduire l'homme. Il le définit finalement comme « le changement des structures mentales et sociales qui favorisent l'entraînement mutuel de l'appareil de production et de la population au service de cette dernière ». Même s'il y a une réintroduction ouverte de l'homme, ce n'est nullement tous les aspects de l'homme que le développement prend en compte. L'aspect lié uniquement à la satisfaction des conditions de vie matériel est priorisé pour l'expansion de ses libertés. Cet aspect est ce qu'a revendiqué A. Sen. Chez cet auteur aussi, ce sont les moyens instrumentaux qui sont prioritaires pour réaliser la liberté. Ce qui est essentiel, ce sont les changements de structure, les

modifications sociales qui sont les véritables conditions de la croissance et qui permettent qu'elle soit durable et cumulative.

De nos jours, tout semble dire que le développement s'intéresse moins à la dimension morale et spirituelle de l'homme pour ne s'en tenir qu'à la croissance économique afin de réaliser les libertés du genre humain. La preuve en est que, chez B. Blancheton, la définition de Perroux du développement « est très usitée depuis ». Autrement dit, le développement tourne le dos à la dimension « mentale » et « sociale » de l'homme à « l'entraînement mutuel ». Il résulte de ce long développement que la notion de développement, en ne prenant en compte que la croissance économique recommande l'apport des sciences technologiques favorables à l'industrialisation. La contribution du philosophe apparaît exclue, effacée.

2. Le développement durable axé sur l'unique pôle économique en procès

De ce qui précède, il résulte que le développement durable semble n'interpeler que les dimensions économiques et technologiques. Une pareille conception du développement ne peut qu'être en procès. En effet, en voulant établir une comparaison en termes de pays développé ou non, une précision mérite d'être faite. Pour des questions terminologiques, qualifier un pays de développé parce que pourvu de richesses économiques et technologiques semble impropre. On admet que le développement est global, donc multisectoriel.

L'économique et le technologique, quoiqu'indispensables, sont pourtant insuffisants pour parler de développement en général. La globalisation paraît abusive. A la limite, il semble juste et bon de faire de précision en disant pays économiquement et technologiquement plus développé ou avancé. Car, il est fort probable, et c'est le cas assez souvent, qu'il existe d'autres secteurs où la marche du développement n'a pas encore totalement abouti. A titre illustratif, il se peut qu'on soit en retard en ce qui concerne le développement sur le plan éducatif. On

retient donc que le développement économique et technologique ne peut en aucun cas éclipser les autres dimensions du développement et surtout durable.

Par ailleurs, on assiste à une montée en puissance des critiques sans complaisance à l'encontre de la notion même du développement durable fondamentalement bâti sur la prospérité économique et sous l'impulsion de la technologie. Il est admis que le concept de développement durable comporte en son sein une politique économique peu saine. En effet, on est porté à dire qu'il ne s'agit qu'une forme de pollution de concept. François Mancebo (2009, p. 2) affirme justement : « les détournements de sens, l'intrusion de discours moralisateurs, l'ont partiellement vidé de son contenu ». Le vide de contenu dont il fait mention autorise à dire que la notion est chargée de contenus intéressants en apparence. A l'origine, l'idée sous-jacente au développement durable était selon F. Mancebo (*Idem*) « la réalisation d'un développement à la fois supportable pour les écosystèmes, économe en ressources naturelles, privilégiant une bonne qualité de vie, autosuffisant à long terme et autorisant une croissance économique riche en emplois, et favorisant la cohésion sociale ». La vision en soi est intéressante.

Mais, en réalité, la vision ayant trait à la cohésion sociale s'est, à la longue, tout simplement évaporée. Ce qui autorise à dire que le concept est finalement corrompu ou pollué. On est ainsi fondé de dire que le contenu du projet de développement est infesté des insanités. Nous avons pour preuve cette remarque faite par Jamel Kherrimoun. Celui-ci (2016, p. 59) affirme : « un concept qui permettrait aux partisans d'une économie néolibérale de légitimer un système fondé sur le profit, les inégalités, la surconsommation, une exploitation des ressources naturelles sans limites, et l'hégémonie des grandes multinationales ». Son analyse trouve sa justification dans une logique où la visée ou la finalité ultime du développement durable n'est autre que la croissance économique.

Il est reproché à cette vision du développement l'institution d'une inégalité au profit de la justice équitable et ouvre la voie à la consommation. Car, s'agissant de la consommation, la forte tendance est portée vers une volonté de produire plus dans une perspective d'atteindre le « confort matériel ». La primauté n'est accordée qu'à la satisfaction des besoins du corps. Tout s'inscrit, estime J. Khermimoun (2016, p. 70), dans une logique qui, sans doute, « enferme l'homme dans le « vivre pour consommer » pour faire évoluer les choses dans le sens de la suffisance, de la modération, c'est-à-dire, de la satisfaction de nos besoins élémentaires ». Ce faisant, dans la perspective cartésienne, l'homme se réduirait aux « bêtes brutes » puisqu'elles n'ont que pour souci majeur le « corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir ». Or, pour Descartes, l'homme n'est pas que corps. La principale partie de l'homme est l'esprit.

Pour cette raison, il est tout aussi nécessaire de chercher à nourrir l'esprit. Il dit : « les hommes dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse qui en est la vraie nourriture ». En gros, l'homme est un être multidimensionnel. Aucune dimension ne mérite d'être négligée. En s'agrippant autour de la satisfaction et la stabilité des besoins matériels, on pêche en négligeant d'autres aspects. L'idéal serait que le développement prenne en compte tous les aspects de manière équitable. Aussi, peut-on dire que l'idée de croissance rime harmonieusement avec le désir de produire davantage. Ce désir découle du sentiment d'insatisfaction permanente. Ce qui incite à la consommation sans cesse. Sans cesse renouvelée, on crée des besoins, d'envies, de désirs, chez l'individu, dans des mentalités, incitant à l'obligatoire satisfaction. Cette idée de production excessive et de satisfaction n'a pas sans conséquences.

Les effets peuvent être analysés sous deux angles : sur l'environnement et sur l'homme en société. Ainsi, J. Khermimoun, (2016, p. 70) la

perception du monde, de l'homme et de l'environnement, a suscité des déséquilibres qui se traduisent notamment par une crise écologique globale et complexe, des conflits armés, une concentration des richesses produites au profit d'une minorité et au détriment de populations meurtries, par la pauvreté, la faim, les épidémies.

Quel modèle de développement, tant plébiscité, qui comporte et génère en son sein des conflits d'intérêts, qui produit la richesse pour certains, qui crée la misère, pire qui se ligue contre certaines formes de vie et en impactant négativement sur l'écologie ! Pour cette dernière, J. Kherrimoun, (2016, p. 70) retient : « Cette logique productiviste conduit à une exploitation à outrance des ressources naturelles qui a forcément des effets destructeurs ». A raison, on se demande, que veut-on au juste avec la noble idée de développement durable !

La notion est attaquée de par son angle définitionnel qui révèle sa finalité. En effet, il était question, selon F. Mancebo (2009, p. 2) « de promouvoir un développement répondant aux besoins actuels des sociétés sans compromettre ceux des générations futures ». Cette définition est soucieuse de la finitude certaine des ressources naturelles. Ce qui, en soi, est bonne. Pourtant, il convient d'admettre avec F. Mancebo (*Idem*) que

Le développement durable se trouve assez rapidement placé au cœur de trois contradictions difficilement conciliables : compromis entre les intérêts des générations actuelles et celui des générations futures ; compromis entre les priorités des pays industrialisés et celle des pays en développement ; compromis entre qualité de vie et préservation des écosystèmes.

Comment un modèle de développement, avions nous dit précédemment, reposant sur la croissance et la consommation, tenu par les multinationales et des industriels, peut-il avoir au même moment le souci des générations futures, peut-on se demander. On risque d'être pessimiste en convenant que les maximes de Hans Jonas en ce qui concerne la préservation des

intérêts des générations futures est quasiment difficile à être pris en compte ! Est-il possible de s'activer à ne pas compromettre les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre ?

J. Khermimoun estime, dans la logique de Lucie Sauvé que sans vision, sans responsabilité, le développement durable ne rime à rien. L. Sauvé (2007) préconise la réintégration de « l'économie dans la société comme l'une des sphères de l'activité humaine. L'avantage de son idée est que « dans une telle cosmologie, l'environnement est restreint à un ensemble de ressources qu'il faut utiliser de façon « rationnelle » pour ne pas épuiser les « stocks » et « services », ce qui nuirait à la durabilité de l'activité économique ». Le développement économique et son souci de consommation créent les individus des sociétés de masse. Ceux-ci sont détournés de la formation de l'esprit, de la culture. Nourrir l'esprit par la connaissance et éduquer aux valeurs en prenant appui sur des modèles, aussi importants qu'elles soient, sont négligés.

Hannah Arendt (1972, p. 264) montre que la société de masse ne veut pas « la culture » mais « les loisirs ». Il est installé une « industrie de loisirs » qui crée, qui incite et qui pourvoie aux besoins. On s'accorde avec elle que les commodités qu'offrent l'industrie de loisirs ne sont pas des objets culturels partenaires de consommations. Dans ce monde, les valeurs culturelles ont valeurs d'échange de consommation. Elle (*Idem*) écrit : « ce ne sont pas davantage des valeurs qui existent pour être utilisées et échangées ; ce sont des biens de consommation, destinés à être usés jusqu'à épuisement, juste comme n'importe quel autre bien de consommation ». Ce qui est révélateur c'est que « La société de masse ne veut pas la culture, mais les loisirs (entertainment) et les articles offerts par l'industrie des loisirs sont bel et bien consommés par la société comme tous les autres objets de consommation » (H. Arendt, 1972, p. 263).

Les choses culturelles sont dévalorisées comme « marchandises sociales ». A raison, on peut souscrire à ces expressions de H. Arendt : la « dévaluation des valeurs » ou la «

liquidation générale des valeurs ». Ce qui atteste la valorisation des bruyantes futilités des loisirs de masse. Nous ne sommes pas au bout de nos peines. C'est un projet qui a de beaux jours devant lui. Car, « L'industrie des loisirs est confrontée à des appétits gargantuesques et, puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse fournir de nouveaux articles » (H. Arendt, 1972, p. 265).

Les politiques qui gouvernent ces idéaux ont privilégié les individus de la société de masse. Car dans la masse, il est aisé de faire passer subrepticement des contre valeurs. Ce faisant, les individus des sociétés de masse sont, suivant les analyses de B. Stiegler (2006, p. 8) « les plus adaptables, les plus dociles et, en définitive, les moins libres de tous les individus ». L'enjeu du système économique est celui-ci en fait : « briser l'individuation pour produire une masse obéissante et facilement adaptable » (*Idem*). Ainsi, l'attention de la masse est détournée de l'essentiel. Pour preuve, affirme B. Stiegler (*Ibidem*) « on vous pervertit méthodiquement à bredouiller par vous-mêmes, lorsqu'on devrait vous apprendre à parler [...] lorsqu'on devrait vous forcer à écouter les grands penseurs : [...] le résultat [est] que vous restez éternellement loin de l'Antiquité et que vous devenez des serviteurs du jour ». Il découle de son affirmation l'idée que les individus de la société de masse sont programmés à se déconnecter du passé, de la tradition. Ils sont invités avec netteté à être les serviteurs du jour, c'est-à-dire à oublier et s'éloigner le plus vite possible du passé et à ne prendre en compte que du présent. Le passé qui, instructif et formateur, devient inessentiel.

Le message qu'il faille passer aux individus de sociétés de masse pour pouvoir les dompter aussi facilement doit aller dans le sens de la liberté. Et ce fut le cas. En effet, on commence par « postuler la liberté pour fabriquer une obéissance d'esclave ». La source de cette situation remonte à l'idée d'un nivellement, ou une lutte pour l'égalité et l'effacement « autant que possible, la différence entre jeunes et vieux, (...) finalement entre enfants et adultes et en particulier entre professeurs et élèves » affirme H.

Arendt (1972, p. 232). H. Arendt (*Idem*) retient que : « C'est le groupe des enfants lui-même qui détient l'autorité qui dit à chacun des enfants ce qu'il doit faire et ne pas faire ; (...) ». Cela crée en conséquence « une situation où l'adulte se trouve désarmé face à l'enfant pris individuellement et privé de contact avec lui » (*Ibidem*).

Dans cette logique, les individus des sociétés de masse seront affranchis de toutes contraintes et de toute discipline ou limitations venant de toute autorité. Ils seront laissés à leur bon vouloir pour faire ce que bon leur semble. Par ailleurs, ils sont dispensés de toute obéissance à un modèle ou à une autorité. « Il est évident, estime H. Arendt (1972, 243), que l'autorité ne joue plus aucun rôle dans la vie publique et politique ou du moins ne joue qu'un rôle largement contesté ». Finalement, pour être plus malléable, on cherche à « transformer l'espèce humaine en une masse aux contours informes ». L'aboutissement de cette individualité postulée est sans doute « la fabrication d'une masse : un agrégat d'individus désindividus aux contours informes, dépourvus de style et de voix propre ». Ce faisant, ils seront manipulables à volonté parce que dépourvus d'une personnalité propre ou douée d'une moralité douteuse. Ces individus ayant une psychologie de la foule sont une masse prévisible et calculable, qui s'adaptent sans résistance aux exigences de l'heure. Dans cette éducation, Nietzsche ne tarde pas à parler de « barbarie », de « chaos originaire » et ressent un profond « effroi » devant le chaos originaire et devant « le phénomène sinistre de la masse ». Cette analyse de Nietzsche sonne bien familier aujourd'hui encore.

On impute ces manquements aux « choses de la pédagogie ». Il est suggéré à cet effet que la réflexion philosophique parte de « l'effroi plutôt que de l'émerveillement est nécessairement une philosophie pratique plutôt que contemplative ou théorique ». Cette effroyable situation, ce chaos de pédagogie « oblige le vivant à agir, à décider ou à trancher : qui l'oblige au faire ou à la praxis. Et cette praxis doit porter, en tout

premier lieu, sur la première technique permettant d'organiser le chaos charnel, sur « la plus délicate des techniques qui puisse exister dans un art, la technique de la formation » (B. Stiegler, 2006, p. 6).

On ne peut pas ne pas chercher les vrais responsables de cette situation déplorable. Les textes de Nietzsche désignent le marché de la révolution industrielle. Loin de croire qu'on va disculper l'Etat, on pressent que, et le marché et les phénomènes « politiques du XIX^e siècle conspirent dans la même direction ». Ce chaos terrifiant donne libre cour aux dérives sociales comme les dépravations, le rejet de toute autorité, la perte de toute authenticité. Pire, les contre valeurs comme le mensonge deviennent la norme, Le recul des valeurs sociales inquiète. On se demande s'il convient de parler de crise de valeurs. Le repli identitaire ou le rejet de l'autre est en évolution. Au lieu d'ouvrir les frontières pour un brassage interculturel, on trouve plus normal de mener des politiques d'exclusion. L'amour du prochain est en net recul. L'acceptation de l'autre est interprétée comme un sacrilège. On peut se demander : où vont les valeurs dans le monde de plus en plus dit développé ? Au sommet des grandes politiques, le mensonge est érigé en mode de gouvernance.

Il importe de comprendre que l'intérêt économique est ce qui fonde les relations internationales. En ce sens, pas d'intérêt, pas de solidarité. On s'aperçoit que ce qui fait la caractéristique essentielle du développement est celle qui est fondée sur l'économique. L'individualisme prime sur la solidarité. La solidarité devient usitée. On ne pense qu'à soi. L'arrogance s'installe. A cela s'ajoute sans doute l'égoïsme, l'inégalité, escroquerie, la malhonnêteté, le détournement, l'injustice surtout au sommet de la hiérarchie des Etats dits puissants. On peut parler de puissance économique et militaire, mais les valeurs morales, spirituelles et sociales sont chétives.

Il résulte de tableau qui vient d'être peint que c'est ce qui est souvent plus observé dans les pays plus développés que dans les pays pauvres. Dans les pays riches, ce qui effraie, c'est que « la

culture se trouve détruite pour engendrer le loisir » (H. Arendt, 1972, p.266). On s'accorde avec J. Khermimoun (2016, p. 59) pour dire qu'« Aujourd'hui, la notion de développement durable est décriée au point que certains n'hésitent pas à parler d' « après développement durable ». D'autres proposent d'abandonner totalement. Agha Khan (2005) pense qu'il s'agit d'« un alibi au service de l'économisme et du paradigme dominant de la croissance »

Le concept de « développement durable », cloisonnée sur les impératifs d'un système économique et un souci matérialiste érigé en finalité, est aujourd'hui moins convaincant. Dans ces conditions limitatives, un des principaux enjeux consisterait aujourd'hui à rompre avec une logique marchande et de prospérité économique qui emprisonne l'homme dans un cercle vicieux imposé par le système économique néolibéral dominant. Si l'Afrique veut s'inscrire sur la voie de développement durable, elle est tenue de prendre en compte ces limitations en vue de proposer quelque chose de plus consistant. Pour cela, nous proposons un retour à la « Bildung authentique » qui serait une contribution des philosophes et qui prend en compte tous les aspects du développement.

3. La contribution pédagogique du philosophe au développement durable : Un retour au « Bildung authentique »

La notion de développement et de développement durable, en raison de sa complexité, n'admet pas que certains pôles soient négligés ou que certains acteurs soient exclus. Il nous semble plus avantageux de ratisser large. Dans cette vision, J. Khermimoun. (2016, p. 60) estime que « les réponses à penser et à mettre en œuvre ne peuvent être que réfléchies de manière transversale, multidimensionnelle, en mobilisant les différents champs des sciences de l'homme et en articulant les différents échelons de territoire et de décision ». Dans la même perspective, F. Mancebo (2009), ayant aperçu la complexité de ce que d'aucuns

appellent « espaces de problèmes », estime qu'il conviendrait mieux de « penser globalement et agir localement ». La prospérité économique, quoiqu'importante doit aller de pair avec la culture éducative ou avec la culture morale. C'est dans cette logique que nous pensons à la suite de J. Khermimoun (2016, p. 70) que la dimension culturelle ou éducative doit être replacée au cœur des projets du développement durable.

Par ailleurs, il nous semble que la bataille du développement et celui durable, réduite à la prospérité économique et à la consommation, exclut la contribution d'autres acteurs dont le philosophe. Ce faisant, la dimension morale et spirituelle du développement est négligée, sacrifiée. Fort de ce constat, il nous paraît nécessaire que l'Afrique pense autrement son développement. À cet effet, il nous semble difficilement recevable cette affirmation d'A. Kabou (1991, p. 101) selon laquelle « le développement est plus largement dû à l'emprunt intelligent à d'autres civilisations qu'au génie intrinsèque d'un peuple ». Même si l'on s'accorde avec elle au sujet de l'idée ingénieuse de l'emprunt intelligent des autres, le génie intrinsèque n'est pas totalement condamnable. Le génie intrinsèque aura le mérite d'apporter sa touche particulière à ce qu'il a intelligemment emprunté des autres. Justement, son intelligence lui permettra d'éviter de tomber dans le plagiat. Par le déploiement de son intelligence, il aura le mérite de faire une réflexion critique de l'idéologie importée afin de penser autrement et de faire différemment. Prendre en compte ses propres réalités paraît être la chose la mieux partagée.

Pour cette raison, nous posons que si l'Afrique doit engager une réflexion sur le développement et celui durable, il est opportun qu'elle ne fasse pas le copie-collée intégral de ce qu'elle a reçu de l'extérieur mais, de manière ingénieuse, l'inscrive dans une vision plus globale. Si l'on cherche à développer durablement l'Afrique, l'apport des philosophes pour une contribution pédagogique et éducative est nécessaire. En gros, nous postulons pour un développement qui prend en compte tous les aspects,

que de négliger ou valoriser exclusivement un secteur. Ce faisant, la bataille du développement et celui durable nous semble plus inclusif qu'exclusif.

Le modèle de développement pour lequel doit opter l'Afrique mérite d'être bien pensé. Il n'est pas question d'admettre avec A. Kabou (1991, p. 83) que « Les Africains, (...) sont psychologiquement complexés par la notion même de développement ». Il n'est nullement question d'un complexe psychologique. Même s'il faut prendre les obstacles comme donnée essentielle au développement, ce ne sont pas du tout ceux de « nature psychologique » dont Kabou (1991, p. 144) fait cas.

Fort de ce constat, nous posons que la contribution pédagogique des philosophes est importante pour un développement qui prend en compte tous les aspects de l'humain. Sans formation éducative de l'homme, le développement durable apparaît boiteux. La Bildung ici revendiquée est un concept de la philosophie classique allemande. Selon le contexte, il pouvait signifier la formation, l'éducation, la culture ou encore l'édification. La notion joue un rôle de premier plan et revêt de multiples aspects. B. Stiegler (2006, p. 7) l'entend comme une « nécessité d'une formation de soi par le recours aux « modèles » ou aux « pré images » (Vorbilden) déjà forgées dans le passé qui donne son sens indissolublement individuel et collectif ». Selon C. Madéni et *al*; la Bildung est, « plus généralement comme un complexe conceptuel original où la « formation » est conçue à la fois comme un opérateur éthique de culture de soi, une fonction constitutive des relations sociales et un levier politique de renversement des rapports de force ».

Lene Rachel Andersen (2022, p. 1) dit que « Bildung est la combinaison de l'éducation et des connaissances pour prospérer dans notre société, et de la maturité morale et émotionnelle à la fois, pour avoir l'esprit d'équipe et en même temps garder l'autonomie personnelle. Bildung, c'est aussi connaître ses racines et être capable d'imaginer l'avenir ». Mais, il faut retenir que la notion Bildung a fait l'objet de cible d'attaques sévères. Ainsi,

selon C. Madéni et *al*, certains commentateurs et historiens de la philosophie estiment que :

cet idéal non seulement profondément occidental, proprement européen, et peut-être même typiquement allemand dans sa forme même, sinon dans son contenu, serait, au même titre que ses concepts parents, comme l'autonomie, la subjectivité ou l'émancipation, marqué par l'eurocentrisme et la colonialité qui traversent le projet moderne lui-même. La prétention humaniste et universaliste du projet de culture de soi aurait ainsi fonctionné autant comme un vecteur d'émancipation que comme un facteur de discrimination entre une humanité cultivée et une humanité non-cultivée, comme un outil de distinction raciale, sinon directement raciste, et comme une justification des entreprises coloniales, à tel point que si l'on voulait encore se réclamer aujourd'hui de l'idéal de la Bildung, il faudrait commencer par le sauver de lui-même.

Au regard de cette critique, nous nous repositionnons autrement vis-à-vis de la Bildung pour un développement durable. Nous proposons une « Bildung authentique » ou une « Bildung vraie » pour mettre l'accent, au-delà de tout, sur la formation des dignes fils et filles du continent. Dans cette orientation, la mission du philosophe est irremplaçable.

La Bildung authentique que nous revendiquons apparaît comme « un fil spirituel » reliant les cultures, un renouveau de la culture ou de la valeur africaine pour asseoir le développement durable. Suivant les analyses de C. Madéni et *al*, la Bildung authentique sonne comme « un appel à nous réaliser, à la fois comme individus, comme communautés et comme espèce ». Dans le même temps, nous pensons que l'acquisition de la culture témoigne de l'idée que le développement durable se fait avec des hommes de grandes cultures. Car, l'homme cultivé est nécessairement ouvert et non disposant d'une mentalité repliée sur lui-même, de sorte que la culture est l'acquisition d'une disposition à s'assimiler les contenus extérieurs. De cette façon, la culture va de pair avec une éthique de la vertu qui définit la

disposition d'âme sans laquelle il n'est pas de haute culture possible : la probité. L'éducation à la probité morale a l'avantage de faire la promotion d'un développement répondant aux besoins actuels des sociétés sans compromettre nécessairement ceux des générations futures.

Le développement est multi sectoriel. En ce sens, la vocation du philosophe au développement durable en Afrique se décline comme suit : s'occuper de la formation des jeunes africains en tant que personnes et surtout en tant que membres de communautés de plus en plus élargies. En ce sens, Irene Pieper, (2007, p. 9) pense que : « Adopter une optique de *Bildung* signifie être capable d'accepter – et de vivre avec – la différence et les controverses existant dans la société et de rencontrer « l'autre » en tout respect ». D'autant plus que dans le cadre d'une éducation interculturelle, la perception de soi, la conscience de son identité propre et en devenir, de même que la compréhension, l'acceptation, le respect de l'autre demeurent des valeurs et des missions incontournables qui engagent le citoyen africain dans sa totalité. Voilà ce qui est suggéré comme voie ou la direction que doit prendre la *Bildung* authentique pour asseoir un développement durable de l'Afrique.

Dans cette pensée éducative, le citoyen africain doit trouver la force nécessaire pour s'affirmer, se poser et ainsi contribuer au développement durable de son continent chéri. Fichte (1838, p. 74-78) entend la contribution du philosophe ou du savant celui qui « doit toujours être en avant pour frayer le chemin, l'examiner, y diriger l'humanité » et « d'être le précepteur de l'humanité ». Une pareille vocation va se lire comme le destin et l'esprit des africains à travailler et à défendre vaillamment le développement du continent. Dans cette éducation, la puissance de l'être devrait triompher sur le pouvoir de l'injustice. C'est aussi une sorte d'esprit nationaliste ou un patriotisme (entendu comme défense non de son pays, mais de son continent) qui est une contribution pédagogique du philosophe au développement durable du continent africain.

Une éducation est portée vers une curiosité de connaître, une conscience identitaire élargie. Il s'agit plus précisément de développer une identité personnelle pour une construction de l'identité : une conscience morale et sociale qui fait la promotion de la citoyenneté. Elle doit permettre une combinaison de savoirs, de modes de pensée pour instituer de diverses manières de comprendre et d'établir des rapports avec les autres, et sans doute des manières de se comprendre soi-même. La Bildung authentique permet donc de maîtriser et de comprendre les codes culturels de la société en se fondant sur des valeurs sociales qui font partie intégrante du contexte de toute situation. Il s'avère inutile de piller « le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver un matériau approprié » (H. Arendt, 1972, p. 265). L'éducation ou la formation à la Bildung vraie doit permettre de se fonder sur la tradition du savoir pour promouvoir l'art et la pensée scientifique afin de développer l'esprit de discernement et d'innovation, de tolérance et de générosité envers autrui, de réflexion critique et une analyse critique de son propre raisonnement et celui de l'autorité.

Elle aura le mérite de contribuer à former l'esprit des citoyens et à réformer leur conscience, de les doper du courage pour affirmer leurs opinions personnelles. Elle invite à s'enraciner dans sa culture. Cette affirmation d'Irene Pieper, (2007, p. 10) est valable pour tous : « Notre patrimoine culturel influe indubitablement sur nos vies, nos identités et nos conceptions contemporaines ». Les citoyens formés et éduqués à la Bildung vraie doivent prendre les aînés pour modèles. Sans modèle, on navigue à vue. H. Arendt (1972, p.248) préconise dans ce sens que « le vieillard doit servir de modèle aux vivants ».

Pour inculquer ces valeurs conduisant à réformer l'esprit des citoyens africains, il nous semble nécessaire d'intégrer ou d'inscrire les arguments en faveur d'une forte présence du patrimoine culturel, dans les curriculums éducatifs que le système éducatif devrait privilégier pour un développement durable. Tout est affaire d'une révolution mentale qui consiste à, à en croire A.

Kabou (1991, p. 27) de « désintoxiquer les mentalités » ou de « créer les conditions psychologiques de réceptivité au changement ». Il n'est pas question de rendre les choses de la culture ou de l'éducation pour une formation de la conscience secondaires ou facultatives. La question de la Bildung vraie ou la Bildung authentique appartient donc dorénavant au champ de la philosophie première pour un développement durable.

Conclusion

Il est envisagé dans ce travail de rechercher les possibles voies et moyens par lesquels l'Afrique doit orienter son développement durable. Du moment où, « L'avenir dépendra désormais de l'aptitude de chacun à se percevoir autrement, à penser autrement, à agir autrement : en un mot, à changer ou à disparaître » suivant les termes d'A. Kabou, 1991, p.182), l'Afrique est invitée à chercher à se particulariser dans la voie du développement. Il est établi que si le développement se mesure à l'aune des facteurs économiques incitant à la consommation pour la satisfaction des biens matériels, il devient exclusif.

De plus, lorsque le développement ne présente qu'un visage économique, l'éducation, la culture, la formation des citoyens en pâtie. La vision matérialiste outrancière conduit à la formation des citoyens de société de masse. Ce faisant, il s'instaure dans la société, ce que Nietzsche appelle le « chaos » ou la « barbarie » ou la « crise » chez H. Arendt avec des citoyens inauthentiques. S'apercevant du visage multidimensionnel développement durable, le développement en ce qui concerne la réforme de la pensée, la formation et l'éducation, l'enracinement dans les valeurs culturelles méritent d'être intégrés dans les priorités.

Le développement sous l'angle éducatif admis comme privilégié sollicite l'apport pédagogique des philosophes. Ceux-ci auront pour mission de contribuer à éduquer, à former les citoyens aux bonnes valeurs en vue de favoriser pour préserver

ensuite les acquis du développement durable. Il est question de former à la Bildung authentique. Selon Julien Lamy (2008, p. 3)

La Bildung désigne un modèle de formation englobant le goût (esthétique), le cœur (affectivité) et l'intelligence (savoir). Il s'agit de remplacer la pédagogie intellectualiste des Lumières (Aufklärung) par une formation de l'esprit et du goût individuel dans l'horizon d'un équilibre et d'un échange entre les différentes composantes de l'homme au sein de son expérience mondaine ».

Par cette valeur acquise, les citoyens africains peuvent être pourvus de mesures intellectuelles pour défendre leur cultures, valeurs et s'affirmer et défendre vaillamment le continent.

La mission éducative des philosophes de la nation africaine est de mettre en œuvre l'éducation nouvelle qui vise à l'extirpation de l'égoïsme et à la formation totale de l'homme et qui se soucie du futur. Comme le reconnaît Fichte (1838, p. 96) « Le vraie caractère de l'humanité se développe dans les précautions que prend l'homme pour l'avenir ». Il est question d'une combinaison de savoirs, de modes de pensée, de manières à pouvoir comprendre et à établir des rapports avec les autres, des manières de se comprendre soi-même. La Bildung authentique revendiquée permet ainsi de maîtriser et de comprendre les valeurs que charrient sa culture. Cette dernière implique l'intériorisation de valeurs consacrées par la culture, ce qui signifie, dans le contexte africain, les valeurs personnelles mais aussi culturelles, en lien étroit avec les autres.

Le patrimoine culturel influe indubitablement sur nos vies, nos identités et nos conceptions contemporaines. Les codes culturels de notre société se fondent sur des valeurs sociales qui font partie intégrante du contexte de toute situation dans laquelle on se trouve. La Bildung authentique vise également la formation de la personnalité et le développement personnel. Elle fait la promotion des compétences à acquérir et une émancipation civique. Ce serait tout simplement une révolution mentale. Ces

valeurs culturelles, pour leur intériorisation en vue de leur applicabilité, doivent être intégrées dans les curricula des formations éducatives.

Références bibliographiques

AKAKPO Yaovi, 2008, « Technologie et développement : un slogan et ses réalités », *Repères, Revue scientifique de l'Université de Bouaké*, Vol 1, n° 1

ANDERSON Lene Rachel, 2022, European Bildung Network

ARENDT Hannah, 1972, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Editions Gallimard

BLANCHETON Bertrand, 2020, « Le développement économique », *Sciences économiques*

CLAVAL Paul, 2006, « Le développement durable : stratégies descendantes et stratégies ascendantes », *Géographie Economie Société*, 8 (4)

DOI : 10.3166/ges.8 415-444

FELLI Romain, 2015, « La durabilité ou l'escamotage du développement durable », *Raisons politiques*, 2015/4 N° 60, pages 149 à 160

FICHTE Johann Gottlieb, 1838, *De la destination du savant et de l'homme de lettre*, Paris, Gallica

GUILLAUMONT Patrick, 1985, *Economie du développement*, Paris, Puf.

HENAFF Nolwen, Education et développement. Regard critique sur l'apport de la recherche en économie

HUGON Philippe, 2005, « La scolarisation et l'éducation : facteurs de croissance ou catalyseurs du développement ? », *Mondes en développement*, 2005/4 (no 132), p. 13-28. DOI 10.3917/med.132.0013

KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan.

KHERMIMOUN Jamel, 2016, « Critique conceptuelle du développement durable, alternative globale et islam : pour une

société de la mesure, du partage, et du bien-être *L'Harmattan*, hal-02495670

LAMARRE Jean-Marc, 2002, « FICHTE et l'éducation : devenir homme parmi les hommes », *Le Télémaque*, n° 21 – Éducation et humanisme, p. 65-80

LAMY Julien, 2008, « Bildung, imagination et éducation. La formation de l'homme intégral ». *Diagonale phi*, hal-01831306

MADENI Caudel, LANDENNE Quentin, QUERINI Nicolas, Introduction : La Bildung aux XIXe et XXe siècles, un concept essentiellement contesté

MAYA Leroy, LAURIOL Jacques, 2011, « 25 ans de Développement Durable : de la récupération de la critique environnementale à la consolidation d'une dynamique de normalisation », *Management & Prospective*, 2011/2 Volume 28, p. 127 à 145

OLIVIER Alain Patrick, 2019, Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume VII, n° 1-2– ISSN 2282-4219

PIEPER Irene, 2007, « Les Langues de Scolarisation dans un cadre européen pour les Langues de l'Éducation : apprendre, enseigner, évaluer », Conseil de l'Europe

PLOOG Katja, 2019, Bildung. Création, formation et visions du monde chez Wilhelm von Humboldt. *Revue TDFLE*, (Hors-série n°9). https://doi.org/https://doi.org/10.34745/numerev_1373

SAUVE Lucie, « L'équivoque du développement durable », *Chemin de Traverse*, 2007, n° 4, p. 31-47.

STIEGLER Barbara, 2006, « Nietzsche et la critique de la Bildung », *Noesis* [En ligne], 10 |, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 19 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.582>

ZAULI Barbara Eva, 2019, « Pour une nouvelle Bildung : la critique de Nietzsche entre éducation et « spiritualité »

CHAPITRE 4 :

Redéfinir les paradigmes de développement pour une Afrique libre et prospère

Adolé Félicité AKUESON

*Université d'Abomey-Calavi,
Laboratoire de Philosophie, Gouvernance, Éthique et Sciences
cognitive (PhiGESco)
akuesonadolefelicit@gmail.com / +229 0166445045*

Résumé

L'objectif de cet article est de montrer, dans une double démarche analytique et critique, que les actes sélectifs, méprisants et exclusifs observés dans les modèles capitalistes et développementalistes contrastent dangereusement avec les valeurs endogènes de l'Afrique qui reposent prioritairement sur le partage, l'équité et la justice. En effet, l'hégémonie occidentale dans les rapports de coopération, non seulement ne favorise pas, mais entame la capacité des peuples africains à organiser et à gérer leurs États à partir de leurs propres conceptions de la vie. En réalité, les paradigmes exogènes présentés comme absolus, imparables et universels ne correspondent guère à la sagesse africaine qui voudrait par exemple que "lorsqu'il y en a pour un, il y en a pour deux". Comme on peut le constater, il se pose à l'Afrique la question du choix souverain des approches de développement qui mérite d'être examinée. C'est pourquoi, il est important, d'exposer d'abord le caractère hégémonique des paradigmes occidentaux considérés comme modèles ultimes de la validation des indices de développement. Ensuite, l'analyse porte sur la nécessité de recentrer le développement sur la dignité humaine. Enfin, elle permet de mettre l'accent sur la priorité de la coopération entre les États africains et la redéfinition des relations entre ceux-ci et les autres continents. Car le rêve d'une Afrique prospère ne deviendra réalité que lorsque ce continent, objet de toutes les convoitises, sera libéré de la domination étrangère abusive.

Mots-clés : Afrique, choix souverain, justice, paradigmes de développement, redéfinition.

Redefine development paradigms for a free and prosperous Africa

Abstract

The objective of this article is to show, in a dual analytical and critical approach, that the selective, contemptuous and exclusive acts observed in capitalist and developmentalist models contrast dangerously with the

endogenous values of Africa which are based primarily on sharing, equity and justice. Indeed, Western hegemony in relations of cooperation not only does not favor, but undermines the capacity of African peoples to organize and manage their States based on their own conceptions of life. In reality, exogenous paradigms presented as absolute, unstoppable and universal hardly correspond to African wisdom which would say, for example, that "when there's something for one, there's something for two". As we can see, Africa faces the question of the sovereign choice of development approaches which deserves to be examined. This is why it is important to first expose the hegemonic character of Western paradigms considered as ultimate models for the validation of development indices. Then, the analysis focuses on the need to refocus development on human dignity. Finally, it allows us to emphasize the priority of cooperation between African States and the redefinition of relations between them and other continents. Because the dream of a prosperous Africa will only become reality when this continent, the object of all desire, is freed from abusive foreign domination.

Keywords: Africa, sovereign choice, justice, development paradigms, redefinition.

Introduction

Le développement est un vaste chantier qui ne se limite pas à la croissance économique mais qui concerne tous les domaines et interpelle tous les continents sauf qu'en Afrique, il se pose une question de souveraineté dans les approches d'un vrai développement malgré les nombreux atouts dont dispose ce continent. En affirmant que « L'avenir du monde se jouera, forcément, en Afrique » (S. Diakité, 2024, p. 9) affiche un certain optimisme. Mais il se demande si les Africains eux-mêmes en sont conscients. C'est une manière d'interpeller la conscience des Africains sur le précieux rôle qui leur revient dans le concert des nations. Paradoxalement, c'est ce continent d'avenir qui reste confronté à d'énormes défis en matière de développement. Quelles sont alors les facteurs qui inhibent les efforts consentis par les États africains ? Comment l'Afrique peut-elle s'en sortir ? Quelles sont les nouvelles perspectives pour l'Afrique ?

L'hypothèse la plus probable serait qu'il y a une contradiction entre l'approche développementaliste axée sur le

capitalisme sauvage et les valeurs endogènes de l'Afrique qui reposent prioritairement sur le partage, l'équité et la justice. En d'autres termes, les paradigmes exogènes de développement constituent un handicap pour le développement de l'Afrique ; la coopération des puissances occidentales avec les États africains amenuise la capacité des peuples africains à s'organiser et à se gérer à partir de leurs propres conceptions de la vie ; dès lors, le recentrage du développement sur la dignité humaine et la priorisation de la coopération entre les États africains et la redéfinition des relations entre ceux-ci et les autres continents devient indispensable pour améliorer quantitativement et qualitativement le développement du continent africain. L'objectif de cette communication, en soulevant ces questions et ces hypothèses, est de montrer à travers une double démarche analytique et critique la contradiction entre l'approche développementaliste axé sur le capitalisme sauvage et les valeurs endogènes de l'Afrique.

1. Le développementalisme occidental

1.1. Le modèle vertical de développement

Le niveau du développement en Afrique n'est pas le fruit du hasard. Il peut s'expliquer par des faits et des comportements. Les États africains ont toujours subi le modèle vertical de développement reposant sur le développementalisme occidental, ce qui révèle la vraie supercherie de la question des indépendances en Afrique. En effet, il n'y a jamais eu une vraie décolonisation. Comme le dit si bien Houéssou :

Si les pays africains francophones, pour ne s'en tenir qu'à ceux-là, étaient indépendants, ils auraient leurs propres monnaies, et n'auraient pas des bases militaires françaises sur leurs territoires. S'ils étaient indépendants, ils auraient la décision de leurs différents choix et options politiques, mais surtout, leurs systèmes éducatifs seraient d'émanation socioculturelle de même que leurs pratiques religieuses et spirituelles (P. Houéssou, 2021, p. 233).

Ce leurre de décolonisation fait que l'Afrique demeure sous tutelle occidentale. Pour mieux comprendre, il faut se référer à la définition que donne Fanon de la décolonisation. Ainsi qu'il le dit :

La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la « chose » colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère [...] Dans la décolonisation, il y a donc exigence d'une remise en question intégrale de la situation coloniale (F. Fanon, 1961, p. 30)

Ce qui n'est pas le cas dans les pays africains où les pratiques coloniales ont toujours cours. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les premiers modèles de développement expérimentés en Afrique ont été majoritairement importés.

À travers les actions dites de développement, entreprises sur le continent, qu'il s'agisse de la modernisation, des plans d'ajustement structurel ou des programmes d'aide internationale, l'Afrique a trop souvent servi de simple terrain d'expérimentation et de domination avec des approches élaborées ailleurs. Tout se passe comme dans un rapport de hiérarchisation où les uns commandent et les autres obéissent, une véritable esclavagisation dans laquelle les intellectuels et les dirigeants africains jouent le rôle d'anesthésistes des consciences. Comme il est de coutume :

La domination des plus forts, qui les place aux commandes de l'État, leur donne une position qualifiée d'« hégémonique » dans la société [...] Mais la caractéristique première reste le consentement, atteint grâce au leadership moral exercé par la classe dominante et sa suprématie idéologique, qui permet de faire passer pour l'état « naturel » du monde ce qui correspond en fait à la promotion de ses propres intérêts. On retrouve là le rôle des intellectuels organiques (Ch. Chavagneux, 2004, p. 80)

Ce constat est d'autant plus vrai que les cadres africains, il faut le souligner, formés dans le système occidental, ignorent ou méprisent les spécificités locales telles que la richesse des diversités culturelles, les structures sociales propres à l'Afrique, le

rôle central des économies rurales, les solidarités communautaires et la dynamique démographique de la jeunesse qui nécessitent une meilleure analyse dans les approches de développement. Une telle situation ne peut que désorienter les peuples africains contraints à suivre les orientations économiques dictées de l'extérieur et qui accentuent leur vulnérabilité dans divers domaines.

Par exemple, ni le secteur agricole ni le secteur tertiaire ne sont organisés de manière autonome. En effet, l'option de l'exportation des matières premières ou des produits bruts est due à la quasi absence de l'industrialisation. Il se creuse davantage un fossé dans le domaine industriel sur le continent parce que les États pensent trouver une certaine facilité à exporter les matières premières plutôt que d'investir dans l'industrie pour les transformer. Or, l'implantation des usines pourrait aider à mieux rentabiliser les ressources naturelles et agricoles et permettre de ce fait d'employer les milliers de diplômés qui sortent chaque année des universités ou d'autres écoles. Alors qu'une telle approche maintiendrait les bras valides de l'Afrique et éviterait de les exposer à l'immigration formelle ou informelle, les politiques de développement dans les pays africains constituent un véritable problème pour des filles et fils de ce continent pourtant riche.

En réalité, l'appauvrissement du continent est programmé par les puissances coloniales qui dictent leurs lois à l'Afrique dans une supercherie de coopération qui ne profite qu'aux métropoles. Des modèles de développement verticalement exécutés ne sont pas de nature à favoriser les receveurs d'ordre mais prioritairement et uniquement les donneurs d'ordre. Les aides au développement ne sont que des pièges à cons utilisés par les puissances mondiales pour sombrer les pays africains dans une dépendance perpétuelle.

L'expérience a montré que l'accumulation de dettes extérieures perturbe les marges de manœuvre budgétaires occasionnant des opérations acrobatiques dans l'exécution des travaux d'ordre public. À tout ceci s'ajoute la corruption des chefs d'État mal élus et à la solde de l'impérialisme occidental qui

tourne dos à l'essentiel pour se consacrer au service des néo-colons qui les aident à se maintenir au pouvoir contre la volonté des peuples africains. Toutes ces dérives structurelles et comportementales font que la plupart des pays africains dépendent non seulement de marchés mondiaux volatiles, mais aussi d'institutions financières étrangères pour continuer à donner l'impression de maintenir une stabilité économique. À ces défis exogènes s'ajoutent des obstacles endogènes tels que les fragilités institutionnelles, la corruption, les déficits infrastructurels et l'instabilité politique récurrente.

Le frein au développement n'est donc pas seulement extérieur, mais profondément structurel. Cette conjonction de facteurs illustre que l'Afrique ne parviendra à un progrès durable qu'en s'émancipant de schémas inadaptés à ses réalités et à ses aspirations profondes. En effet, les modèles de développement proposés aux dirigeants africains et acceptés par eux sont des paradigmes forcés qui ne répondent pas aux aspirations des peuples. Comme le souligne J.-J. Gabas, (2002, pp. 14-15) « Si des pays sont dits en retard de développement, ils le sont par rapport aux trajectoires de croissance, de transformations sociales suivies par les pays dits développés. [...] Ces pays n'ont pas la même expérience mais doivent emprunter la même trajectoire s'ils veulent sortir de ce sous-développement ». À partir de là, on peut s'interroger sur la question de la coopération entre les pays dits développés et ceux en voie de développement.

1.2. Les rapports de coopération Afrique- Occident

Une lecture critique des relations entre l'Occident et les pays africains permet de comprendre comme précédemment décrits, que depuis les indépendances, les pays africains cherchent désespérément des voies et moyens pour accéder à un développement à la fois durable, souverain et capable d'améliorer leurs conditions de vie. Mais l'état des lieux n'est pas du tout reluisant. En effet, après plusieurs décennies d'efforts, les résultats demeurent les mêmes. L'Afrique continue de se battre

contre la famine, les maladies, les décès prématurés, la dés-éducation, etc. Le travail des Africains ne leur confère pas vraiment une croissance économique à la hauteur des efforts fournis, les quelques exceptions de forte croissance n'expriment pas toujours de l'inclusion. Les crises à l'échelle mondiale secouent un peu trop les pays africains du fait de leur dépendance économique aux puissances occidentales. On constate qu'il y a un réel problème dans la coopération entre l'Occident et l'Afrique. En réalité, la question de coopération est une affaire de rapport de force et non d'équité encore moins de fraternité comme semblent le croire les Africains.

Sur le même constat, dans son ouvrage intitulé *Nord-Sud : l'impossible coopération*, Gabas souligne clairement que « L'acte de coopération s'est traduit en un acte politique légitimant le pouvoir des grandes métropoles dans la fixation des règles internationales » (J-J, Gabas, 2002, p. 14). D'où la verticalité des approches de développement. Les Africains ne sont pas décideurs de leur sort mais il le leur est presque imposé de manière très subtile. Un tel modèle de développement ne peut qu'assujettir et non épanouir. Cette relation toxique est préjudiciable à l'Afrique dont les ressources du sol et du sous-sol lui attirent à la fois convoitise, inimitié, guerres, terrorisme et autres fléaux. C'est une coopération dans laquelle l'Occident qui est en position hégémonique conserve tous les pouvoirs et prestiges où l'Afrique est réduite à la portion congrue.

Pendant ce temps, Les Occidentaux œuvrent à la dérégulation des sociétés africaines, en pratiquant la politique de diviser pour régner, et ce, dans le but de les affaiblir pour les empêcher de penser par elles-mêmes et de décider pour elles-mêmes. Le récit ci-après est assez illustratif de la politique anti-développement que mène l'Occident en Afrique.

On doit rappeler que du temps du général de Gaulle, l'intervention française au Gongo-Léopoldville en faveur de la sécession du Katanga visait surtout à affaiblir un grand État qui risquait d'attirer dans son orbite les anciennes colonies

françaises du Congo-Brazaville et de R.C.A. Semblablement, quelques années plus tard, sous Pompidou, le soutien français à la province sécessionniste du Biafra avait pour but de freiner un Nigéria en passe de devenir la grande puissance du Golfe de Guinée, qui allait influencer toujours plus les ex-possessiones françaises que sont le Bénin, le Niger, le Tchad et le Cameroun (M. Liniger-Goumaz, 1992, p. 89).

Lorsque cela advient dans une société, on constate que « Les distorsions des droits citoyens s'opèrent à plusieurs niveaux : sous la forme de pressions externes qui s'exercent sur les États ; à travers les changements des priorités gouvernementales ; et à l'intérieur des partis politiques » (C. Crouch, 2005, p. 107). On comprend alors pourquoi la verticalité des rapports de coopération est caractérisée par une relation de dominants et de dominés qui écarte toute garantie de justice.

Or, « Les seules relations qui donnent satisfaction aux individus sont en effet celles qui sont fondées sur l'égalité de dignité et cette volonté d'égalité se manifeste quotidiennement » (D. Schnapper, 2000, p. 233). Par ailleurs, il n'est plus un secret pour personne qu'en Afrique, les fonds d'aide au développement ne sont pas utilisés à bon escient. Les priorités sont reléguées au second rang si bien que les secteurs dans lesquels sont investis les fonds ne répondent pas toujours aux besoins réels des populations. Les domaines prioritaires en matière de développement sont ignorés au profit des programmes d'appauvrissement et de déculturation conçus par les puissances occidentales.

La majeure partie des fonds alloués aux pays qu'on prétend vouloir développer est utilisée pour payer une prétendue expertise proposée par les Occidentaux. Or, l'expérience a montré qu'une telle expertise ne fait pas défaut dans les États africains ; au contraire, les prétendus experts sont pour la plupart des chômeurs dont le niveau est souvent en deçà de celui des experts africains. En réalité, les fonds d'aides au développement sont des prêts déguisés remboursables à moyen ou à long termes

que les pays africains remboursent au double, au triple, quadruple, quintuple, etc. Aussi, alors que les besoins de l'Afrique sont connus, on feint de ne pas les connaître et on les substitue par d'autres sujets désuets comme ceux de genre et développement, la contraception, les vaccinations tous azimuts et sans analyses préalables en fonction des spécificités des organismes humains. L'avoir prend le pas sur l'être et en faveur des plus forts. Ce faisant, l'humain est souvent mis de côté au profit de l'embellissement et de la modernisation d'infrastructures dont la construction ne profite qu'à une frange de la population tandis que les larges marges populaires sont réduites à la misère.

2. Recentrage du développement sur la dignité humaine en Afrique

2.1. Les réels besoins de l'Afrique

Tout acte de développement est le reflet d'un choix de vie. Le développement en lui-même ne doit pas être un slogan mais plutôt l'expression d'une volonté de quitter une situation jugée anormale pour une autre souhaitée. Cela suppose que les besoins soient clairement définis pour éviter la navigation à vue. Sans être exhaustifs, les besoins des Africains en ce moment crucial où le monde vacille dans tous les domaines, peuvent s'énumérer en termes de : recherche scientifique, santé publique, éducation, protection sociale, sécurité, croissance économique, stabilité politique. La question de la recherche scientifique revêt une préoccupation capitale et interpelle la responsabilité à la fois des intellectuels et des dirigeants, lorsqu'on évoque son rapport au développement. En effet, il n'y a de développement possible sans la science ; or la probabilité pour un peuple de réaliser des performances scientifiques et techniques dans des langues qui ne sont pas les siennes est très faible.

L'imposition des langues coloniales représente un grand danger pour la libération culturelle et scientifique des peuples africains. Ce phénomène persiste et s'aggrave avec l'abandon des langues locales. Comme le décrit I. Zimé Yérîma (2025, p. 60),

« L'impérialisme linguistique, aussi appelé colonisation linguistique, est un phénomène important dans l'étude des processus de domination culturelle et politique subie par les peuples colonisés ». Un peuple ne peut pas connaître un développement scientifique avec la langue d'autrui. La raison en est simple, les concepts qui forment les langues ne sont pas les mêmes pour les peuples et transposer un concept dans une autre réalité pour désigner un phénomène ou un fait ne donne pas forcément des résultats fiables. Les matières, objets de sciences n'étant pas aussi les mêmes et les réalités culturelles et environnementales n'étant pas les mêmes, les postulats et expérimentations ne sauraient conclure aux mêmes résultats. Ceci indique que forcément, l'Afrique doit trouver les voies et moyens d'une autonomisation scientifique, tout en restant ouverte aux autres continents sur l'aspect universel de la science.

Point n'est encore besoin de rappeler la nécessité d'une bonne éducation d'un peuple qui aspire au développement. L'éducation ici ne se limite pas simplement à l'instruction, à la formation et à l'apprentissage, mais elle concerne prioritairement les valeurs et les principes moraux que requièrent la probité scientifique, l'honneur et la dignité dans la gestion des affaires publiques. La préoccupation en matière de santé publique est alarmante avec des décès prématurés faute de soins adéquats ; le plateau technique archaïque expose les patients à d'énormes risques, l'immigration forcée des diplômés en médecine qui, faute de recrutement, vont offrir leur expertise aux pays occidentaux. Cette situation crée le vide ressenti au plan de la sécurité sociale qui accumule non seulement les problèmes économiques mais également les problèmes de santé.

Or, une population qui ne jouit pas d'une bonne santé physique et mentale ne peut pas être performante et donner un bon rendement sur le marché du travail, d'où les difficultés économiques et financières. À y voir de près, tous ces fléaux qui exposent les populations africaines à des besoins existentiels de premiers plans sont dus à un problème de mauvaise gouvernance

politique du moment où c'est le politique qui décide de tout. Autrement dit, aucun État ne peut se développer sans une politique de développement bien défini et clairement orientée vers les besoins réels des populations. Dans cette logique, l'urgence aujourd'hui consisterait à concevoir des modèles de développement où l'homme africain puisse se retrouver à travers ses propres valeurs et non celles que lui impose subtilement les Occidentaux. Or, on a remarqué que tous ces domaines sont orientés sur les modèles exogènes qui concurrencent dangereusement les modèles endogènes. C'est donc une équation actuellement difficile mais à résoudre impérativement pour la survie des peuples africains. L'extraversion dans ce cas ne nous conduira pas les peuples africains à une bonne destination.

2.2. Potentialités pour une Afrique prospère et libre

Les potentialités dans un processus de développement s'évaluent à l'aune des besoins précédemment énumérés. Une revue des besoins de l'Afrique en matière de développement soulève les questions de bien-être, de dignité humaine, de bonne gouvernance, de justice, de liberté, etc. Comme on peut le constater, tout tourne autour de l'humain, parce que justement, il ne peut y avoir de développement que pour l'homme, les autres êtres de la nature ne pouvant le penser ni le vivre. Les autres espèces sont des instruments du développement humain, tandis que l'homme est sujet et bénéficiaire de ce développement. C'est pourquoi, « il ne faut jamais craindre qu'il y ait trop de sujets, trop de citoyens, vu qu'il n'y a richesse, ni force que d'hommes » (J. Bodin, 1993, p. 250). Or, l'Afrique a déjà des femmes et des hommes, une forte démographie qui suscite la convoitise des Occidentaux qui cherchent à la réduire par toutes sortes de subterfuges. L'Afrique a un potentiel humain assez remarquable par sa jeunesse. Ce qui importe actuellement, c'est le projet pour cette jeunesse dans un monde de globalisation. La qualité de ces hommes et de ces femmes doit faire l'objet d'une grande

préoccupation. C'est une préoccupation à la fois très urgente et continue.

En dehors de la disponibilité humaine, l'Afrique est une terre riche en ressources naturelles. Elle a une importante réserve en ressources du sol et du sous-sol. Au plan environnemental, le retard industriel n'est pas que défavorable, il a permis de préserver un tant soit peu les terres cultivables et réduire la pollution atmosphérique. Au plan social, l'Afrique a la possibilité de se refaire, en rompant avec l'individualisme mal inspiré du capitalisme sauvage. Le vivre ensemble en Afrique est traditionnellement basé sur la solidarité, la confiance mutuelle même si celle-ci n'est jamais totale dans le règne des humains. Au plan politique, les États africains ont également l'opportunité de se reconnecter aux sources ancestrales pour y chercher des modèles d'organisation sociale en fonction des valeurs et principes hérités de nos cultures plutôt que de souscrire à des régimes dits démocratiques mais vidés de leurs principes.

Pour une vraie gouvernance démocratique, les dirigeants africains devraient appliquer la règle selon laquelle « Placer l'*arché*, le principe du commandement, es *meson*, au milieu de la cité, c'est [...] la placer à égale distance pour tous, et ainsi instaurer l'*insonomia*, la loi égale pour chaque citoyen » (J-C, Monod, 2012, P. 99), mais malheureusement, c'est tout à faire le contraire qui s'observe actuellement dans nos sociétés. Au plan économique, les États africains ont également des atouts pour pouvoir développer, renforcer et entretenir les échanges horizontaux, c'est-à-dire mutualiser les efforts dans la transformation des matières premières puis prioriser le commerce entre les marchés régionaux et africains plutôt que de continuer à exporter les matières premières pour racheter très chers les produits finis sur lesquels les taxes sont payées aux pays colonisateurs.

L'enjeu est de taille et nécessite une prise de conscience. Au plan sécuritaire, la démographie africaine est un grand atout et la coopération entre États africains est plus qu'une nécessité. En ce qui concerne la recherche scientifique, les ressources

documentaires sont disponibles pour revitaliser le savoir d'origine africaine. « Avant de savoir ce que les Gaulois ont fait ou pas fait en métropole, il me semble indispensable de connaître très précisément la nature du patrimoine historique et culturel qui m'a été légué par mes ancêtres, depuis le premier Homo Sapiens Sapiens Africain apparu vers -150 000 avant J. C., jusqu'à nos jours » (J-P. Omotundé, 2000, p. 5). Il est donc nécessaire pour tout chercheur scientifique africain d'aller à la découverte des sources susceptibles de lui faire découvrir toute la richesse scientifique africaine dont il peut s'inspirer pour de nouvelles perspectives.

3. Enjeux d'une Afrique libre

3.1. La prise de conscience

La résolution d'une difficulté commence par la connaissance qu'on a de celle-ci en tant que situation à résoudre. Il y a donc nécessité de prendre conscience des enjeux d'une Afrique libre. À ce sujet, les Africains et les Africaines doivent se poser la question de savoir pourquoi ce continent doit être encore en train de réfléchir sur le développement, lorsqu'on sait que « l'Afrique est le berceau de l'humanité et de toutes les civilisations [...] l'initiatrice des sciences, arts et lettres » (P. Houessou, 2021, 237). L'une des nombreuses réponses à cette question capitale, c'est que les Africains n'ont pas encore compris qu'ils doivent se réveiller de leur sommeil dogmatique pour se reprendre en main sur les plans religieux, scientifique, spirituel. Alors que c'est ce réveil spirituel qui va les délivrer du joug colonial qui les détourne de toute rationalité, qui les empêche de ce fait de réaliser qu'ils passent à côté de l'essentiel, quand ils consacrent énormément de temps à la religion et en consacrent peu au travail.

En réalité, il ne saurait y avoir de développement et d'épanouissement sans le travail. En cela, les Africains doivent se rendre à l'évidence que les longs moments passés dans les lieux de culte, loin de résoudre leurs problèmes quotidiens ne font qu'empirer leur misère. Le temps des miracles où un pain rompu

en donne plusieurs est révolu. Une autre réponse très importante est que nombre d'Africains semblent négliger la question de la valeur de l'Afrique sur l'échiquier mondial. Autrement dit, les Africains doivent s'interroger sur le poids de l'Afrique lorsqu'on la met dans la balance de la géopolitique, se donner les moyens pour peser lourd et se battre pour avoir une position respectable sur tous les plans. Ceci nécessite qu'un grand chantier soit entrepris par les intellectuels (éducateurs) pour cultiver chez les Africains de demain le sentiment d'appartenance à la communauté africaine. Quand on n'aime pas quelque chose, on ne le défend pas. Or, la liberté est au bout de la défense et de la préservation de ce qui vous appartient. Tout ce qui ne rencontre pas l'adhésion d'un peuple ne peut faire l'objet d'une préoccupation sérieuse pour motiver une lutte noble. Alors, pour réunir les peuples africains autour d'un idéal commun de développement, il faudra tenir compte de leurs aspirations.

Depuis les années 1970, le philosophe béninois Paulin Hountondji appelait à l'éveil patriotique des intellectuels africains en général et particulièrement à ces compatriotes dahoméens d'alors en ces termes :

En tant qu'intellectuels, nous faisons partie, objectivement, de la classe privilégiée. Le contexte même dans lequel nous avons été formés, l'idéologie implicite véhiculée par l'enseignement dominant, le prestige social dont nous a investis cette formation, le confort dont nous jouissons tous, sans exception, à des degrés divers, et qui est sans commune mesure avec la misère inhumaine de nos compatriotes, tout cela nous prédispose, naturellement, à faire des courbettes à l'impérialisme pour quelques miettes, dans le dos de notre peuple. Mais nous pouvons aussi choisir d'être des transfuges de notre classe, de mettre notre savoir et notre technique au service du peuple, de sa prise de conscience historique, de sa libération (P. Hountondji, 1973, p. 69)

Il s'agit là d'un appel patriotique qui devrait engager les intellectuels africains de tous ordres à une prise de conscience sur

les enjeux d'une Afrique libre. Ceux-ci doivent sortir de la prison intellectuelle dans laquelle les embrigade leur privilège de « petits bourgeois ». Avant Hountondji, Fanon avait prévenu :

L'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise, une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction (F. Fanon, 1952, 202).

Un tel appel devrait retentir dans le cerveau et le cœur de tout intellectuel africain aujourd'hui où les aspirations des sociétés africaines se transforment à une allure déconcertante.

D'abord, nul n'ignore en Afrique la réalité d'une population majoritairement jeune à la quête d'une existence paisible. Les nouvelles générations exigent un progrès qui génère des emplois, stimule l'innovation et garantit une vie digne. Ensuite, la souveraineté émerge comme enjeu clé dans une atmosphère géopolitique problématique. Dans un tel contexte, l'Afrique libre et prospère se définirait par sa capacité à définir ses propres priorités, sans recours perpétuel à l'assistance extérieure. Cela passe par le renforcement de l'autonomie dans les domaines alimentaire, éducatif, culturel, énergétique, scientifique, technologique, sanitaire et autres. Toutes ces réalités rendant obsolètes les schémas d'hier, l'Afrique doit forger un modèle non seulement pour combler les écarts, mais aussi pour capter les opportunités nouvelles. Pour ce faire, les Africains doivent tracer leur propre voie et sortir des sentiers battus.

3.2. Sortir des sentiers battus

La situation critique de l'essor des États africains est due pour une grande part à « leur déracinement culturel, linguistique et psychologique qui les laisse sans but, sans volonté » (P. Houessou, 2021, p. 243). Or, lorsque que vous êtes sans boussole,

vous être en proie à toute voracité. Donc, il faut chercher et retrouver son propre chemin pour ne pas disparaître pour toujours. C'est la raison pour laquelle l'Afrique doit sortir des sentiers battus du développement ; et pour le faire, il lui faut développer des compétences géopolitiques à travers les curricula académiques, ce qui manque cruellement. Le vide est d'ailleurs et malheureusement comblé par les enseignements néocoloniaux tels que voulus et conçus par l'Occident pour maintenir l'Afrique dans la dépendance structurelle, religieuse, sanitaire, scientifique, culturelle, écologique, etc. C'est l'éducation à la géopolitique qui pourra sortir les Africains du traumatisme historique qu'ils portent comme un fardeau invisible et qu'ils transmettent à leurs descendants par le biais d'une éducation qui ne reflète pas les valeurs africaines du vivre ensemble. L'individualisme mal assumé ne correspond pas aux réalités intrinsèquement africaines.

En Afrique, « lorsqu'il y en a pour un, il y en a pour deux ». Pour, cela l'Afrique doit sortir de tout système, qu'il soit politique, économique, culturel, religieux social, qui ne repose pas sur la justice, l'égalité devant la loi, l'équité, la légitimité, la légalité raisonnable et qui pour finir n'est pas susceptible d'épanouir le grand nombre. Car un développement qui ne profite qu'à une minorité n'en est pas un. La redéfinition des paradigmes du développement est si cruciale d'autant plus que les autres continents, en l'occurrence les pays occidentaux sont fiévreux à l'idée que l'Afrique soit libre un jour en se projetant au premier plan grâce à une bonne éducation. Et c'est d'ailleurs en fonction de cette panique que les dirigeants européens et occidentaux voient dans les mouvements nationalistes et panafricanistes une menace pour leur survie et leur hégémonie. Il est bien possible que l'Afrique sorte d'une telle dérive en procédant à la remise en question de la domination étrangère, et faire de la réforme des pratiques politiques et le changement de mentalité des peuples son cheval de bataille.

La redéfinition des paradigmes du développement de l'Afrique doit commencer par la libération de son système

éducatif réglé jusque-là sur des modèles bâtards qui produisent des hommes et des femmes qui dans leur majorité, ont un attachement viscéral et épidermique aux pays colonisateurs. En libérant l'éducation, les États africains vont libérer la recherche scientifique qui ouvre le chemin pour la libération des autres domaines tels que l'économie, la politique, l'environnement, la communication, la spiritualité, etc. L'Afrique, pour se lancer réellement sur la voie d'un développement durable, doit œuvrer à ce que les scientifiques authentiquement africains pèsent plus lourds dans la balance au détriment de la prolifération des lieux de cultes et des religieux de toutes obédiences. Karl Marx n'a pas tort de trouver en la religion l'opium du peuple. Pour être elle-même, c'est-à-dire libre, l'Afrique doit se débarrasser des illusions, des mirages de l'Occident pour se ressourcer et savoir que celui qui tient votre spiritualité, vous contraint à vivre sous le joug d'une servitude éternelle (Cheikh Anta Diop) ; et c'est bien ce qui a maintenu jusqu'à présent le continent africain dans la dépendance, dans le sous-développement. Il est indispensable que les Africains sortent de la névrose silencieuse dans laquelle les plonge la dés-éducation orchestrée par l'Occident et qui leur donne un sentiment de plénitude chaque qu'ils citent les auteurs occidentaux.

Toutefois, repenser les paradigmes ne revient pas à balayer les acquis, mais à les enrichir des valeurs, ressources et atouts propres au continent pour forger un modèle authentiquement africain. L'urgence de repenser les paradigmes du développement en Afrique s'impose aujourd'hui pour plusieurs motifs impérieux. Comme le propose S. Diakité (2024, p. 25), « Il faut retrousser les manches afin de porter des habits neufs de la République, pour la République ». Autrement dit, les Africains doivent se lever pour construire leur continent dans la transparence et la dignité. Mais il se demande comment les Africains peuvent s'accommoder de la République s'ils tuent en silence par leurs actes, les fondements de cette même République. C'est une question embarrassante qui doit préoccuper tout Africain. À cet effet, il suggère que «

L'urgence appelle à une prise de conscience et à un engagement responsable pour bâtir en Afrique non des « États voyous » mais des États hautement républicains dont les dirigeants ont le sens de la responsabilité, de la justice, du droit et de l'éthique » (S. Diakité, 2024, p. 25).

Conclusion

Il a été question dans cet article de scruter les maux qui minent le développement du continent africain et de repenser de nouveaux paradigmes pour une meilleure prospérité en vue de l'épanouissement équitable de ses filles et de ses fils. Pour que se réalise une telle révolution, la prise de conscience devient impérative. C'est la conscience que les Africains et les Africaines ont de leur propre situation qui va les déterminer à concevoir des plans de sortie de l'engrenage culturel, politique et économique dans lequel les a confinés l'impérialisme occidental qui se nourrit de l'ignorance des peuples qui se soumettent à sa volonté. Au total, le développement dont a besoin l'Afrique doit être recentré sur l'humain et non sur la modernisation aveugle, déshumanisante et affameuse des populations. Une Afrique libre trace ses propres voies et se libère des chaînes de la dépendance coloniale.

Références bibliographiques

- BODIN Jean, 1993, *Les six livres de la République*, Paris, Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583, Édition et présentation de Gérard Mairet.
- CHAVAGNEUX Christian, 2004, *Économie politique internationale*, Paris, Éditions La Découverte.
- CROUCH Colin, 2013, *Post-démocratie*, Bienne-Paris, Éditions Diaphanes.
- DIAKITE Samba, 2024, *Douga Massa : Sous le pouvoir des vautours. L'Afrique renversée*, Montréal, Éditions Différences pérennes.
- FANON Frantz, 1952, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil.

FANON Frantz, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero.

GABAS Jean-Jacques, 2002, *Nord-Sud : l'impossible coopération*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

HOUESSOU Patrick, 2021, « La rééducation du Noir : un impératif politique pour une meilleure perfectibilité de soi » in Mahougnon KAKPO (dir.) et Ferdinand NOUWLIBETO (dir.), *Écritures, sociétés et imaginaire* (Mélanges offerts aux enseignants du Département des Lettres Modernes de l'Université d'Abomey-Calavi), Les Éditions des Diasporas, pp. 230-251.

HOUNTONDI J. Paulin, 1973, *Libertés. Contribution à la révolution dahoméenne*, Cotonou, Éditions Renaissance.

LINIGER-GOUMAZ Max, 1992, *La démocratie. Dictature camouflée Démocratie truquée*, Paris, L'Harmattan.

MONOD Jean-Claude, 2012, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ? Politique du charisme*, Paris, Éditions du Seuil.

OMOTUNDE Jean-Philippe, 2000, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Yaoundé, Éditions MENAIBUC.

SCHNAPPER Dominique, 2000, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Éditions Gallimard.

ZIME YERIMA Idrissou, 2025, « Signes persistants de la colonisation linguistique en Afrique à l'ère de l'IA », *Djiboul*, N°1 Spécial-IA, Novembre-2025, pp. 57-76.

CHAPITRE 5 :

Reconnaissance et développement : présupposés à une nouvelle Afrique ?

AFANLON Afi

rebeccaafanlon@yahoo.fr

*Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies
(HIPHIST) Université de Lomé (Togo)*

Résumé :

Le présent texte traite de la question de reconnaissance et du développement comme présupposés à nouvelle Afrique. Il vise à montrer que le développement de l'Afrique nécessite la prise en compte de la personne humaine dans toutes ses dimensions (affective, culturelle, économique etc.) en tant que porteuse et actrice du développement. Il défend l'hypothèse selon laquelle, aucun développement ne peut se faire véritablement sans la reconnaissance qui est un besoin humain fondamental et une question de justice. Pour rétablir cette hypothèse, le présent travail met en exergue, primo que la reconnaissance fonde l'égalité humaine et la réalisation de soi. Secundo, il montre que le développement tant voulu par le continent africain doit être d'abord endogène, c'est-à-dire impliquer la participation active de la communauté à toutes les étapes du processus de développement afin d'acquérir sa durabilité et son autonomie. Tertio, il présente la reconnaissance et développement comme fondement d'une nouvelle Afrique.

Mots clés : Reconnaissance, justice, développement, endogène, autonomie, dignité humaine.

Abstract:

This text addresses the issue of recognition and development as prerequisites for a new Africa. It aims to demonstrate that Africa's development requires considering the human person in all their dimensions (affective, cultural, economic, etc.) as both the bearer and the agent of development. It argues that no development can truly occur without recognition, which is a fundamental human need and a matter of justice. To substantiate this hypothesis, this work highlights, firstly, that recognition underpins equal human dignity and self-realization. Secondly, it shows that the development so desired by the African continent must be primarily endogenous, meaning it must involve the active participation of the community at all stages of the development process in order to achieve sustainability and autonomy. Thirdly, it presents recognition and development as the foundation of a new Africa.

Keywords: Recognition, justice, development, endogenous, autonomy, human dignity.

Introduction

Le besoin d'être reconnu, aimé et valorisé est inscrit au cœur de chaque être humain. C'est la dignité inhérente à la personne humaine ou les droits de l'homme dont la sauvegarde ou la reconnaissance a été proclamée universellement le 10 décembre 1948 à l'Assemblée Générale des Nations Unies. C'est ainsi que la reconnaissance aux droits humains répond à un besoin humain fondamental et les théoriciens de la reconnaissance comme (Axel Honneth, Charles Taylor, Will Kymlicka, Nancy Fraser et Paul Ricœur etc.), ont fait de la reconnaissance le point focal de la justice sociale. Ainsi postulent-ils qu'une société juste serait celle qui octroie à ses membres la reconnaissance. Reconnaître, c'est admettre, c'est accepter comme vrai, comme incontestable. C'est ce que « Paul Ricœur appelle dans son ouvrage *Parcours de la reconnaissance*, la « reconnaissance-admission » la reconnaissance a ici un effet de légitimation. Elle rend légitime » (A. Afanlon, 2024, p. 57).

On peut donc affirmer, avec Ricœur et de façon indiscutable, que les droits de l'homme ou mieux la dignité humaine est sacrée et il faut chercher à tout prix à la sauvegarder et à la respecter. La Constitution de la quatrième république togolaise dans son article 10 la stipule en ces termes : « Tout être humain porte en lui des droits inaliénables et imprescriptibles. La sauvegarde de ces droits est la finalité de toute la communauté humaine. L'Etat a l'obligation de les respecter, de les garantir et de les protéger ». Ainsi, il se révèle que la reconnaissance de la dignité humaine constitue la source fondamentale du développement. En effet, la reconnaissance postule que chaque personne possède une valeur intrinsèque et égale, ce qui exige le respect de sa vie, de son épanouissement et de sa participation. Cette exigence se traduit juridiquement par les droits humains, socialement par la solidarité et l'égalité, et éthiquement par le devoir de traiter l'autre « toujours comme une fin en soi, jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, 1994, p. 108), créant

ainsi les bases d'une société juste où chacun peut réaliser son potentiel. Dès lors, le principe de reconnaissance guide l'action vers un développement intégral, centré sur l'humain et non uniquement sur la dimension économique.

La personne humaine, en ce sens est prise comme valeur absolue sans laquelle aucun développement n'est possible. Pour P. Ricœur (2004, p. 18) « la reconnaissance fait partie intégrante d'une éthique de la vie bonne, ou le développement de l'individu est intrinsèquement lié à son rapport à autrui ». On comprend avec P. Ricœur que c'est avec les autres, éléments constitutifs ou « structure fondamentale de notre être » que nous nous développons ou nous nous émancipons. Le projet d'une nouvelle Afrique, doit prendre en compte le respect la dignité humaine comme valeur cardinale, car l'homme est porteur et acteur de tout développement. Mieux, comme le souligne E. Folikoué (, 2022, p. 28). Dans la perspective du respect de la dignité humaine « l'avènement d'une nouvelle Afrique passe par la valorisation de chacun et de chacune ». C'est dans cette logique que s'éclaire la question de la reconnaissance humaine dans toutes ses dimensions (affective, sociale, juridique, économique, culturelle...) comme l'épine dorsale de la renaissance africaine. C'est ce qui motive le choix de notre sujet.

En effet, cet article, qui a pour thème « reconnaissance et développement, présupposés pour nouvelle Afrique » s'organise autour de la question suivante : En quoi la reconnaissance et le développement peuvent-elles constituer les fondements éthico-politiques pour nouvelle Afrique ? L'analyse, visant à examiner cette question, suit trois principaux axes. Il sera établi, au prime abord, que le contenu substantiel des fondements d'une nouvelle Afrique est la reconnaissance. En conséquence, nous soulignerons que la reconnaissance de la dignité humaine est primordiale dans le processus de développement. Dans un deuxième temps, il sera question, dans une approche réaliste, que le relèvement du continent africain nécessite une endogénéisation du développement, tout en relevant les difficultés qui ont jalonné

tout le processus du développement depuis les indépendances jusqu'à nos jours. Enfin, dans un troisième temps, nous montrerons, à travers quelques solutions éthico-politiques que la reconnaissance et développement constituent le fondement d'une nouvelle Afrique.

1. La reconnaissance de la dignité humaine : source et fondement du développement

La dignité humaine nous renvoie tantôt au respect que mérite une personne humaine, tantôt au respect dû à soi-même. Il s'agit fondamentalement dans cette partie de respecter les droits de l'homme du seul fait qu'il est homme. Ce qui nécessite au préalable la connaissance de sa valeur au sein de la société. Car comme le souligne A. Afanlon (2024, p. 120) tant que « la valeur concrète de chacun n'est pas abordée dans une société donnée, la reconnaissance de la dignité humaine restera une abstraction ». En effet, le concept de dignité humaine joue un rôle d'étalon dans les sociétés modernes ou contemporaines.

Dans le domaine juridique, il est présent et fonde le principe d'égalité des droits dans une démocratie. À chaque fois que les droits de l'homme sont violés, l'expression « dignité humaine » est au rendez-vous. Appréhendée du point de vue philosophique, l'idée moderne d'égale dignité humaine fait penser à la philosophie pratique d'E. Kant. Comme le souligne Thomas de Koninck (2000, p. 47), c'est « Kant qui semble avoir le mieux défini le sens de la dignité humaine à l'époque moderne. Paul Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*², renchérit que la dignité humaine est de « l'ordre du sans prix », dans un monde où toute relation, pour être viable, entre dans le « système de la marchandise », là où tout s'achète et où tout se vend. Le respect de l'homme n'est pas une nécessité empirique ou sociale ni une

² Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock 2004. (Réédition, Folio Essais, 2005.)

simple exigence du droit positif. Dans la philosophie pratique de Kant, l'impératif du respect de chaque personne découle de la dimension universelle de l'être humain.

E. Kant pose la rationalité comme le critère de l'humanité. Grâce à sa raison, l'homme est capable d'autodétermination. Par conséquent, il mérite du respect. Chez E. Kant, la dignité de l'homme implique inconditionnellement son respect. S'agissant du respect inconditionnel dû à chaque homme, E. Kant (, 1994, p. 30-31) écrit :

Le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses. [...] Je m'incline devant un grand, disait Fontenelle, mais mon esprit ne s'incline pas. Et moi j'ajouterai : devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je vois la droiture de caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, mon esprit s'incline [...]. Le respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; nous pouvons bien à la rigueur ne pas le laisser paraître au-dehors, mais nous ne saurions cependant nous empêcher de l'éprouver intérieurement

Cette exigence du respect formel qui se dégage de la philosophie kantienne a inauguré une nouvelle figure de citoyenneté : c'est l'idée de citoyenneté issue des Lumières.

Dans la perspective des Lumières, la citoyenneté repose sur la logique de l'uniformité. Elle est pensée sous le couvert de l'universel. C'est une citoyenneté de type égalitaire. Dans la logique des Lumières, l'égalité citoyenne implique le rejet de toute forme de discrimination. Cette conception de la citoyenneté traduit une vision de la justice définie en termes de droits universels. Les citoyens sont égaux par-delà leurs différences (ethnique, culturelle, religieuse, politique, raciale, économique). Dans ce sens, tout ce qui est singularité ou particularisme est renvoyé dans la sphère privée.

La conviction était que traiter les citoyens d'une même communauté politique de façon différenciée est incompatible avec la culture démocratique. C'est une citoyenneté qui repose sur

le principe de non-discrimination. Par conséquent, traiter les citoyens égaux de façon différenciée serait une entorse à ce principe. La logique était que si A et B sont des citoyens de la communauté politique C, A doit être traité de la même manière que B et ceci inversement par C. Les Lumières ont inscrit la citoyenneté dans le registre de l'universalité. Ils ne reconnaissent que l'homme unique et semblable, d'égale dignité par-delà les différences, qu'elles soient ethniques, culturelles, religieuses, politiques, raciales, économiques. Cette conception de la citoyenneté est impensable dans les sociétés pré-modernes ou de types hiérarchiques où le statut des individus était défini en fonction de leur origine sociale. En devenant une référence normative tant au cadre des États qu'à l'échelle mondiale, la dignité humaine est devenue un enjeu de justice sociale. Le présupposé de la demande de reconnaissance est la dignité.

De tout ce qui précède, nous pouvons retenir que l'homme se réalise pleinement quand il se conçoit au nom de la dignité comme un être égal aux autres et ayant droit au respect. Ainsi, la reconnaissance de la dignité humaine est source de développement parce qu'elle fonde les droits humains en garantissant l'égalité de tous, en stimulant l'impératif éthique par l'appel au respect et à la non-instrumentalisation. Elle renforce également la dimension sociale et communautaire en impliquant la reconnaissance de l'interdépendance des êtres humains dans des communautés et en promouvant la solidarité et le bien commun. Enfin, elle est source de développement intégral parce qu'au-delà du matériel, le développement inclut l'épanouissement physique, psychologique et spirituel, permettant donc à chacun de choisir son propre chemin de libération et de progrès. Cependant, si la reconnaissance de la dignité humaine fonde le développement intégral, alors quelles sont les conditions et démarches à suivre pour y parvenir ?

2. Endogénéisation du développement

Le concept développement endogène renvoie au processus de transformation économique, social, culturel, scientifique et politique, basé sur la mobilisation des ressources et des forces internes et l'utilisation des savoirs et expériences cumulées par le peuple d'une entité donnée ou d'un pays. Le développement endogène, d'après le Professeur Joseph Ki-Zerbo, est « une stratégie de développement qui s'articule autour de l'actualisation ou de la mise en valeur de ce que l'on a, de ce que l'on est et de ce que l'on veut devenir » (O. Deshommes, 2014, p. 20). Ce concept de développement s'inscrit donc dans une dynamique du passé, du présent et du futur et repose sur "l'identité". Selon le Professeur Joseph Ki-Zerbo « sans identité, nous sommes un objet de l'histoire, un instrument utilisé par les autres. Alors pourquoi un développement endogène ?

En effet, depuis les indépendances jusqu'à nos jours, le continent africain peine à décoller dans son projet de développement. Les Pères de l'indépendance comme Sylvanus Olympio du Togo, le Ghanéen N'Nkrumah etc. qui, dans « un élan fédérateur, ont voulu fait du continent un acteur digne sur la scène internationale » (A. Agbeko, 2023, p. 70)., ont été rapidement étouffés. Depuis cet instant, l'Afrique a commencé à écrire son « histoire dans le traumatisme des populations, dans un contexte où l'occident maintient sur elle son hégémonie culturelle, économique et politique » (A. Agbeko, 2023, p. 70). La situation s'est encore empirée ce 21^e.

En effet, la situation sociopolitique des pays africains, ces dernières années préoccupe les opinions publiques tant au niveau national qu'international, spécialement à cause de certains événements de 2020/ 2021 changements constitutionnels précédant les élections les élections (coups d'Etat, terrorisme, etc.). Dans le même temps, la situation économique des populations reste préoccupante car leur pauvreté s'accroît dans un climat de corruption dont on n'arrive pas à se défaire. À cela

s'ajoute l'inégale répartition de la richesse à toutes les échelles de nos pays où les inégalités se creusent de plus en plus entre riches et pauvres dans différents types de territoires (urbains ou ruraux) et cela est visible dans de nombreux domaines (alimentation, santé, éducation, genre, etc.). À ces différents constats s'ajoutent les Politiques d'Aide au Développement PAD, La dévaluation du FCFA, Le déficit budgétaire, l'inflation, qui au fait n'ont que plonger nos pays dans l'incertitude totale et de pays pauvres très endettés. Face à cette situation, l'Afrique doit prendre conscience et changer de paradigmes en vue de son décollage. Quelles en sont alors les conditions ?

Les conditions d'un développement endogène reposent sur la mobilisation des ressources internes (humaines, culturelles, économiques), la réduction de la dépendance extérieure, l'innovation et l'investissement dans le capital (humain, physique, technologique) pour une croissance autocentrée et durable, impliquant des aspects de bonne gouvernance, d'éducation, de santé et de maîtrise technologique, Il faut également une intégration économique, mais aussi prise en compte des aspects environnementaux (développement durable). Joseph Ki-Zerbo, figure de l'indépendance africaine, aborde le développement endogène non comme une simple recette importée, mais comme un ancré dans l'histoire, la culture et l'autodétermination africaines, soulignant l'importance de l'éducation, de la confiance en soi (résilience, attestation : Corine Pelluchon en parlant Paul Ricœur) de la responsabilité collective et d'une approche scientifique désaliénée pour bâtir des sociétés souveraines face aux défis globaux, résumant sa pensée par « On ne développe pas, on se développe », dans ouvrage à *quand l'Afrique ?*

Il s'agit donc pour l'Afrique de s'appuyer sur ses propres forces (cultures, savoirs, ressources humaines, notamment les femmes et les jeunes) pour construire son avenir, plutôt que d'attendre des solutions extérieures. L'éducation s'avère importante et primordiale dans ce processus de développement. Pour Joseph Ki-Zerbo l'éducation est comme le moteur du

développement ; c'est pour cette raison qu'il plaide pour une "africanisation" de la recherche et des programmes pour qu'ils répondent aux besoins africains.

P. Ricœur, dans son souci de développement humain intégral de l'homme. Insiste sur l'éducation aux valeurs morales et professionnelles : la reconstruction de l'homme fragile et agissant à travers le soin, attestation, l'attention et la proximité. Il précise en ces termes que « l'éducation est, l'un des biens sociaux ... primaires dont il faut assurer la distribution » (P. Ricoeur, 1995, p. 195). Aristote, depuis l'Antiquité, pense que le lien entre l'État et le citoyen est si étroit qu'à chaque mode de gouvernement doit correspondre un mode d'éducation : « il faut en effet, dispenser une éducation adaptée à chaque constitution car les mœurs propres de chacune ont d'ordinaire pour effet, à la fois de la préserver et de l'établir dès l'origine ; par exemple des mœurs démocratiques dans le cas d'une oligarchie » Aristote (1990, p. 517). Enfin ; l'indépendance politique, économique et culturelle est cruciale pour un développement sincère, ce qui implique une rupture avec la dépendance.

3. Reconnaissance et développement, pour une nouvelle Afrique

La renaissance africaine a besoin non seulement de reconnaissance mais aussi du développement. Cependant quel type de développement et de reconnaissance ? Il s'agit de montrer que le développement et la reconnaissance sont intimement liés dans le relèvement du continent africain. Nous allons montrer d'abord que la reconnaissance telle que nous l'avions abordée est une question de justice, ensuite, souligner l'interdépendance de la justice étant donné que la reconnaissance est une question de justice, enfin montrer que pour une nouvelle Afrique, il faut le développement endogène. La notion de reconnaissance est essentielle à une réflexion normative sur la justice c'est la raison pour laquelle chez P. Ricoeur, la notion de reconnaissance occupe une place importante dans sa pensée et parcourt toute son œuvre

intitulée *Parcours de la Reconnaissance*. À travers l'idée de reconnaissance, P. Ricœur nous permet de penser la justice non plus en deux mais en trois dimensions. Non plus seulement comme justice distributive ou correctrice selon la distinction aristotélicienne ou comme la justice procédurale Rawlsienne, mais aussi comme justice reconstructive, c'est-à-dire qui rétablit les droits des sujets dans toutes leurs dimensions.

Ce rétablissement se fait par la justice en tant qu'instance chargée de dire le droit, le juste. L'on comprend avec Ricœur que l'aspiration à une nouvelle Afrique ne peut passer uniquement par une meilleure redistribution des biens mais aussi par une reconnaissance en amont des droits des sujets par des institutions fortes et justes. C'est ainsi que la justice se met au service de la reconnaissance, car elle permet avant tout la reconnaissance et la défense de droits. Or, l'évolution de la reconnaissance des droits des personnes est nécessaire afin de s'adapter aux attentes de la société et protéger au mieux les justiciables. Ainsi, la reconnaissance se met- elle alors à son tour au service de la justice en faisant des hommes des citoyens responsables face à leurs devoirs.

La justice est une vertu de relation parce qu'elle crée un climat d'existence entre nous et nos semblables ; et la vertu est cette disposition ou attitude intérieure qui produit des comportements justes et rend l'individu lui-même juste. La justice engage la référence récurrente à un « autre » (P. Ricœur, 2001, p.258). Elle est donc une vertu politique et Aristote l'avait déjà mise en exergue car la justice renvoie à l'autre et sur le plan moral et juridique elle exige de rendre à chacun ce qui lui est dû. La justice se manifeste alors comme le respect des droits des personnes et l'exercice de l'équité. Elle vise un équilibre social, une égalité entre les hommes. La justice étant relation et faisant appelle au tiers implique l'éthique. Et l'éthique englobe l'action que l'homme doit mener pour une vie bonne aussi bien pour lui-même que pour autrui. C'est en ce sens que « l'éthique est le

fondement et le sens ultime de l'existence sociale » (K. Kouvon, 2019, p.171.)

L'anthropologie philosophique enseigne que tout être humain porte en lui l'attente fondamentale d'être reconnu par ses semblables comme un sujet doté d'une valeur intrinsèque et d'une incontestable dignité. Si Francis Fukuyama fait remonter les prémisses de cette aspiration au *thumos* platonicien, c'est véritablement avec G. W. F. Hegel que la thématique de la reconnaissance s'impose au cœur de la philosophie contemporaine. Empruntant d'abord le concept à Fichte pour lui donner une portée juridique et morale, Hegel en fait la condition intersubjective d'émergence de la conscience de soi, établissant ainsi que toute communauté humaine constitue, en son fondement, une « communauté de reconnaissance ». Pour le philosophe de Iéna, la dynamique sociale tout entière est mue par ce désir ardent des individus de valoir aux yeux d'autrui : être perçus non seulement comme des agents dignes d'estime, mais aussi comme des subjectivités uniques.

Dès lors, la reconnaissance ne s'apparente pas à un simple luxe relationnel ; elle s'affirme comme un besoin humain vital, condition *sine qua non* de l'accès au statut plénier de personne. C'est précisément pourquoi la quête de reconnaissance, garante de l'harmonie sociale, exige l'instauration d'un humanisme radical — un principe fondateur qui consacre la dignité inaliénable et les droits fondamentaux de chaque individu. Car si aucun être humain ne saurait tolérer le mépris, aucun peuple ne saurait non plus s'y résigner sans heurter sa propre conscience historique. Cette exigence ontologique et éthique sollicite directement le destin de l'Afrique : sous quelles conditions théoriques et pratiques la reconnaissance de la dignité de ses peuples peut-elle advenir pour porter la renaissance du continent ?

Une Afrique nouvelle ne pourra surgir que d'une prise de conscience lucide et de la concrétisation des exigences éthico-politiques précédemment évoquées. Il s'agit, pour reprendre la formule visionnaire du regretté Kâ Mana dans *Réussir l'Afrique*, de

« réinventer le destin économique et sociopolitique du continent ». Une telle refondation ne saurait toutefois demeurer une pure abstraction spéculative ; elle exige un ancrage pragmatique dans le tissu social. C'est dans cette perspective que Lawson Body François Kouglo préconise que « les populations soient formées, encadrées, et mobilisées pour la bataille économique » (2013, p. 34). C'est seulement en conjuguant l'exigence morale de la reconnaissance et l'implication active des citoyennes et citoyens au cœur des enjeux économiques que l'Afrique pourra rompre avec l'aliénation et accomplir pleinement son essor.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît clairement que la renaissance de l'Afrique est à portée de main, à condition que le continent prenne pleinement conscience de sa situation actuelle. Cela exige une volonté politique ferme et la valorisation de chaque fille et fils du continent, dont la dignité est « reconnue comme référence et principe fondamental de la DUDH » (E. Folikoué, 2023, p. 195), à commencer par des actions concrètes au sein de chaque nation. Il convient également de rompre définitivement avec nos contradictions internes. Pour y parvenir, plusieurs leviers d'action doivent être activés conjointement : tout d'abord, un assainissement rigoureux des finances publiques afin de réduire les déficits budgétaires et d'améliorer le ratio de la dette publique par rapport au PIB ; ensuite, le développement de programmes de suivi-évaluation des politiques publiques pour garantir la pérennité des projets sans compromettre les générations futures ; puis, l'instauration d'une véritable tradition de redevabilité — ou reddition de comptes — imposant aux pouvoirs publics de rendre régulièrement compte aux citoyens.

De plus, la mise en place de politiques nationales de production et de consommation locales s'avère indispensable pour appuyer le développement sur nos ressources internes, en promouvant les chaînes de valeur, en renforçant les capacités des acteurs locaux et en améliorant l'accessibilité des produits

régionaux. Enfin, cette dynamique exige un assainissement du secteur des affaires au profit des acteurs nationaux, ce qui implique une lutte intransigeante contre les pratiques nuisibles telles que la corruption, le détournement de fonds publics et la surfacturation.

Références bibliographiques

AFANLON Afi, 2023, « Analyses des situations d'inégalités sociales et déni de reconnaissance », Revue *Dama Ninao*, n°12, p. 183-200.

AFANLON Afi, 2024, *Justice et situations d'inégalités sociales à partir de Paul Ricoeur*, Université de Lomé, Togo.

AMEWU Agbéko, 2023, *Enraciner la démocratie en Afrique ? Paroles d'intellectuelles*, Editions Saint Augustin d'Afrique.

DE KONINCK Thomas, 2000, *La Nouvelle Ignorance ou le problème de la culture*, Paris, PUF.

FOLIKOUE Ekoué, *Enraciner la démocratie en Afrique ? Paroles d'intellectuelles*, Editions Saint Augustin d'Afrique.

KA-MANA, 2013, *Réussir l'Afrique, comment réinventer le destin économique et sociopolitique du continent africain*, Maison de la culture, Pole Institute.

KANT Emmanuel, 1994, *Les Fondements des métaphysiques des mœurs*, Paris, Delagrave.

KI- ZERBO Joseph, 1990, *Éduquer ou périr*, Paris, l'Harmattan.

KI-ZERBO Joseph, 2003, *A quand l'Afrique*, Editions de L'aube

KOUVON Komi, 2008, *Éthique et communication interpersonnelle*, Thèse de doctorat unique de philosophie, Université de Lomé.

KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.

ORIOU Deshommes, 2014, *Le développement endogène : le cas d'Haïti de 2000 à 2010 ?* Paris , Harmattan.

RICOEUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.

TANELLA Boni, 2006, *La dignité de la personne humaine : de l'intégrité du corps humain et de la lutte pour la reconnaissance*, n° 215, p. 65-76.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

II

JUSTICES POLITIQUE, JURIDIQUE, MÉMOIRE ET RÉOLUTION DES CONFLITS

Aucune société ne peut bâtir son avenir sur les cendres du déni ou sur l'oubli forcé de ses fractures historiques. Dans de nombreuses régions du continent africain, la récurrence des crises sociopolitiques, les traumatismes nés des violences massives et la fragilité du tissu social révèlent quotidiennement les limites des réponses purement institutionnelles ou sécuritaires. Trop souvent, les règlements de conflits privilégiant de simples compromis politiques à court terme échouent à restaurer la paix durable, car ils négligent la guérison de la mémoire collective et la réparation des blessures morales. Le problème réside dans l'incapacité des mécanismes classiques de gouvernance à articuler le traitement du ressentiment individuel et collectif avec les exigences d'une justice à la fois politique, réparatrice et juridiquement ancrée dans les réalités vécues. Dès lors, quelles alternatives juridiques, politiques et mémorielles permettent d'élaborer le ressentiment et d'assurer une résolution pacifique et durable des crises en Afrique ?

Il est fait l'hypothèse qu'une pacification authentique du continent exige de dépasser le juridisme formel en intégrant le pluralisme normatif local, en reconnaissant le rôle réparateur central des femmes et en articulant la justice politique à une véritable justice historique et mémorielle. Cette deuxième partie de l'ouvrage a pour objectif d'analyser les dispositifs institutionnels, coutumiers et symboliques capables d'assurer la régulation des crises et la reconstruction du lien social. Pour ce faire, l'approche méthodologique combine une démarche interdisciplinaire, croisant la philosophie politique et du droit, la sociologie des conflits, la justice transitionnelle et la critique littéraire. Le parcours de cette partie s'ordonne autour de cinq chapitres complémentaires. Le premier chapitre examine la dialectique entre justice politique et justice historique comme condition de résolution durable des crises. Le deuxième chapitre étudie l'apport du pluralisme normatif et des pré-requis juridiques traditionnels dans la gestion des conflits, notamment en Guinée forestière. Le troisième chapitre met en lumière le rôle

fondateur des femmes dans la justice transitionnelle à travers la notion de réparation relationnelle. Le quatrième chapitre analyse la gestion du ressentiment post-traumatique, précisément au Rwanda à partir de l'œuvre littéraire de Véronique Tadjo. Le cinquième chapitre interroge les liens complexes entre justice sociale, dépassement du ressentiment et dynamique globale du développement en Afrique.

CHAPITRE 6 :

Justice politique ou justice historique : quelles alternatives pour une résolution durable des crises en Afrique ?

Donyo Koffi AGBENOKO

Maître de conférences d'Éthique, philosophie morale et Politique
adoko15@yahoo.fr/ Université de Kara/Togo

Résumé :

Ce travail plaide pour une justice historique reconstructive comme une alternative pour une résolution durable des crises en Afrique. Dans une société post crise, sa pacification à partir d'une normativité politique qu'elle soit d'inspiration rawlsienne ou habermassienne ne suffit pas pour garantir une paix durable. C'est dire qu'une société post conflit ne cesse pas d'être violente à l'issue d'une expérience de normativité distributive ou communicationnelle. C'est pourquoi ce travail postule l'hypothèse d'une justice reconstructive comme une démarche historique qui offre une base plus solide pour une réconciliation et une solidarité en Afrique. Cette approche, qui se propose de restaurer les histoires individuelles et collectives des populations africaines, a également pour but de réintégrer les protagonistes rivaux au sein de leurs communautés respectives. Par un travail de mémoire, qui implique l'évocation, le recoupement et la reconnaissance des récits de chacun, on peut créer un nouveau lien social et politique.

Mots clés : Crise, Justice politique, justice historique, mémoire, reconnaissance sociale

Abstract:

This work argues for reconstructive historical justice as an alternative for the sustainable resolution of crises in Africa. In a post-crisis society, pacification based on political norms, whether Rawlsian or Habermasian, is insufficient to guarantee lasting peace. Does a post-conflict society cease to be violent following an experience of distributive or communicational normativity. That is why this work posit the hypothesis of reconstructive justice as a historical approach that offers a more solid foundation for reconciliation and solidarity. This approach, which aims to restore the individual and collective histories of African populations, also seeks to reintegrate rival protagonists into their respective communities. Through a process of memory, which involves evoking, cross-referencing, and acknowledging each individual's narrative, a new social and political bond can be created.

Keywords: Crisis, Political justice, Historical justice, Memory, Social recognition

Introduction

L'Afrique est confrontée à des crises politiques, économiques et sociales récurrentes, marquées par des conflits armés, des coups d'État et des régimes autoritaires. Ces situations d'instabilité ont des conséquences dévastatrices sur le tissu social, entraînant misère, exil et désespoir. Elles témoignent d'une profonde difficulté de cohésion sociale, souvent enracinée dans des inégalités et des injustices multiformes. Face à ces défis, les tentatives de résolution se sont principalement appuyées sur une approche de justice politique. Inspirées par des théories comme celles de John Rawls ou de Jürgen Habermas, ces solutions visent à garantir exclusivement une redistribution équitable des ressources matérielles ou à promouvoir la participation citoyenne par la reconnaissance des droits. Cependant, nous posons la question de la suffisance de cette normativité politique pour restaurer le lien social et construire une paix durable. Mieux, la normativité discursive suffit-elle pour créer du lien social et répondre à l'exigence de justice dans une société en crise ?

Ce travail veut défendre l'hypothèse qu'une autre voie, une justice historique, est possible, comme une alternative pour une résolution durable des situations de crises en Afrique. Mieux, au-delà des principes de redistribution et de reconnaissance politique, il est impératif d'intégrer une dimension reconstructive historique. À travers une approche analytico-critique, nous allons d'abord faire une analyse des crises en Afrique. Ensuite, nous allons aborder la question de la résolution de ces crises à l'aune des théories rawlsienne et habermassienne. Enfin, nous allons défendre l'idée d'une justice historique, comme une alternative puissante pour une résolution durable des crises en Afrique.

1. Horizon des crises en Afrique

L'Afrique est affectée de part et d'autre par une multitude de crises qui impactent sa stabilité politique, économique et sécuritaire. En effet, la crise s'appréhende comme une situation d'anomie provoquée par un changement. La notion de « crise »

s'oppose en principe à celle de « normalité ». Une situation est qualifiée de crise si elle présente des caractéristiques considérées comme anormales sur une période donnée et si, sur cette période, les outils de régulation existants s'avèrent inadéquats. Bref, la crise renvoie à une situation anormale de perturbations affectant finalement le système social dans son ensemble. La crise politique, quant à elle, renvoie à une situation d'anormalité politique qui fragilise la continuité du fonctionnement d'un pouvoir politique. La crise de l'État, aujourd'hui, se manifeste par l'effritement du principe de la souveraineté étatique. Cette crise se transforme très rapidement en conflit socio-politique de tout ordre. Certaines crises politiques, résultant des tensions à l'intérieur du système politique, ont conduit à l'éviction des gouvernants civils qui contrôlent le pouvoir. Cela peut commencer par des dysfonctionnements graves, catastrophiques au sens technique, d'un sous-système de la société – par exemple, le système de l'emploi, celui de l'éducation ou celui de la redistribution. Sur le plan économique, la crise est un moment où l'économie présente des indicateurs négatifs, ayant une contraction au niveau des activités, de hauts niveaux de chômage et l'augmentation de la pauvreté.

L'Afrique est le continent qui a connu ces deux décennies de bouleversements politiques, institutionnels et économiques qui ont le plus considérablement entamé sérieusement beaucoup de paramètres depuis les indépendances. D'une part, l'Afrique a connu la fin du « colonialisme, de l'apartheid, la crise du parti unique et des régimes politiques ouvertement autoritaires et brutaux » (Kouassi 66). D'autre part, l'Afrique a enregistré, des conflits armés, des coups d'État, des massacres, des exodes, des épidémies et des rebellions. Ces dernières années, on constate une résurgence de crises politiques entamant sérieusement le processus démocratique sur le continent africain. Relativement aux crises politiques, il est à noter que ces dernières s'observent en Afrique à travers la survivance des conflits armés entre différents groupes ethniques, les récurrences des violences

postélectorales et des interventions militaires dans les affaires politiques à travers des coups d'États. En effet, par rapport à la survivance des conflits armés, on peut se rappeler de l'exemple de la crise politique ivoirienne éclatée en 2002 à la suite de l'élection présidentielle. De même, les guerres civiles dans les deux Congo confirment la fragilité de l'expérience démocratique en cours, celle-ci n'étant pas parvenue à résoudre les problèmes sociaux et à extirper la violence du champ des compétitions politiques. On ne peut pas occulter la crise qui sévit actuellement à l'Est de la RDC entre le Rwanda et la RDC. Il y a lieu de noter ensuite que l'organisation des élections imparfaites suscite également des contestations qui débouchent sur des crises sociopolitiques. Ces situations d'élections imparfaitement organisées débouchant sur des crises politiques graves ont été illustrées au Togo en 2005, au Kenya en 2007, au Zimbabwe en 2005 et 2008. Aussi les questions des réformes constitutionnelles par rapport au mandat présidentiel sont-elles aujourd'hui constitutives de crises et conflits sociopolitiques.

L'exemple du Burundi illustre bien l'échec des pouvoirs politiques à faire aboutir consensuellement un dialogue prenant en compte des réformes constitutionnelles. S'agissant des interventions militaires dans les affaires politiques qui consacrent le retour sur le continent des coups d'États, nous voulons rappeler les prises de pouvoir par des « junte militaires africaines », le 24 mai 2020 au Mali, le 5 septembre 2020 en Guinée, le 25 octobre 2021 au Soudan et le 23 janvier 2022 au Burkina Faso. L'État postcolonial africain s'est accommodé "du coup d'État" comme mode naturel de conquête du pouvoir. C'est sans rappeler qu'

au cours de la seule année 1999, des coups de force sont intervenus en Côte d'Ivoire, en Sierra Léone, au Niger et en Guinée-Bissau. En Mauritanie, la junte militaire a renversé, le 06 Aout 2008, le président élu démocratiquement, Sidi Ould Cheikh Abdallahi. Le 23 Novembre 2008, une partie de l'armée a tenté de prendre le pouvoir par la force en Guinée-Bissau après la publication des

résultats des élections législatives (B. Guèye, 2009, p. 22-23).

C'est cet échec du pouvoir politique que F. E. Boulaga (1993) appelle le « mal africain ». Ces « crises » de la politique ont sapé le rôle primordial de l'État, arrojant ainsi la responsabilité exclusive du développement.

Ces crises ont également un impact négatif sur la construction de la démocratie et entament sérieusement le vivre ensemble. Cette situation de fragilité depuis plusieurs années est la résultante de plusieurs paramètres relatifs à l'aggravation des vulnérabilités sociales, économiques et climatiques avec des conflits ethniques et communautaires et la montée en puissance des mouvements djihadistes. Le cœur du continent se verrait caractérisé par l'asphyxie économique, la marginalisation à l'échelle du monde, la crispation sociale, l'insécurité politique. En conséquence, l'Afrique est devenue le théâtre de nombres de conflits et maux qui ont véritablement sapé et mis en mal les principes éthiques du vivre-ensemble. L'un des maux qui a profondément entamé négativement le vivre ensemble en Afrique est la question identitaire. La question identitaire s'est posée sous forme d'une reconnaissance ethnique, religieuse, sociale et politique. Mieux, les conflits ont pour enjeux la reconnaissance de la citoyenneté, la participation au débat public, la jouissance effective des droits spécifiquement culturels, économiques, linguistiques et religieux :

Le nombre de conflits opposant des groupes ethniques a largement cru au cours de ces dernières années aux quatre coins du monde ; ils concernent les enjeux aussi divers que le contrôle d'un territoire, la participation aux prises de décisions politiques, la reconnaissance d'une spécificité culturelle, linguistique ou religieuse, la volonté d'autonomie économique, etc. » (M. Martiniello, 1995, p. 113).

La vision identitaire met l'accent sur l'univers étroit et primitif que porterait l'ordre tribal. Depuis le génocide Rwandais jusqu'aux conflits africains les plus récents, la plupart de ces conflits sont la résultante des violences ethniques et identitaires

trouvant leur soubassement dans une Afrique primitive. On présenterait les conflits ethniques comme « inévitables ou inéluctables » parce que les différences ethniques engendraient toujours des situations conflictuelles entre « nous et eux » (Meillassoux 115). Ces conflits eux-mêmes menaceraient la paix sociale et politique parce que l'hétérogénéité ethnique « saperait le sens de la communauté politique » et mettrait en péril « le consensus de valeurs sur lequel est basé l'ordre démocratique ». (Meillassoux 117). Ce constat est partagé par Aminata Traoré :

La multiplication des conflits armés et la résurgence du phénomène des coups d'Etat, avec l'ethnie comme enjeu de pouvoir, résultent de ce long processus de démantèlement, de reconstruction des territoires et des repères, de décomposition et de recompositions des pouvoirs. (A. D. Traoré, 2016, p. 81).

Comment donc créer des conditions d'une reconnaissance intersubjective de l'autre ? Comment vivre ensemble avec nos différences culturelles, religieuses, ethniques ? Comment inscrire l'idéal de l'égalité de participation de tous les individus partageant un espace commun dans un respect de leurs particularismes ?

2. Justice politique et résolution des crises en Afrique

Quelles formes de justice conviendrait-il pour trouver une issue aux crises sociopolitiques et au problème du vivre-ensemble en Afrique ? Nous souscrivons à l'idée d'une justice politique prenant en compte une redistribution des ressources sociales et d'une reconnaissance juridico-communicationnelle comme une option de résolution des crises en Afrique. Il nous semble que les approches rawlsienne et habermassienne répondent mieux à ce nouveau socle de justice pour le continent africain.

En effet, l'ambition de Rawls est de trouver des principes communs permettant le vivre-ensemble harmonieux dans une société marquée par de profondes divergences politiques, sociales, et culturelles, c'est-à-dire une société caractérisée par le pluralisme

de valeurs. Aussi pour lui, une société n'est harmonieuse et réconciliée, par-delà les différences, que si elle traite de manière équitable chacun de ses membres. Cette idée d'équité exige que les membres coopèrent d'une manière responsable, dans l'acceptation des principes, dans le respect réciproque et en exigeant une distribution équitable du fruit de cette coopération. Cette idée rawlsienne de l'équité s'origine du fait que le « trait essentiel d'une société bien ordonnée est que... chacun coopère, politiquement et socialement, avec les autres selon des termes que tous peuvent accepter comme justes. C'est le sens de la justification publique » (J. Rawls, 1987, p. 50). Sur cette hypothèse rawlsienne, « toute communauté humaine est une communauté distributive » (M. Walzer, 1997, p. 23)

La conception de la justice (distributive) qu'il propose, entend résoudre l'antagonisme entre un égalitarisme niveleur et un libéralisme destructeur en soutenant la primauté des valeurs de la solidarité sans lesquelles subsisteraient les inégalités et les injustices sociales, dans la mesure où les injustices sont constituées par les inégalités qui ne profitent pas à tous. Sa préoccupation est donc de trouver une règle, ou norme acceptable par tous, dans les conditions de justice, entre les membres d'une société. Mieux, J. Rawls a pour ambition de formuler des principes de justice pour le bon fonctionnement des institutions politiques et sociales fondamentales des sociétés contemporaines. Dans cette approche rawlsienne de justice, l'enjeu est la garantie des conditions sociales du « respect de soi » qui est un des biens premiers le plus important. Le « respect de soi » au sens rawlsien traduit à la fois le sens que l'individu a de sa propre valeur et sa confiance dans sa capacité à concrétiser son projet de vie. Aussi, pour Rawls, les biens premiers prennent-ils en compte « tout ce qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses désirs... : les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse, le respect de soi et le sens de sa propre valeur » (C. Audard, 2009, p. 505.)

Chez John Rawls, l'importance accordée au respect de soi

est liée à l'efficacité de la coopération sociale, l'un entraînant l'autre et réciproquement. Le sentiment que notre existence a son importance dépend aussi du respect que les autres nous accordent. « Si nous ne sentons pas que nos entreprises suscitent le respect des autres, il nous est difficile, si ce n'est impossible, de conserver la conviction que nos fins méritent d'être poursuivies » déclare J. Rawls (1987, p. 209). Réciproquement, les citoyens qui se respectent et s'estiment eux-mêmes, respecteront davantage les autres : « Le mépris de soi-même conduit à mépriser les autres... Le respect de soi-même se renforce par réciprocité » ((J. Rawls, 2003, p. 209). Dans quelle mesure l'approche rawlsienne de la justice peut-elle aider à résoudre les crises politiques et sociales qui se posent sur le continent africain ?

En effet, le libéralisme rawlsien, tel que rappeler brièvement, obéit aux exigences de renforcement d'acquis sociaux, et à une nécessité d'ancrage patriotique solidariste. Les acquis sociaux, dont parle Rawls, renvoient, dans une perspective africaine, à l'instauration des facteurs sociaux comme la gratuité de l'enseignement, les allocations familiales et l'accès gratuit aux soins de santé. Si une telle option semble être évidente dans les sociétés occidentales (La France par exemple), elle peut être difficilement applicable dans le contexte africain. Ce qu'on veut dire est que la revendication des acquis sociaux ne doit pas être un luxe difficilement réalisable pour les Africains. La vraie préoccupation des sociétés africaines doit consister en la réhabilitation des acquis sociaux comme un mécanisme d'expression recoudre le tissu social. Mais alors comment réhabiliter ce qui n'existe pas ? Dans les États-nations africains, on constate une incohérence dans l'instauration des principes de la solidarité. Dans ces Etats, la solidarité a été handicapée par l'inadéquation voire l'inexistence des structures à travers lesquelles peut s'exercer efficacement cette solidarité.

Les structures de base, comme les écoles, les hôpitaux et les services administratifs (comme les services de logement, de transport en commun, ...), qui sont déjà des acquis sociaux juste

après l'accession des pays à l'indépendance, ont été désagrégées avec l'ajustement des pays africains au marché universel dans les années 1980. En effet, les institutions de Bretton Woods au nom des politiques néolibérales recommandaient aux pays africains de réduire les dépenses dans ces domaines sociaux. L'institution des acquis sociaux de base peut donc être une option de réhabilitation de la solidarité en Afrique. Si l'on prend l'exemple de la répartition inégalitaire du produit intérieur brut entre les citoyens, ajouté aux détournements des deniers publics et au gaspillage des ressources publiques auxquels s'adonnent certains gouvernants africains et certains citoyens véreux, on serait tenté à l'idée d'instauration d'un revenu de base inconditionnel attribuable à tous. On pourrait déceler dans ce dispositif, l'applicabilité de la justice distributive. Or cette option ne répond pas à la norme de réciprocité équitable. Puisque d'une part, elle ne prend en compte que la répartition du produit social. D'autre part, elle néglige la participation à l'effort de production de ce produit social, tout aussi fondamental, puisque ce qui doit être réparti, équitablement soit-il, doit être préalablement produit.

La complexité et la pluralité des valeurs, réalités constitutives de nos sociétés contemporaines, introduisent des situations d'insécurité, d'inégalité et d'injustice, menaçant les conditions existentielles des individus. Or les pluralités des valeurs, si elles sont articulées discursivement, peuvent mieux traduire un climat de justice pour un vivre-ensemble harmonieux dans la société. Voilà pourquoi, nous avons trouvé dans la justice, articulée à l'éthique communicationnelle, une réponse forte aux défis du pluralisme en Afrique. Pour Jürgen Habermas (Y.-E. Kouassi, 2024, p. 148), l'usage politique de la communication a donc un rôle social. L'usage public de la communication n'a d'autres finalités que de juguler les frustrations nées de la cohabitation ensemble. Par la parole, chaque citoyen dévoile ses capacités d'argumentation et de persuasion. Cela demande une capacité des uns et des autres à accepter ou à rejeter les prétentions à la vérité. Le pluralisme de vie au sein des sociétés

contemporaines qui sont les nôtres et les difficultés conflictuelles qui lui sont inhérentes, recommandent leur résolution « par les moyens de la communication, dans le cadre d'une société laïcisée qui a appris à gérer sa complexité de façon consciente » (J. Habermas, 2003, p. 344).

L'éthique de la communication comme procédure, dans des situations de crise, reste une option incontournable, car elle se réfère à un ensemble de valeurs partagées par les membres d'une communauté, à un certain moment de leur vie commune, afin d'orienter leurs attitudes. Aussi les efforts de résolution de crises en Afrique (identitaires, sociale, politique...) – qui passent par des dialogues, des conférences nationales, des commissions de vérité et réconciliation, entre autres, – sont-elles des options de rétablissement des relations intersubjectives justes et solides à travers la communication. L'éthique de la communication habermassienne, dans la mesure où elle réconcilie la justice et la solidarité, apparaît comme une option envisageable pour nos sociétés africaines confrontées aux problèmes d'inégalités, d'injustices et des conflits ethniques et religieux.

Avec Habermas, nous l'avons vu, argumenter, c'est faire acte d'intersubjectivité. L'argumentation modulée aux impératifs moraux d'une participation citoyenne à l'espace publique fonde une société solidaire dans laquelle règne la justice politique. Cependant, le monde cesse d'être violent à l'issue d'une expérience de rationalité communicationnelle ? Mieux, la justice politique suffit-elle pour construire une société pacifiée et solidaire ?

3. Pour une justice reconstructive historique en Afrique

La justice historique est une approche de justice reconstructive qui ambitionne de dépasser la reconnaissance intersubjective habermassienne. La justice historique met en œuvre une forme de reconnaissance de l'autre à travers la reconstruction de l'« histoire des autres comme sa propre histoire » (J.-L. Ferry, 2005, p. 35). La justice historique

reconstructive a pour rôle de faire connaître les raisons, qui ont pu motiver plusieurs protagonistes d'une crise, à travers une argumentation rationnelle. C'est en ce sens que la justice reconstructive s'entend comme un dépassement de l'éthique discursive de l'argumentation et prend en considération la dimension historique de l'identité des acteurs. La mémoire joue un rôle thérapeutique dans le sens de la réparation du sujet meurtri et traumatisé lui permettant ainsi de se réconcilier avec son passé. La réconciliation à travers la mémoire participe à une justice reconstructive comme acte de réparation matérielle, morale et symbolique des injustices refoulées. La mémoire apparaît comme une recherche d'une identité perdue. Le travail mémoriel permet de marquer la différence avec l'autre qui ne partage pas la même identité religieuse, socioculturelle, ethnique que moi. L'évocation mémorielle, comme acte thérapeutique, est une exigence de sociabilité à condition que la mémoire ne soit pas simplement passive ou mécanique mais qu'elle réponde aux exigences de justice des protagonistes qui ne peuvent revendiquer leur droit à la reconnaissance. C'est le sens que P. Ricoeur donne à la mémoire :

C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif. On peut alors suggérer que le mémoire, en tant qu'impératif de justice, se projette à la façon d'un troisième terme au point de jonction du travail de deuil et du travail de mémoire. (P. Ricoeur, 2002, 107)

C'est dans évocation mémorielle comme moyen de justice que celle-ci peut être réparatrice et contribuer à une réconciliation entre les protagonistes à travers une reconnaissance mutuelle. Mieux, la mémoire reconstructive permet une réconciliation authentique des protagonistes à travers une reconnaissance mutuelle : (mémoire reconstructive = reconnaissance mutuelle + réconciliation). En définitive, l'éthique reconstructive « accomplit le deuil de toute réparation réelle, ce

qui accroît la responsabilité pratique, tout en maintenant et renforçant à due proportion les actes de réparation symbolique » (J.-L. Ferry, 2005, p. 65). Comment une telle approche réparatrice et réconciliatrice de la mémoire reconstructive peut-elle permettre de retisser le lien social brisé par des conflits tribaux, ethniques, religieux et politiques en Afrique ?

La dynamique reconstructive, comme acte de solidarité intersubjective alliant remémoration et réconciliation, est capable de transformer en profondeur l'histoire des peuples africains victimes de déni de justice afin de donner ainsi sens au vivre-ensemble. La justice reconstructive historique, comme une théorie intersubjective et comme un instrument d'une mutation sociale de grande ampleur, permettra aux sociétés africaines post-conflit de construire un horizon meilleur basé sur le respect, la tolérance et la dignité humaine. Dans la reconstruction telle qu'envisagée, il s'agit d'une justice historique qui permet de rétablir une unité sociale, rétablir une nouvelle forme de sociabilité qui repose sur la remémoration collective du passé traumatique fait de conflits, de non-dits, etc., afin de prémunir sa récurrence dans l'avenir.

Dans cette « co-entreprise de sens » le but serait de « découvrir, expliquer, reconnaître les violations passées ; répondre aux besoins de reconnaissance des victimes, créer une culture de responsabilité et de respect pour la règle du droit » (Kora, 2012, p. 372-373). L'illustration typique d'une justice reconstructive a été l'expérience sud-africaine. L'histoire sud-africaine post-apartheid a été marquée par la création d'une commission de vérité, de justice, et de réconciliation dont le but était de baliser la voie d'une expérience authentique d'intersubjectivité. Certes, d'autres pays à travers le monde et africains ayant connus des expériences traumatiques post-conflits similaires ont également emboîté le pas à l'Afrique du sud, mais avec des résultats un peu mitigés.

Dans la reconstruction, en tout cas, il s'agit d'une exigence d'authenticité de l'histoire et des expériences d'injustices. Voilà pourquoi le défi de la justice reconstructive historique est lié

à une exigence morale, pragmatique et politiquement assumée. En tant que telle, la narrativité du discours traumatique doit répondre à une exigence éthique mais aussi doit aller de pair avec l'idée que les non-dits et les injustices refoulées constituent des éléments politiquement dangereux pour une sociabilité apaisée des protagonistes. Le moindre soupçon d'inauthenticité du discours narré, remettra en cause assurément l'effectivité de la sociabilisation et la libéralisation de la société. Ce qu'on veut dire est que la démocratisation de la société africaine passe par un espace public libre qui n'autorise pas une communication biaisée, stratégique, et manipulée. La justice reconstructive crée donc un espace de discussion que la violence de masse et les conflits multiformes ont mis en demeure. Certes, l'approche reconstructive n'est pas aisée tant les manipulations et les instrumentalisation des acteurs en présence sont légion.

Dans certaines situations, ce sont les victimes seules qui témoignent des souffrances dont elles ont été l'objet, les bourreaux, eux se complaisent dans un silence réducteur. En effet, comme le reconnaît un ancien génocidaire Rwandais Ignace Rukiramacumu : « la vraie vérité n'est pas colportable. Convaincre un Tutsi qu'on dit la vérité est impossible. Même si tous les détails d'une situation lui sont proposés, il n'est pas convaincu : c'est impossible de s'entendre sur une telle gravité » (Kora, 2012, p. 377). Dans des situations de rupture de discussion, l'éthique reconstructive tente de créer un lien intersubjectif à travers la narrativité des discours individuels et collectifs. On convoque donc la mémoire comme une instance évocatrice, stabilisatrice et réconciliatrice, étant entendu que les injustices refoulées et oubliées ne peuvent que régénérer violence, c'est-à-dire, ne peuvent qu'être déstabilisatrices. La vérité rétablie sert de médium pour une justice en tant qu'elle permet le dépassement des méfiances, sources de vengeances et d'oppression.

La justice historique dans son approche reconstructive, promeut donc la parole, la mémoire et permet une thérapie des victimes. Tout se passe comme si dans la reconstruction, parler

c'est guérir (Kora, 2012, p. 380-301). Cette approche nous rappelle le *talking cure*, dans la cure psychanalytique freudienne. En posant un regard sur l'expérience sud-africaine par exemple, on se rend compte que la reconstruction comme acte de réconcilier les protagonistes d'une crise à travers la CVR³, a permis de pacifier la société et de poser les bases de la justice et de la tolérance. L'idée sous-jacente à l'approche reconstructive est que la souffrance endurée peut, si elle n'est pas publiquement révélée et reconnue, être source de conflit et, amener les victimes d'aujourd'hui à se transformer en bourreaux de demain (Kora, 2012, p. 379).

Dans tous les cas, il nous semble que l'approche reconstructive est nécessaire en Afrique comme un instrument politique permettant de rendre davantage viables et opérationnelles les institutions à l'issue des conflits. La justice politique dans ces options de redistribution ou de répression n'aura de sens que dans une société légitimée par un système juridique stable. Renforçant cette légitimité et cette stabilité, la justice reconstructive historique est donc nécessaire pour recréer un lien politique. Mieux, il s'agit pour nous de dire que l'éthique reconstructive, comme un projet historique fondateur, favorise la création d'un lien politique dont le socle n'est plus strictement national, mais répond également à une exigence symbolique, juridique et affective. De plus, la reconstruction, comme un nouveau projet fondateur de lien politique, favorise l'éducation d'une société démocratique en convoquant la mémoire des citoyens traumatisés par un passé douloureux. Cette éducation a pour finalité d'élever pleinement les individus au rang de citoyens par l'empathie. L'empathie, comme vertu moral, implique la sollicitude pour la souffrance de l'autre et fait lien entre des protagonistes antérieurement rivaux.

L'éthique de la reconstruction fait ainsi de l'empathie un

acte de justice et rappelle l'éthique du care. La mondialisation précarisant et fragilisant davantage les individus, l'empathie devient une source de référence pour des individus vulnérables. L'empathie est une sortie de soi qui trouve dans l'autre un semblable en souffrance. L'empathie, comme une éthique du care, proximise davantage l'autre et le préserve en tant qu'il est un autre en souffrance. Lorsque l'empathie se tourne vers des individus particuliers, on s'approche de la fraternité dans la mesure où on fait de la souffrance de l'autre notre propre souffrance. Martha Nussbaum en écho à cette position empathique, trouve dans l'idée de défense des droits humains une sensibilité particulière à la vulnérabilité des individus, donc comme un acte compassionnel. Elle trouve dans l'empathie un nouveau ressourcement moral, une nouvelle « émotion démocratique » (Nussbaum, 2011) capable de rompre avec l'insensibilité de la souffrance d'autrui à l'ère de la mondialisation. A travers la narrativité du récit traumatique, l'éthique reconstructive fait de l'émotion un instrument juridico-politique. La justice historique reconstructive met finalement en scène par l'émotion, le langage et le visage d'autrui. Au fond il s'agit de rendre justice par le langage : « La justice, qui met en scène le tiers, ne m'atteint que par le visage d'autrui...Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice » (Ricoeur, 2003, p. 198).

Conclusion

Somme toute, la justice historique reconstructive a pour but de réintégrer les protagonistes rivaux au sein de leurs communautés respectives, et au sein d'un creuset national. Ainsi une société à l'aune de laquelle se reconstruit une telle justice, ayant excommuniée la violence par la mémoire, y régnerait une cohésion sociale profondément compréhensive. Cependant ce collectivisme solidariste que consacre la justice reconstructive, résolve-t-il toutes les tensions intercommunautaires ? Ne risque-t-on pas d'assister aux abus de revendications communautaires et à des sectarismes violents ? Ne risque-t-on pas de construire un

communautarisme affectif et sentimental qui serait moralement inacceptable pour nos sociétés africaines déjà en mal à un holisme traditionnel politiquement instrumentable ? Paul Ricoeur nous avertissait déjà là-dessus : « C'est par le fait de raconter, qu'une histoire est incorporée par une communauté qu'elle contribue à rassembler » (Ricoeur 347). Un tel risque existe, mais la justice reconstructive résout cette antinomie en ceci que la mémoire reconstructive n'est pas égocentrique c'est-à-dire ne se limite pas à un particularisme subjectif mais dépasse la subjectivité historique des acteurs, pour s'appréhender comme plurielle et réciproque :

Le décentrement autocritique des mémoires nationales requiert une écoute réciproque des vécus singuliers. Chaque peuple se dispose à entendre le récit des autres, à s'y faire sensible, et à reconnaître les faits qui, le cas échéant, seraient déstabilisants pour l'image de soi » (Ferry 85).

La reconstruction que nous envisageons en Afrique a donc pour finalité la construction d'un espace public de reconnaissance des uns et des autres.

En cette occurrence, il n'est point question de ressusciter l'histoire des vieux conflits ou des situations de crise d'antan, mais de reconstruire l'histoire des protagonistes dont la reconnaissance de soi se construit mutuellement à travers la mémoire individuelle et collective des uns et des autres. À l'heure où l'Afrique est en quête d'une culture partagée, d'un destin politiquement et historiquement assumé, il nous semble qu'une éthique reconstructive vient à point nommé. Au regard de la tolérance positive ou de la conscience du pluralisme qu'elle exige, aucune communauté ne peut être considérée comme un destin infranchissable, une réalité close. En tant qu'elle favorise un équilibre consensuel entre des communautés potentiellement rivales, équilibre indispensable pour le vivre-ensemble, la justice historique reconstructive nous semble plus indiquée pour construire une société plus juste en Afrique.

Références bibliographiques

- AUDARD Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, Société*. Paris, Gallimard.
- ARZALIER Francis, 2003, *Mondialisation et identités, le paradoxe meurtrier du XXe siècle : De la Corse à Kaboul, volontés identitaires, dérives et instrumentation des identités* (1900-2003). Paris, Le temps des Cerises.
- FERRY Jean-Marc, 2005, *Europe, la voie kantienne : Essai sur l'identité post-nationale*. Paris, Cerf.
- Ferry, Jean-Marc. *L'éthique reconstructive*. « Coll. Humanités », Paris, Cerf, 1996.
- GUEYE Babacar, 2009, « La démocratie en Afrique : succès et résistances », in *Pouvoirs*, n°129, Paris, L'Harmattan.
- KORA Andrieu, 2012, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*. Paris, Gallimard.
- KOUASSI Yao-Edmond, 2010, *Habermas et la solidarité en Afrique*. Paris, L'Harmattan.
- KOUASSI Assanti Olivier, 2024, « Crises socio-politiques et de l'état de droit en Afrique », *varia* (En ligne), Numéro 2, Vol. 3, ISSN : 2957- 9279, p.63-74
- MARTINIELLO Marco, 1995, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF.
- NUSSBAUM Martha, 2011, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?* Paris, Flammarion, « Climats ».
- RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*. Paris, Seuil.
- RAWLS John, 2003, *La Justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*. Paris, La découverte.
- RENAULT Emmanuel, 2009, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », in *Politique et sociétés*, vol.28, n°3.
- RENAULT Emmanuel, 2004, *Mépris Social : Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris, Éditions du Passant.
- RICOEUR Paul, 2000, *La mémoire, l'Histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- RICOEUR Paul, 2002, *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Gallimard.
- RICOEUR Paul, 1983, *Temps et récit*. Paris, Seuil.
- WALZER Michael, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris, Seuil.

CHAPITRE 7 :

Pré-requis juridique et pluralisme normatif dans la gestion pacifique des conflits en Guinée forestière : Une approche philosophique de la justice sociale

Bolivard Koïkoï GROVOGUI

*Maître Assistant en Philosophie politique
Laboratoire des Sciences sociales (LASSO)
Université Julius Nyerere de Kankan, Guinée
bolivardgro@gmail.com*

Résumé :

L'article porte sur le thème « *Pré-requis juridique et le pluralisme normatif dans la gestion pacifique des conflits en Guinée forestière : une approche philosophique de la justice sociale* ». C'est une exploration des institutions sociales traditionnelles de gestion pacifique des conflits en Guinée forestière. Son objectif est de faire ressortir la portée philosophique des valeurs endogènes dans le règlement des conflits. L'analyse se concentre sur les systèmes normatifs tels que le *Kokologni* des Toma et le *Kalazon* des Guerzé. L'approche vise à dépasser une simple description pour interroger la nature de la justice sociale telle qu'elle est pensée et pratiquée au sein de ces sociétés. L'article postule l'hypothèse selon laquelle ces institutions incarnent une forme d'équité pré-juridique, où la résolution des différends ne se fonde pas sur une application rigide du droit positif, mais sur la restauration de la cohésion sociale et la coexistence pacifique. Cette réflexion met en lumière le pluralisme normatif qui caractérise les sociétés dans lesquelles différentes sources de droit (traditionnelles, étatiques) coexistent. L'article propose une relecture des concepts de justice et de droit à travers le prisme des institutions africaines, via celles de la Guinée forestière, ouvrant ainsi des perspectives pour une philosophie politique plus inclusive et adaptée aux réalités africaines contemporaines. Il aboutit à la conclusion selon laquelle la justice sociale ne peut être pleinement comprise sans prendre en compte les mécanismes traditionnels qui privilégient la médiation, le dialogue et la réparation du lien social sur la simple sanction.

Mots-clés : Gestion pacifique des conflits, Guinée forestière, Justice sociale, Kalazon, Kokologui.

Abstract:

This article explores traditional conflict management institutions in Forest Guinea through the lens of normative pluralism. It aims to highlight the philosophical significance of endogenous values in dispute resolution, seeking to reconcile punitive justice (positive law) with restorative justice (traditional

law)—a crucial issue for political stability in the region. By analyzing institutions such as the *Kokologui* (Toma) and the *Kalazon* (Guerzé), this study moves beyond ethnographic description to examine the foundations of endogenous social justice. The article hypothesizes that these traditional institutions serve as an essential legal foundation where dispute resolution prioritizes the restoration of social cohesion over the strict application of positive law. By highlighting the coexistence of state and traditional legal sources, this reflection offers a reinterpretation of the concepts of justice and law, advocating for a more inclusive African political philosophy focused on mediation and the repair of community bonds. The article concludes that social justice cannot be fully understood without considering traditional mechanisms that favor dialogue and social healing over mere sanction.

Keywords: Peaceful conflict management, Forest Guinea, Social justice, Kalazon, Kokologui.

Introduction

La relation entre justice et développement en Afrique est au cœur des enjeux contemporains du continent. Longtemps perçues comme deux domaines distincts, il est aujourd'hui admis que l'un ne peut progresser sans l'autre. Dans la sphère politique africaine des préoccupations sont nombreuses concernant la pratique judiciaire et la pertinence du règlement coutumier des conflits. Le présent article s'inscrit dans le cadre de la connaissance des valeurs endogènes basées sur les principes de justice pré-existants et la nécessité des concilier ces normes coutumières et le droit positif. Dans cette perspective, il décrit les institutions sociales, notamment le *Kokologui* des Toma et le *Kalazon* des Guéré, mises en place en Guinée forestière pour instaurer et pérenniser la paix, l'harmonie sociale et la coexistence pacifique, notamment. Le fondement de ces institutions est qu'elles permettent de favoriser la gestion pacifique des différends en prenant appui sur les alliances et les pactes sociaux. La promotion de cohésion sociale et du règlement pacifique des conflits sont entrés les motifs du choix de ce thème. L'originalité de cette recherche réside dans le fait qu'elle cherche à concilier les normes endogènes (coutumières) de gestion pacifique des différends au mode de règlement judiciaire en Guinée forestière.

La question principale qui se pose dans la recherche est de savoir comment peut-on résoudre les conflits et garantir la cohésion sociale en Guinée forestière, région caractérisée par une culture basée sur des normes endogènes de coexistence pacifique héritées des pactes sociaux ? De cette principale dérivent les questions secondaires suivantes : Quelles sont les institutions sociales traditionnelles en Guinée forestière qui contribuent au règlement pacifique des conflits ? Quelles sont les stratégies utilisées par ces institutions pour parvenir au dénouement d'un conflit ? Comment les normes étatiques peuvent coexister avec les normes coutumières ? L'objectif visé par la recherche est d'interroger le passé et ses traditions pour trouver des pré-requis juridiques pouvant concourir au règlement pacifique des conflits et au renforcement de la cohésion sociale. Cet objectif passe par la réalisation des objectifs spécifiques suivants : d'abord, identifier et décrire le rôle des institutions sociales de gestion des conflits ; ensuite, concilier le droit positif et le droit coutumier dans le règlement pacifique des différends en Guinée forestière.

L'article prend appui sur l'hypothèse selon laquelle la médiation et la réconciliation constitueraient des pré-requis pour un règlement pacifique des conflits en Guinée. Deux hypothèses secondaires dérivent de cette principale : premièrement, les institutions sociales traditionnelles comme le Kokologui et le Kalazon incarneraient une forme d'équité pré-juridique, où la résolution des différends ne se fonde pas sur une application rigide du droit positif, mais sur la restauration de la cohésion sociale et la coexistence pacifique. Deuxièmement, l'intégration des normes coutumières et des aspirations à la justice favoriserait une résolution des conflits plus constructive en Guinée forestière. L'étude s'est basée à la fois sur la collecte et l'analyse des données documentaires et sur les enquêtes de terrain. Elle a privilégié la recherche qualitative basée sur l'observation et les entretiens (échange verbal et transcription verbatim, généalogie, recueil de textes, mythes, contes, histoires orales et de vie, paroles rituelles) avec des individus, des groupes (focus group) et des personnes

susceptibles de fournir des renseignements pertinents relatifs au mode de prévention et de gestion des conflits. Cette méthode a permis de parvenir aux résultats présentés dans cet article.

La recherche empirique a été réalisée en Guinée forestière, dans les préfectures de Macenta et de N'Zérékoré. L'approche méthodologique utilisée comprend une recherche documentaire, une recherche qualitative basée sur l'observation et l'entretien (entretien oral, contes, proverbes, histoires orales et de vie) et un traitement des données. La recherche documentaire a été complétée par la recherche webographique. La technique de collecte a consisté en des enquêtes de terrain auprès des personnes ressources : sages, communicateurs traditionnels, autorités coutumières. Les entretiens oraux, directs et semi-directs (individuels et focus groups) ont porté sur un échantillonnage raisonné et 60 personnes ont été interviewées. Enfin, le traitement des données a été réalisé en effectuant la transcription (transcription verbatim) de l'ensemble des entrevues audio, et les données recueillies ont été croisées et groupées par série. Cette démarche a permis d'identifier et de décrire les influences extérieures et environnementales (culturelles, sociopolitiques, économiques) sur les agents judiciaires en Afrique subsaharienne contemporaine ; identifier et décrire la corruption dans la pratique judiciaire ; établir une corrélation entre justice et vie communautaire en Afrique sub-saharienne ; et montrer les pertinences du règlement traditionnel des conflits et la nécessité d'une collaboration entre tradition et modernité dans la résolution des conflits en Afrique subsaharienne.

1. Le pré-requis juridique et le pluralisme normatif

Le pré-requis juridique et le pluralisme normatif sont des approches complémentaires pour la gestion pacifique des conflits, qui reconnaissent l'existence de plusieurs systèmes de normes et d'équité au-delà du droit étatique. Le pluralisme normatif accepte la coexistence de normes étatiques et non étatiques, tandis que le pré-requis juridique propose de trouver des solutions avant le

recours à des procédures légales formelles, en s'appuyant sur des principes de justice qui peuvent être différents de ceux du droit officiel. Ces deux concepts permettent de créer des gouvernances plus légitimes en intégrant les normes locales et les aspirations à la justice, favorisant ainsi une résolution des conflits plus constructive.

1.1. Le pluralisme normatif

C'est une approche qui consiste en la reconnaissance qu'il existe plusieurs ordres normatifs (étatiques et non étatiques) coexistants dans une même société. Par exemple, des systèmes juridiques locaux ou coutumiers peuvent coexister avec le droit national, comme dans certains pays où des tribunaux religieux traitent les affaires de communautés spécifiques. Cette approche reconnaît la diversité des règles qui régissent le comportement social. Dans la gestion des conflits, cela signifie considérer l'ensemble des normes pertinentes pour comprendre les points de vue des parties. Le pluralisme normatif vise à dépasser la vision d'un droit d'État unique et exclusif, en légitimant les régulations sociales qui ne sont pas prises en charge par les institutions étatiques.

1.2. Le pré-requis juridique

Le concept de pré-requis juridique fait référence à la recherche d'une forme de justice et d'équilibre avant même que le conflit n'atteigne les tribunaux. Cette approche s'appuie sur des principes d'équité qui peuvent être perçus différemment selon les contextes culturels ou communautaires. Plutôt que de s'en remettre uniquement au cadre légal, les parties peuvent utiliser la médiation ou la négociation pour trouver une solution basée sur des principes de justice pré-existants, qu'ils soient locaux ou fondés sur des valeurs universelles. Le pré-requis juridique cherche des solutions pacifiques et équitables en dehors des procédures formelles pour éviter que le droit étatique, parfois perçu comme une contrainte, n'aggrave le conflit. Cela permet

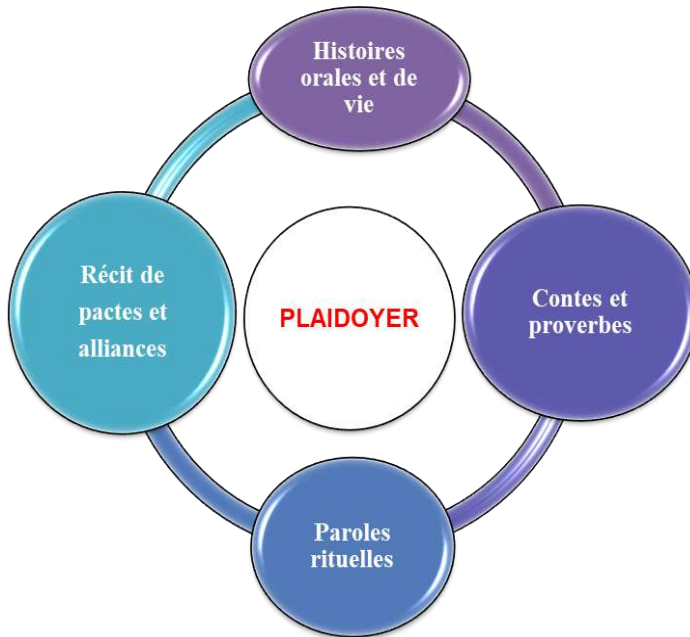
aux parties de régler leurs différends d'une manière qui leur semble plus juste et appropriée.

Dans la gestion pacifique des conflits, le pré-requis juridique et le pluralisme normatif fonctionnent ensemble. Le pluralisme fournit le cadre qui reconnaît la diversité des normes, tandis que le pré-requis juridique propose une méthode (comme la médiation) pour appliquer ces normes de manière juste. Lors d'un conflit, on peut d'abord tenter une résolution basée sur des principes de justice reconnus par les parties (pré-requis juridique). Si cela échoue, la compréhension des différents systèmes normatifs en jeu (pluralisme normatif) peut aider à trouver une solution acceptable pour toutes les parties concernées. Cette approche favorise des gouvernances plus légitimes en intégrant différentes perspectives et normes sociales, conduisant à une résolution des conflits plus durable et pacifique

1.3. Le règlement coutumier des conflits, pré-requis juridique en Guinée forestière

En Guinée forestière le règlement coutumier est généralement un pré-requis pour tout règlement devant les tribunaux. Les sages suggèrent toujours un règlement à l'amiable sous l'arbre à palabre, exception faite pour les infractions pénales. Ce mode règlement repose sur deux piliers : le plaidoyer et la réconciliation, et prend appui sur des institutions sociales. Il s'appuie sur les alliances et les pactes sociaux, et est l'œuvre des structures sociales et des acteurs de la paix. Le plaidoyer repose sur des données historiques, dont les pactes, alliances et conventions sociales. Les bases historiques du plaidoyer sont les récits de pactes et alliances, les contes et proverbes, les paroles rituelles, les histoires orales et de vie.

Figure 1. Bases historiques et culturelles du plaidoyer



1.4. Un modèle de pré-requis dans les conflits domaniaux

Un modèle de règlement coutumier des conflits qui constitue un pré-requis est celui de la gestion du conflit domanial qui a opposé le village Kpangbalamaï au village Massalemaï dans la préfecture de Macenta. Dans la journée du 12 décembre 2022, la Communauté Loma résidant à Kankan a reçu Messieurs Kpadè ZOUMANIGUI et Pévè ZOUMANIGUI tous habitants du District de Kpangbalamaï. Les deux étaient venus au nom de leur village pour se présenter à la Cour d'Appel de Kankan suite à un conflit qui les opposait à leurs voisins du secteur de Massalémaï dont ils sont sortis victorieux après le verdict du Tribunal de

première instance de Macenta contre leur adversaire Massalémaï représenté par Monsieur Koïkoï KOÏVOGUI.

La Communauté de Kankan a aussitôt pris toutes les dispositions en convoquant une assemblée générale des ressortissants de Macenta en vue de trouver une solution allant dans le sens de l'apaisement des deux parties. Sur le lieu et sur la demande des deux parties, une délégation composée de trois membres a été désignée pour aller à Macenta en vue de résoudre le conflit auprès des sages qui sont sensés connaître les limites des villages et l'historique de chaque contrée. La délégation a bougé Kankan le 09 février 2023 pour Macenta. Avant l'arrivée à Macenta de la délégation de Kankan, le conseil des sages de Macenta sous la clairvoyance de son président le Colonel à la retraite Daoro INAPOGUI, avait pris toutes les dispositions en vue de trouver une issue favorable au conflit qui oppose les deux villages. Ces dispositions étaient entre autres la mobilisation de tous les sages de Macenta centre et la mobilisation de tous les sages du canton de Woïbhalagha.

Une retrouvaille a été faite entre les parties prenantes pour planifier le processus de déroulement de la gestion du conflit. Les étapes de cette planification étaient : d'abord, la construction d'un hangar devant abriter les participants venus des deux villages en conflit et d'ailleurs ; ensuite, l'installation des sages et autres étrangers venus pour la circonstance ; et enfin, le choix de l'heure de démarrage de l'assise. Le lieu de la gestion de la crise est le domicile du Colonel à la retraite Daoro INAPOGUI, président du conseil des sages de Macenta, le quartier Kpangbalaï. La période, c'est du 10 au 11 février 2023. La gestion du conflit s'est déroulée en cinq (5) phases : La première phase est la règlementation du processus suivi de la bénédiction des sages. La deuxième phase est l'intervention de chaque partie en conflit. La troisième phase, ce sont les témoignages de certains sages de woïbhalagha sur les limites entre les deux villages. La quatrième phase est la visite du domaine en conflit. Et la cinquième phase renvoie au compte rendu des

émisaires qui se sont rendus sur le domaine en conflit et prise de décision par les sages pour trancher.

S'agissant de la première phase, la réglementation du processus suivi de la bénédiction, c'est à partir de 10H00 que tous les participants sont présents sur le lieu. Le Colonel à la retraite Daoro INAPOGUI a réglementé l'assise pour éviter qu'il y ait dérapage de part et d'autre. Un montant forfaitaire de 50 000 FG avait été déclaré comme amende pour celui ou celle qui perturberait le processus. Ensuite en est suivit la bénédiction du neveu dans le pays Loma « Un ZOUMANIGUI », puis le choix Monsieur Koligna GUILAVOGUI, en service à la commune urbaine de Macenta et représentant du patriarche comme modérateur. L'engouement était de taille, tous les sages des différents villages de Woïbhalagha avaient tous rallié Macenta pour se joindre à leurs paires de la ville pour trouver une solution à l'amiable dans le vrai sens de la coutume Loma au conflit qui oppose les deux villages dont leurs ancêtres ont toujours vécu ensemble dans la paix. Le président du conseil des sages a demandé à tous ses collègues sages de dire la vérité et rien que la vérité pour que les deux villages continuent de vivre ensemble. Enfin, les sages ont posé la question aux deux parties de savoir si après toutes les explications des deux parties et vérification des faits par les sages, la décision finale qui sera rendue sera acceptée de tous ? les deux parties ont tous répondu par « oui ». Après cette étape, venait la seconde phase.

À la deuxième phase, c'est-à-dire l'intervention de chaque partie en conflit, le modérateur a cherché à savoir entre les deux parties, qui a été la première à porté plainte ? le sens de la question était de voir à qui, en premier lieu on devrait passer la parole. La réponse a indiqué que c'est le village Massalémaï qui a porté plainte contre Kpangbalaï. D'où la raison d'écouter en premier lieu Monsieur Koïkoï KOÏVOGUI, représentant et porte-parole du village. Dans ses explications, Monsieur Koïkoï KOÏVOGUI commença par ceci : « que Dieu nous aide tous à mettre un terme à ce conflit qui nous a tous embarrassé. Par

rapport à la plainte, nous avons porté plainte, pas contre tout le village mais contre Pévé Boye ZOUMANIGUI et sa suite car nous avons estimé qu'ils ont violé le lien sacré qui était établi entre les deux villages. Mais si nous avons tous décidé de revenir auprès de nos sages à Macenta ici, nous sommes rassurés qu'ils diront la vérité que chaque partie acceptera leur décision finale ». Dans le même ordre d'idées, Monsieur Koikoï poursuit en ces termes : « mes explications vont dans deux sens, (i) ce que mes parents m'ont raconté par rapport à nos domaines et (ii) ce que moi-même j'ai vécu. Par rapport à ce que mes parents m'ont raconté, le domaine en conflit fut occupé pour la première fois par notre grand père qui était un chasseur du nom de Massa Holy. Il construis-y son hameau.

Historiquement, la limite entre nous et Kpangbalamaï c'est les rivières Zélizina-da et Vonè-da ou Témou-da, jusqu'à taillero Koly-ta. Les villages voisins immédiats à nous sont kpakouboye-ta, Worogbomaï, Kpangbalamaï. Les limites dont je viens d'évoquer sont vraies car j'ai des témoins qui peuvent le confirmer. C'est vrai que la terre n'appartient à personne sinon qu'à Dieu, mais ce domaine en conflit a été occupé par nos ancêtres. Dans les temps passés, avec nos grands-pères, ces terres étaient exploitées par les deux villages sans problèmes. Selon mes parents, il y avait un homme du nom de Tailleur Koly de Zipovhaïzéa qui, après avoir bouclé à l'époque son apprentissage en couture est allé voir le chef du canton le vieux Gamè pour que ce dernier lui trouve une place où il pouvait s'installer. C'est ainsi que le vieux Gamè lui avait fait accompagner par un de nos grands-pères qui était un de ses gardes du corps pour qu'il vienne se présenter d'abord à Massa Holy afin que celui-ci puisse l'installer à l'extrême sud où il fonda un hameau qu'on appelait Koly-ta. De nos jours, le vieux étant décédé, il n'y a personne qui habite cette localité. Cette localité revient dans le portefeuille de notre village Massalémaï. Après avoir relaté l'historique de leur contrée, il a, en conclusion, insisté que moi Koikoï représentant et porte-parole de Massalémaï déclare haut et fort que le domaine

en conflit nous appartient car nous avons les papiers qui attestent que c'est pour nous ».

Après les explications de Koïkoï, la parole a été donnée à Monsieur Pévé Boye ZOUMANIGUI représentant et porte-parole de Kpangbalaï. Il s'expliqua en ces termes : « je formule tous mes souhaits pour que ce conflit pour lequel toutes les contrées se sont déplacées trouve une issue favorable. C'était le 23 mai 2022, que nous avons reçu une convocation de la justice à partir de 7h par l'intermédiaire du chef de quartier, suite à une plainte déposée par Massalémaï avec pour motif, nous serions entrain de travailler sur un domaine qui appartenait à leurs ancêtres mais prêté à Kpangbalaï. Au jour d'aujourd'hui, le village dit avoir besoin de son domaine. Ainsi, dans la convocation, on devait se présenter le 26 mai 2022 au tribunal de Macenta. Cette convocation concernait quatre (4) personnes : Pévé Boye ZOUMANIGUI, Widö Koïkoï ZOUMANIGUI, Domoa Sogoni GUILAVOGUI, Woya Gbégbé GUILAVOGUI. Cependant, quand la convocation nous ait parvenue, Domoa Sogoni GUILAVOGUI était déjà en déplacement et jusqu'à maintenant, elle est par là-bas. Quand nous nous sommes présentés au juge, il nous posé la question de savoir si nous avons lu le contenu de la convocation, nous avons répondu par oui. Le juge nous a demandé d'aller écrire la réponse et lui déposer. Il nous a demandé dans combien de temps pouvons-nous faire cela ? nous lui avons demandé de nous accorder trois semaines et cela a été accepté. Après la justice, nous nous sommes posé plusieurs questions : pourquoi Massalémaï a fait cette plainte alors que nous sommes deux villages frères et pour preuve, tous leurs enfants étudient chez nous à Kpangbalaï ? Pourquoi ils n'ont pas fait recours au conseil des sages ? Pourquoi ne pas saisir le conseil patriarcal ? Ou la Commune ? Ou le Chef du quartier ?

C'est ainsi que nous avons fait appel aux vieux du village pour les expliquer. Ceux-ci nous ont dit que si Massalémaï n'a pas respecté les sages, vous, vous devez aller porter à leur connaissance. C'est ainsi que nous nous sommes rendus chez le

président du conseil des sages le vieux Daoro INAPOGUI en compagnie des vieux et vieilles pour lui faire part du début d'éventuelle hostilité déclenchée par Massalémaï malgré les rapports sociaux qui nous lient. De chez lui, nous sommes allés chez le vieux Koho GOEPOGUI qui est aussi membre du conseil des sages de Macenta. On ne s'est pas limité là aussi, nous avons fait une délégation pour la commune pour informer le maire. Parce que toutes ces démarches consistaient à trouver un terrain d'entente entre nous à cause du voisinage des deux villages. Dès que Massalémaï a appris que nous avions entamé ces démarches, ils ont écrit pour dire qu'ils s'en fichent des autorités coutumières ou communales même si c'est le patriarche Gaou qui venait nous n'allons pas l'écouter. Nous avons répliqué aussi en leur répondant que ce n'est pas une peur mais la preuve d'une bonne éducation chez nous.

Pendant que nous étions en train de réfléchir pour répondre à Monsieur le juge, Koïkoï KOÏVOGUI est allé abattre dix (10) de nos manguiers avec la machine tronçonneuse sur le domaine en conflit en faisant des dégâts sur nos pépinières et nos champs de maïs d'à côté. Dès que j'ai constaté cela, je me suis dit puis que c'est un domaine en conflit, vous réclamez et notre village aussi réclame pourquoi ne peux-tu pas attendre que la justice fasse son travail pour que celui qui aura raison continue de travailler sur le lieu que d'aller faire des dégâts sur nos biens ? Moi aussi, je suis allé au tribunal me plaindre au juge par rapport aux dégâts causés. Aussitôt, ils ont émis une convocation contre Koïkoï KOÏVOGUI. Quand il a répondu, ils nous ont fait payer chacun 200 000 FG comme frais de déplacement pour constater le lieu en conflit. Quand nous sommes arrivés sur le lieu, dès que Monsieur le procureur a demandé à Koïkoï pourquoi il a coupé les manguiers ? Koïkoï s'est mis à rire et le procureur lui a prévenu de s'abstenir de tout acte de foutaise à l'égard de la justice. Après cela, chacun de nous s'est expliqué et ils nous demandé de faire appel à nos témoins. Nous, nous avons dit que c'est nous qui avons planté ces manguiers.

Mais Koïkoï dans ses explications dit que ce n'est pas nous qui avons planté les manguiers qu'il a coupé mais plutôt un Kissien du nom d'Aly et quand celui-ci partait chez lui, il lui a offert ces manguiers. Dans cette contradiction, le tribunal lui exigé de faire venir le nommer pour une confrontation avec nous afin de voir claire à qui appartient ces manguiers. Il dit qu'il ne sait ni où Aly se trouve et qu'il n'a aucun renseignement sur lui de nos jours. Le tribunal nous a dit de rentrer pour revenir dans trois jours avec nos témoins. Après ces trois jours, nous sommes allés effectivement avec nos témoins que sont Kéabè, Daniel MILLIMONO. Daniel MILLIMONO était venu à l'époque nous voir pour que nous lui passions une partie de notre bas-fond et de la plaine pour exploiter afin de trouver de quoi se nourrir. Nous leur avons effectivement prêté ces lieux. Sur les lieux, nous avons planté des palmiers, des bananiers. Mais quand je suis allé en aventure au Libéria, Massalémaï a vendu le lieu à Tongololö Dalla qui a pour épouse Sivily. A mon retour de l'aventure, j'ai trouvé ce dernier en train de travailler là-bas.

J'avais aussitôt réagi pour lui dire que ce lieu n'appartient pas à Massalémaï, c'est vrai ce sont mes beaux-parents parce qu'ils m'ont donné une femme en mariage, mais ce n'est pas chez eux. Nous sommes venus dans le bureau du chef secteur Koho Douo où nous avons payé chacun 150 000 FG, j'ai eu raison sur la personne à qui ils ont vendu. C'est ainsi qu'ils avaient fait appel aux vendeurs que sont les habitants de Massalémaï représentés par Koïkoï, mais ils ont refusé de venir. Ils ont répondu au chef de secteur en ces termes « s'ils sont prêts, ils peuvent aller porter plainte à la justice ». Donc, nous n'avons pas trouvé solution au problème au niveau du secteur et malheureusement, ceux-ci n'ont pas eu la bonne volonté d'interjeter à un niveau supérieur c'est pourquoi le problème s'est aggravé. Mais puis qu'ils sont mes beaux, je me suis abstenu de porter plainte contre eux.

Comme je l'ai dit tantôt, nos témoins étaient venus s'expliquer. Lui son témoin répond au nom de André, un jeune qui ne sait même pas la situation de ce domaine mais il a été

instrumentalisé. A la barre, dès qu'il avait commencé à témoigner puisque ce n'était pas de la vérité, il a commencé à transpirer sous le coup des questions posées par la justice. Finalement le tribunal s'est rendu compte que c'était un montage et le procureur lui a aussitôt arrêté de continuer en lui disant qu'il était un catalyseur de crise, mais s'il ne faisait pas attention, le tribunal l'enfermerait. Bref tous les témoins ont parlé à notre faveur que le domaine nous appartient et que les manguiers nous appartenaient. C'est pourquoi, le tribunal nous a donné raison. Mais Koïkoï a interjeté appel à la Cour d'Appel de Kankan ». Après l'intervention des deux parties, les sages ont décidé qu'une commission composée de vieux connaissant l'histoire du lieu parte visiter le domaine en conflit afin de bien trancher et donner raison à qui de droit.

Dans la troisième phase, la phase des témoignages de certains sages de woïbhalagha sur les limites entre les deux villages, des personnes âgées comme le vieux Böbö Oya GUILAVOGUI, 87 ans qui déclare que : « le village Massalémaï n'existait pas. Ce village a été fondé sur le territoire de Kpangbalamaï. On ne parlait pas de limite entre les deux villages (Kpangbalamaï et Massalémaï). Il existe cependant, les limites entre les villages Bövödazou et Lakpaemaï. Lakpaemaï était le plus vieux village de la contrée situé sur une montagne mais qui a disparu. C'est après sa disparition suite à des faits mystiques que les rescapés ont fondé sur le territoire de Kpangbalamaï le village de Massalémaï en 1985. Ils ont abandonné Lakpaemaï derrière sur la montagne pour venir en avant ». D'autres témoins comme Foromo Gbatogna GUILAVOGUI, 80 ans et Koligna GUILAVOGUI, 70 ans du conseil patriarcal de Macenta ont abordé dans le même sens que le vieux Böbö Oya GUILAVOGUI en rappelant que : « Massalémaï n'était qu'un hameau fondé sur le territoire de Kpangbalamaï. C'est après la chute de Lakpaemaï que ce hameau a été transformé en petit village puis maintenant secteur ». Aussi intervient le vieux Koho GOEPOGUI, 75 ans avait aussi rappelé « quand ils étaient enfants, il n'y avait que la limite entre Kpangbalamaï et

Bövödazou car Massalémaï n'existait pas à l'époque et que c'est en 1985 que le village a été fondé sur le territoire de Kpangbalamaï ».

Pour un autre témoin du nom de Yökö GUILAVOGUI, 40 ans son père l'aurait dit que la limite entre Massalémaï et Kpangbalamaï est la rivière Zélizina-da. Mais lui-même ne peut pas donner un témoignage historique à cause de son jeune âge. Il se sert cependant, des dires de son papa. A rappeler que tous les sages venus de Woïbhalagha, ont tous témoigné en faveur de Kpangbalamaï au vu de l'historique de la partie. Ils sont même allés plus loin pour dire que la partie en conflit avait été prêtée par Kpangbalamaï à l'Etat guinéen pour cultiver les champs de FAPA au temps de Sékou TOURE. Donc selon eux, le lieu appartient à Kpangbalamaï. Néanmoins, pour se rassurer encore de plus, les sages ont décidé qu'une commission soit constituée pour aller visiter le lieu en conflit afin de bien trancher.

La quatrième phase, c'est-à-dire la visite du domaine en conflit a débuté par la mise en place d'une commission composée d'une dizaine de personnes prenant en compte : les membres des deux parties en conflit, les représentants du conseil des sages de Macenta, les représentants des sages de Woïbhalagha, les représentants de la délégation de Kankan et d'autres personnes ressources. Cette commission est allée s'en querir des réalités du terrain en faisant le tour de tout le domaine de plus de deux hectares. Cette démarche consistait à faire des constats, à poser des questions de précision aux deux parties. En revanche, la cinquième phase renvoie au compte rendu des émissaires qui se sont rendus sur le domaine en conflit et prise de décision par les sages pour trancher. En effet, au retour de la visite de terrain, les émissaires ont fait un compte rendu au président du conseil des sages et les autres sages qui n'avaient pas effectué le déplacement. Dans ce compte rendu, les constats suivants ont été révélés : (i) Une partie du domaine a été vendu par Massalémaï à cinq (5) personnes. Ces parties sont en hectare ; (ii) Une partie du domaine a été utilisée par Kpangbalamaï pour les cultures de café,

de palmiers à huile, de cacao, de banane ; (iii) Les bas-fonds appartiennent à Kpangbalamaï ; (iv) Le domaine appartient effectivement à Kpangbalamaï dans la mesure où il y a eu des témoignages qui montrent que la partie en conflit avait été prêtée à l'Etat par Kpangbalamaï pour les champs de FAPA.

La raison fondamentale de ce conflit entre les deux villages demeure la vente de terre surtout de ce domaine en conflit par Massalémaï. À la lumière de ces constats les sages ont tranché ce qui suit : (1) Le domaine en conflit n'appartient pas à Massalémaï mais appartient à Kpangbalamaï ; (2) Les années 1978, Massalémaï n'avait que des hangars ; (3) Le père de Koïkoï n'était pas venu d'abord dans le village de Massalémaï ; (4) Massalémaï a vendu des domaines qui ne l'appartenaient pas. Néanmoins, bien que le village de Massalémaï soit fondé sur le territoire de Kpangbalamaï, pour préserver la paix et la quiétude entre les deux villages, nous sages de Macenta et de Woïbhalagha tranchons ce qui suit : Massalémaï n'a pas raison ; A cause des liens de fraternité existant entre les deux villages, les parties vendues par Massalémaï restent à son actif, et celles occupées aussi par Kpangbalamaï lui appartient d'office ; La partie non vendue encore par les uns et non occupée par les autres soit divisée à part égale entre les deux villages ; Le conseil des sages de Macenta et les sages de Woïbhalagha sont chargés de la répartition de cette partie.

Après ce verdict, les deux parties Massalémaï et Kpangbalamaï ont accepté et salué la démarche des sages. Massalémaï a reconnu, accepté son tort et a présenté publiquement ses excuses aux sages. Les deux villages Massalémaï et Kpangbalamaï ont promis de respecter les résolutions faites par les sages. Les deux villages Massalémaï et Kpangbalamaï ont promis de maintenir la paix et la quiétude pour vivre ensemble comme l'avait recommandé leurs ancêtres, puid Massalémaï. C'est en ces décisions que les sages ont prodigué des conseils de paix et du vivre ensemble aux deux parties avant de lever la séance à 19h20 minutes.

2. Rôle des institutions sociales dans le règlement des conflits

2.1. Kokologui

Kokologui est une institution sociale de régulation de la vie communautaire, de prévention et de gestion des conflits. C'est une forte alliance que les Toma ou Loma⁴ de Guinée et du Liberia ont institué dans le but de consolider l'harmonie sociale, pérenniser la coexistence pacifique, favoriser le règlement pacifique des différends entre les personnes et entre les communautés. C'est une convention à caractère juridique par laquelle les Toma établissent des relations de parenté et d'entraide. Dans son sens originel, *kologui* est une écorce de bois taillée et destinée au ramassage des braises de feu. Il permettait aux Toma de transporter le feu d'une maison (case) à une autre. En effet, la société traditionnelle loma d'alors ne disposant pas d'allumettes, tout le monde utilisait cet instrument pour se procurer du feu, après quoi, on le disposait dans l'enclos situé derrière la porte (*sokougui*). L'instrument « *kologui* » étant périssable, il a été remplacé par une pierre blanche qui se trouverait maintenant à Soupouwotima en territoire libérien.

Du point de vue utilité, le « *kologui* » était employé par les rois pour des fins d'enquête. On envoyait un émissaire à la recherche du feu, avec le « *Kologui* », dans une maison soupçonnée avoir abrité un étranger, un inconnu ou un suspect. Ainsi, au cours de l'accomplissement de la mission, l'émissaire peut recueillir des renseignements dans une case dans laquelle il fait semblant de prendre du feu.

Le « *kologui* » était également utilisé par les hommes pour vérifier la fidélité des épouses (lutte contre l'adultère). En effet, lorsqu'un homme soupçonnait que sa femme serait avec un tiers dans une maison, il prenait son « *Kologui* » et se rendait subtilement au lieu,

⁴ Appellation du Toma dans la langue du terroir.

avec prétexte qu'il cherchait du feu. *Kokologui* serait venu de « *moadé nhanboa*⁵ », contrée située vers l'Est, en territoire malinké. Ce sont les malinké qui auraient proposé aux Toma de forger leur unité au tour de *kokologui*, objet d'utilité communautaire. C'est ainsi que ces derniers se sont servis de cet instrument pour structurer leur communauté. Ils ont scellé une forte alliance et un pacte de non-agression et d'assistance mutuelle autour de ce *kokologui* qui représente pour eux une structure identitaire.

2.1.1. De la structuration communautaire

Le premier principe du *kokologui* est la hiérarchie des territoires. Selon ce principe, les territoires loma entretiennent entre eux des relations hiérarchiques et de subordination, suivant deux paramètres : l'ordre d'arrivée à *moadé nhanboa* et l'ordre de réception de la pierre *kokologui*. Suivant l'ordre d'arrivée, l'expression indiquée est « *frère* » ; on passe de grand à petit frère. Zébéla fut le premier à aller chercher⁶ le *kokologui*, c'est pourquoi il est le « grand frère ». Bilou, qui était parti avec Zébéla mais qui a tardé à l'orée du village à cause de la toilette, fut le deuxième ; il est le « petit frère » de Zébéla. Suivant la loi de fait, Zébéla et Bilou sont les deux « grands frères » supérieurs de l'institution, de toute la communauté loma. Ce sont eux qui ont fait découvrir le *kokologui* aux autres « territoires », qui seront appelés plus tard « cantons ». Cet état de fait sera érigé en état de droit, accordant à ces deux une hégémonie sur les autres territoires. Nous sommes donc en présence d'un monde toma bipolaire. Cette réalité politique se traduit par l'existence d'une relation communautaire hiérarchisée. Celui qui transmet le *kokologui* est appelé « *oncle* », et celui qui le reçoit est « *neveu* ». La trajectoire suivie par chacun des

⁵ *Moadé* (expression utilisée par le Toma pour désigner le Malinké – ethnie qui peuple la région du Nord-est de la Guinée), *nhanboa* (de *nhanbou*-feu).

⁶ Vers le levant.

deux « grands frères » lors du cheminement du kokologui constitue une ligne de « conquête » ou d'« expansion », appelée « *közo zakpaʒou*⁷ ». Bilou, qui est pourtant le « petit frère » de Zébéla a le plus grand nombre de territoires conquis. Un « *közo zakpaʒou* » est un territoire conquis, par voie de conséquence, un allié. C'est ce que le Toma désigne par le qualificatif de « *neveu* ». Par rapport à un village⁸, il existe trois types de neveux : familial (*pèlèwou labeɪ*), clanique (*koni labeɪ*) et neveu du village (*ʒou labeɪ*)

2.1.2. De la gestion communautaire

Dans la gestion des affaires communautaires (débat communautaire, règlement de conflit, etc.) la voie du kokologui est la suivante : (i) Zébéla transmet la kola⁹ à Bayamah (capitale du Bilou) ; (ii) Bayamah transmet la kola à Oyaféro ; (iii) Oyaféro transmet la kola à Zappa ; (iv) Oyaféro transmet la kola à Lokpowou ; (v) Lokpowou transmet la kola à Zowoulomaï et (vi) Zowoulomaï transmet la kola à Koyamah. Il convient de noter qu'on envoie la kola au village auquel on a déposé le *kokologui*. C'est ainsi que Zappa ne peut envoyer la kola à Lokpowou, bien qu'il soit proche de lui. Oyaféro est sous la tutelle de Zébéla¹⁰, mais celui-ci doit passer par Bayamah pour s'adresser à Oyaféro. C'est Bayamah qui a déposé le *Kokologui* à Oyaféro, en contournant Zébéla. Les territoires d'influence (alliés ou neveux) de Zébéla sont : Doubou (Wopala), Toubölözou, Kölawolo, Siga-siga, Ziébhölözou, les sept villages de Niankan, les trois villages de *Akae*, les deux villages de Niema. Zébéla a également sous tutelle les sept villages kpèlè¹¹ de Gbaïla (Préfecture de N'Zérékoré).

Le « petit frère » *Bilou* a la plus grande zone d'influence

⁷ Signifie littérairement, lieu où étendre le pied, c'est-à-dire territoire conquis.

⁸ Cette réalité existe dans les villages forestiers.

⁹ La kola sert de correspondance dans le cadre de l'information et d'invitation.

¹⁰ Zébéla est pris ici comme canton. Ce qui est différent de N'Zébéla, entant que village.

¹¹ C'est le nom sous lequel les Guerzé se désignent dans leur langue.

qui s'étend sur plusieurs villages du sud de Macenta jusqu'au Libéria. Son influence s'étend aussi sur sept villages guerzé, situés derrière le fleuve Diani, précisément Zogota et ses environs. *Bilou*, qui a pour ancêtre Begnia Massa, est grand frère à Woïma et oncle de Akae et de Guizima. C'est la capitale du *Bilou* (Bayamah) qui est le siège de l'assemblée communautaire loma. Celle-ci a lieu sous l'arbre à palabre entouré de sept palmiers plantés par les sept villages de Bilou (Kabalassou, Bëteghelessou, Wouan, Palawoléga, Kaïnsou, Sibata-ziguissou ou Köwölaguizou et Begnia-pölöyeghezou. Chacun de ces villages a planté un palmier à huile, en formant un cercle, d'où le nom de *Döö-löfalaé won*). C'est là où les grands problèmes sont débattus et les conflits majeurs sont résolus. Les décisions de *Bilou* sont sans appel et ses verdicts sont irréfutables parce qu'il est le juge suprême dans la communauté *kokologui*. Dans le règlement des conflits (conflits domaniaux, divorce, mariage, guerre, vol, viol et même meurtre), les décisions provenant du *kokologui* sont partagés par tous. Oyaféro et Lokpowou sont les neveux centraux. Leurs décisions sur un problème communautaire, fut-il conflictuel, sont également irrévocables.

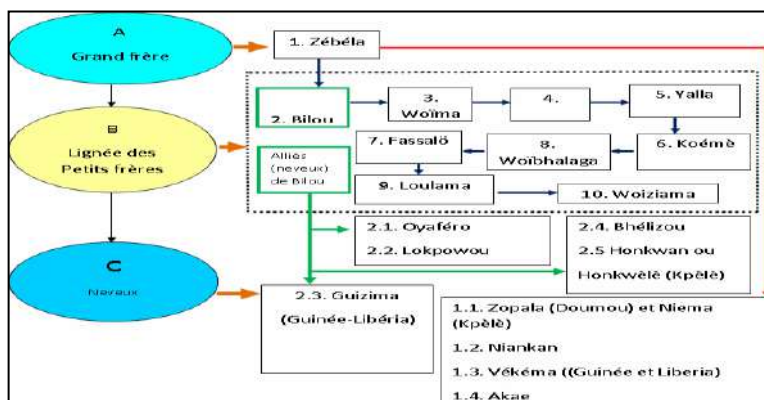
2.1.3. Le Kokologui et le règlement des conflits

Un exemple du recours au *kokologui* dans le règlement des conflits nous a été rapporté par un notable de N'Zébéla.

Un conflit domanial a opposé les villages de Sibata 1 et de Goboéla de 2002 à 2011. Pour résoudre ce conflit, la hiérarchie du kokologui a convoqué une rencontre le Samedi 20 Mai 2011 à Sibata 1. Ainsi pour nous permettre de réinstaurer la paix, la quiétude et la concorde sociale entre ces deux villages, nous avons choisi la voix du Kokologui. La médiation des sages venus des villages de N'Zébéla, Bayamah et Oyaféro (sous la présidence du doyen Bhagnè PIVI de N'Zébéla) a permis de parvenir à un dénouement heureux du dit conflit sur la base de la tradition et des relations coutumières: - considérant que N'Zébéla est le village frère de tous les villages loma du Sud ; - considérant que N'Zébéla est le grand frère de Bilou (Bayamah

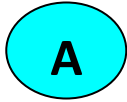
et Sibata 1) ; - considérant que Bilou (Bayamah et Sibata 1) est le grand frère de Woïma (les sept villages dont Goboéla) ; - considérant que le Woïma (Goboéla) est le grand frère du Ziama (Boussédou, Iyérou) ; - considérant que Oyafero et Lokpowou sont les villages neveux du kokologui dont les décisions sont sans appel dans la résolution coutumière des conflits domaniaux ; - considérant en fin que les villages de Sibata 1 et Goboéla sont régis par le code traditionnel (Kokologui). Tout le monde ayant reconnu que le marigot Bokoyé est bien la limite territoriale entre Sibata 1 et Goboéla, le droit de propriété a été reconnu pour Sibata 1. Par conséquent, les sages de Goboéla (avec dix noix de kola blanches et douze mille francs guinéens) ont reconnu leur tort, se sont déshabillés et se sont couchés à terre pour demander pardon à leurs frères de Sibata 1 et aux sages du kokologui venus pour la réconciliation. Le doyen Balla Koléa Grovogui de Bayamah, au nom des sages, a exhorté les deux villages au respect de l'alliance et de la cohabitation pacifique puis, il a donné au village de Sibata 1 vingt noix de kolas blanches et 20 000 francs guinéens pour réparer les préjudices causés par Goboéla et le pardon a été accepté par Sibata¹².

Figure 1. L'alliance *Kokologui* (schéma simplifié)

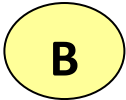


¹² Oua Cosmos Bilivogui, notable à N'Zébéla.

Légende



Grand frère ou premier à arriver à Moadé nhanboa



Petit frère ou second à arriver au lieu du pacte. L'ordre d'arrivée détermine l'ordre de préséance. Par exemple 1 est arrivé avant 2, donc 1 est grand à 2, ainsi de suite.



Neveu ou allié, c'est-à-dire celui qui adhère au pacte par l'intermédiaire d'un autre, appelé "*oncle*". Par exemple, 2.1 signifie que 2 (Bilou) a pour neveu 1 (Oyaféro).

→ Sens de la relation

→ Neveux ou alliés de Bilou (Bilou wözo zakpazou)

→ Neveux ou alliés de Zébéla (Zébéla wözo zakpazou)

2.2. Le Kalazon ou conseil des sages

« Kalazon » est une expression guerzé qui signifie « homme de loi » « garde des sceaux » « homme de sagesse ». C'est la structure sociale chargée de statuer sur les conflits dont les membres sont investis du pouvoir judiciaire à cause de leur vertu de sagesse, de franchise et d'honnêteté. Kalazon transcende les structures familiales, la forêt sacrée et la classe d'âge. Il joue un rôle considérable sur les divers plans (politique, social, judiciaire, etc.). Les kalazon sont les gardiens de la coutume, les conseillers. Ils aident à promouvoir les vertus de tolérance, de respect mutuel, de dignité, d'honnêteté et de vérité, ils aident à prévenir les conflits. Plusieurs fonctions leur sont dévolues (fonction judiciaire, de protection et de sécurité des personnes et des leurs biens, fonction de réconciliation).

Dans les villages Guerzé les kalazon sont des véritables juges (*kititègué-nuan*)¹³ et leurs décisions sont sans recours. Ils président la signature des alliances, des pactes et autres contrats sociaux (mariage, succession au pouvoir, héritage, délimitation de la terre ou de la forêt, vente, etc.). Les kalazon jouissaient du droit de magistrat¹⁴ et d'onciliateur entre les hommes. Comme disait D. Paulme¹⁵, le doyen du lignage était plus un rêtre du culte familial, un intermédiaire obligé entre les ancêtres défunts et les vivants, un juge arbitre. En effet, le rôle des vieillards est la conciliation et la réconciliation des protagonistes, en veillant à l'intégrité morale et à la cohésion sociale de la communauté, à travers des objets et animaux (Guinzé, vache, cola, poulet, etc.). Par le moyen de la médiation, les sages parvenaient (et parviennent encore) à mettre fin aux différents conflits communautaires. Pour gérer ou résoudre les conflits communautaires, les notables ont régulièrement recours aux données historiques, aux conventions et pactes sociaux.

Conclusion

Dans l'article « Pré-requis juridique et le pluralisme normatif dans la gestion pacifique des conflits en Guinée forestière : une approche philosophique de la justice sociale », la recherche a porté sur les institutions sociales traditionnelles contribuant à la paix en Guinée forestière. La problématique centrale interroge la coexistence des normes étatiques avec les normes coutumières. L'approche qualitative, basée sur l'observation et l'entretien, a permis de vérifier les hypothèses malgré la réticence initiale de certains informateurs. Cette difficulté, inhérente au caractère sacré de ces objets, renforce la

¹³ Signifie juge, dans la langue du terroir, le Kpèlè ou Guerzé.

¹⁴ Dans la palabre par exemple, le chef cède souvent le pas à des personnalités reconnues pour leur expertise (sages, forgerons, cordonniers, griots, etc.). Il est donc courant que la séance soit présidée par un vieillard et non par le chef.

¹⁵ D. PAULME (1960), La société kissi, son organisation politique, cahier d'études africaines, n° 1-2, Paris, p.73.

valeur des données collectées. Les résultats mettent en lumière le Kokologui qui est une institution sociale essentielle à la régulation des tensions. Et les Kalazon qui jouissent d'une fonction de magistrature sociale et de médiation. Ces institutions garantissent la cohésion sociale et servent de fondement juridique pour le règlement à l'amiable, évitant ainsi les procédures judiciaires étatiques souvent perçues comme longues, coûteuses et destructrices du lien communautaire.

Concepts clé	Rôle opérationnel	Finalité sociale
Pré-requis juridique	Intervenir <i>avant</i> la judiciarisation formelle.	Prévenir l'escalade du conflit.
Pluralisme normatif	Faire cohabiter lois modernes et coutumes	Assurer la légitimité de la décision.
Kokologui / Kalazon	Médiation et dialogue communautaire.	Restaurer le lien social "déchiré".

L'article préconise une approche complémentaire : le pré-requis juridique permet d'anticiper les conflits via des principes de justice locaux, tandis que le pluralisme normatif offre un cadre de gouvernance plus légitime. En abordant les litiges à un niveau pré-juridique, les normes endogènes sont reconnues et respectées par le système étatique plutôt qu'ignorées. Ces résultats constituent effectivement un socle pour les recherches futures sur la paix en Afrique subsaharienne. En définitive, l'intégration de ces mécanismes dans les politiques publiques en Guinée ne constituerait pas un recul du droit moderne, mais un enrichissement de celui-ci pour une justice plus proche des citoyens.

Références bibliographiques

- BAH Thierno Moussa, 1985, *Guerre, Pouvoir et Société dans l'Afrique pré coloniale*, Thèse pour le Doctorat d'Etat es Lettres Université Paris I Sorbonne.
- BARRY Mamadou Aliou, 1997, *La prévention des conflits en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- BEAVOGUI Facinet, 1974, *Etude des structures économiques et sociales de la société traditionnelle loma*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN
- BOUET Lieutenant F. de l'Infanterie coloniale, 1912, *Les Tomas*, Paris, Comité de l'Afrique française.
- DELAMOU Antoine, 2003, *Mécanismes traditionnels de réconciliation et d'instauration de la paix. Centre d'application : Yomou*, Mémoire de DES, UGAN-Conakry.
- DOOB Leonard, 1984, *La résolution des conflits*, Paris, Nouveaux horizons.
- GAISSEAU Pierre Dominique, 1953, *Forêt sacrée*, Ed. Albin Michel, Paris, France
- GAMORY-DUBOURDEAU P.M, 1926, *Notice sur les coutumes des tomas de la frontière franco-libérienne*, Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, 9 (2).
- GERMAIN Jacques, 1984, *Guinée, peuples de la forêt*, Edition Académie des sciences d'outre mer, Paris.
- GOEPOGUI Bakary, 1970, *Contribution à la connaissance sociologique du monde loma : rites, coutumes et institutions traditionnelles*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN.
- GOEPOGUI Iréné Bakary, 1972, *Contribution à la connaissance de la sociologie du monde loma*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN
- GROVOGUI, Bolivard Koïkoï, 2014, *Pratiques sociales et procédés psychomoraux de gestion et de résolution des conflits chez les peuples du Sud de la République de Guinée*, Thèse de Doctorat, ISFRA/Université des sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali.

GUILAVOGUI Hector Vonè, 1975, Etude du totémisme en pays löghöma, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN.

HOLAS, Bohumil, 1952, *Les Masques Kono (Haute-Guinée Française): leur rôle dans la vie religieuse et politique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris. France.

KALIVOGUI K.J., 1979, Portée philosophique et idéologique de la musique en pays loma, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN.

KEENER Craig S et KEENER, Médine Moussounga (2009), *Réconciliation pour l'Afrique. Une ressource pour la réconciliation ethnique à partir de la Bible et de l'histoire*, la Bégude-de-Mazenc, France.

KONATE Doulaye, 1977, *Fondements endogènes d'une culture de paix au Mali*, Conférence introductive au thème (N°2) lors du séminaire de la paix organisé à Bamako par le gouvernement du Mali, le PNUD, l'UNESCO, le DAP, de l'ONU du 25 mars 1977.
[http://www.Unesco.org/cpp/publications/mécanismes/ed_bah.htm / p.1](http://www.Unesco.org/cpp/publications/mécanismes/ed_bah.htm/p.1)

LIEBER, R.J., 1975, *Théorie et politique internationale*, Paris, éd.internations.

NEEL, H, 1913, *Note sur deux peuplades de la frontière libérienne : les Kissi et les Toma*, L'Anthropologie 24.

NEUFELDT Reina et al, 2001, *Edification de la paix : Un manuel de formation Caritas*, Caritas Internationalis

ONIVOGUI J.A., 1979, *Initiation en société traditionnelle loma*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN.

PASTOR Pierre et BREARD Richard, 2004, *Gestion des conflits*, Paris, Ed. Liaisons.

PAULME D., 1960, *La société kissi, son organisation politique*, cahier d'études africaines, n° 1-2, Paris

Programme conjoint-Guinée forestière (ONG), *Synthèse des résultats atteints par les mécanismes préfectoraux de prévention des conflits dans la région forestière*.

POUDRETTE Pascale, 2003, *La gestion des conflits*, Atelier donné dans le cadre de la CACPUQ.

RUKINGAMA L., 2003, *Les conditions d'une démocratie viable au Burundi*, fondation pour l'Unité, la Paix et la Démocratie, Bulletin n°002, p. 104.

SAKOU David Pépé (1983), *Histoire et civilisation loma : Des origines à la pénétration coloniale étrangère*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Kankan, IPK.

SAKOU Kadiatou (1992), *Thématique de quelques contes loma*, Mémoire de D.E.S, UGAN Conakry.

TRAORE Fatoumata (2002), *Les associations féminines : leurs rôles dans la promotion de la paix en Guinée*, Mémoire de D.E.S, UGAN Conakry.

ZOUMANIGUI A (1991), *Recueil et interprétation des proverbes en pays loma*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Kankan, UK.

ZOUMANIGUI Akoye Massa (2012), *L'épopée de Zébéla Tokpa Pivi : culture loma, performance, genres*, Thèse de Doctorat, Université Franche-Comté, Besançon, France.

ZOUMANIGUI P.G (1984), *Cosmopolitisme ethnique et brassage culturel dans le centre urbain de Macenta*, Mémoire de fin d'Etudes Supérieures, Conakry, IPGAN.

CHAPITRE 8 :

Les femmes dans la justice transitionnelle africaine : fondements d'une réparation relationnelle

BAMAZE N'AGNI Essozimina

Doctorante en Sciences politiques

Université Panafricaine (PAUGHSS), Yaoundé II, Cameroun

essoziminabamaze@gmail.com

ALOSSE Dotsè Charles-Grégoire

Professeur Titulaire de Philosophie politique

Université de Kara, Togo

charles.alosse@gmail.com

Résumé :

Les dispositifs africains de justice transitionnelle révèlent une marginalisation systématique des expériences féminines malgré la Politique de l'Union africaine (2019) proclamant un référentiel authentiquement africain. Cette communication interroge les fondements épistémologiques de cette inadéquation structurelle. Par une double démarche combinant analyse conceptuelle et analyse comparative des cas sierra-léonais, rwandais et togolais, l'étude démontre que les approches dominantes, même genrées, demeurent prisonnières d'une anthropologie libérale individualiste occultant la dimension relationnelle des préjudices. Face à ces impasses, l'analyse propose un cadre théorique novateur articulant trois corpus jusqu'ici cloisonnés. L'éthique du care, la philosophie *Ubuntu* et les féminismes africains sont mobilisés pour produire le concept de réparation relationnelle reconceptualisant le préjudice comme atteinte aux capacités de soin mutuel plutôt que comme perte individuelle quantifiable. L'architecture normative repose sur trois piliers opérationnalisables. Reconnaissance élargie des préjudices genrés, redistribution transformative visant la reconstruction des solidarités féminines et participation décisionnelle des femmes aux processus réparatoires. Ce cadre enraciné dans les ontologies africaines propose une alternative épistémologique aux modèles exogènes dominant la justice transitionnelle et trace les contours d'une praxis émancipatrice pour les femmes africaines.

Mots-clés : Éthique du care, féminismes africains, justice transitionnelle, réparations relationnelles, Ubuntu.

Abstract :

African transitional justice mechanisms reveal a systematic marginalization of women's experiences despite the African Union Policy (2019) proclaiming an authentically African framework. This paper interrogates the epistemological foundations of this structural inadequacy. Through a dual approach combining conceptual analysis and comparative analysis of the Sierra Leonean, Rwandan, and Togolese cases, the study demonstrates that dominant approaches, even when gender-sensitive, remain trapped within an individualistic liberal anthropology that obscures the relational dimension of harm. Confronting these impasses, the analysis proposes an innovative theoretical framework articulating three previously compartmentalized bodies of scholarship: the ethics of care, Ubuntu philosophy, and African feminisms. This articulation produces the concept of relational reparation, which reconceptualizes harm as an assault on capacities for mutual care rather than as quantifiable individual loss. The resulting normative architecture rests on three operationalizable pillars: expanded recognition of gendered harms, transformative redistribution aimed at reconstructing women's solidarities, and women's decision-making participation in reparatory processes. This framework, rooted in African ontologies, offers an epistemological alternative to the exogenous models dominating transitional justice and traces the contours of an emancipatory praxis for African women.

Keywords: Ethics of care, African feminisms, Transitional justice, relational reparations, Ubuntu.

Introduction

La philosophie politique et la science politique se trouvent confrontées à une question fondamentale après les violences de masse. Comment restaurer le lien politique détruit par la guerre ? Comment refonder les communautés lorsque le pacte social a été déchiré par la violence systématique ? Cette interrogation dépasse la seule ingénierie juridique pour toucher aux conditions mêmes de la vie commune. Elle convoque l'analyse des institutions et la réflexion sur les fondements normatifs de la justice et de l'autorité politique après la catastrophe. En Afrique, continent marqué par l'héritage colonial, les séquelles de l'apartheid, des transitions démocratiques fragiles et des conflits récurrents, cette question revêt une portée heuristique singulière. La justice transitionnelle, à l'intersection de ces deux disciplines, constitue un objet

épistémique privilégié pour penser l'articulation entre réparation des individus et refondation du collectif.

Le continent africain demeure, en ce premier quart du XXI^e siècle, le théâtre de convulsions politiques récurrentes dont la violence érode durablement la cohésion des États (C. Tignokpa, 2025 ; J. B. Esse, 2024, p. 191 ; FONSTI, 2023). Ces crises affectent différenciellement les populations. Les femmes subissent des violences spécifiques, massives et systématiques, largement occultées dans les dispositifs de sortie de crise. C'est dans ce contexte que l'Union africaine a promulgué, en février 2019, sa Politique de justice transitionnelle, présentée comme un « référentiel authentiquement africain, ancré dans les systèmes de justice traditionnelle et les expériences vécues » (Union africaine, 2019, p. 1). Pourtant, les expériences africaines révèlent une constante inquiétante. La marginalisation des femmes caractérise les processus de reconnaissance et de réparation. Cette tension entre l'africanité épistémologique proclamée et l'inadéquation des réponses aux expériences féminines sous-tend la présente réflexion.

La justice transitionnelle se définit comme l'ensemble des mécanismes juridiques, politiques et sociaux mis en œuvre par les sociétés pour faire face à l'héritage de violations massives des droits humains (Nations Unies¹⁶, 2004, p. 7 ; N. Turgls, 2015, p. 335). L'Union africaine élargit cette conception en y incluant les déficits de gouvernance et en valorisant explicitement les mécanismes traditionnels (CADHP, 2019, p. 9). Elle articule quatre impératifs cardinaux. L'établissement de la vérité historique, l'imputation des responsabilités, la réparation des préjudices et la prévention de la récurrence des atrocités (J. P.

¹⁶ Secrétaire général des Nations unies, « Rétablissement de l'État de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit », rapport devant le Conseil de sécurité, 23 août 2004, SGNU, Doc. S/2004/616, p. 7, § 8.

Massias et K. Picard, 2018, p. 961). La réparation, troisième pilier, désigne l'ensemble des mesures visant à remédier aux préjudices subis. La typologie établie par le droit international distingue restitution, compensation, réhabilitation, satisfaction et garanties de non-répétition (M. C. Bassiouni, 2006, p. 203). Cette typologie se révèle particulièrement inadaptée aux violences de genre dont les préjudices affectent les réseaux familiaux, les statuts sociaux et les capacités de subsistance. Cette inadaptation a ainsi suscité un renouvellement théorique substantiel.

Depuis les années 1990, trois générations de recherches ont renouvelé la réflexion sur la justice transitionnelle. La première génération a établi les quatre piliers canoniques et systématisé les pratiques institutionnelles émergentes (R. G. Teitel, 2000, p. 3-9), privilégiant une approche institutionnelle et juridique. La deuxième génération a intégré la dimension de genre sous la pression des mouvements féministes internationaux. La résolution 1325 du Conseil de sécurité (2000, p. 1-4) reconnaît l'impact disproportionné des conflits sur les femmes. Le Statut de Rome (1998, p. 4, 8, 10) criminalise les violences sexuelles. Les travaux de R. Rubio-Marín (2006, p. 21-22) et C. L. Sriram & R. Rubio-Marín (2010, p. 490) établissent la nécessité de réparations sensibles au genre. La troisième génération, représentée par F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018, p. 98) et M. Berry et al (2024, p. 543), développe le concept de réparations transformatives. Celles-ci ne visent plus seulement à compenser les préjudices mais à transformer les structures patriarcales qui ont rendu possibles les violences.

Malgré ces avancées, trois lacunes majeures persistent. Premièrement, l'approche de F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) reste ancrée dans une épistémologie juridique libérale postulant un sujet individuel porteur de droits. Elles n'articulent pas leur conception de la reconnaissance à une ontologie relationnelle qui penserait le préjudice comme destruction des capacités de soin mutuel et d'interdépendance. Deuxièmement, cette littérature,

majoritairement anglophone et occidentale, dialogue insuffisamment avec les épistémologies politiques africaines.

Les travaux de F. Sow (2008, p. 5-22) sur les rapports sociaux de sexe en contexte africain, d'O. Oyěwùmí (1997) sur la critique des catégories de genre imposées par la colonisation, de C. S. Mibenge (2013) sur l'effacement du genre dans les tribunaux internationaux, ou d'A. Mbembe (2020) sur la réparation et la dette coloniale, demeurent marginalisés. Troisièmement, l'absence d'articulation théorique entre justice transitionnelle et éthique du care laisse impensée la dimension relationnelle de la réparation.

Face à ces lacunes, cette recherche mobilise un cadre théorique hybride articulant trois corpus jusqu'ici cloisonnés. L'éthique du care (C. Gilligan, 1982 ; J. C. Tronto, 1993 ; E. F. Kittay, 2019) permet de penser la réparation comme restauration des capacités relationnelles plutôt que comme compensation de pertes individuelles. La philosophie *Ubuntu* (M. B. Ramose, 1999 ; T. Metz, 2007 ; S. B. Diagne, 2013) enracine la démarche dans les ontologies africaines de la réciprocité et de la constitution intersubjective de la personne. Les féminismes africains (F. Sow, 2008 ; C. S. Mibenge, 2013) soumettent cette articulation à la critique des rapports de pouvoir. Cette triple articulation, jamais opérée dans la littérature, constitue la contribution théorique originale de ce travail. Elle représente une innovation épistémologique complète proposant une refondation des modalités de réparation enracinée dans les expériences et ontologies africaines plutôt qu'une simple extension des modèles transformatifs existants.

Comment conceptualiser une justice transitionnelle véritablement réparatrice pour les femmes en Afrique ? En quoi l'approche transformative de F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) gagnerait-elle à être enracinée dans une ontologie relationnelle articulant éthique du care et philosophies africaines de la réconciliation ? À quelles conditions peut-on mobiliser les ressources épistémologiques africaines sans romantiser les traditions patriarcales ?

Nous postulons que la justice transitionnelle ne peut atteindre une effectivité réelle qu'à la condition d'opérer une triple refondation épistémologique. Concevoir le préjudice comme atteinte aux capacités relationnelles, inscrire la réparation dans les ontologies africaines de la réciprocité et soumettre cette articulation à l'exigence critique des féminismes africains afin de prévenir la reproduction des dominations.

Pour vérifier cette hypothèse, nous adoptons une démarche en deux temps. D'abord, une analyse conceptuelle mobilisant l'éthique du care, la philosophie *Ubuntu* et les féminismes africains pour construire le cadre théorique de la réparation relationnelle. Ensuite, une analyse comparative des expériences sierra-léonaise, rwandaise et togolaise pour identifier les angles morts des dispositifs existants et dégager les principes normatifs opérationnalisables d'une réparation au féminin. Cette analyse démontre qu'une justice transitionnelle véritablement réparatrice pour les femmes africaines exige une refondation épistémologique enracinée dans les ontologies relationnelles africaines. Elle s'organise en deux grandes parties. La première examine les fondements conceptuels d'une justice transitionnelle attentive aux besoins des femmes et met en lumière les apports comme les limites des approches existantes. La seconde expose les expériences africaines et propose un cadre normatif pour une réparation au féminin capable de soutenir une paix durable.

1. Fondements conceptuels d'une réparation relationnelle

1.1. Justice transitionnelle et féminismes africains : critiques croisées

1.1.1. Le paradigme dominant : genèse et limites structurelles

La justice transitionnelle émerge au lendemain de la Guerre froide comme réponse institutionnelle aux transitions démocratiques. Le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (1993), celui pour le Rwanda (1994) et la Commission vérité et réconciliation sud-africaine (1995-1998)

cristallisent un consensus autour de quatre piliers formalisés par L. Joinet en 1997. L'intégration du genre s'opère progressivement. Le Statut de Rome (1998) criminalise les violences sexuelles comme crimes contre l'humanité (art. 7) et crimes de guerre (art. 8). La résolution 1325 (2000) reconnaît l'impact disproportionné des conflits sur les femmes. R. Rubio-Marín (2006, p. 21-22) documente les multiples formes de victimisation spécifiques et démontre que les préjudices diffèrent selon les statuts socio-économiques inégalitaires préexistants.

F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018, p. 103) développent le concept de réparations transformatives allant au-delà de la compensation immédiate pour englober les besoins d'égalité à long terme. Elles critiquent le retour au *statu quo ante* qui ramènerait les femmes à leur statut antérieur inégalitaire et préconisent des approches s'attaquant aux discriminations structurelles. Ces avancées demeurent néanmoins prisonnières d'un cadre épistémologique problématique. L'individualisation des préjudices occulte leur dimension collective et relationnelle. La monétarisation présuppose une équivalence marchande impossible. La séparation public/privé marginalise les violences domestiques et économiques. Même genrée, la justice transitionnelle reste ancrée dans une anthropologie libérale inadaptée aux expériences féminines.

1.1.2. Féminismes africains : épistémologies situées et critique de l'universalisme

Les féminismes africains produisent une double critique. Critique externe des universalismes occidentaux inadaptés. Critique interne des traditions perpétuant les hiérarchies patriarcales. F. Sow (2008, p. 1-7) établit que les rapports sociaux de sexe en Afrique s'articulent à des structures lignagères et des systèmes matrimoniaux spécifiques irréductibles au modèle occidental. Genre, classe, ethnie, statut matrimonial et âge se combinent pour produire des expériences différenciées exigeant une approche intersectionnelle. E. Bamaze N'Gani (2022, p. 164-

165) systématise cette exigence en proposant une « épistémologie complète de la domination » articulant culture, religion, sexualité, sexe, race, classe et genre. Cette approche refuse le « sujet féminin universel » du féminisme occidental qui dissimule « la domination de certaines femmes sur d'autres » (p. 163-164) et révèle que l'universalisation des normes de genre reproduit des formes de « colonialité du genre ». P. H. Collins (2000, p. 18-45) et A. Davis (2016, p. 15-38) insistent sur les effets croisés du capitalisme, du colonialisme, du racisme et du patriarcat. O. Oyěwùmí (1997, p. 1-30) radicalise cette critique en démontrant que l'imposition coloniale des binaires de genre a déstructuré les épistémologies indigènes.

Les travaux sur la justice transitionnelle en Afrique révèlent trois angles morts récurrents. La focalisation sur les violences sexuelles spectaculaires occulte les préjudices économiques et sociaux (R. Shaw, 2007, p. 195 ; J. King, 2017, p. 260). Les programmes ignorent les solidarités féminines préexistantes. FEMNET (H. Ekefre et al., 2025) souligne que les tontines et associations villageoises constituaient des structures de résilience détruites que les réparations individuelles ne restaurent pas. La participation des femmes reste symbolique (F. Ní Aoláin et al., 2015, p. 97 ; F. Banda, 2005, p. 335-370).

C. S. Mibenge (2013, p. 186-190) développe une critique épistémologique radicale. La distinction victime/bourreau ne rend pas compte des situations de violence généralisée où chacun occupe simultanément plusieurs positions. La conception linéaire du temps occulte la permanence de la violence structurelle. M. Mamdani (1996, p. 16-23) rappelle que les États africains sont souvent des constructions coloniales dont la capacité à reconnaître leur complicité dans la violence structurelle est limitée. C. S. Mibenge (2013) plaide pour une pluralité épistémologique pensant la justice à partir des cosmologies africaines.

Cette critique s'accompagne d'une reconnaissance de l'agentivité féminine. S. Ayimpam (2014, p. 97-120) et T.

Carayannis (2009) analysent les stratégies féminines de survie en RDC. Les femmes déploient des compétences de navigation sociale, d'improvisation économique et de négociation avec les acteurs armés. K. Crenshaw (1989, p. 139-143) et A. Davis (2016) rappellent que les réparations doivent activement reconstruire le pouvoir en tenant compte du travail non rémunéré des femmes africaines et de leur exploitation persistante.

A. Mbembe (2020, p. 67-190), bien que ne travaillant pas spécifiquement sur le genre, propose une réflexion sur la dette coloniale qui fournit des ressources conceptuelles transposables. Reconnaissance exigeant l'élaboration d'un récit partagé. Redistribution impliquant une remise en cause des structures économiques de prédation. Refondation politique inventant de nouvelles formes de communauté dépassant le cadre de l'État-nation colonial. Ces trois axes, bien qu'ils ne soient pas formulés par A. Mbembe (2020) comme des catégories systématiques, traversent ses analyses et peuvent être mobilisés comme outils de lecture pour penser les enjeux contemporains de justice transitionnelle et d'inclusion sociale. Reconnaître la totalité des préjudices subis par les femmes. Redistribuer les ressources et le pouvoir. Refonder les communautés politiques sur des bases égalitaires. Comme l'affirme F. Douglass (1857) et repris plusieurs fois par A. David, « le pouvoir ne concède rien sans demande », mais les demandes qui n'intègrent pas les impacts multidimensionnels risquent de renforcer les structures d'exclusion. Les réparations doivent donc être réparatrices, transformatrices et tournées vers l'avenir (K. Crenshaw, 1989 ; A. Davis, 2016).

1.2. L'éthique du care : ressources conceptuelles pour une ontologie relationnelle

Les féminismes africains dénoncent l'inadéquation des cadres dominants sans toujours proposer d'architecture conceptuelle alternative. L'éthique du care, développée dans le contexte nord-américain mais transposable aux réalités africaines,

offre de telles ressources. Elle permet de penser la réparation comme restauration des capacités relationnelles plutôt que comme compensation de pertes individuelles.

1.2.1. Du psychologique au politique : généalogie critique du care

C. Gilligan inaugure en 1982 une rupture épistémologique en démontrant que les théories morales dominantes reposent sur des récits masculins érigés en norme. Elle met au jour deux registres moraux distincts. Une éthique de la justice centrée sur les droits et l'autonomie. Une éthique de la sollicitude attentive aux relations et aux besoins concrets (C. Gilligan, 1982, p. 37). Cette distinction n'est pas essentialiste mais analyse comment culture et structures patriarcales façonnent les subjectivités morales. L'éthique du care révèle la texture concrète des relations humaines et la centralité des interdépendances pour comprendre les obligations éthiques.

J. Tronto (1993, p. 105-112 ; 2013, p. 21-24) radicalise cette perspective en politisant le care. Elle le définit comme activité générale visant à maintenir, perpétuer et réparer notre monde. Cette activité est au cœur de la vie sociale et conteste la séparation entre sphère privée et sphère publique. Elle distingue quatre phases interdépendantes. Le *caring about* renvoie à l'attention portée aux besoins d'autrui. Le *taking care of* implique la prise de responsabilité. Le *care-giving* désigne le travail concret du soin. Le *care-receiving* concerne l'évaluation du soin reçu. Cette architecture met en lumière le caractère invisibilisé du travail de care majoritairement assumé par les femmes. Appliquée à la justice transitionnelle, cette grille révèle que les commissions vérité documentent rarement la destruction des pratiques de care et que les programmes ignorent la nécessité de restaurer des capacités relationnelles.

E. F. Kittay (1999, p. 1- 40) approfondit cette critique avec le concept de dépendance constitutive. La dépendance n'est pas une situation marginale mais une dimension structurelle de la

condition humaine que toute théorie de la justice devrait prendre comme point de départ. Toute existence est traversée par des relations de dépendance et par un travail de care indispensable à la survie et au maintien de l'autonomie. E. F. Kittay (1999, p. 41-110) récuse ainsi la figure libérale du sujet abstrait et autosuffisant. Elle propose de concevoir le care comme un bien premier et de formuler un principe de *doulia*, c'est-à-dire une responsabilité publique envers les personnes assurant le travail de soin. Si l'autonomie concrète repose toujours sur des réseaux de soutien, la réparation ne peut se limiter à la reconnaissance de droits individuels abstraits. Elle suppose la reconstitution des liens et des infrastructures de care.

1.2.2. Déconstruction des postulats libéraux de la justice transitionnelle

L'éthique du care permet de déconstruire trois postulats structurant la justice transitionnelle. Le premier concerne la conception du sujet. Les mécanismes officiels identifient des victimes individuelles et accordent des compensations nominatives, présupposant un individu autonome. Cette logique occulte que les femmes existent dans des réseaux d'interdépendance que la violence détruit. Réparer uniquement l'individu perpétue l'isolement. Le deuxième postulat porte sur la modalité de réparation. Les programmes privilégient les indemnisations financières présupposant que le préjudice est quantifiable. Or, les violences de genre produisent des dommages relationnels irréductibles à cette logique comptable. D. C.-G. Alosse (2018, p. 156) démontre que l'éthique du care « rend audible la voix des fragiles, la voix des sans voix » en plaçant au cœur des relations humaines la vulnérabilité et l'interdépendance. Cette approche révèle que les préjudices relationnels, la destruction de la confiance sociale et la stigmatisation communautaire ne peuvent être réduits à une équivalence marchande. Ils appellent des réparations relationnelles. Le troisième postulat relève de la séparation des sphères. La justice

transitionnelle se concentre sur les violences politiques et marginalise les violences domestiques et économiques. Pourtant, les femmes subissent un continuum de violences traversant artificiellement cette frontière.

Le care n'est toutefois pas exempt de tensions. Le risque d'essentialiser les femmes comme pourvoyeuses naturelles de soin demeure. N. Fraser (2016, p. 99-104) montre que dans le capitalisme financiarisé, le care peut être capturé par des logiques néolibérales qui externalisent le travail de reproduction sociale, individualisent la responsabilité et légitiment le désengagement de l'État. F. Sow (2008) souligne que la valorisation des solidarités féminines peut se transformer en romantisation masquant la persistance de rapports de domination. Ces critiques imposent une double exigence. Maintenir l'horizon de la redistribution matérielle et de la transformation structurelle tout en inscrivant le care dans des ontologies relationnelles non libérales. C'est dans cette perspective que l'articulation avec l'*Ubuntu* apparaît décisive.

1.3. Ubuntu et réparation relationnelle : ontologie africaine et critique féministe

1.3.1. Ubuntu : ressources et limites des mécanismes endogènes

L'*Ubuntu*, théorisé par D. Tutu (1999), M. B. Ramose (1999) et T. Metz (2007), exprime une ontologie relationnelle radicale. L'adage zoulou « *Umuntu ngumuntu ngabantu* » affirme que l'être humain n'existe que par et dans ses relations. M. B. Ramose (1999, p. 15-40) établit que l'*Ubuntu* comporte trois dimensions indissociables. Ontologie relationnelle affirmant que l'être humain est constitué par ses relations. Épistémologie dialogique postulant que la connaissance procède de l'échange et de la reconnaissance mutuelle. Éthique restaurative visant à rétablir l'harmonie communautaire. S. B. Diagne (2018, p. 90-110) montre que l'*Ubuntu* n'implique pas la dissolution de l'individu dans le collectif mais affirme leur co-constitution.

Cette ontologie trouve des actualisations concrètes dans les mécanismes africains de résolution des conflits révélant néanmoins des limites genrées. Les *gacaca* au Rwanda privilégient la parole publique et la réintégration sociale (P. Clark, 2010, p. 110-170 ; B. Ingelaere, 2016, p. 30-80). Les palabres en Afrique de l'Ouest visent à rétablir l'équilibre social (É. Le Roy, 2004, p. 70-190). J. Burnet (2012, p. 100-112) et B. Brewer (2023, p. 1-22) démontrent que les *gacaca* ont marginalisé les témoignages de viols et exercé une pression à la réconciliation forcée. Les dispositifs reflètent les hiérarchies patriarcales préexistantes où les femmes occupent des positions subordonnées. O. Oyèwùmí (1997, p. 1-30, 91-140) rappelle qu'il ne faut pas romantiser l'*Ubuntu* mais l'analyser dans ses configurations historiques concrètes et le soumettre à la critique féministe.

1.3.2. Articulation care-Ubuntu et cadre de réparation relationnelle

Malgré ces limites, l'éthique du care et la philosophie *Ubuntu* convergent sur trois points essentiels. L'ontologie relationnelle affirme que le sujet est constitué par ses relations. La critique du libéralisme dénonce la fiction de l'individu autonome. La centralité de la reconnaissance mutuelle place la restauration des liens au cœur de la justice. Ces convergences autorisent une articulation théorique féconde que F. Ní Aoláin et C. O'rourke, (2018), n'ont pas opérée. L'*Ubuntu* fournit une ressource ontologique enracinée dans les épistémologies africaines. Le care apporte une critique féministe des assignations genrées et des rapports de pouvoir. Deux tensions productives doivent néanmoins être maintenues. L'*Ubuntu* insiste sur la réciprocité là où le care souligne la vulnérabilité. Cette tension évite deux écueils symétriques. Romantiser la communauté harmonieuse ou essentialiser les femmes comme victimes. L'*Ubuntu* traditionnel peut naturaliser les hiérarchies patriarcales là où le care féministe les dénonce. Cette tension impose de mobiliser l'*Ubuntu* comme ressource ontologique tout en le soumettant à la critique

transformative des féminismes africains (F. Sow 1998, O. Oyěwùmí, 1997).

Cette articulation, soumise à la critique féministe africaine, produit un cadre théorique novateur qui se distingue radicalement de l'approche transformative de F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) sur quatre plans. Sur le plan ontologique d'abord, F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) partent du sujet individuel porteur de droits qu'il faut reconnaître et transformer. Notre cadre part au contraire de la relation comme réalité ontologique première. Le préjudice n'est pas une atteinte à un individu mais une destruction des capacités relationnelles. Cette différence transforme la conception même de la réparation. Là où F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) privilégient les mécanismes juridiques formels reconnaissant les droits des victimes, notre cadre privilégie les processus communautaires restaurant les réseaux de soin mutuel.

Sur le plan épistémologique ensuite, F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) demeurent ancrée dans une épistémologie juridique occidentale postulant que la vérité s'établit par des procédures institutionnelles formelles. Notre cadre, informé par l'*Ubuntu* et les féminismes africains, postule au contraire que la vérité procède d'un processus dialogique de reconnaissance mutuelle. Les femmes ne témoignent pas devant une instance extérieure établissant la vérité. Elles participent à un processus communautaire de reconstruction du sens partagé.

S'agissant de la transformation, troisième plan de distinction, F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) la conçoivent comme une réforme institutionnelle. Législation anti-discrimination, quotas, accès aux ressources. Ces mesures demeurent indispensables mais insuffisantes. Notre cadre conçoit la transformation comme refondation des relations sociales. Il ne suffit pas de réformer les institutions. Il faut transformer les pratiques quotidiennes de soin, les réseaux de solidarité, les modalités de reconnaissance mutuelle. Enfin, concernant l'enracinement épistémologique, F. Ní Aoláin et C. O'Rourke

(2018) proposent un modèle universaliste adaptable aux contextes locaux. Notre cadre part des épistémologies africaines pour penser la réparation. Cette inversion n'est pas cosmétique. Elle reconnaît que les sociétés africaines possèdent des ressources conceptuelles propres pour penser la justice. Elle évite l'imposition de modèles exogènes.

De ces distinctions procède une définition opérationnelle. La réparation relationnelle se définit comme un processus institutionnel et communautaire visant à restaurer les capacités relationnelles détruites par la violence, à redistribuer les ressources et le pouvoir, et à transformer les structures patriarcales. Elle articule trois piliers indissociables. La reconnaissance élargie part de l'expérience vécue des femmes pour identifier la totalité des préjudices relationnels. La redistribution matérielle restaure les moyens de subsistance et les réseaux économiques féminins. La participation transformative fait des femmes les actrices de la reconstruction sociale.

2. Expériences africaines et cadre normatif

2.1. Triple marginalisation comparative : Sierra Leone, Rwanda, Togo

L'analyse comparative des expériences sierra-léonaise, rwandaise et togolaise révèle une convergence dans la marginalisation des expériences féminines. Au-delà des défaillances techniques invoquées, cette triple marginalisation procède d'angles morts épistémologiques structurels.

2.1.1. Réduction des préjudices et occultation des solidarités

En Sierra Leone, la CVR (2002-2004) a documenté les violences sexuelles subies par plus de 250 000 femmes durant la guerre civile (1991-2002). Le programme réparatoire de 2008 prévoyait des compensations d'environ 100 dollars par victime. L'échec de ce dispositif ne relève pas seulement de l'insuffisance budgétaire (R. Shaw, 2007, p. 183-207). Le premier angle mort

concerne la réduction des préjudices aux seules violences sexuelles spectaculaires. Viols collectifs, mutilations génitales, esclavages sexuels. Cette focalisation a marginalisé les préjudices économiques. Les femmes ont perdu leurs réseaux commerciaux transfrontaliers, leurs groupements d'épargne et leurs terres cultivables (L. S. Martin, 2021 ; P. Jackson, 2015). Ces pertes ont détruit durablement leurs capacités de subsistance. Cette occultation reflète la séparation libérale entre violence politique réparable et activités économiques féminines non reconnues.

Le deuxième angle mort porte sur la destruction des solidarités. La guerre a détruit les tontines et associations villageoises qui constituaient les structures de résilience féminine. Les femmes violées ont été massivement rejetées par leurs familles et communautés, perdant statut social, capacité matrimoniale et insertion dans les réseaux de solidarité. Cette destruction relationnelle constitue le préjudice le plus durable. Paradoxalement, les compensations monétaires individuelles ont aggravé l'isolement. Les femmes recevaient de l'argent mais demeuraient exclues des réseaux permettant son utilisation productive. Le troisième angle mort réside dans l'absence de transformation structurelle. Les femmes demeuraient exclues de l'héritage foncier et les violences domestiques restaient impunies.

Au Rwanda, les *gacaca* (2001-2012) ont jugé près de deux millions d'accusés. Leur caractère novateur a été souligné par P. Clark (2010). Justice de proximité, participation communautaire massive, parole publique et réintégration sociale. Toutefois, J. Burnet (2012) documente les limites genrées. Le cadre public des audiences a dissuadé les témoignages de viols par la honte sociale et la peur des représailles. Les rares témoignages étaient accueillis avec gêne ou incrédulité par des juges majoritairement masculins minimisant ces violences. Cette marginalisation reflète les hiérarchies patriarcales que l'*Ubuntu* traditionnel peut perpétuer sans critique féministe. La pression à la réconciliation forcée a instrumentalisé l'*Ubuntu*. Les femmes devaient pardonner publiquement et cohabiter avec leurs violeurs sous peine d'être

accusées de compromettre l'unité nationale (I. Lambrecht, 2020). Les *gacaca* réactivaient des structures où les femmes occupaient une position subordonnée. Les questions économiques, notamment la spoliation foncière des veuves, n'entraient pas dans le mandat.

Au Togo, la CVJR (2009-2012) a adopté une approche originale et multidimensionnelle. Consciente de l'impossibilité d'indemniser individuellement des dizaines de milliers de victimes, elle a privilégié les réparations communautaires et mémorielles. Sa recommandation 54 prévoit des réparations collectives incluant la construction d'infrastructures dans les villages affectés par la violence politique. Écoles, centres de santé, forages. Elle intègre également une prise en charge psychomédicale spécifique pour les femmes victimes de viol et autres traitements inhumains sur 15 ans, ainsi qu'un soutien psychologique pour leurs enfants et conjoints sur 5 ans (CVJR, 2012, p. 232-233). Cette approche reconnaissait implicitement la dimension collective des préjudices. Comme l'a affirmé la présidente du HCRRUN, Awa-Nana Daboya, « la réparation ne se limite pas à une compensation financière. Elle vise aussi la reconnaissance, la dignité et le réconfort moral des victimes ».

Toutefois, l'analyse de la mise en œuvre révèle un décalage entre ambitions affichées et réalisations effectives. La première limite concerne la sous-représentation des violences sexuelles dans le processus de documentation. Sur plus de 22 000 déclarations recueillies par la CVJR, seules 23 portaient sur le viol et les violences sexuelles, donnant lieu à huit (8) audiences dont deux (2) seulement ont mené à des enquêtes (CVJR, 2012, p. 97-102). Cette marginalisation quantitative reflète les obstacles structurels auxquels les survivantes ont été confrontées. Les audiences publiques, parfois diffusées à la radio sans distinction claire pour celles portant sur les violences sexuelles, ont dissuadé les témoignages en raison de la honte sociale et de la stigmatisation profondément ancrées dans la société togolaise. Bien que la CVJR ait mis en place des mesures de confidentialité

(CVJR, 2012, p. 90-93, 117) et un programme de protection visant à préserver l'anonymat (p. 115-117), l'absence de directives spécifiques pour la prise en charge des victimes de violences sexuelles a limité l'efficacité de ces dispositifs.

La deuxième limite réside dans la faible participation des femmes à la conception et à la mise en œuvre des programmes réparatoires. Malgré la présence de quatre femmes parmi les onze commissaires (CVJR, 2012) et la consultation d'organisations féminines lors de la phase préparatoire, les réparations communautaires ont été largement définies par les autorités traditionnelles et les élites masculines. Les besoins spécifiques des femmes en matière de santé reproductive ont été marginalisés. Cette exclusion perpétue les hiérarchies patriarcales malgré le caractère collectif des réparations. Le système judiciaire, l'administration publique et les forces de sécurité ont créé des obstacles supplémentaires, notamment le manque de ressources, le refus de coopération gouvernementale et l'impunité dont bénéficient les auteurs de violences (D. Kohnert, 2018). En 2012, la CEDEF a déploré les retards dans la mise en œuvre des recommandations, soulignant la persistance des violences sexuelles, l'absence de données sur les cas de violences sexistes et les faibles taux de poursuites.

La troisième limite concerne l'absence de réparations symboliques et de processus relationnels. Aucune cérémonie publique de reconnaissance des torts n'a été organisée. Aucun mécanisme de restauration de la dignité des victimes n'a été établi. Les infrastructures construites ne s'accompagnaient d'aucun processus de réconciliation communautaire. Cette absence révèle que même les réparations collectives peuvent rester prisonnières d'une logique matérialiste occultant la dimension symbolique et relationnelle centrale pour les femmes. La non-publication des volumes 2 à 4 du rapport final, qui contenaient des informations détaillées sur les victimes et les violences sexuelles, a contribué à l'occultation de l'ampleur réelle des préjudices (J. Sarkin & T. Davi, 2017, p. 8).

2.1.2. Potentialités d'une relecture relationnelle

L'application du cadre relationnel aurait impliqué une approche radicalement différente. En mobilisant les quatre phases de J. Tronto (1993) articulées aux principes de l'*Ubuntu*, les dispositifs auraient pu dépasser leurs limites structurelles. La phase *caring about* aurait organisé des audiences centrées sur la totalité des projets de vie détruits, établissant que les femmes ont perdu simultanément autonomie économique, statut social et capacités relationnelles. La phase *taking care of* aurait exigé des réparations collectives visant la reconstruction des réseaux économiques féminins. Création de coopératives inspirées des tontines traditionnelles, accès collectif à la terre, microcrédit géré par les associations de victimes. La phase *care-giving* aurait nécessité des cérémonies communautaires inspirées des palabres pour la reconnaissance publique des torts et la réintégration symbolique selon l'*Ubuntu*, sans réconciliation forcée. La phase *care-receiving* aurait garanti la participation effective des femmes aux instances de suivi pour l'évaluation continue et l'ajustement des mesures.

Les *gacaca* contenaient des éléments compatibles avec une réparation relationnelle. Centralité de la parole publique, reconnaissance communautaire des torts, restauration du lien social. Une approche sensible aux besoins des femmes aurait préservé ces acquis tout en corrigeant les angles morts. *Gacaca* spécialisées pour les violences sexuelles dans des espaces protégés, formation des juges aux dynamiques de genre, intégration des questions économiques dans le mandat, mécanismes de suivi de la réintégration, transformation des règles successorales garantissant l'accès des veuves à la terre.

L'approche togolaise contenait également des potentialités transformatives. La reconnaissance du viol comme violation grave des droits humains, la typologie des victimes incluant les membres des familles, et l'élargissement du champ d'application des réparations au-delà des seuls témoins constituent des

avancées conceptuelles. Les réparations collectives demeurent plus adaptées que les compensations individuelles dans des contextes où les violences ont détruit le tissu social. Le cadre relationnel permettrait de renforcer cette intuition en associant les femmes à la conception des programmes par des mécanismes participatifs effectifs, en complétant les réparations matérielles par des cérémonies de reconnaissance publique inspirées des palabres et de *l'Ubuntu*, et en articulant réparations communautaires et transformation structurelle par des réformes législatives. Cette articulation réaliserait la synthèse entre les ressources africaines et les exigences des féminismes africains

2.2. Vers une réparation relationnelle au féminin : principes normatifs

L'analyse comparative permet de dégager une architecture normative opérationnalisable à trois piliers articulant reconnaissance élargie, redistribution transformative et participation décisionnelle. Cette proposition constitue une alternative aux modèles exogènes dominant la justice transitionnelle.

2.2.1. Reconnaissance élargie et restauration symbolique

La reconnaissance constitue la condition première de toute réparation. Elle doit embrasser le continuum des violences. Physiques, sexuelles, psychologiques, économiques. Destruction des projets de vie, exclusion sociale, stigmatisation communautaire. Cette reconnaissance élargie implique trois exigences articulées. Créer des espaces de parole protégés distincts des audiences publiques, animés par des femmes formées aux dynamiques de genre et aux traumatismes. La parole doit être thérapeutique, non extractive, permettant de reconstruire le sens de l'expérience.

Ces espaces actualisent la phase *caring about* de J. Tronto (1993) tout en évitant les écueils des *gacaca*. Compléter ces espaces par des cérémonies publiques de reconnaissance communautaire

inspirées des palabres et de l'*Ubuntu*. Les autorités reconnaissent publiquement les torts. Les communautés affirment la réintégration des femmes dans le corps social. Ces cérémonies ne visent pas à humilier mais à restaurer l'harmonie rompue. La leçon rwandaise impose une vigilance critique. Les femmes doivent définir leurs propres conditions de réconciliation sans pression normative. Documenter systématiquement les préjudices économiques et sociaux. Perte des terres, destruction des activités génératrices de revenus, rupture des réseaux commerciaux, impossibilité de scolariser les enfants. Cette documentation élargie fonde la légitimité des réparations matérielles collectives et rend visible ce que les trois dispositifs ont occulté.

2.2.2. Redistribution transformative et garanties de non-répétition

La reconnaissance sans redistribution demeure symbolique. Les femmes doivent reconstruire leur autonomie économique et leurs capacités relationnelles. Privilégier les réparations collectives visant la reconstruction des réseaux économiques féminins. Coopératives agricoles et commerciales inspirées des tontines, accès collectif à la terre, microcrédit géré par les associations de victimes, formation professionnelle adaptée. Ces mesures restaurent les solidarités détruites tout en actualisant les phases *taking care of* et *care-giving* de J. Tronto (1993). L'intuition togolaise était juste mais sa mise en œuvre excluant les femmes de la conception en a perverti le potentiel.

Articuler ces réparations avec des réformes législatives transformant les structures patriarcales que les trois expériences ont laissées intactes. Égalité successorale garantissant l'accès des femmes à la terre, criminalisation effective des violences domestiques et mariages forcés, protection des veuves contre les spoliations, quotas de représentation dans les instances de gouvernance locale. Ces réformes constituent les garanties de non-répétition en s'attaquant aux causes profondes de la vulnérabilité féminine. Elles actualisent l'exigence transformative

de F. Ní Aoláin et C. O'Rourke (2018) tout en l'enracinant dans les revendications des féminismes africains. Déployer des services sociaux adaptés. Centres de santé offrant des soins de santé reproductive, soutien psychosocial intégré dans les structures communautaires, logements sociaux pour les femmes déplacées. Ces services restaurent les capacités de care fragilisées par les trois contextes.

2.2.3. Participation décisionnelle et transformation institutionnelle

La participation des femmes ne peut être réduite à une logique consultative. Elle doit être décisionnelle et transformative, conformément à la résolution 1325 du Conseil de sécurité des Nations Unies, qui reconnaît le rôle central des femmes dans la prévention et la résolution des conflits ainsi que dans les processus de paix et de reconstruction postconflictuelle (Conseil de sécurité, 2000). Cette participation s'opère à trois niveaux interdépendants, qui actualisent pleinement l'agentivité féminine.

Au niveau de la conception, les associations de victimes doivent être représentées dans les commissions vérité avec pouvoir de définir leurs besoins et de proposer les modalités de réparation. Cette participation garantit l'adéquation des programmes aux expériences vécues et prévient l'imposition de modèles exogènes dénoncée par C. S. Mibenge (2013). L'exclusion des femmes de la conception des programmes togolais montre les limites d'une approche descendante. Au niveau de la mise en œuvre, les femmes ne sont pas seulement bénéficiaires mais gestionnaires. Elles contrôlent l'allocation des fonds, évaluent l'efficacité des mesures et proposent des ajustements. Cette participation actualise la phase *care-receiving* de J. Tronto (1993), qui reconnaît la capacité des bénéficiaires à juger de la pertinence du soin reçu. Elle valorise les compétences de navigation sociale et de résilience développées durant les conflits.

Au niveau institutionnel, la participation aux instances politiques de l'après-conflit transforme durablement les rapports

de pouvoir. La résolution 1325 insiste sur l'accroissement de la représentation des femmes dans les institutions de gouvernance postconflictuelle. Quotas contraignants, formation au leadership politique, soutien aux candidatures féminines. Cette participation constitue la garantie ultime de non-répétition en transformant les structures mêmes qui ont rendu possibles les violences. Elle rejoint la vision de A. Mbembe (2020) d'une refondation politique sur des bases égalitaires. Sans cette transformation institutionnelle, même les dispositifs les plus sophistiqués demeurent conjoncturels, comme l'illustre la persistance des exclusions foncières au Rwanda.

Structurée autour de trois piliers que sont la reconnaissance élargie, la redistribution transformative et la participation décisionnelle, cette architecture normative ne relève pas d'un idéal abstrait. Elle constitue une proposition opérationnalisable, située au croisement des exigences féministes, des épistémologies africaines et des normes internationales. Elle mobilise les ressources africaines (palabres, *Ubuntu*, tontines) tout en les soumettant à la critique féministe pour prévenir la reproduction des hiérarchies patriarcales. Elle trace les contours d'une praxis émancipatrice enracinée dans les ontologies relationnelles africaines.

Conclusion

La justice transitionnelle ne peut prétendre réparer les femmes si elle demeure enfermée dans un paradigme libéral, individualiste et strictement compensatoire. Cette étude a montré que l'articulation entre l'éthique du care, la philosophie *Ubuntu* et les féminismes africains permet de refonder en profondeur la notion de réparation. Le préjudice apparaît alors non comme une perte individuelle quantifiable, mais comme une atteinte aux capacités relationnelles qui fondent l'existence sociale. Réparer ne consiste plus à compenser, mais à restaurer les liens sociaux, redistribuer les ressources confisquées et transformer les structures de domination.

L'analyse comparée des expériences sierra-léonaise, rwandaise et togolaise met en évidence les limites des approches conventionnelles et confirme l'hypothèse formulée au départ. La justice transitionnelle ne peut atteindre une effectivité réelle qu'à la condition d'opérer une triple refondation épistémologique : reconnaître le préjudice comme destruction relationnelle, inscrire la réparation dans les ontologies africaines de la réciprocité et soumettre cette articulation à l'exigence critique des féminismes africains afin d'éviter la reproduction des hiérarchies patriarcales.

Le cadre de la réparation relationnelle proposé repose en conséquence sur trois principes opérationnalisables. Une reconnaissance élargie des préjudices genrés, une redistribution matérielle orientée vers la reconstruction des solidarités féminines et une participation transformative des femmes aux processus décisionnels. Sans prétendre à l'universalité, ce cadre offre une grille d'analyse et d'action adaptée aux contextes africains, tout en maintenant une exigence politique non négociable : faire de l'expérience vécue des femmes et de la transformation des rapports sociaux de genre le cœur de toute justice transitionnelle.

Les limites de cette recherche ouvrent plusieurs pistes d'approfondissement. L'articulation entre réparations et processus de désarmement, démobilisation et réintégration demeure insuffisamment explorée. Les tensions entre justice transitionnelle étatique et mécanismes traditionnels nécessitent des analyses ethnographiques fines. L'impact à long terme des programmes réparatoires sur l'autonomisation politique des femmes exige des études longitudinales. La question des masculinités et de la transformation des rapports de genre au-delà des seules femmes n'a pas été abordée. Ces chantiers tracent un agenda de recherche pour une justice transitionnelle véritablement émancipatrice enracinée dans les épistémologies africaines.

Références bibliographiques

- ALOSSE Dotsè Charles-Grégoire, 2018, « Le drame migratoire au prisme de l'éthique de l'hospitalité et du care », *Luminis : Revue gabonaise des sciences humaines*, vol. 5, n° 5, p. 137-161.
- AYIMPAM Sylvie, 2014, *Économie de la débrouille à Kinshasa*, Paris, Karthala, 332 p.
- BAMAZE N'GANI Essodina, 2022, « Karl Marx, féminisme et genre : Repenser l'égalité des sexes dans la société-monde », in Dotsè Charles-Grégoire ALOSSE, Yawo Agbéko AMEWU et Komlan Agbetoézian AZIALE (dir.), *Société, économie et politique. Que reste-t-il de l'œuvre de Karl Marx face aux mutations du monde contemporain ?* Ouvrage collectif en hommage au Professeur Octave Nicoué BROOHM, Paris, L'Harmattan, p. 157-172
- BANDA Fareda, 2005, *Women, law and human rights: An African perspective*, Bloomsbury Publishing, 456 p.
- BASSIOUNI M. Cherif, 2006, "International Recognition of Victims' Rights", *Human Rights Law Review*, Volume 6, Issue 2, pp. 203–279, <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngl009>
- BERRY Marie, Milli LAKE, and Jemima ACKAH-ARTHUR, 2024, "Gendering Transitional Justice", in Jens Meierhenrich, Alexander Laban Hinton, and Lawrence Douglas (eds), *Oxford Handbook of Transitional Justice*, pp.43–570
- BREWER Beth, 2023, "Women and the Rwandan Gacaca Courts: Gender, Genocide and Justice." *The Journal of Modern African Studies* 61, no. 1, pp. 1-22. <https://doi.org/10.1017/S0022278X22000404>.
- BURNET Jennie, 2012, *Genocide Lives in Us : Women, Memory, and Silence in Rwanda*, Wisconsin University Press, 304 p.
- CARAYANNIS Tatiana, 2009, "The Challenge of Building Sustainable Peace in the DRC", *Centre for Humanitarian Dialogue*, <http://www.hdcentre.org/files/DRC%20paper.pdf>.

- CLARK Phil, 2010, *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers*, Cambridge University Press, 402 p.
- COLLINS Patricia Hill, 2000, *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.), New York, Routledge, 283 p.
- Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, 2019, *Étude sur la justice transitionnelle et les droits de l'homme et des peuples en Afrique*, Banjul, CADHP, 96 p.
- Commission Vérité, Justice et Réconciliation (CVJR), 2012, *Rapport final Volume 1 : Activités, rapport d'enquêtes et recommandations*, <https://hccrrun-tg.org/wp-content/uploads/2017/09/Rapport-Final-CVJR-TOGO-.pdf>
- Cour Pénale internationale, 1998, *Statut de Rome de la Cour pénale internationale*, La Haye, Pays-Bas, 81 p., <https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/Statut-de-Rome.pdf>.
- CRENSHAW Kimberle, 1989, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-143.
- DAVIS Angela Y., 2016, *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*, Haymarket Books, 178 p.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2013, *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Éditions Présence Africaine, 124 p.
- ESSE Kouamé Kouassi Jean Bosco, 2024, « Conflits armés et problématique des réfugiés en détresse en Afrique de l'ouest (1989-2016) », pp. 191-200, <https://www.revues.acaref.net/wp-content/uploads/sites/3/2024/01/13-Kouame-Kouassi-Jean-Bosco-ESSE.pdf>.
- FEMNET, 2025, « Créer de nouvelles voies vers la justice réparatrice : perspectives féministes panafricaines », https://www.femnet.org/wp-content/uploads/2025/08/Background-Paper_WEB_FR.pdf.

FONSTI, 2023, « Crises sécuritaires en Afrique : diagnostics, défis et stratégies pour des solutions durables », *Colloque international pluridisciplinaire sur les crises sécuritaires en Afrique*, 11 p., <https://www.lecames.org/wp-content/uploads/2023/04/COLLOQUE-FONSTI-Crises-se%CC%81curitaires.pdf>,

FRASER Nancy, 2016, “Contradictions of Capital and Care”, *New Left Review*, 100, pp. 99-117.

GILLIGAN Carol, 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (redited), Harvard University Press, 216 p.

Haut-Commissariat à la Réconciliation et au Renforcement de l'Unité Nationale (HCRRUN), 2018, *Rapport d'étape sur la mise en œuvre des réparations*, Lomé, Togo, <https://hcrrun-tg.org/>.

HAZAN Pierre, 2008, « Les dilemmes de la justice transitionnelle », *Mouvements*, 2008/1 n° 53, pp. 41-47.

INGELAERE Bert, 2016, *Inside Rwanda's /Gacaca/ Courts: Seeking Justice After Genocide*, University of Wisconsin Pres, 234 p.

JACKSON Paul, 2015, « Pouvoir, sécurité et justice en post conflit Sierra Leone », *ASPJ Afrique & Francophonie*, Vol n°06 pp. 43-60.

KING Jamesina, 2017, “Gender and Reparations in Sierra Leone: The Wounds of War Remain Open”, *In What Happened to the Women? Gender and Reparations for Human Rights Violations*, edited by Ruth Rubio-Marín, pp. 246-83, New York, Social Science Research Council.

KITTAY Eva Feder, 1999, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Psychology Press, 238 p.

KOHNERT Dirk, 2018, *Togo: Political and Socio-Economic Development (2015-2017)*, Bertelsmann Foundation, 44 p, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55999-9>.

LAMBRECHT Isabelle, 2020, "Failing Women? Structural Violence's Relevance in Responses to Sexual Violence: A Case Study of Rwanda," *Undergraduate Journal of Global Citizenship*: Vol. 3: Iss. 2, Article 2, 44 p.

- Le ROY Étienne, 2004, *Les Africains et l'institution de la justice : entre mimétismes et métissages*, Paris, Dalloz, 283 p.
- MAMDANI Mahmood, 1996, *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, Princeton University Press, 353 p.
- MARTIN Laura S., 2021, (En)gendering post-conflict agency: Women's experiences of the 'local' in Sierra Leone, *Cooperation and Conflict*, 56(4), <https://doi.org/10.1177/00108367211000798>
- MASSIAS Jean-Pierre et PICARD Kelly, 2018, « Les piliers de la justice transitionnelle », *Revue de Droit Public*, pp. 961 à 983.
- MBEMBE Achille, 2020, *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, (Réédité), Paris, La Découverte, 334 p.
- METZ Thaddeus, 2007, "Toward an African Moral Theory", *Journal of Political Philosophy*, Volume 15, Issue 3 pp. 321-341.
- MIBENGE Chiseche Salome, 2013, *Sex and International Tribunals: The Erasure of Gender from the War Narrative*, University of Pennsylvania Press, 248 p.
- MOYO-KUPEŦA Annah, 2024, "Three Decades of Transitional Justice Practice in Africa: Reflections on Lessons Learnt Towards an African Transformative Justice", *International Journal of Transitional Justice*, Vol. 18, Issue 2, pp. 191-200, <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijae027>.
- MUDDALL Kelli and HAWKINS Sibley, 2018, "Gender and transitional justice a training module series", *International Center for Transitional Justice*, 55p. https://justiceresources-mm.com/wp-content/uploads/2022/05/1_Gender--TJ-Overview-Speaker-Notes.pdf.
- Nations Unies, 2000, "Résolution 1325", Conseil de sécurité, 4 p., <https://peacemaker.un.org/sites/default/files/document/files/2022/08/scresolutionwomenpeacesecuritysres13252000french.pdf>.
- NÍ AOLÁIN Fionnuala & O'ROURKE Catherine, 2018, "Transformative Reparations for Sexual and Gender-Based Violence", *Harvard Human Rights Journal*, vol. 31, no. 2, pp. 97–146.

- NI AOLAIN Fionnuala, O'ROURKE Catherine, & SWAINE Aisling, 2015, "Transforming Reparations for Conflict-Related Sexual Violence: Principles and Practice", *Harvard Human Rights Journal*, 28, pp. 97-146. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2572540.
- O'ROURKE Catherine, 2013, *Gender Politics in Transitional Justice*, London, Routledge, 296 p. <https://doi.org/10.4324/9780203431252>.
- OYEWUMÍ Oyèrónké, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, 229 p.
- RAMOSE Mogobe B., 1999, *African Philosophy Through Ubuntu*, Mond Books Publishers, 208 p.
- République Togolaise, 2014, *Livre blanc sur les recommandations de la CVJR*, Lomé, Togo, Journal Officiel de la République Togolaise, 11 p.
- RUBIO-MARÍN Ruth, 2006, *What Happened to the Women? Gender and Reparations for Human Rights Violations*, New York, Social Science Research Council, 352 p.
- SARKIN Jeremy & DAVI Tetevi, 2017, "The Togolese Truth, Justice and Reconciliation Commission: Lessons for Transitional Justice Processes Elsewhere." *Peace and Conflict Studies*, 24(1): 2.
- SHAW Rosalind, 2007, "Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone", *International Journal of Transitional Justice*, Volume 1, Issue 2, pp. 83–207, <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijm008>
- SHAW Rosalind, 2007, "Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone", *International Journal of Transitional Justice*, Volume 1, Issue 2, pp. 183–207, <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijm008>
- SOW Fatou 1998, « Revisiter le genre / Gender revisited » (Dir.), *numéro spécial d'Afrique Développement*, vol. XXIII, n°3, Dakar, CODESRIA, pp. 147-155.

- SOW Fatou, 2009, *La recherche féministe francophone : Langue, identités et enjeux*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 682 p.
- SRIRAM Chandra Lekha et RUBIO-MARIN Ruth, 2010, « Le genre des réparations. Hiérarchies sexuelles troublantes tout en corrigeant les violations des droits humains » (éd.), *European Journal of International Law*, Vol.21, N°2, pp. 490-492, <https://doi.org/10.1093/ejil/chq028>
- TEITEL Ruti G, 2000, *Transitional Justice*, Oxford; New York, Oxford University Press, 292 p.
- TIGNOKPA Carolle, 2025, « Crises politiques en Afrique : comprendre les enjeux et défis actuels », *Afrikactus*, [en ligne], <https://afrikactus.com/crises-politiques-afrique-causes-enjeux-solutions/>, (consulté le 10 octobre 2025).
- TRONTO Joan C., 1993, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 226 p.
- TRONTO Joan C., 2013, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York, New York University Press, 228 p.
- TURGLS Noémie, 2015, « La justice transitionnelle, un concept discuté », *Les Cahiers de la Justice*, N° 3, pp.333-342.
- TUTU Desmond, 1999, *No Future Without Forgiveness*, 1st ed., New York, Doubleday, 287 p.
- Union africaine, 2019, *Politique de justice transitionnelle*, Addis-Abeba, Commission de l'Union africaine, 56 p.
- ZIELINSKI Agata, 2010, « L'éthique du care. Une nouvelle façon de prendre soin », *Études* 413 (n°12), pp. 631-641.

CHAPITRE 9 :

Justice and Ressentiment in Véronique Tadjo's *The Shadows of Imana : Travels in the Heart of Rwanda*

Mandirann Ablavi AMEGNONKA

Département d'études anglophones

Université de Kara, Togo

victoreamegnonka5@gmail.com Tél: +228 91919776

Souglouman BAMPINI

Maître Assistant en Éthique, Philosophie morale et politique

Université de Kindia, Guinée

Département de Philosophie

jobampini@gmail.com

Abstract

Véronique Tadjo's *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda* (2002) offers a profound and poetic exploration of the aftermath of the 1994 Rwandan genocide. This research analyzes how the novel portrays the complex interplay between the pursuit of justice and the lingering presence of resentment among a traumatized population. The study argues that Tadjo's work critiques the limitations of purely legalistic approaches to justice, suggesting that mechanisms like the Gacaca courts, while vital, often fail to address the deep-seated psychological and emotional wounds of survivors and perpetrators. The novel compellingly illustrates how resentment is a powerful obstacle to genuine reconciliation. Through a close literary analysis, this study demonstrates that Tadjo's novel proposes an alternative path to healing, one that transcends retribution and is rooted in small acts of human connection, shared purpose, and a collective commitment to rebuilding. The work reveals that a lasting peace is not achieved through a single verdict but through the slow, difficult process of overcoming internal animosity and finding a new way to coexist. Ultimately, Tadjo's narrative suggests that the true measure of justice lies in a society's capacity to move from a place of overwhelming grief and anger to one of mutual empathy and hope.

Keywords : Justice, Ressentiment, Reconciliation, Rwanda, Véronique Tadjo.

Résumé

L'Ombre d'Imana : Voyages au cœur du Rwanda (2002) de Véronique Tadjo offre une exploration profonde et poétique des séquelles du génocide rwandais de 1994. Cette étude analyse la manière dont le récit dépeint l'interaction complexe entre la quête de justice et la persistance du ressentiment au sein d'une population traumatisée. Le travail soutient que l'œuvre de Tadjo critique les limites des approches purement juridiques de la justice, suggérant que des mécanismes tels que les tribunaux *Gacaca*, bien qu'essentiels, échouent souvent à panser les blessures psychologiques et émotionnelles profondes des survivants comme des bourreaux. Le livre illustre de manière saisissante à quel point le ressentiment constitue un obstacle majeur à une réconciliation véritable. À travers une analyse littéraire rigoureuse, cette étude démontre que le récit de Tadjo propose une voie alternative vers la guérison : une voie qui dépasse la simple rétribution pour s'enraciner dans de petits actes d'humanité, de fraternité et d'engagement collectif envers la reconstruction. L'œuvre révèle qu'une paix durable ne s'obtient pas par un unique verdict, mais à travers le processus lent et exigeant de la résorption de l'animosité intérieure et de l'apprentissage du vivre-ensemble. En définitive, le récit de Tadjo suggère que la véritable mesure de la justice réside dans la capacité d'une société à se détourner d'un deuil et d'une colère insupportables pour s'orienter vers l'empathie mutuelle et l'espoir.

Mots-clés : Justice, Ressentiment, Réconciliation, Rwanda, Véronique Tadjo.

Introduction

The 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda constitutes one of the bloodiest and most traumatic human tragedies of the late 20th century. Faced with the unspeakable scale of the massacres and the deep rending of the social fabric, rebuilding the country required not only a legal response to the crimes, but also a concerted effort to address the psychological and moral distress of survivors and perpetrators alike. It is within this critical context that *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda* is situated, published by Véronique Tadjo in 2000 and translated into English in 2002. Stemming from a Pan-African literary project, Tadjo's work exemplifies the determination of sub-Saharan literature to confront extreme horror in order to interrogate the true pathways to collective healing. Consequently, it is pertinent to ask how this narrative of travel and testimony

illuminates the inadequacy of conventional legal structures in the face of persistent resentment, and in what manner it offers an ethical alternative for achieving lasting reconciliation.

Our reflection rests on the hypothesis that Tadjó's text demonstrates how institutional justice, whether originating from international tribunals or community-based jurisdictions such as the *Gacaca* courts, remains powerless to eradicate the deep-seated rancour embedded within individuals. From this perspective, true justice and the repair of the social bond can only emerge through an ethical process grounded in the sharing of testimony, the restoration of mutual empathy, and the daily reconstruction of human connections. To test this hypothesis, our study aims to analyse Tadjó's critique of post-genocide justice mechanisms, to clarify the dynamics of resentment as a major obstacle to peaceful coexistence, and to highlight the restorative alternative conveyed through the author's poetics. To this end, we adopt an approach rooted in moral and political philosophy, drawing upon the conceptualisation of resentment, from F. Nietzsche (1994) to J. Améry (1980), as well as theories of restorative justice and forgiveness formulated by thinkers such as P. Ricœur (1992, 2004) and J. Derrida (1969, 1985).

Our analysis is articulated around three essential points. First, we examine the limitations of formal justice in the face of the sheer immensity of the Rwandan trauma. Second, we analyse the dialectic of resentment, a profound psychological block that freezes both victims and perpetrators in mutual distrust and pain. Finally, we highlight the emergence of an ethics of empathy, in which micro-acts of humanity and the power of literary voice offer a path towards relearning how to coexist.

1. The Limitations of Institutional Justice in the Face of the Immensity of the Rwandan Trauma

The confrontation with radical evil presents an insurmountable trial for the modern legal apparatus. In the aftermath of the 1994 genocide, the international community

deployed its normative framework through the establishment of the International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) in Arusha. However, translating an existential tragedy into the codified language of criminal law creates a profound rift between the lived reality of survivors and the abstract mechanics of the courtroom. In *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda*, Véronique Tadjo captures with remarkable acuity this impermeability of the judicial system to the unspeakable. During her exchanges with legal practitioners in Kigali, the author gives voice to a lawyer who denounces the slowness, remoteness, and fundamental disconnect of international bodies: “The judges in Arusha take their time. They have all the time in the world. But for us, every passing day is an added torture. Delayed justice is an injustice” (DOC, 2002, p. 33).

The legal machinery in Arusha operates according to a positivist rationality in which human suffering is formalised under the categories of “evidence” and “legal charges”. The courtroom demands a factual, verifiable, and circumscribed truth, whereas post-genocide trauma constitutes an ontological collapse that resists all categorisation. By isolating the culprit and translating the extermination of a people into a series of individual counts of indictment, international justice performs a decontextualisation that strips the act of its singular gravity for the victim. In this logic, such formal rigidity reflects the crisis of legal positivism when confronted with crimes against humanity. In *The Human Condition*, Hannah Arendt (1958, p. 261) had already underscored the helplessness of traditional normative frameworks when facing crimes that exceed the human scale: « Men are unable to forgive what they cannot punish and they are unable to punish the unforgivable. »

In seeking to reduce genocide to a schedule of contractual penalties, retributive justice commits an error of scale: it treats radical evil as a mere breach of the social contract. A fierce critic of this abstract judicialisation, Vladimir Jankélévitch (1986, p. 45), asserts in *L'Imprescriptible* that genocide

abolishes the very possibility of pecuniary or penal equivalence: « When a crime is so immense that it exceeds the measure of human punishment, justice becomes a mockery¹⁷. » Thus, international justice offers the illusion of a restored order, yet its procedural logic leaves the victim in a state of ethical abandonment. The criminal sentence penalises an individual without repairing the void left by the loss of a community or the destruction of the moral universe. Faced with the overcrowding of Rwandan prisons and the relative inefficiency of conventional courts, the Rwandan state reactivated a customary institution: the *Gacaca* courts. Conceived as a space for participatory, community-level justice, these popular tribunals sought to combine the establishment of truth, the reduction of sentences through confession, and community reconciliation. Yet, Tadjó's poetic and critical observation reveals the gaping flaws in this attempt at social engineering. Indeed, she highlights the acute pain generated by forced proximity with killers: « People pass each other on the hills. The victim sees the murderer of her children walking freely because he confessed. Survivors are asked to make an effort to forget that flesh and blood cannot accept » (DOC, 2002, p. 78).

The mechanics of the *Gacaca* thus rely on a trade-off between the perpetrator's confession and the community's leniency. However, this confession frequently morphs into a strategic calculation in which contrition is merely a procedural formality designed to obtain sentence reductions. The victim, compelled to take part in the spectacle of public confession, undergoes a re-traumatisation of the original ordeal. In analysing the structure of the *Gacaca*, one measures the gulf between the transitional justice decreed by political authority and the psychological truth of individuals. In *Memory, History, Forgetting*, Paul Ricœur (2004, p. 389) theorises the fragility of this commanded memory and the violence of institutionalised

¹⁷ Translate into English by us.

forgiveness: «Amnesty, which looks so much like amnesia, deprives the victim of the right to protest against the harm suffered, transforming justice into an artificial erasing of the past. »

State pragmatism tends to impose a decreed reconciliation to ensure national survival, demanding a premature moral amnesty from the survivor. Supporting this critique, J. Améry (1980), himself a Holocaust survivor, defends the ethical legitimacy of resentment against demands for social reconciliation in *At the Mind's Limits*: “Ressentiment protests against the logic of time that erases everything. It demands that the crime be maintained in its immoral reality and refuses to allow the perpetrator to re-enter humanity on the cheap.” The *Gacaca* jurisdictions, by seeking the rapid social reintegration of genocidaires, risk imposing a denial of suffering upon the victims. The moral injunction to forgive thus turns into an added symbolic violence, wherein the victim is bidden to silence their anger so as not to impede the reason of state.

The third pitfall of formal justice lies in its inability to foster a true moral transformation within the aggressor. A criminal verdict may physically neutralise the culprit or restrict their liberty, but it remains powerless to penetrate the individual conscience to instil remorse. In *The Shadows of Imana*, Tadjö depicts with unsettling lucidity the persistence of self-justifying discourse among many detainees encountered in the prisons of Kigali and Rilima: «In the prisoners’ eyes, there is fear, sometimes weariness, but rarely regret for the act itself. They say: ‘We were ordered to’, ‘It was war’, ‘If it wasn’t us, it would have been them’. The crime fades behind fatalism » (DOC, 2002, p. 94). This observation highlights the ethical shift of responsibility that outlives the crime. The perpetrator hides behind the anonymity of the crowd or the coercion of political authority to deny their own moral agency.

Institutional justice, by focusing solely on establishing facts and applying a punitive scale, fails to shatter this ideological

armour. This moral deafness is explained by the very nature of peer-driven evil and psychological defence mechanisms. In *Eichmann in Jerusalem*, H. Arendt (1963) formalised the concept of the “banality of evil”, characterised not by a demonic monstrosity, but by a radical inability to think from the standpoint of another: “The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal.” The classic judicial apparatus punishes the executed act, yet remains futile against this “thoughtlessness” that rendered the genocide possible.

Echoing this thesis, Emmanuel Levinas (1969, p. 215) reminds us in *Totality and Infinity* that true justice cannot stem from mere legal punishment, but rather from the ethical trial of encountering the other: “Responsibility for the Other cannot be delegated; it precedes any court and any written law. No institutional judgment can replace the subject’s awakening before the vulnerable face of the Other.” Because it confines itself to settling a dispute between the individual and the state, institutional justice misses the intersubjective dimension of wrongdoing. By neglecting the reconstruction of the moral subject, criminal law leaves intact the ideological and emotional foundations that made the crime possible—proving that the judge’s sentence marks not the end of trauma, but merely the beginning of an ethical quest that law alone cannot fulfil.

2. The Dialectic of Ressentiment: A Major Obstacle to National Reconstruction

The surge of violence suffered during the genocide against the Tutsi did not end with the cessation of the massacres; it persists in the form of psychic trauma and enduring *ressentiment*. Here, *ressentiment* asserts itself not as mere passing bitterness, but as a fundamental alteration of one’s relationship to time. While historical time moves forward, the wounded subject remains trapped in the moment of the criminal rupture. In *The Shadows of*

Imana: Travels in the Heart of Rwanda, Véronique Tadjo portrays with acute sensitivity this temporal stasis, wherein the memory of the tragedy cancels out any possibility of projecting into the future. Through her portraits of survivors encountered among ruins and memorials, she reveals lives suspended in the memory of the carnage: « For those who survived, time stopped between April and July 1994. The present is merely a cast shadow of the past. They live among the dead, and the living sometimes seem more foreign to them than those who are gone » (DOC, 2002, p. 52). This poetic observation captures the melancholic dimension of *ressentiment*: the survivor inhabits a haunted world where structures of meaning have collapsed.

The impossibility of mourning, compounded by the absence of graves for many victims, turns memory into an inexhaustible rumination. *Ressentiment* thus becomes the sole means of maintaining a connection with the deceased—a painful fidelity that refuses amnesia or the normalisation of existence. From this perspective, such confinement illustrates the pathology of memory formalised by Friedrich Nietzsche in the first essay of *On the Genealogy of Morality*. Nietzsche (1994, p. 22) defines *ressentiment* as the impotence of the will to assert itself in the face of the past, manifesting as a passive reaction and endless rumination: « The man of resentment is neither upright nor naive nor honest and straightforward with himself. His soul squints; his mind loves hiding-places, secret paths and back doors, everything covert exerts an attraction on him as his world, his security, his refreshment; he knows how to keep silent, how not to forget, how to wait. » Indeed, for Nietzsche, *ressentiment* is a reactive posture that poisons life and prevents creative forgetfulness.

However, applying the Nietzschean framework strictly to the post-genocide context risks equating the victim's suffering with moral weakness. It is here that the voice of the philosopher Jean Améry, a Holocaust survivor and staunch defender of ethical *ressentiment*, rises. In *At the Mind's Limits*, J. Améry (1980, p.

68) takes the opposite view to Nietzsche by rehabilitating the moral dignity of this persistent pain: "Ressentiment blocks the natural process of time that heals scars. It nails the criminal to his deed and rejects the false peace of a present that would prefer to move on without repairing the irreparable." Against the social dictation of rapid healing or therapeutic forgetting, *ressentiment* appears, according to Améry's thesis, as a legitimate moral protest. It expresses a radical refusal of a world order that would claim to resume its normal course after the annihilation of the human. In Tadjo's work, this tension remains unresolved: *ressentiment* protects the memory of the departed, but it suffocates the survivor by condemning them to inhabit a psychic tomb indefinitely.

Beyond the individual wound, *ressentiment* acts as a corrosive force on the social fabric, profoundly altering the perception of alterity. By destroying the basic trust that underpins community life, the genocide institutes a logic of generalised suspicion. In *The Shadows of Imana*, Tadjo highlights this everyday paranoia that divides the Rwandan hills, where every neighbour may be perceived as yesterday's perpetrator or tomorrow's avenger. She transcribes the atmosphere of psychological insecurity that poisons even the most mundane interactions: « People look at each other without seeing each other, or rather, they scrutinise one another to guess what lies hidden behind the silence. Today's neighbour is the man who killed your wife's family, or the one whose brother you denounced. Fear has not left their faces » (DOC, 2002, p. 110). *Ressentiment* creates a Manichaean framework for interpreting reality. The Other is no longer viewed in their individual humanity, but solely through their belonging to the group of oppressors or victims. This reification of the gaze hinders any attempt at dialogue and perpetuates the identity fracture that served as the breeding ground for genocidal ideology.

From a critical standpoint, this lock-in of representations can be analysed through Max Scheler's (1961, p. 45)

phenomenology of hatred in *Ressentiment*. Scheler demonstrates that *ressentiment* causes a poisoning of the realm of values, leading the subject to systematically depreciate everything originating from the other: «Ressentiment is a self-poisoning of the mind which has quite definite causes and consequences. It is a lasting mental attitude, caused by the systematic repression of certain emotions and affectations which, as such, are normal components of human nature... It leads to a systematic devaluation of the Other.» Under the sway of *ressentiment*, perception freezes into an immutable essence: the criminal is reduced to their crime and the victim to their suffering, preemptively excluding any possibility of growth or moral metamorphosis. To deepen and nuance this dialectic of the gaze, M.Buber's (1970, p. 53) thought in *I and Thou* offers valuable insight into the degradation of human relations: «When the I-You relationship degrades into an I-It relationship, the other human being ceases to be a living presence and becomes an object of manipulation, fear, or calculation. One no longer dialogues with him; one reifies him.» In Rwanda, the tragedy analysed by Tadjó lies in this lasting hold of the "I-It". *Ressentiment* traps individuals within watertight categories that preclude authentic encounter. As long as the Other continues to be perceived as a threatening or guilty "It", the social fabric remains undermined by latent violence, ready to re-emerge at the slightest political or economic crisis.

The most formidable danger of *ressentiment* lies in its capacity to spread across time and social space. If it is neither processed through speech nor soothed by restorative justice, *ressentiment* does not die out with the generation that endured the trauma; it is handed down as a poisoned legacy to future generations. In *The Shadows of Imana*, Véronique Tadjó delivers a forceful warning against this contamination of childhood by the spectres of hatred and grief. Visiting the country's orphanages and schools, the author notes how deeply the memory of the slaughter has impregnated young Rwandans: «Children carry

their parents' memory like a burden too heavy for their frail shoulders. They have inherited fears, rancour, and desires for vengeance without always understanding the root of the evil. If we are not careful, hatred will bloom anew in these innocent hearts » (DOC, 2002, p. 135). Tadjó here highlights the mechanics of tragic repetition. Imbued with narratives of suffering from their clan or the stigma of paternal guilt, the child internalises invisible loyalties that compel them to perpetuate the feud.

Ressentiment thus ceases to be an individual affective state and becomes an inherited culture of hatred. This dynamic of transgenerational trauma transmission finds a major theoretical echo in Paul Ricœur's political philosophy. In *Memory, History, Forgetting*, P. Ricœur (2004, p. 80) warns against the excesses of a "captured memory" that nurtures the cult of the wound and prepares tomorrow's violence: « Memory can become a passion for the wound, an endless rumination on suffered wrongs that transforms the duty of memory into an incitement to vengeance and the repetition of evil. » When memory is instrumentalised by *ressentiment*, it closes itself to compassion for the suffering of others and becomes fuel for new cycles of violence. A critic of this fixation on memory, the philosopher Edward Said (2000, p. 380) similarly warns in *Culture and Imperialism* against the traps of reactive and victimhood identities: « To remain trapped in victimhood status is to preclude oneself from thinking about the complexity of the world and to condemn one's own community to reproducing the very structures of domination it suffered. » Consequently, Tadjó's analysis converges with this ethical and political concern: unless Rwandan society manages to transform this destructive *ressentiment* into a critical and creative consciousness, the "duty of memory" risks collapsing into a duty of hatred. It is precisely towards finding a way to transcend this psychic and memorial imprisonment that the poetics of *The Shadows of Imana* are directed.

3. The Poetic and Ethical Alternative: Healing Through Voice, Empathy, and the Reconstruction of Everyday Life

When the punitive logic of law fails to soothe individual consciences and *ressentiment* threatens to freeze memory into sterile rumination, literature emerges as a third space of listening and symbolic mediation. Unlike judicial interrogations, which fragment testimony to fit the requirements of evidence, the narrative approach adopted by Véronique Tadjo in *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda* offers unconditional hospitality to the accounts of both survivors and perpetrators. The author positions herself neither as a judge nor as an investigator, but as a conduit of memory. By restoring the voice of victims in all its nakedness, dignity, and complexity, the literary text accomplishes a work of ontological restoration. Tadjo articulates this ethical imperative of gathering testimony as a moral duty of humanisation: « To listen without interrupting, to collect every word like a precious stone snatched from oblivion. It was necessary to give a name back to the departed and a voice to the living, for it is by telling their story that they begin to exist once more in the eyes of the world » (DOC, 2002, p. 142).

Literature thus effects a fundamental shift: it substitutes a poetic and human truth for a legal truth that is necessarily reductive. Narrative allows the traumatised subject to reorder the chaos of their memories, to reintegrate the monstrous event into a narrative framework, and to externalise a suffering that would otherwise consume itself in destructive *ressentiment*. This restorative function of speech is illuminated by Paul Ricœur's work on "narrative identity". In *Oneself as Another*, P. Ricœur (1992, p. 147) demonstrates that the subject grasps itself only through the detour of narrative, which articulates the permanence of the self with the discontinuity of endured trials: « Narrative identity makes the story of a life into a dynamic totality, wherein the subject reappropriates their own past through the power of emplotment, thereby escaping the haunting

grip of trauma.» By providing an aesthetic framework for testimony, Tadjó enables survivors to step out of the position of passive victims and become the narrators of their own existence. However, this faith in the cathartic power of narrative faces radical criticism from Theodor W. Adorno, who questions the very legitimacy of artistic expression after extreme horror.

In *Negative Dialectics*, T. W. Adorno (1973, p. 362) issues a severe warning against the risk of aestheticising suffering: «The abundance of real suffering permits no forgetting... But that suffering... also demands the continued existence of art while it forbids it; it is now virtually only in art that suffering can still find its own voice... yet by transposing unspeakable suffering into an artistic form, one risks softening its reality and offering an inadmissible aesthetic consolation to what demanded silence.» For Adorno, literature risks betraying the memory of victims by sublimating an evil that rejects all form and meaning. It is precisely to this objection that Tadjó's chosen poetics responds: *The Shadows of Imana* avoids the trap of literary embellishment through understated, fragmentary writing devoid of pathos. Tadjó's prose does not claim to consolidate the tragedy or provide it with a teleological explanation; it confines itself to the scrupulous collection of fragments, creating a space of ethical resonance where silence and speech respond to one another without mutual cancellation.

Overcoming *ressentiment* demands a shaking of identity-based certitudes and a break with the logic of mutual demonisation. True reconciliation cannot be achieved without an effort of moral imagination capable of perceiving the humanity of the Other, even where it appears to have been irrevocably annihilated. In *The Shadows of Imana*, Véronique Tadjó takes the ethical risk of meeting not only victims, but also incarcerated perpetrators, questioning the shadow that lies dormant within every human being. The author rejects the ease of Manichaeism that would relegate the genocidaire to a monstrosity outside nature, for such relegation would exonerate humanity from its

moral responsibility. In this regard, she writes: «To look the murderer in the eye and realise that he resembles us. That is the most terrifying thing. The monster does not have two heads; he has the face of an ordinary man who allowed hatred to consume him. Healing demands that we understand how the human element could be extinguished within him » (DOC, 2002, p. 118). This approach constitutes neither an absolution nor a relativisation of the crime; it represents an imperative of lucidity.

To dismantle the ideological mechanisms that led to the genocide, one must analyse the vulnerability of human conscience when exposed to the contagion of hate. The poetic empathy sought by Tadjo consists in restoring alterity in its tragic complexity—a prerequisite for shattering the vicious cycle of vengeance. This approach converges with the metaphysics of alterity formalised by Emmanuel Levinas in *Ethics and Infinity*. Indeed, E. Levinas (1985, p. 85) demonstrates that ethics arises from apprehending the vulnerability of the other through the trial of the face, which forbids murder and calls for responsibility: «The face of the Other is his way of manifesting himself. In this manifestation, the face speaks to me and enjoins me: 'Thou shalt not kill'. Ethics begins when I renounce reducing the Other to what I know or think of him. » Tadjo's approach falls squarely within this Levinassian demand: by revealing the faces of Rwandans in their nakedness and pain, she reintroduces the ethical commandment at the heart of a society ravaged by violence. However, applying this demand for empathy toward the genocidaire raises a major objection within the philosophy of forgiveness.

In *Le Pardon*, V. Jankélévitch (1967, p. 204) asserts the moral impossibility of granting forgiveness to one who has shown no sincere remorse and who has committed the inexpiable: «Forgiveness died in the death camps. To ask victims to understand or embrace their tormentors is to insult the

memory of the dead and to profane justice¹⁸. » Jankélévitch firmly opposes any attempt at humanising the criminal that leads to forced reconciliation or moral ambiguity. By articulating these two philosophical perspectives, Tadjo's position appears in all its rigour: she advocates not a blind or facile forgiveness—which would be an insult to the departed—but an effort at ethical elucidation. The aim is to move beyond blind hatred to reach a critical consciousness capable of preventing the return of evil. Empathy is not amnesty; it is the condition of possibility for a pacified coexistence that no longer rests upon terror.

Faced with the abstract grandiosity of political rhetoric on national reconciliation and the inability of law to repair the broken hearts of individuals, *The Shadows of Imana* concludes with a rediscovery of the symbolic value of everyday life. True healing stems neither from a sovereign decree nor from a general amnesty granted by the state; it is built patiently, in a molecular fashion, through anonymous acts of solidarity, shared labour, and mutual care. Véronique Tadjo observes with measured hope these local initiatives where women, orphans, and neighbours rebuild the shattered social fabric step by step. She highlights the saving power of the simplest acts of ordinary life: « It is in the gesture of a woman sharing her water with a neighbour, in the hand extended to clear an abandoned field, in the laughter of a child echoing once more across the hill that the future is prepared. Life does not triumph through grand speeches, but through the stubborn repetition of acts of kindness » (DOC, 2002, p. 160). Indeed, Tadjo places the locus of reconciliation not in the upper echelons of the state apparatus or international conference halls, but in the materiality of daily life and the immanence of interpersonal relationships. Rebuilding a house, tilling the land together, ensuring the education of orphaned children—all are acts of ethical resistance against emptiness and rancour.

¹⁸ Translate into English by us.

This philosophy of the everyday finds a major resonance in Jacques Derrida's analyses of forgiveness and the reconstruction of the ethical bond. In *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, J. Derrida (2001, p. 42) distinguishes institutional forgiveness (often political, calculated, and utilitarian) from an ethics of hospitality and pure gift: «True reconciliation must be distinguished from simple political amnesty. It begins where individuals agree to reopen the space of hospitality and welcome the Other into the materiality of a shared existence, without demanding prior guarantees.» For Derrida, reconstructing a political community requires an ethical leap that transcends the legal calculation of penalties and reparations. Complementing this Derridean approach, philosopher M. Nussbaum (2001, p. 415) emphasizes in *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* the fundamental role of moral emotions and practices of care in restoring post-conflict societies: «Traumatised democracies are rebuilt not only through constitutional institutions, but through the cultivation of compassion and civic empathy, nurtured through educational practices and local solidarities.» It is precisely this “civic empathy” that Tadjó's narrative celebrates. The Ivorian-Rwandan author shows that although the shadow of genocide hangs long over the land of Imana, the daily reaffirmation of life and the refusal of *ressentiment* offer the only ethically sustainable response to barbarism. True justice is thus accomplished not as spectacular punishment, but as a shattered people's recovered capacity to inhabit the same world together, transforming absolute grief into a promise of shared memory and dignity.

Conclusion

The study of Véronique Tadjó's *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda* reveals the full complexity of the ethical, political, and psychological challenges confronting a society in the aftermath of the 1994 genocide against the Tutsi. Through testimony writing that is at once understated and

imbued with deep poetic sensitivity, the work provides an uncompromising framework for reading the aporias of Rwandan reconstruction, exposing the irreducible tension between the pursuit of justice and the persistence of *ressentiment*.

First, our analysis highlighted the structural limitations of institutional and retributive justice. Whether considering the procedural coldness of the International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) or the pragmatism of community-based *Gacaca* courts, conventional law struggles to grasp the immensity of individual and collective trauma. By seeking to quantify the unquantifiable or by imposing a logic of accelerated reconciliation to serve the reason of state, formal mechanisms risk ignoring the truth of individual consciences and inflicting additional symbolic violence upon victims, whose pain cannot be resolved by a mere verdict or a expedient confession.

Second, we examined the dialectic of *ressentiment* as a major obstacle to national rebirth. Far from being a mere reactive posture or a moral failing, *ressentiment* appears in Tadjó's narrative as a frozen temporality, a protest against the erasing of crime through the ordinary passage of time. However, when confined to rumination and generalised suspicion, this same *ressentiment* disfigures the face of the Other, perpetuates distrust across the hills, and threatens to pass the torch of hatred to future generations.

Third, our analysis brought to light the ethical and poetic alternative proposed by the author. Faced with the silences of the law and the traps of rancour, Tadjó elevates literature into a third, restorative space. Through a polyphonic gathering of raw voices, the deconstruction of the monster-perpetrator myth, and the valorisation of everyday micro-acts of humanity, *The Shadows of Imana* sketches the contours of a foundational restorative justice. True healing arises not from a political decree or an artificial pardon, but from the slow, patient, and stubborn relearning of pacified coexistence and civic empathy.

Consequently, Véronique Tadjo's work reminds us that the ultimate measure of justice lies not in the severity of punishments meted out, but in the capacity of a shattered community to leave behind the shadow of barbarism and rebuild, day by day, a common world wherein the memory of the dead becomes the guardian of the dignity of the living.

References

- ADORNO Theodor W., 1973, *Negative Dialectics*. Translated from the German by E.B. Ashton. London: Routledge & Kegan Paul.
- AMÉRY Jean, 1980, *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Translated from the German by Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana University Press.
- ARENDT Hannah, 1958, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDT Hannah, 1963, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- BUBER Martin, 1970, *I and Thou*. Translated from the German by Walter Kaufmann. Edinburgh: T. & T. Clark.
- DERRIDA Jacques, 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Translated from the French by Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 1967, *Le Pardon*. Paris: Aubier-Montaigne.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 1986, *L'Imprescriptible : Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Éditions du Seuil.
- LEVINAS Emmanuel, 1969, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated from the French by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- LEVINAS Emmanuel, 1985, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Translated from the French by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.

- NIETZSCHE Friedrich, 1994, *On the Genealogy of Morality*. Edited by Keith Ansell-Pearson, translated from the German by Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM Martha, 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICŒUR Paul, 1992, *Oneself as Another*. Translated from the French by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.
- RICŒUR Paul, 2004, *Memory, History, Forgetting*. Translated from the French by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- SAID Edward W., 1993, *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- SCHELER Max, 1961, *Ressentiment*. Edited by Lewis A. Coser, translated from the German by William W. Holdheim. New York: The Free Press of Glencoe.
- TADJO Véronique, 2002, *The Shadows of Imana: Travels in the Heart of Rwanda*. Translated from the French by Véronique Wakerley. London: Heinemann.

CHAPITRE 10 :

Justice sociale, ressentiment et développement en Afrique

Ibrahima Sory II SOUMAH

+224 622 660 995, ibrahimiisoumah@gmail.com

Doctorant en Philosophie politique et sociale

Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou

Souglouman BAMPINI

+224 629 65 33 13, jobampini@gmail.com

Enseignant-chercheur à l'Université de Kindia (Guinée)

Maître Assistant en Éthique, Philosophie morale et politique

Résumé

L'objectif de notre travail est de traiter la dynamique complexe entre justice sociale, ressentiment et les défis du développement en Afrique. En s'appuyant sur la théorie de la justice de John Rawls, nous postulons que l'échec de la mise en œuvre de principes d'équité, en particulier la répartition inégale des ressources et des opportunités, est la principale cause du ressentiment qui entrave les initiatives de développement. Ce ressentiment, un sentiment d'injustice et de frustration, se manifeste par une instabilité politique, des conflits sociaux et une érosion de la confiance entre les citoyens et l'État, compromettant ainsi la durabilité des efforts de développement. L'analyse s'articule autour de trois points. Le premier démontre comment le ressentiment est une conséquence directe de la violation des principes de justice rawlsienne, notamment le principe de différence qui exige que les inégalités bénéficient aux plus défavorisés. Le second point détermine les défis concrets posés par le ressentiment, tels que l'instabilité, la désintégration du tissu social et la fuite des talents. Le troisième point propose une approche philosophique pour surmonter ces obstacles, en préconisant un développement qui place la justice sociale au cœur de son projet. Cela inclut la mise en œuvre de politiques qui réduisent visiblement les inégalités, garantissent une égalité des chances réelle et promeuvent un dialogue inclusif. Bref, nous soutenons qu'un développement qui n'est pas fondé sur la justice sociale est à la fois moralement injuste et voué à l'échec. Ainsi, la résolution du ressentiment en Afrique ne se fera pas par l'apaisement superficiel des tensions, mais par l'éradication de ses causes profondes, à savoir les injustices structurelles.

Mots-clés : Justice sociale, ressentiment, Rawls, développement, Afrique.

Abstract

The objective of our work is to address the complex dynamics between social justice, resentment, and the challenges of development in Africa. Drawing upon John Rawls's theory of justice, we posit that the failure to implement principles of fairness, in particular, the unequal distribution of resources and opportunities, is the primary cause of the resentment that hampers development initiatives. This resentment, a feeling of injustice and frustration, manifests as political instability, social conflict, and an erosion of trust between citizens and the state, thereby compromising the sustainability of development efforts. The analysis is articulated around three points. The first demonstrates how resentment is a direct consequence of the violation of Rawlsian principles of justice, notably the difference principle, which requires that inequalities benefit the least advantaged. The second point determines the concrete challenges posed by resentment, such as instability, the disintegration of the social fabric, and the brain drain. The third point proposes a philosophical approach to overcoming these obstacles by advocating for development that places social justice at the heart of its project. This includes the implementation of policies that visibly reduce inequalities, guarantee genuine equality of opportunity, and promote inclusive dialogue. In short, we argue that development not grounded in social justice is both morally unjust and doomed to failure. Thus, resolving resentment in Africa will not occur through the superficial easing of tensions, but through the eradication of its root causes—namely, structural injustices.

Keywords: Social justice, resentment, Rawls, development, Africa.

Introduction

L'Afrique contemporaine est marquée par de profondes fractures, économiques, politiques, identitaires et mémorielles, héritées de l'histoire postcoloniale. Malgré les progrès institutionnels et les promesses d'émancipation, le développement durable du continent se heurte à une crise structurelle de justice sociale. L'inégalité d'accès aux ressources, la marginalisation socio-économique et la persistance des injustices économiques alimentent un ressentiment collectif entendu comme une émotion sociale durable issue d'une expérience d'injustice (Scheler, 1912, Nietzsche, 1887). Ce ressentiment sape la confiance collective et menace la coexistence pacifique, contredisant la thèse de John Rawls (1987) selon laquelle la stabilité d'une société démocratique repose nécessairement sur la perception d'une justice équitable.

L'écart entre les idéaux normatifs de justice distributive et la réalité africaine, caractérisée par la corruption, la distribution inégale des richesses, l'exclusion, etc., rend crucial l'examen de ce lien entre injustice structurelle, ressentiment et retard du développement.

Face à ces défis, notre questionnement est le suivant : comment penser une justice sociale capable de dépasser le ressentiment hérité de l'histoire coloniale et l'instrumentalisation politique pour favoriser un développement équitable et pacifique en Afrique ? Nous faisons l'hypothèse que la violation persistante des principes de la justice rawlsienne, particulièrement le second principe qui exige que les inégalités bénéficient prioritairement aux plus défavorisés, est la source principale du ressentiment collectif en Afrique. En conséquence, seul l'établissement d'une justice sociale reconstructive, qui adresse à la fois les inégalités de distribution et les exigences de reconnaissance, permettra de désamorcer ce ressentiment et de poser les fondements d'un développement durable et inclusif.

L'objectif de ce travail est d'analyser la dynamique complexe entre l'injustice structurelle, la montée du ressentiment collectif et ses répercussions sur le développement en Afrique, afin d'identifier des pistes philosophiques et politiques concrètes pour une refondation de la justice sociale. Notre approche sera principalement normative et critique, s'appuyant sur une relecture des théories de la justice distributive (notamment J. Rawls) appliquée au contexte postcolonial africain. Nous mobiliserons également des outils de la philosophie sociale pour saisir la nature et les manifestations du ressentiment comme force politique et sociale, permettant ainsi de passer d'une critique des injustices à la proposition d'une éthique de la justice reconstructive.

Pour ce faire, nous procéderons en trois temps. Nous examinons d'abord le lien conceptuel entre justice sociale et ressentiment en montrant comment la non-application des principes d'équité en est la source. Ensuite, nous analysons les manifestations concrètes et l'instrumentalisation du ressentiment

dans les relations africaines contemporaines. Enfin, nous proposons des pistes éthiques et politiques pour une justice reconstructive au service d'un développement durable, inclusif et pacifique.

1. La violation des principes de justice comme source du ressentiment

La justice sociale selon John Rawls, vise à « garantir à tous les mêmes droits fondamentaux et une distribution équitable des biens sociaux » (*A Theory of justice*, 1971). Or, dans les sociétés où les inégalités sont structurelles et où les humiliations historiques perdurent, le ressentiment devient une réaction quasi inévitable. Chez Nietzsche, le ressentiment est la « revanche des faibles » (*Généalogie de la morale*, 1887). Il exprime une inversion des valeurs nées de l'impuissance. Max Scheler, dans *L'Homme du ressentiment* (1992), dépasse cette lecture moralisante et montre que le ressentiment naît du décalage durable entre l'affect et l'action avec impossibilité de traduire l'indignation en transformation sociale. Achille Mbembe lui, dans *Critique de la raison nègre* (2013), évoque une « économie du ressentiment » où l'Afrique enfermée dans le carcan d'une victime de l'histoire peine à se réinventer.

Le ressentiment devient ainsi, une catégorie socio-historique traduisant la fracture entre la promesse d'émancipation et la réalité du sous-développement. C'est Axel Honneth qui, dans *La lutte pour la reconnaissance* (1992), a introduit la dimension sociale et politique du ressentiment. Pour Honneth, ce sentiment de frustration et de rancœur naît d'un déni de reconnaissance lorsque les individus ou les groupes sont exclus du respect social et de la considération morale. Dans cette perspective, le ressentiment collectif des peuples africains ne relève pas d'un défaut moral mais, d'un déficit de justice symbolique et institutionnelle.

Le concept de justice étant insaisissable, la question de justice sociale est une question abondamment discutée par les philosophes, les économistes et théoriciens politiques. Cette

question peut constituer un instrument social efficace pour réduire les risques de mouvements de contestations. L'importance de la justification par la question de justice sociale s'explique par le lien qu'elle permet cette forme très puissante de citoyenneté démocratique. La réflexion sur la justice sociale, en effet, s'intéresse à la manière dont la société doit gérer ses ressources économiques rares entre sa population dont les revendications se posent pour chercher à mettre en évidence une impartialité de traitement social. C'est ainsi que cette préoccupation demeure très présente en Afrique contemporaine où les crises et tensions sont souvent expliquées par le ressentiment identitaire. Pour certains, la mobilisation identitaire est constamment invoquée pour expliquer certaines tensions sociales. Cela, comme pour dire que les crises ne pouvaient pas être à la fois socio-économiques, identitaires ou politiques. Pierre Ansart est un des auteurs emblématiques qui a consacré à la fin des années 1970 ses travaux de recherches sur la question des passions en politique pour aboutir à l'ouvrage intitulé « La gestion des passions politiques, (1983) ». Dans cette perspective, Yves Déloye (2022) invite les sociétés à ce qu'il appelle « les analyses dépassionnalisantes du politique ».

En l'espace de quelques décennies, les philosophes ont réorienté totalement la réflexion sociale en élaborant une grande diversité de théories novatrices axées sur les conditions sociales de la démocratie. La confrontation des différentes théories de justice sociale des auteurs nécessite des interrogations sur la validité démocratique des problèmes à résoudre. Par la théorie de justice sociale, il s'agit de traduire en termes d'impartialité, l'égalité des individus. La résonnance est de clarifier les relations entre la justice et la limitation des inégalités sociales.

La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées

que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes (J. Rawls, 1987, p. 29)

Rawls, insiste sur le fait que sa « théorie de la Justice » s'intéresse prioritairement à ce qu'il appelle les « structures de base de la société ». C'est-à-dire, la manière dont sont agencées les institutions chargées de répartir les ressources sociétales et les principes selon lesquelles ses institutions fonctionnent. Il ne cherche pas à évaluer le comportement des individus. En ce sens, P. Van Parijs (1991, p.195) commentant J. Rawls affirme : « Dans le cadre de justice constitué par la structure de base, les individus et les associations peuvent faire ce qu'ils veulent dans les limites fixées par les règles ». Cette préoccupation de justice que chacun fasse abstraction des différences sociales, culturelles ou religieuses afin de justifier la distribution des richesses nationales de façon neutre.

La justice sociale rawlsienne pose la préoccupation fondamentale suivante : Comment promouvoir une justice sociale effective dans les sociétés caractérisées par des inégalités historiques, des tensions identitaires et des disparités économiques tout cela pour assurer la stabilité politique. Dans son œuvre *Théorie de la justice* J. Rawls pose la notion de *justice comme équité*. Selon lui, une société juste est celle dont les institutions sont organisées pour garantir l'équité entre tous les individus, indépendamment de leur position socio-économique. La justice Rawlsienne exige que les règles de la société soient choisies de manière impartiale, sous un voile d'ignorance, où les individus ignorent leur statut social, leurs talents et leurs ressources. Seule cette méthode garantirait des choix équitables car, chacun prendra en compte les intérêts des plus vulnérables de la société comme les minorités culturelles.

Sur la question des biens matériels d'une nation, J. Rawls se concentre sur la question de la répartition équitable des biens primaires notamment (libertés, droits, opportunités, revenus et richesses) afin de protéger les groupes vulnérables et réduire les

inégalités structurelles. Pour la théorie utilitariste, une société juste est une société heureuse, le plus grand bonheur du plus grand nombre. Alors que pour J. Rawls, une société juste est une société équitable. Ainsi, l'une des obligations qui établit le lien entre les nations riches et les nations pauvres, c'est le devoir d'assistance dont l'objectif est d'inciter les nations bénéficiaires de l'aide économique en instituant progressivement un régime décent d'où : En relançant l'exigence démocratique dans son acception la plus ambitieuse, en tant que réalisation politique de l'autonomie, elle réhabilite les droits de l'individu comme l'incontournable pilier de la cité de l'homme (M. Gauchet, 2007, p. 275). Le projet démocratique engendre la poursuite de la stabilité politique qui instaure les conditions de possibilité de la mise en œuvre d'une justice distributive interne (A. Renaut, 1999, p.315).

La justice sociale démocratique et les principes du libéralisme égalitaire affirment ceci : « Comme la société, dans une démocratie, est une entreprise de coopération entre personnes libres et égales, la justice sociale démocratique doit chercher à distribuer les droits et les bénéfices de la coopération selon la norme de réciprocité qui implique que les individus se reconnaissent mutuellement comme partenaires » (S. Chauvier, 2006, p. 88). Chaque individu, selon notre S. Chauvier, a droit à un ensemble égal de libertés de base compatibles avec celles des autres notamment (liberté politique, droit de propriété, liberté de conscience, etc.). Ce principe de liberté fondamentale en Afrique, par exemple, nécessite une réglementation rigoureuse entre gouvernants et gouvernés car, la liberté politique en Afrique, depuis l'avènement des multipartismes est source des tensions identitaires dans le pays.

Les partis politiques sont généralement créés et fonctionnent partout en Afrique sur la base ethnique, des associations à base régionale et ethnique d'où l'expression l'ethnostratégie. C'est ce qui fait le titre : « Mobilisations identitaires dans l'Afrique contemporaine » d'Alain Antil (2009). Ce titre dénote à suffisance qu'en Afrique la question identitaire

reste encore une arme de combat politique pour les politiciens, au lieu de chercher à s'adapter aux principes démocratiques en vigueur. Pour les utilitaristes, critiqués par J. Rawls critique, la liberté est le seul moyen de contribuer de façon durable au bonheur de la société d'une manière générale. C'est ainsi d'ailleurs contre cette perception que J. Rawls fonde la légitimité d'une société juste sur deux principes phares qui sont : le principe des libertés égales et le principe de différence. Cette dernière stipule que les inégalités ne sont acceptables que si elles bénéficient effectivement aux plus défavorisés (Rawls, 1987, p. 37).

Cependant, dans la plus plupart des sociétés africaines contemporaines, les institutions échouent à la concrétisation de ces principes. Car, les politiques publiques souvent guidées par les affairistes, perpétuent des disparités régionales et ethniques. Le ressentiment apparaît dès lors comme une réponse morale à l'injustice. Cette pathologie selon l'expression de F. Nietzsche et M. Scheler, traduit la conscience collective d'un écart entre ce qui devrait être une société équitable et ce qui est un système inégalitaire, verrouillant les opportunités. M. Scheler décrivait ainsi le ressentiment comme un moyen de vengeance des faibles face à l'ordre injuste du monde et / des sociétés. Lorsque ceci est transposé au contexte africain, le ressentiment prend une dimension politique et devient carrément un facteur de mobilisation ou de rupture sociale. L'injustice n'engendre pas forcément des frustrations individuelles mais, une colère diffuse susceptible d'alimenter les révoltes, les tensions identitaires, voire l'instabilité politique due aux coups d'Etats récurrents.

2. Les effets du ressentiment sur le développement en Afrique

Le ressentiment est analysé ici comme un obstacle à la durabilité du développement hérité de la colonisation. Frantz Fanon (1961, p. 42), dans *Les Damnés de la terre* décrivait le ressentiment comme une réaction à l'humiliation coloniale : « L'homme colonisé est un être envieux » non par nature, mais, parce qu'il a été privé de toute autonomie. Ce

ressentiment collectif s'est transformé après les indépendances en un sentiment d'injustice vis-à-vis de l'Etat postcolonial. Ainsi, les inégalités structurelles et la corruption institutionnalisée provoquent quatre grandes conséquences majeures dont entre autres, l'instabilité politique, la désintégration du tissu social, la fuite des talents et des compétences et la fuite des talents et des compétences. Les citoyens frustrés par le manque de justice sociale perdent confiance dans les institutions et se tournent vers des formes de contestations parfois violentes. Cette situation d'instabilité freine l'élan des investissements et affaiblit les structures économiques locales.

Le ressentiment engendre la méfiance et la division entre les groupes sociaux, ethniques ou régionaux. C'est ainsi que tout le lien civique nécessaire à la cohésion nationale s'effrite. La perception d'un système injuste pousse les élites et les jeunes diplômés d'aller ailleurs chercher les conditions de plus, la perception d'un système injuste pousse les élites et les jeunes diplômés à chercher ailleurs les conditions d'une reconnaissance méritée. Le continent se trouve ainsi privé de ses forces qui pourtant constitue des ressources inéluctables du développement. A. Sen (2014, p. 8) a consacré ses travaux à l'étude du processus de développement : « Pour comprendre le développement économique de l'Inde, il faut le replacer dans le contexte plus large des exigences de démocratie et de justice sociale pour une économie à faible revenu, enlisée par des siècles de domination coloniale et peu encline au progrès dans les décennies qui ont suivi l'indépendance ».

Cela dénote que parler du développement de l'Afrique, il faut une volonté concrète de gouvernance institutionnelle et économique. Et pour sa part, Nussbaum Sen propose la valorisation des capacités qui permettent en retour celui des ressources et de la production dont dépend *in fine* (expression empruntée de Sen) la croissance économique. Pour A. Sen, le développement d'un pays est conditionné par des facteurs sociaux comme le niveau du capital humain ainsi que les indicateurs

économiques. Les ressources humaines appelées par Nussbaum « les capacités » au plurielles pour désigner les éléments fondamentaux de la qualité de vie des citoyens constituent des moteurs du développement. De ce fait, le ressentiment ne se réduit pas à une émotion morale seulement mais, il peut devenir une catégorie politique révélant l'échec de justice institutionnelle. Axel Honneth écrivait à ce propos : « le sentiment d'injustice est l'indice d'une atteinte au rapport positif à soi » (A. Honneth, 1992, p.148). Le développement ne peut donc être pensé sans la reconnaissance de la dignité des citoyens.

3. Justice sociale et éthique du développement en Afrique

Le ressentiment qui traverse l'Afrique contemporaine ne saurait se réduire à une simple manifestation d'irrationalité collective, ni à une posture affective stérile d'incrimination postcoloniale. Il constitue, dans sa consistance ontologique et politique la plus profonde, le symptôme irréfutable d'un déficit structurel de justice et la preuve de l'échec éthique des modèles de développement appliqués sur le continent depuis les indépendances. Trop souvent analysé par la socio-économie dominante sous l'angle de l'ineffort individuel ou du simple retard technico-économique, le ressentiment révèle en réalité une faille morale majeure au cœur des architectures étatiques et internationales. C'est pourquoi, ignorer la charge critique du ressentiment revient à condamner toutes les politiques publiques à une superficialité technique inopérante. Ainsi, le dépassement effectif du ressentiment suppose nécessairement de s'attaquer aux causes profondes de ce sentiment néo-aliénant, au premier rang desquelles figurent les injustices structurelles, l'impunité institutionnalisée et la marchandisation de l'existence humanitaire.

Cette entreprise critique requiert une refondation globale du projet de développement à partir d'une éthique exigeante de la justice sociale. Le développement ne peut plus être appréhendé comme une simple accumulation quantitative de capital ou une croissance brute du Produit Intérieur Brut (PIB) mesurée par des

indicateurs macroéconomiques désincarnés. Il doit être repensé comme un processus d'émancipation humaine, de distribution équitable des capacités et de dignification des citoyens. Un tel horizon impose de dépasser les grilles de lecture technocratiques pour inscrire le politique dans le sillage de théories morales rigoureuses. Pour opérationnaliser cette mutation paradigmatique sur le sol africain, trois orientations stratégiques et conceptuelles s'imposent à la pensée politique contemporaine : la réduction systémique des inégalités économiques par la redistribution équitable, la garantie d'une égalité réelle des chances soutenue par des institutions inclusives, et la promotion d'un dialogue social fondé sur la reconnaissance mutuelle et la citoyenneté active.

La première orientation fondamentale pour éradiquer le ressentiment réside dans la nécessité de réduire visiblement et de manière pérenne les inégalités économiques et sociales asphyxiantes. Dans de nombreuses nations africaines, l'extrême opulence de petites élites compradores côtoie la misère abjecte des masses populaires, engendrant une fracture sociale explosive. Face à cette situation, l'impératif stratégique consiste à instaurer une redistribution équitable des ressources nationales, s'inspirant directement de la pensée théorique développée par le philosophe américain John Rawls. Dans son ouvrage majeur intitulé *Théorie de la justice*, J. Rawls (1987, p. 91) affirme avec une clarté doctrinale remarquable : « Tous les biens sociaux premiers, liberté et opportunités, revenus et richesse, ainsi que les bases sociales du respect de soi, doivent être distribués également, à moins qu'une distribution inégale de l'un ou de tous ces biens ne soit à l'avantage des plus défavorisés. »

Appliqué au contexte africain, ce principe de différence rawlsien exige que les politiques d'extraction minière, de fiscalité publique et d'allocation budgétaire soient structurées de telle sorte qu'elles bénéficient prioritairement aux couches sociales les plus vulnérables. Dans cette optique, l'investissement massif dans l'éducation de base, la santé publique universelle et l'aménagement des infrastructures rurales ne constitue pas une

simple mesure administrative ou de bienfaisance facultative, mais s'impose comme un levier concret et urgent d'équité sociale. Lorsque les opportunités d'accès aux ressources vitales cessent d'être le privilège d'une caste bureaucratique pour devenir des impératifs politiques contraignants, la dynamique du ressentiment commence à perdre sa sève nourricière.

Toutefois, une telle grille de lecture individualiste et libérale suscite d'importantes objections philosophiques quant à sa transposabilité stricte sur le continent. Le philosophe communautaire canadien C. Taylor (1997, p. 114) remarque à cet effet : « L'atomisme libéral manque l'ancrage communautaire du sujet moral ; une théorie de la justice qui fait abstraction de l'appartenance culturelle et des réseaux de solidarité organique produit une coquille institutionnelle vide, incapable de fonder l'obligation politique véritable. » En analysant l'Afrique contemporaine à la lumière de cette critique de Charles Taylor, on s'aperçoit que les politiques de redistribution monétaire d'inspiration rawlsienne risquent de périlcliter si elles ne prennent pas en considération la dimension collective de la propriété foncière, les structures traditionnelles de solidarité villageoise et les représentations locales de la richesse. La redistribution ne peut se résumer à une simple attribution budgétaire calculée par des technocrates, mais doit s'inscrire dans le respect des formes de vie communautaires africaines, sous peine de reproduire de nouvelles formes d'aliénation bureaucratique et de corruption clientéliste.

La deuxième orientation décisive pour la reconstruction éthique de l'Afrique réside dans la garantie d'une égalité réelle des chances, opposable à la simple égalité formelle ou théorique inscrite dans les textes constitutionnels. Il s'agit d'instaurer des institutions impartiales et inclusives qui permettent à chaque citoyen de participer pleinement et dignement à la vie économique, sociale et politique, indépendamment de son origine sociale, de son appartenance ethnique ou de sa région de naissance. Trop souvent, dans les États postcoloniaux, l'accès à la

fonction publique, aux marchés publics ou à la haute magistrature demeure verrouillé par le népotisme, l'ethno-capitalisme et le favoritisme géopolitique local.

Pour contrer ces pratiques corruptrices, l'approche des théories de la justice doit s'enrichir des apports conceptuels d'A. Sen (1999, p. 88), qui conceptualise la justice non pas seulement à partir de la distribution des biens premiers, mais à partir des « capacités », c'est-à-dire de libertés réelles dont disposent les individus : « La justice exige que l'on évalue la liberté réelle dont jouit une personne de choisir la vie qu'elle a des raisons d'apprécier, ce qui implique de concentrer l'attention sur les capacités opérationnelles plutôt que sur la possession formelle de ressources ou de droits ineffectifs. » Grâce aux analyses d'A. Sen (2000, p. 88), la promesse d'une égalité des chances en Afrique exige la transformation des ressources brutes en libertés réelles d'action. Garantir des écoles dans des régions enclavées ne suffit pas si l'état de malnutrition des enfants ou l'absence d'électricité les empêchent d'étudier de manière adéquate. L'égalité réelle des chances impose donc la suppression active des entraves structurelles qui neutralisent le potentiel d'épanouissement des jeunes Africains.

Cependant, la notion même d'égalité des chances, si elle repose aveuglément sur le paradigme de la méritocratie, fait l'objet de réserves théoriques majeures. Le philosophe politique américain M. Sandel (2021, p. 45) critique en effet sévèrement la rhétorique du mérite dans les termes suivants : « La tyrannie du mérite crée une certitude morale toxique chez les gagnants et un sentiment d'humiliation profond chez les perdants ; elle fait croire que ceux qui sont au bas de l'échelle sont seuls responsables de leur sort, ce qui attise le ressentiment au lieu de l'éteindre. » En transposant la réflexion de Michael Sandel au terrain africain, il devient évident qu'instaurer une compétition méritocratique au sein de sociétés profondément inégales risque de culpabiliser les laissés-pour-compte de la modernisation. Si la réussite individuelle est présentée comme le seul fruit du mérite personnel

dans un système où les conditions de départ sont radicalement faussées, le sentiment d'injustice sociétale se double d'une blessure morale destructrice. La quête de l'équité en Afrique ne doit donc pas dériver vers un élitisme néolibéral, mais au contraire réaffirmer la valeur intrinsèque de chaque tâche sociale et maintenir un niveau élevé de protection pour l'ensemble des membres du corps social.

La troisième orientation stratégique exige la promotion rigoureuse d'un dialogue social inclusif. À observer la réalité politique en face, force est de constater que les conflits armés, les soubresauts électoraux et la radicalisation des jeunes sur le continent procèdent en grande partie d'un déni systématique de parole et d'une marginalisation ethnoculturelle ou régionale. La reconnaissance mutuelle des différents groupes sociaux et leur participation citoyenne effective à la prise de décision constituent la condition *sine qua non* pour désamorcer le ressentiment accumulé au fil des décennies. Ainsi, le processus de développement cesse d'être une directive descendante imposée par des technocrates ou des bailleurs de fonds internationaux pour devenir un projet partagé, authentiquement fondé sur la confiance réciproque et la coopération intercommunautaire. Cette articulation essentielle entre redistribution économique et reconnaissance culturelle a été lumineusement conceptualisée par la philosophe américaine N. Fraser (2005, p. 33) lorsqu'elle écrit : « La justice exige aujourd'hui à la fois la redistribution et la reconnaissance ; la première s'attaque aux injustices socio-économiques enracinées dans la structure politique de la société, tandis que la seconde cible les injustices culturelles liées aux modèles de représentation et d'interprétation. » En exploitant la dualité théorique formulée par Nancy Fraser, le drame des politiques de développement en Afrique apparaît dans toute sa nudité : elles ont parfois tenté de répondre aux demandes matérielles d'infrastructures tout en écrasant les identités locales, les langues vernaculaires et la dignité des savoirs endogènes. Or, la misère économique aggrave l'humiliation culturelle, et

l'humiliation culturelle nourrit la violence socio-politique. Seul un modèle bidimensionnel de la justice, qui conjoint la juste répartition des richesses et le respect équitable des identités plurielles, est en mesure d'apaiser durablement les fractures nationales.

Pour approfondir la dynamique morale de cette reconnaissance, il convient d'invoquer les travaux du philosophe allemand de l'École de Francfort, A. Honneth (2000, p. 156), qui situe la genèse des luttes sociales dans les dénis d'amour, de droit et d'estime sociale : « Les sentiments de mépris et de déni de reconnaissance ne sont pas de simples réactions affectives privées, mais le moteur moral de la lutte pour la justice ; le mépris institutionnalisé prive le sujet des conditions psychiques de son autoréalisation. » L'analyse philosophique d'A. Honneth (2000, p. 156) permet de saisir la nature profonde du ressentiment africain contemporain. Ce dernier n'est pas une passivité haineuse, mais l'expression négative de la demande de reconnaissance outragée. Lorsque l'État postcolonial méprise ses citoyens, maltraite ses paysans et méprise sa jeunesse diplômée sans emploi, il détruit les bases psychologiques de l'estime sociale. Le dialogue social inclusif n'est donc pas une concession tactique de l'État pour maintenir la paix civile, mais le devoir éthique d'instaurer des espaces publics où la parole de chaque groupe est reconnue comme légitime et souveraine.

Au terme de ce parcours conceptuel, il apparaît de manière irréfutable que tout processus de modernisation économique ou institutionnelle qui fait l'impasse sur la justice sociale est fondamentalement illégitime. Il convient de rappeler ici la sentence catégorique formulée par J. Rawls (1987, p. 67) dans la double dimension éthique et pragmatique de sa pensée :

La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité l'est des systèmes de pensée. Une théorie si élégante et économique soit-elle doit être révisée ou rejetée si elle n'est pas vraie ; de même, des lois et des institutions, réduites à leur plus simple efficacité technique, doivent être réformées ou abolies si

elles sont injustes. Tout processus de développement qui ignore la justice sociale est moralement injuste et voué à l'échec.

Cette citation de John Rawls agit comme une mise en demeure philosophique adressée aux dirigeants du continent africain et aux décideurs internationaux. Les ajustements structurels, les programmes d'austérité et les projets de numérisation ou d'industrialisation conduits au détriment des droits sociaux de la population sont condamnés à l'instabilité et à la révolte. La paix durable en Afrique ne saurait résulter d'une simple gestion technique des inégalités, à travers des distributions sporadiques de vivres ou des subventions temporaires, mais exige une transformation éthique et politique en profondeur de la totalité des rapports sociaux.

Cependant, une critique matérialiste et marxiste de cette vision contractualiste et normative s'impose pour éviter toute illusion idéaliste. Le philosophe et sociologue français H. Lefebvre (1974, p. 89) met en garde contre les pièges du discours éthique abstrait lorsqu'il énonce : « Parler de justice sociale sans subvertir les rapports de production réels et la domination du capital foncier ou financier dans le monde périphérique relève de l'illusion idéologique ; la justice ne se décrète pas par des concepts, elle se conquiert par la réappropriation matérielle des conditions de la vie. » En portant le regard théorique d'Henri Lefebvre sur les réalités africaines, on mesure les limites d'une simple éthique rawlsienne du consensus. Si la refondation morale des institutions ne s'accompagne pas d'une rupture vive avec le néocolonialisme économique, d'une reconquête de la souveraineté monétaire et d'une nationalisation ou régulation stricte des ressources stratégiques au profit des peuples, les discours sur la « justice sociale » risquent de se dissoudre dans des incantations moralisatrices. L'éthique du développement doit donc se faire philosophie pratique de la libération matérielle.

En conséquence, le ressentiment en Afrique contemporaine ne doit plus être interprété comme une tare

psychologique ou une résistance irrationnelle de la tradition face à la modernité, mais bien comme le symptôme manifeste d'un immense déficit de justice sociale et de dignité institutionnelle. Loin d'être un obstacle stérile au progrès, il agit comme un miroir critique qui en révèle brutalement les failles morales et les biais destructeurs. Les théories de la justice offertes par Rawls, Sen, Fraser et leurs contradicteurs apportent un cadre conceptuel puissant pour repenser la reconstruction d'une société africaine authentiquement juste, où le développement économique et humain ne serait plus un privilège confisqué par une oligarchie, mais un droit effectif et universellement partagé. Il en résulte incontestablement que la lutte contre le ressentiment passe impérativement par l'éradication de ses causes structurelles vénéneuses : les inégalités criantes, la corruption systémique et l'exclusion politique de la majorité. Une justice sociale effective, solidement ancrée sur les principes de l'équité distributive, de l'accroissement des capacités, de la reconnaissance culturelle et de la démocratie participative, demeure la condition première et inconditionnelle d'un développement moralement légitime et politiquement durable sur le continent africain.

Conclusion

En somme, cette étude démontre que le ressentiment collectif qui traverse l'Afrique contemporaine ne saurait être réduit à une posture victimaire stérile ou à une affectivité irrationnelle ; il constitue le symptôme critique et ontologique d'un déficit structurel de justice sociale. En relisant la crise du développement postcolonial à la lumière du libéralisme égalitaire de John Rawls et des théories critiques de la reconnaissance d'Axel Honneth et de Nancy Fraser, notre analyse confirme que la violation systémique du principe de différence et le déni d'estime sociale sont les catalyseurs majeurs des ruptures civiques du continent. Face aux limites des modèles technocratiques fondés sur la seule croissance macroéconomique, la sortie du ressentiment exige de renoncer aux pures abstractions théoriques

pour concilier l'universalité des libertés de base, l'équité distributive des biens premiers et le respect des ancrages communautaires et identitaires chers aux critiques communautariens.

Dès lors, la portée socio-utilitaire de cette réflexion offre une grille d'action concrète destinée à réorienter la gouvernance publique et l'élaboration des politiques économiques africaines. Traiter le ressentiment à sa racine implique de transformer l'éthique de la justice en impératifs opérationnels : d'une part, en instaurant des mécanismes rigoureux de redistribution des ressources extractives et foncières pour financer des capacités fondamentales (éducation universelle, santé, souveraineté alimentaire), et d'autre part, en démantelant le népotisme institutionnel pour garantir une égalité réelle des chances. Sur le plan socio-politique, l'intégration de la reconnaissance mutuelle dans les espaces de délibération citoyenne constitue le seul véritable levier de désamorçage des passions identitaires, de prévention des rébellions et de restauration de la confiance accordée aux institutions démocratiques.

Toutefois, si la refondation interne d'une justice reconstructive et l'accroissement des capacités individuelles posent les jalons d'un développement inclusif, une question décisive demeure quant à la viabilité d'un tel projet dans le cadre de la mondialisation actuelle. Dans quelle mesure une justice sociale nationale peut-elle véritablement s'épanouir en Afrique sans une subversion préalable de la dépendance économique globale et une reconquête effective de la souveraineté monétaire et matérielle du continent ? C'est à la croisée de l'éthique distributive interne et de la justice cosmopolitique internationale que se jouera, en dernière instance, la libération effective des peuples africains.

Références bibliographiques

- ANTIL Alain, 2009, *Mobilisations identitaires dans l'Afrique contemporaine*, <https://www.ifri.org/fr/notes/mobilisations-identitaires-dans-lafrique-contemporaine-la-question-de-lautochtonie>, consulté le 12 novembre 2025.
- CHAUVIER Stéphane, 2006, *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, éd. Vrin.
- DRÈZE Jean & SEN Amartya, 2014, *Splendeur de l'Inde ? La croissance économique a des comptes à rendre, développement, démocratie et inégalité*, Paris, Flammarion.
- FANON Frantz, 1961, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- FRASER Nancy, 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Rapprocher redistribution et reconnaissance*, Paris, Éditions La Découverte.
- HONNETH Axel, 1992, *La lutte pour reconnaissance*, Paris, Cerf.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance : La grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Éditions du Cerf.
- LEFEBVRE Henri, 1974, *La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos.
- MBEMBE Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- NANCY Fraiser, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
- NUSSBAUM Martha, 2012, *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Paris, Climat.
- RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par C. Audard, Paris, Éditions du Seuil.
- RICOEUR Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- SANDEL Michael, 2021, *La tyrannie du mérite : Qu'est-ce qu'on a fait de notre mérite ?*, Paris, Éditions Albin Michel.
- SCHELER Max, 1912, *L'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard.
- SEN Amartya 1999, *L'économie est une science morale*, Paris, PUF.
- SEN Amartya, 2000, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté*, Paris, Editions Odile Jacob.
- TAYLOR Charles, 1997, *La liberté des modernes*, Paris, Éditions du Cerf.

III

INÉGALITÉS SOCIALES, GENRE, TRAVAIL ET ÉDUCATION

Un modèle de développement ne saurait se prétendre juste s'il condamne une majeure partie de sa population à l'impuissance et à la marginalisation quotidienne. Dans l'Afrique contemporaine, malgré les discours sur la croissance économique et la modernisation, les fractures sociales demeurent profondes. Les discriminations fondées sur le genre, l'iniquité dans la répartition des opportunités professionnelles, les disparités d'accès à une orientation scolaire de qualité et la précarité des parcours migratoires entravent la liberté réelle des individus et compriment les forces vives du continent. Le problème réside dans l'existence de structures socio-économiques, d'imaginaires collectifs et de cadres normatifs qui perpétuent l'exclusion et limitent le déploiement des potentialités humaines. Dès lors, à travers quelles réformes institutionnelles, éducatives et sociales l'Afrique peut-elle garantir une répartition équitable des ressources et des opportunités au service d'une justice sociale effective ?

Il est fait l'hypothèse que la réduction durable des inégalités socio-économiques et l'essor du continent nécessitent l'extension des capacités individuelles, la déconstruction des stéréotypes de genre et la refonte des mécanismes de sélection scolaire, professionnelle et migratoire. Cette troisième partie a pour objectif d'analyser les facteurs structurels d'exclusion et de proposer des leviers concrets pour ancrer l'équité au cœur des dynamiques du quotidien. Pour ce faire, l'approche méthodologique privilégie une démarche empirico-critique et socio-philosophique, combinant la théorie des capacités, l'analyse institutionnelle et la sociologie des représentations. Le parcours de cette partie s'articule autour de cinq chapitres complémentaires. Le premier chapitre propose une lecture critique des inégalités de genre à l'aune de la théorie des capacités d'Amartya Sen et Martha Nussbaum. Le deuxième chapitre décortique l'impact des représentations sociales de la femme en Guinée sur les défis globaux de la justice sociale. Le troisième chapitre mène une analyse critique des critères de

recrutement et de la répartition du travail en Afrique subsaharienne. Le quatrième chapitre interroge la portée équitable des dispositifs d'orientation scolaire à partir du cas du Togo. Le cinquième chapitre examine l'encadrement normatif des flux migratoires contemporains en Afrique de l'Ouest au croisement du développement et des droits humains.

CHAPITRE 11 :

Genre et développement durable : lecture critique des inégalités de genre en Afrique à l'aune de la théorie des capacités d'A. Sen et M. Nussbaum

KARABOILY MAH HORTENSE

(INSAAC) Abidjan/ Côte d'Ivoire

khortensias2016@gmail.com

Résumé

Amartya Sen a profondément renouvelé la pensée sur la justice sociale en proposant une approche centrée sur les capacités. Dans le contexte africain, cette approche est particulièrement pertinente, au vu des inégalités profondes et des obstacles structurels auxquels sont confrontés les populations les plus vulnérables notamment les femmes. La théorie des capacités telle que nous envisageons de la visiter dans ce travail, suppose de questionner dans un même mouvement, les dimensions sociales, économiques et environnementales du développement en lien avec la condition féminine, dans un contexte africain et leur possible évolution dans le temps. Ce travail insiste sur la pertinence d'une théorie qui se veut critique à l'égard des théories antérieures de justice sociale, en même temps qu'elle insuffle une dynamique nouvelle dans la pensée sur le développement. En effet, en quoi la théorie des capacités renouvelle-t-elle la conception du développement ? les capacités des populations africaines sont-elles suffisantes et équitablement réparties pour permettre d'amorcer un développement durable ? Comment plus spécifiquement, la liberté de choix et d'action des femmes peut-elle constituer une condition essentielle à la durabilité du développement ? Dans le but de penser l'articulation entre capacités, genre et justice sociale dans une perspective de développement durable en Afrique, nous partirons tout d'abord de l'analyse des fondements de la théorie des capacités d'Amartya Sen et leur "genrefication" par Martha Nussbaum. Nous proposerons ensuite une analyse des inégalités de genre dans le contexte africain et leurs conséquences pour aboutir enfin, à des pistes d'action, des solutions inclusives et équitables pour un développement plus juste, plus inclusif et plus durable en Afrique.

Mots clés : Capacités, conditions féminines, genre, justice sociale, développement durable, Afrique

Abstract

Amartya Sen has profoundly renewed thinking on social justice by proposing an approach centered on capabilities. In the African context, this approach is

particularly relevant given the deep inequalities and structural obstacles faced by the most vulnerable populations, particularly women. The capability theory, as we intend to explore it in this work, involves questioning, in a single movement, the social, economic and environmental dimensions of development in relation to the condition of women in an African context and their possible evolution over time. This work emphasizes the relevance of a theory that seeks to be critical of previous theories of social justice, while at the same time injecting new dynamics into thinking about development. Indeed, how does capability theory renew the conception of development ? Are the capabilities of African populations sufficient and equitably distributed to enable sustainable development to begin ? How, more specifically, can women's freedom of choice and action constitute an essential condition for sustainable development ? In order to think about the articulation between capabilities, gender and social justice from a perspective of sustainable development in Africa, we will first start from the analysis of the foundations of Amartya Sen's capability theory and their "genderification" by Martha Nussbaum. We will then propose an analysis of gender inequalities in the African context and their consequences to finally arrive at avenues of action, inclusive and equitable solutions for fairer, more inclusive and more sustainable development in Africa.

Keywords : Capabilities, women's conditions, gender, social justice, sustainable development, Africa

Introduction

Très critique de l'utilitarisme et de la théorie rawlsienne de la justice sociale, l'économiste et philosophe Amartya Sen propose dans une analyse approfondie sur le développement, la notion de capacités de base, c'est-à-dire la capacité réelle qu'a une personne de faire certaines choses essentielles. Il affirme à cet effet que « le but du processus de développement doit tenir compte de ce que les gens peuvent ou ne peuvent pas faire – exemple, vivre longtemps, éviter autant que possible la morbidité, être bien nourri, être capable de lire, écrire, communiquer et ainsi de suite » (Sen, 1983, p. 754). Cette corrélation qu'il établit entre le bien-être individuel et collectif et le développement ; les potentialités réelles des individus, leur liberté d'action et de réalisation et le développement permet d'entrevoir celui-ci comme un processus d'expansion des capacités. Qu'est-ce à

dire ? Que le développement ne peut être effectif que si les capacités des individus qui composent la société sont équitablement suscitées et mises en valeur.

Une question se pose alors pour le continent africain, lorsque l'on observe son niveau de développement : les capacités des individus y sont-elles suffisantes et équitablement réparties pour permettre d'amorcer un développement durable ? En effet, l'Afrique se caractérise par un taux de pauvreté extrêmement élevé, un faible PIB par habitant, une faible industrialisation, une espérance de vie réduite, un faible taux d'alphabétisation et de nombreuses inégalités sociales¹⁹. Ces situations qui perdurent dans le temps semblent ralentir considérablement le développement de l'Afrique. Nous posons à l'aune de la théorie des capacités de Sen, que les causes de cette timide avancée peuvent être recherchées dans les inégalités de genre qui constituent un réel frein au développement global de l'Afrique. Ces inégalités elles-mêmes, prennent leurs sources dans les inégalités structurelles, sociales et économiques favorisant ainsi un déséquilibre profond entre les capacités des hommes et celles des femmes, et ce à court et long terme. Pour remarque, les

¹⁹ Le continent africain se caractérise sur le plan économique, par un taux de pauvreté extrêmement élevé estimé à 67 % de la population global (« rapport groupe de la banque mondiale sur la pauvreté, la prospérité et la planète : voie de sortie de la polycrise 2024 »), un PIB par habitant insuffisant estimé à environ 2955 dollars, contre 13840 dollars pour la moyenne mondiale. Sur le plan de la santé et de la reproduction, selon le rapport « world population prospect 2024 » des Nations Unies, l'espérance de vie sur le continent est en deçà de celle du reste du monde soit 64,2 ans contre 73,3 ans en 2024. La mortalité infantile y est élevée avec 89 décès pour 1000 naissances en 2024. Sur le plan de l'éducation et les inégalités de genre, l'institut des statistiques de l'Organisation des Nations Unies pour l'Education et la Culture (UNESCO) relève que le ratio de jeunes filles et de jeunes garçon alphabétisés est de 0,7 en 2024 en Afrique sub-saharienne.

Objectifs de Développement Durable (ODD) adoptés par les Nations Unies en 2015 en leur point cinq (5), placent l'égalité entre les sexes au cœur de l'agenda mondial, d'ici 2030. Il devient donc essentiel de s'interroger sur l'impact des inégalités de genre sur la manifestation des capacités des femmes dans leurs rapports au développement. Il s'agit de montrer comment certaines inégalités peuvent limiter les capacités des femmes africaines et compromettre durablement leur capacité à participer activement au processus de développement du continent.

Ce texte examine ainsi, la corrélation possible entre les questions de justice sociale, de genre et de développement durable dans le contexte africain. En effet, la liberté de choix et d'action des femmes africaines peut-elle constituer une condition essentielle à la durabilité du développement ? Dans une démarche qui se veut critique, nous nous proposons d'investiguer cette interrogation autour de trois axes clés. Nous débuterons par la présentation de la théorie des capacités chez Amartya Sen et leur "genreification" par Martha Nussbaum. Nous aborderons ensuite les inégalités de genre en Afrique, leurs conséquences et leur incidence sur les capacités des femmes. Nous terminerons par des propositions d'actions concrètes et équitables pour un développement plus juste, plus inclusif et plus durable en Afrique.

1. Genre et capacités : De Sen à Nussbaum.

1.1. Théorie des capacités et développement selon A. Sen

La principale caractéristique de la théorie des capacités d'Amartya Sen est qu'elle pose le développement humain comme l'élément central du développement. Il part en effet du principe que ce sont les libertés réelles dont dispose chacun pour mener à bien sa vie qui déterminent en réalité le niveau de développement. À la différence des approches économiques traditionnelles, qui fixent l'évaluation du bien-être sur le revenu et la richesse (individuelle, communautaire ou même à l'échelle du pays), Sen propose une évaluation, loin des questions financières et met en

lumière les valeurs propres à chaque individu dans le processus de développement. Il affirme ainsi que le développement doit principalement s'évaluer « à partir de données qui prennent en compte l'individu et les groupes d'individus dans une optique de perfectibilité » (Sen, 2013). Le plus important dans la théorie des capacités étant l'individu, ses possibilités d'action et sa liberté d'action. En effet, la théorie des capacités sous-entend que le développement devrait reposer sur les capacités réelles de chaque individu, leur marge réelle de liberté d'action et de choix dans la poursuite de leurs objectifs et de leur projet de vie.

Sen distingue à ce propos les capacités et les fonctionnements. Les capacités correspondent à l'ensemble des possibilités réelles dont un individu dispose pour agir ou être selon ses choix, tandis que le fonctionnement correspond à la réalisation concrète de toutes ces possibilités dans la vie quotidienne. Selon lui, les capacités correspondent ainsi à « l'ensemble des vecteurs de fonctionnements parmi lesquels il est possible de choisir » (Sen, 1987, p.37). En d'autres termes, elles recouvrent les modes de fonctionnement qu'une personne a la possibilité de choisir ; les fonctionnements reflétant la liberté dont dispose chaque individu pour choisir comment et dans quelle mesure utiliser ses capacités. La relation entre fonctionnement et capacités est indéniable dans la réalisation des objectifs sociaux et politiques. Pour mieux saisir ce lien, prenons deux individus par exemple, ils possèdent chacun une capacité particulière à convertir les ressources dont ils disposent en fonctionnement.

Le premier selon qu'il dispose d'une bonne santé et est issu d'un milieu aisé, le second selon qu'il souffre d'un handicap majeur et également issu d'un milieu favorisé. Disposant pourtant dès le départ des mêmes ressources, ils développeront des capacités différentes. Indépendamment des caractéristiques individuelles, les différences structurelles peuvent être un frein à la réalisation des fonctionnements. Les particularités, les défis, l'environnement tout ceci concourt plus ou moins directement à

convertir les capacités en fonctionnements. Il existe donc différentes dimensions du bien-être, et ces dimensions doivent dans le principe concourir à accroître le bien-être global.

Dans l'exemple précédent, disposer d'un accompagnement pour le handicap, d'un centre de santé qui prenne en charge le type de handicap etc. peut aider au bien être global du second individu. Le bien-être est en réalité fondé sur des apports multidimensionnels et implique non seulement des conditions financières, mais également des conditions non financières et non matérielles. Du point de vue de Sen, il importe donc que subsiste des mécanismes qui permettent de modifier sensiblement les degrés de capacité de chacun et c'est à ce niveau que les ressources sociales, environnementales et personnelles sont mises à l'épreuve. En effet, les institutions, le système éducatif, les rapports de la société au genre, l'influence religieuse, les normes sociales, l'environnement, la santé, la sécurité, les dispositions mentales et affectives ; tous ces éléments affectent les capacités de l'individu. Régler les disfonctionnements inhérents à ces éléments permettrait un accroissement considérable des capacités individuelles. Sen pose donc à travers l'approche par les capacités, le développement humain comme la finalité de tout développement.

1.2. Genre et capacités : le point de vue de Nussbaum

Lorsque Martha Nussbaum aborde la question des capacités, elle la pose également en termes de lutte contre les inégalités. Dans sa tentative de rendre compte de l'intérêt des capacités dans la constitution d'une société fondamentalement décente et juste, elle pose la question suivante : « qu'est-ce que chaque personne est capable de faire et d'être ? » (Nussbaum, 2012, p.32). L'approche par les capacités permet d'appréhender chaque personne comme une fin, car « elle ne s'intéresse pas seulement au bien-être total ou moyen, mais aux possibilités offertes à chaque personne. » (Nussbaum, 2012, P. 36). Il s'agit dans son approche particulière du concept, de mettre en avant

certaines caractéristiques concrètes, objectives et universelles qui, si elles sont mises en œuvre peuvent contribuer à une vie épanouie. Cette approche humaniste stipule que des seuils minimaux de capacités sont nécessaires pour mener une vie digne.

La particularité de l'approche de Nussbaum est qu'elle énonce une liste de dix capacités comme possible fondamentaux de l'humain (Nussbaum, 2012, p. 37). À travers ces dix capacités fondamentales, Nussbaum non seulement met en exergue la multiplicité des besoins humains, mais propose également les fondamentaux à partir desquels une société peut évaluer son niveau de justice et de développement. Ces dix capacités s'énoncent comme suit :

- **La vie** : Il s'agit de pouvoir mener une existence humaine complète, d'avoir la possibilité de vivre jusqu'à la fin d'une vie normale, sans être prématurément privé de la vie.
- **La santé corporelle** : Cette capacité recouvre la possibilité d'être en bonne santé, de bénéficier d'une alimentation adéquate et d'un abri suffisant.
- **L'intégrité corporelle** : Elle implique la liberté de se déplacer, la sécurité du corps, ainsi que la protection contre toute forme de violence ou d'agression.
- **La pensée** : Cette dimension renvoie à la capacité de se forger une conception du bien, de raisonner, d'apprendre, de s'instruire et de s'exprimer librement.
- **Les émotions** : Il s'agit ici de pouvoir éprouver et développer des attachements, d'aimer, de ressentir des émotions et de vivre des relations affectives.
- **La raison pratique** : Cette capacité désigne la possibilité de se fixer des objectifs, de réfléchir sur sa vie et de faire des choix éclairés.
- **L'affiliation** : Elle implique la capacité à vivre avec les autres, à participer à la vie sociale et à être traité avec dignité, sans discrimination.
- **Le rapport au monde naturel** : Cette dimension souligne l'importance de vivre en lien avec la nature et de respecter les autres espèces vivantes.

- **Le jeu** : Cette capacité concerne la possibilité de se divertir, de se détendre et de participer à des activités récréatives.
- **Le contrôle sur son environnement** : Elle recouvre à la fois la participation à la vie politique et la capacité d'agir sur son environnement matériel, par exemple en ayant accès à la propriété ou à des ressources économiques.

L'énoncé par M. Nussbaum de ces dix capacités montre la finalité éthique et politique de la vie. Il s'agit de favoriser non seulement le bien-être des individus en dehors de toutes considérations matérielles, mais d'affirmer également la singularité des individus et de leurs besoins. Comme elle le souligne si bien, « il existe de grandes variations entre les individus quant à leurs besoins de ressources et leur capacité à convertir les ressources en fonctionnement de valeur » (Nussbaum, 2008, p. 106). Elle s'attarde de ce fait sur l'hétérogénéité humaine comme facteur essentiel dans la prise en compte des capacités et pose la réflexion sur le genre comme une réflexion sur les vulnérabilités inhérentes au contexte social.

Au-delà de l'aspect biologique, il importe en effet de mettre en relief, les identités féminines et masculines dans leur rapport inégalitaire et leur rapport de pouvoir. Le genre en tant que construction sociale établit des normes qui déterminent les possibilités de chaque individu selon qu'il appartient à tel ou tel genre. Ces rapports sont eux-mêmes sous-tendus par les rapports sociaux tels que les structures économiques, culturelles ou familiales, qui modulent et renforcent les inégalités existantes. Pour Nussbaum, les individus ne doivent pas être réduits à des catégorisations strictes. Pour exemple, les ressources et possibilités différant, que l'on soit hommes ou femmes, ces dernières sont plus susceptibles en effet de rencontrer davantage de barrières culturelles, sociales et économiques dans leur choix de vie. S'inspirant de ses recherches en Inde et en Amérique, elle note que dans le cas par exemple où les hommes et les femmes disposent d'un accès équitable à l'alphabétisation, il n'en demeure pas moins que du fait du système hiérarchique traditionnel et

souvent des difficultés économiques, les femmes disposeront de moins de chance d'accéder à l'éducation ou même d'achever leur scolarisation. Nussbaum explique ce phénomène par le fait que la construction sociale des rôles de genre s'appuie sur une multitude de stéréotypes et de préjugés.

Ces derniers impactent sur les capacités individuelles en ce qui concerne les choix de vie. Selon le genre en effet, les attentes sociétales diffèrent et il est bien entendu capital de se conformer à ces systèmes de valeurs collectifs quand on vit en société. Elle note ainsi, l'intériorisation de ces stéréotypes dans le processus de socialisation et ce, dès l'enfance. Les normes sociales dictent en effet, dès le bas âge, ce qu'il est raisonnable d'attendre, d'espérer et de faire selon que l'on soit homme ou femme, ce qui met en relief l'influence qu'elles exercent sur le processus de conversion des ressources en capacités effectives. En d'autres termes, les structures sociales, les stéréotypes reçus depuis l'enfance influencent et conditionnent, limitent ou favorisent les individus en ce qui concerne leur capacité à transformer leurs ressources en possibilités réelles d'agir ou d'être. Poser donc la question du genre en rapport aux capacités permet entre autres de comprendre pleinement les mécanismes d'inégalité et de justice sociale et de comprendre également la nécessité de la prise en compte de l'environnement social dans l'analyse des processus de développement.

2. Inégalités de genre, capacités et développement durable en contexte africain

Chez Sen et Nussbaum, il existe un rapport entre l'équité des capacités et la durabilité du développement. En effet, les inégalités, leur persistance sont susceptibles de constituer des obstacles au développement global voire, d'être à l'origine de nombreux conflits. La justice sociale est donc un facteur clé du développement durable, dans la mesure où l'équité des capacités prédispose chaque individu, quel que soit son genre ou ses conditions matérielles d'existence, à la

réalisation concrète de ses aspirations et potentialités. Les inégalités de genre qui mettent à mal les capacités des femmes, impactent par conséquent négativement le capital humain et social aussi bien à l'échelle individuelle qu'à celle de la collectivité.

Dans le texte qui va suivre, il s'agira de mettre en relief quelques injustices sociales qui remettent en cause l'épanouissement et le bien-être des acteurs sociaux que sont les femmes et leur impact sur le développement global. En effet, quelles sont les inégalités de genre, notamment en Afrique qui peuvent considérablement entamer la durabilité du développement et compromettre les libertés d'action et d'être des femmes ? Les inégalités de genre peuvent être regroupées en trois ordres : éducation et autonomisation financière, santé et reproduction et enfin violences et droits sociaux.

2.1. Éducation et autonomisation

Sur la question de l'inégalité d'accès au système éducatif, deux problèmes essentiels se posent : l'accès à l'éducation et le maintien dans le système éducatif. Les freins à la scolarisation de la jeune fille sont davantage d'ordre culturel et économique que d'ordre environnemental ou autres. En tout état de cause, ces facteurs sont interdépendants et participent à restreindre considérablement l'accès à l'éducation des filles. Alors que très souvent les conditions sont plus favorables pour les jeunes garçons, le rôle social attribué aux femmes (la reproduction) et la division du travail domestique ancrés dans les stéréotypes limitent et prédefinisent leurs choix de vie, car d'un point de vue pratique, il n'est pas nécessaire d'être scolarisé pour assurer sa fonction reproductrice ou les tâches domestiques.

En terme statistique, les résultats suivants s'affichent : 2/3 des adultes ne sachant ni lire et ni écrire sont des femmes (Unesco, 2019). De même qu'1/10 de filles est non scolarisé contrairement à 1/12 pour les jeunes garçons (ECOSOC, 2016). En outre, un défi majeur reste le maintien dans le système éducatif des jeunes filles, car dans la plupart des cas, leur

scolarisation se limite généralement au cycle primaire. Les raisons majeures en sont les discriminations et stéréotypes de genre. Ici, le facteur culturel et l'environnement social sont essentiels. Dans la plupart des cas, face aux difficultés économiques et aux besoins domestiques, le choix de la déscolarisation porte systématiquement sur la jeune fille. Or au constat, l'ouverture de l'éducation aux femmes et leur maintien dans le système éducatif permet d'élargir leur horizon et les rend capables de prendre des décisions et faire des choix éclairés. Le rapport de la femme à elle-même évolue, et les décisions concernant son bien-être individuel et familial sont prises de manière consciencieuse.

2.2. Santé et reproduction

La question de la santé est un défi spécifique en ce qui concerne la condition féminine. Cette condition l'expose généralement à des vulnérabilités particulières. Dans les sociétés africaines fortement impactées par des inégalités de genre, les femmes n'ont généralement pas d'autonomie quant à la gestion de leur propre santé en générale et de leur santé reproductrice en particulier. Cette autonomie reproductive est très souvent du ressort du conjoint ou même de la communauté. De façon pratique, une femme ne peut participer dans le cadre d'une relation de couple à la planification de la vie familiale, encore moins se prévaloir de la liberté fondamentale de disposer de son propre corps. Dans certains contexte religieux (islam) par exemple, la femme subit une certaine restriction quant à l'accès aux soins, dans la mesure où, la plupart des membres du personnel médical sont des hommes. Elles sont plutôt dirigées vers des matrones, peu au fait des avancées médicales et sanitaires et donc peu enclines à gérer des complications éventuelles. Cette barrière d'accès au soin induite par les normes sociales et religieuses est responsable du taux élevé de mortalité chez la femme et l'enfant en Afrique.

Un autre élément significatif reste l'accès aux infrastructures sanitaires et aux ressources humaines médicales.

Dans les communautés rurales par exemple, où l'on dispose de peu d'infrastructures et de ressources humaines, du fait de leur besoin particulier en matière de santé, les femmes sont soumises à un taux de mortalité élevé. En outre, le manque d'autonomie financière, la pauvreté, l'accessibilité restreinte au soin et les contraintes culturelles accentuent la vulnérabilité des femmes en situation de santé précaire dans le couple ou en dehors, ce qui conduit généralement à un abandon conjugal et /ou à une agonie certaine. En somme, sur les questions de santé, les barrières structurelles, sociales et culturelles, constituent une véritable entrave à l'accès à des soins de qualité et à une prise en charge adaptée aux besoins spécifiques des femmes.

2.3. Violences et droits sociaux

Les violences basées sur le genre maintiennent un ordre social sexué, dans lequel de manière générale celui, [en l'occurrence l'homme dans la majorité des cas] qui détient le pouvoir économique, la force physique et la légitimité culturelle et sociale s'arroge le droit d'exercer une sorte de domination et de violence, sur celui qui dispose de moins d'avantages. En d'autres termes, tout comme les questions d'éducation et de santé, les violences basées sur le genre s'inscrivent également dans des contextes sociaux et culturels déterminés où, le féminin est généralement lésé. Les personnes victimes de ces violences pour la plupart souffrent de conséquences psychologiques, physiques ; sont généralement stigmatisées et subissent de fait une certaine forme d'exclusion sociale. À titre de comparaison, les violences basées sur le genre « tuent ou handicapent autant les femmes de 15 à 44 ans que le cancer » (STUSSI, 2024, p.2). Rappelons à cet effet, que le cancer du sein par exemple tue environ 600.000 femmes par an au niveau mondiale (OMS, 2022) Les violences sont donc une entrave au développement individuel et collectif et se positionnent au-delà des questions de droit, comme un phénomène de santé publique.

Les violences basées sur le genre sont systémiques et se localisent dans tous les espaces d'interaction entre hommes et femmes. Elles impactent la productivité de la femme et ainsi altèrent sa contribution au processus de développement. Sur la question par exemple de la propriété foncière, l'accès à la terre reste largement inégalitaire du fait, de normes sociales et coutumières en matière d'héritage. Dans de nombreuses traditions, seuls les hommes peuvent être propriétaires terriens, ce qui a pour conséquence une distribution inéquitable des biens fonciers au détriment des femmes. Cette disparité menace la sécurité alimentaire de façon générale et accentue leur vulnérabilité économique et le bien-être des familles de façon particulière.

Or, selon le dernier rapport de ONU-FEMMES (2024) « combler l'écart entre les sexes en matière de productivité agricole et de salaires dans le cadre du système alimentaire augmenterait le PIB mondial de près d'un (1) billion de dollars et sortirait 45 millions de personnes de l'insécurité alimentaire. » En d'autres termes, régler les questions d'égalité dans l'acquisition des terres et l'agriculture pourrait contribuer à réduire considérablement les problèmes de famine et de malnutrition en Afrique.

Bien que certaines dispositions relatives aux droits des femmes et à l'égalité des sexes aient été adoptées dans la majeure partie des pays africains, les constats actuels illustrent de manière exemplaire l'inadéquation entre l'affirmation d'un principe égalitaire et sa mise en œuvre concrète. Ainsi, afin de combattre efficacement la pauvreté et se tourner résolument vers un processus de développement durable, il convient d'améliorer les capacités des femmes car, il existe une corrélation certaine entre capacités des femmes, qualité de vie économique et sociale et développement. Dans une perspective de développement durable, la reproduction des stéréotypes signifie la perpétuation des inégalités au niveau des capacités donc, une remise en cause durable du développement.

3. Pistes d'actions, de solutions inclusives et équitables pour un développement plus juste

Les mécanismes de socialisation genrée ont un impact négatif sur la condition féminine. La lutte contre ces mécanismes pour une amélioration des conditions des femmes et un développement durable en Afrique, doit inclure des pistes d'action tant inclusives qu'exclusives. La dimension inclusive, outre la sensibilisation des femmes et des jeunes filles à leur propre condition, pour lutter contre l'auto-censure à laquelle l'on assiste souvent, souligne l'importance de l'implication des hommes et des jeunes garçons. La sensibilisation de la gent masculine constitue une force importante qui permet une transformation durable des mentalités et des pratiques sociales. La dimension exclusive exige quant à elle, des changements structurels et des actions d'accompagnement des politiques publiques. Il s'agit de lever les obstacles multidimensionnels (culturels, sociaux, structurels) à travers l'élaboration et la mise en œuvre de lois. Les remarques précédentes permettent donc de proposer les approches de solutions qui suivent :

3.1. Approche inclusive :

Il est en effet nécessaire qu'une approche inclusive soit réalisée sur la question de l'impact négatif de la socialisation genrée dans le cadre du développement durable et de la justice sociale. Cette approche inclusive permet à travers une sensibilisation individuelle, d'aboutir à une transformation collective et réelle. En effet, pour en arriver à un niveau de capacité équitable entre homme et femme, plusieurs actions concrètes et de proximité doivent être menées à cet effet.

Dans le milieu de la santé :

- Sensibilisation aux droits des femmes dans les milieux sanitaires et principalement dans les maternités. Cette mesure

a pour objectif principal, l'information des populations cibles à leurs droits, dans les lieux qu'elles fréquentent régulièrement soit pour des problèmes gynécologiques, ou soit pour des questions de maternité.

- Sensibilisation dans les milieux sanitaires, scolaires et commerciaux sur les organismes de prise en charge des violences basées sur le genre. Cette mesure vise à faciliter l'accès à l'aide et, une prise en charge rapide en cas de violence constatée.
- Affichage des numéros verts dans les centres de santé, maternités, établissements scolaires et lieux de commerce.

Dans le milieu de l'éducation :

- Affichage dans les établissements scolaires d'affiches et de prospectus sur les problématiques de genre, au même titre que les affiches de sensibilisation sur la fraude et la tricherie en milieu scolaire. Cette mesure permet la sensibilisation des plus jeunes sur les questions liées au genre ;
- Instauration de cours sur les violences basées sur le genre et ses conséquences ;
- Instauration de clubs dans les lycées et collèges sur le genre incluant les jeunes filles et les jeunes garçons ;
- Intégration d'une perspective d'égalité des sexes dans l'éducation civique et la lutte contre les disparités éducatives.

Dans le milieu social et culturel :

- Affichage dans les établissements publics et privés d'affiches et de prospectus sur les problématiques de genre, au même titre que les affiches de sensibilisation sur la fraude, la corruption et la bonne gouvernance.
- Sensibilisation des autorités traditionnelles aux problématiques de genre et de violences basées sur le genre. Cette action vise à déconstruire durablement les stéréotypes de genre chez les populations détentrices de pouvoir coutumier et qui sont très impactantes dans leur communauté.

Les mesures ci-dessus proposées se présentent comme des solutions facilement applicables et financièrement peu coûteuses. Ici l'accent est mis sur la prévention, la sensibilisation et l'accompagnement des éventuelles victimes dans les milieux sanitaires, scolaires et socio-culturels.

3.2. Approche exclusive :

Dans l'approche exclusive, il s'agit globalement de prioriser l'investissement dans l'égalité entre les sexes, et de renforcer les dispositifs juridiques et légaux de protection des droits de la femme. Ici, les politiques publiques sont principalement indexées.

Sur les questions de violences basées sur le genre et la santé reproductrice :

- Renforcement des lois sur les violences faites aux femmes en incluant des clauses sur les violences psychologiques, institutionnelles et économiques.
- Durcissement des lois sur les violences et discriminations basées sur le genre incluant les atteintes physiques et numériques.
- Création à l'échelle régionale dans chaque pays, de centres d'accueil et d'écoute des victimes de violences. Cette mesure permet une prise en charge de proximité efficace ainsi qu'une assistance psychologique et juridique.
- Création de structures ayant vocation d'accompagner les victimes de violence et/ou les auteurs dans leur tentative de réinsertion économique.
- Formation et renforcement des capacités des agents de santé (hommes et femmes), des agents de police (hommes et femmes) à l'accueil et à l'orientation des victimes.
- Amélioration de la santé des femmes, notamment la santé sexuelle et reproductive.

Sur les questions économiques et d'autonomie financière :

- Instauration, mise en œuvre, suivi et sanctions des dispositions instaurant des quotas dans les structures publiques et privées. Cela comprend par exemple, l'instauration d'un taux minimal de femmes lors des recrutements. Ce taux minimal pouvant varier selon les pays, selon les qualifications requises et selon les secteurs d'activités. Ceci a pour effet de favoriser l'accès à l'emploi, ou la promotion aux postes de directions et pourrait combler la sous-représentation des femmes dans certaines activités.
- Soutien à l'entrepreneuriat féminin, avec la mise en place de structures publiques d'accompagnement et des outils de financement adaptés. Cet accompagnement pourrait se décliner en termes de formations et d'encadrements²⁰ adaptés, afin de soutenir plus durablement l'autonomisation économique des femmes et contribuer à leur développement économique et sociale, à une plus grande échelle. L'entrepreneuriat féminin est un facteur d'autonomisation, qui permet une croissance inclusive et une lutte efficace contre la pauvreté.
- Sensibilisation des institutions financières aux enjeux de genre. Il est en effet impératif, d'intégrer et de promouvoir les perspectives de genre au sein des établissements financiers, par des formations ou incitations réglementaires. Cette initiative pourrait permettre d'une part, de régler les questions liées à la discrimination d'accès au crédit et d'autre part, de promouvoir la parité dans la gouvernance des institutions financières.

Sur la participation politique :

²⁰ Ceci comprend les formations en gestion d'entreprise, en leadership, les formations au numérique et au réseautage. La mise en place d'accélérateurs et incubateurs dédiés aux femmes à l'exemple du Women's Investment club au Sénégal pourrait donner des résultats concrets.

- Instauration, mise en œuvre, suivi et sanctions des dispositions instaurant des quotas dans les structures et partis politiques. Cette mesure vise à garantir une représentation minimale des femmes dans les instances décisionnelles et, leur confier des responsabilités politiques et électives au sein des gouvernements et partis politiques, afin d'une part, corriger les déséquilibres structurels et d'autre part, concrétiser l'objectif de parité des ODD à l'orée 2030²¹.
- Accroissement de l'accompagnement des femmes candidates et militantes par le renforcement de leurs compétences. Les femmes intéressées par la politique pourraient bénéficier de formations, de réseautage, de mentorat en dehors des périodes électorales.
- Promotion du leadership féminin au sein de chaque partis politique par la sensibilisation, afin de déconstruire en amont les stéréotypes de genre et, favoriser une meilleure visibilité des femmes pendant les périodes électorales.

Toutes les mesures citées plus haut sont essentielles dans le cadre de la promotion d'un développement durable et inclusif pour l'Afrique. Si l'on part de l'idée que, le développement correspond à une expansion des capacités et des libertés, autrement dit des capabilités, cela sous-entend que le développement humain reste le levier indispensable à l'atteinte de l'objectif principal de tout véritable développement : le bien-être collectif. Pour ce faire, il convient de lever les obstacles qui freinent l'expansion des capabilités des femmes, afin qu'elles deviennent pleinement actives, c'est-à-dire qu'elles disposent de toutes leurs capacités réelles d'action dans le choix de leur accomplissement.

²¹ Promouvoir les bonnes pratiques comme celles observées au Rwanda avec une proportion des femmes parlementaires à 60 % depuis 2015.

Conclusion

Ce texte s'est principalement intéressé à la théorie des capacités d'Amartya Sen et de Martha Nussbaum, avec pour objectif d'analyser l'apport de cette approche dans le processus de développement de l'Afrique. Cette analyse a permis, de porter une réflexion critique sur les inégalités de genre, et leurs conséquences sur les capacités des femmes. L'environnement africain, après analyse s'est révélé incapacitant dans la mesure où, les opportunités, les moyens et la liberté d'action des femmes sont tributaires de l'environnement politique, social et culturel. Cet environnement remet à tous les niveaux en cause les capacités des femmes en entravant considérablement leurs possibilités de choix par rapport aux hommes. Seule, la mise en place de facteurs favorisant les capacités de manière équitable entre homme et femme, pourra ouvrir de nouvelles perspectives de développement plus inclusif, plus durable et ayant le bien-être individuel et collectif pour visée.

Références bibliographiques

BANQUE MONDIALE, 2024, « Rapport groupe de la banque mondiale sur la pauvreté, la prospérité et la planète : voie de sortie de la polycrise 2024 », Les pistes d'action pour sortir de la polycrise, World Bank Open Knowledge Repository, <https://openknowledge.worldbank.org>.

Conseil Economique et Social des Nations Unies (ECOSOC), 2016, Summary of the Economic and social survey of Asia and the Pacific 2016, docs.un.org/E/2016/100.

<https://www.philitt.fr/2013/09/17/amartya-sen-penser-lethique-et-leconomie>. «Amartya Sen : penser l'éthique et l'économie. », consulté le 12 novembre 2025.

NUSSBAUM Martha C., 2012, *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* tr. Solange Chavel, paris, Flammarion.

NUSSBAUM Martha, 2008, *Femmes et développement humain : l'approche des capacités*, trad. Chapelain C., Paris, éd. Des femmes-Antoinette Fouque.

Organisation des Nations Unies, (ONU) 2024, « World population prospect 2024 : Summary of results », <https://population.un.org>.

Organisation des Nations Unies-Femmes (ONU-FEMMES), 2024, Rapport Gros plan sur l'égalité des sexes, <https://www.unwomen.org>.

Organisation Mondiale de la Santé (OMS), 2022, [www.who.int/fr/news-room fact Sheets detail ageing and health](http://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health).

SEN Amartya, 1983, « Development : Which way now ? », in *The Economic Journal*, 93, PP 745-762.

SEN Amartya, 1987, « The standard of living : lecture II, Lives and capabilities », in *The standard of living*, edited by G. Hawthorn, Cambridge university press, pp. 20-38.

STUSSI GARCIA M., BA A. et al, (2024), « Étude socio-anthropologique des obstacles à l'accès aux soins pour les femmes victimes/survivants de violences basées sur le genre à Nouakchott », [https ://www.feddaï.com](https://www.feddaï.com).

UNESCO, 2019, <https://www.inegalites.fr/Pres-de-800-millions-d-adultes-analphabetes-dans-le-monde>.

CHAPITRE 12 :

Développement et représentations sociales de la femme en Guinée : quels défis pour la justice sociale en Afrique ?

Gnouma Daniel KANTAMBADOUNO

Université de Kindia - République de Guinée

Tél. +224 621 862 153 / Email : kantadaniel82@yahoo.fr

Spécialité : Philosophie sociale

Résumé

Notre travail se propose d'explorer le décalage persistant en Guinée entre les objectifs de développement durable et les représentations sociales de la femme, souvent ancrées dans la tradition. Ces perceptions culturelles, qui définissent le rôle et la place de la femme, peuvent soit freiner son émancipation, soit être mobilisées comme un levier puissant de changement. Aussi le défi principal pour la justice sociale en Afrique réside-t-il dans la nécessité de transformer ces schémas pour permettre aux femmes de devenir de véritables actrices du développement, et non de simples bénéficiaires passives des programmes d'aide. La recherche vise à déterminer dans quelle mesure ces représentations sociales constituent un frein ou un moteur pour le développement, et comment elles influencent la marche vers une justice sociale équitable. L'hypothèse défendue est que, d'une part, les conceptions traditionnelles qui confinent la femme aux rôles domestiques et reproductifs entravent son accès à l'éducation, aux opportunités économiques et à la participation politique. D'autre part, les initiatives de développement qui intègrent une communication ciblée pour déconstruire ces stéréotypes peuvent accélérer l'autonomisation des femmes d'une manière significative et, par conséquent, les progrès en matière de justice sociale. En s'appuyant sur des données documentaires, notre étude adopte une approche empirique et critique pour analyser l'influence des représentations sociales sur le développement de la femme en Guinée. Elle se propose de dépasser l'approche classique du développement centré sur la croissance pour envisager une transformation profonde des mentalités, essentielle à l'instauration d'une société plus juste et égalitaire.

Mots-clés : représentations sociales, Développement, genre, femme, justice sociale.

Abstract

Our study aims to explore the persistent gap in Guinea between the Sustainable Development Goals and social representations of women, which

are often rooted in tradition. These cultural perceptions, which define women's roles and position in society, can either hinder their emancipation or be harnessed as a powerful lever for change. Consequently, the main challenge for social justice in Africa lies in the need to transform these paradigms so that women can become true agents of development rather than mere passive beneficiaries of aid programmes. The research seeks to determine the extent to which these social representations act as either a barrier or a driver for development, and how they influence progress towards equitable social justice. We put forward the hypothesis that, on the one hand, traditional views confining women to domestic and reproductive roles impede their access to education, economic opportunities and political participation. On the other hand, development initiatives that incorporate targeted communication to deconstruct these stereotypes can significantly accelerate women's empowerment and, consequently, advance social justice. Drawing on documentary data, our study adopts an empirical and critical approach to analyse the influence of social representations on women's development in Guinea. It seeks to move beyond the conventional growth-centred approach to development in favour of a profound shift in mindsets, which is essential for establishing a fairer and more egalitarian society.

Keywords: social representations, development, gender, women, social justice.

Introduction

La question de l'égalité des sexes et de l'émancipation de la femme est un enjeu central du développement en Afrique, particulièrement en Guinée. Malgré les politiques publiques et l'engagement du pays envers les Objectifs de Développement Durable (ODD), un décalage persistant subsiste avec les représentations sociales traditionnelles. Ces perceptions culturelles, profondément ancrées, constituent un obstacle socioculturel omniprésent qui limite l'efficacité des programmes d'aide et freine l'autonomisation féminine. La Guinée, classée parmi les pays les plus inégalitaires en matière de genre, fait face à une nécessité impérieuse de comprendre et de transformer ces schémas mentaux.

La question de recherche consiste à savoir dans quelle mesure les représentations sociales traditionnelles de la femme en Guinée constituent-elles un frein structurel ou, au contraire, un levier potentiel pour le développement, et comment influencent-

elles concrètement la marche vers une justice sociale équitable en Afrique ? L'hypothèse défendue est double. Nous disons que les conceptions traditionnelles qui confinent la femme aux rôles domestiques et reproductifs entravent significativement son accès à l'éducation, aux opportunités économiques et à la participation politique. Par contre, les initiatives de développement qui intègrent une communication ciblée pour déconstruire les stéréotypes et valoriser le rôle économique et social des femmes peuvent accélérer leur autonomisation d'une manière significative, engendrant ainsi des progrès substantiels en matière de justice sociale. L'objectif de notre recherche est de déterminer l'influence des représentations sociales sur le développement et la marche vers une justice sociale équitable en Guinée. Il s'agit précisément de dépasser l'approche classique du développement centré sur la croissance pour plaider en faveur d'une transformation profonde des mentalités comme condition *sine qua non* pour l'instauration d'une société plus juste et égalitaire.

Notre analyse repose essentiellement sur l'exploitation et l'interprétation de données documentaires provenant de diverses sources, notamment des ouvrages scientifiques, des articles de revues spécialisées, des textes juridiques, des rapports institutionnels et d'autres publications pertinentes en lien avec notre objet d'étude. Cette recherche adopte une approche à la fois empirique et critique. L'approche empirique consiste à s'appuyer sur des faits, des observations et des données existantes afin de mieux comprendre les réalités étudiées. Quant à l'approche critique, elle vise à analyser ces données avec recul, en évaluant leur portée, leurs limites et les enjeux qu'elles soulèvent. Cette double perspective permet non seulement de décrire les phénomènes observés, mais également d'en proposer une interprétation argumentée, fondée sur une réflexion scientifique rigoureuse. Pour répondre à cette problématique, la communication examine d'abord les imaginaires sociaux qui modèlent la condition féminine. Ensuite, elle dresse un état des lieux factuel des inégalités de genre en Guinée, en se concentrant

sur l'éducation et la santé. Enfin, elle analyse la persistance des pesanteurs socioculturelles face aux efforts de promotion des droits de la femme.

1. Les imaginaires sociaux modelant la condition de la femme en Guinée

Ce point explore comment les représentations sociales de la femme sont construites et légitimées par des récits mythiques et des idéologies ancestrales, créant ainsi les soubassements psychologiques des inégalités juridiques et sociales. Nous examinons les imaginaires sociaux des femmes africaines en partant de l'idée que celles-ci constituent une catégorie sociale soumise à un certain nombre d'inégalités en droits. L'on ne saura comprendre ces rapports juridiques inégalitaires sans s'interroger sur les soubassements psychologiques sur lesquels ils reposent. Dans cette optique, nos efforts seront centrés sur les femmes en tant que catégorie sociale dont l'image est susceptible de générer dans les contextes africains comme partout ailleurs, des a priori de tous genres. Il faudra entendre ici par imaginaires sociaux des présupposés mentaux, des préjugés non justifiés secrétés dans une société donnée et à une époque bien déterminée.

Les attitudes et comportements à l'égard des femmes constituent ainsi des illustrations concrètes de ces a priori. Cette relativité liée au temps et à l'aire socioculturelle qu'il convient de souligner dès le départ, permet de remarquer que, les a priori autour des femmes en Afrique traditionnelle ne sont pas nécessairement ceux d'aujourd'hui. Et à une même époque, les préjugés sont aussi diversifiés d'une communauté à une autre. Mais en tout état de cause, à toutes les époques et dans toutes les sociétés, l'image des femmes se trouve liée à des schémas mentaux construits autour de leur catégorie sexuelle (B. Muamba, 2003, pp 18-19). L'Afrique traditionnelle a connu un mode d'organisation qui lui est spécifique et qui la distingue des autres civilisations. Si ces dernières nous sont plus ou moins connues, c'est parce qu'elles ont été consignées par écrit. Tel ne fut pas le

cas de la civilisation africaine du fait de l'introduction tardive de l'écriture. Les quelques vestiges qui sont parvenus aux générations présentes, ont été transmis oralement par l'intermédiaire des griots, fidèles gardiens de la mémoire collective.

Ainsi, dans une tradition caractérisée par l'oralité, les légendes, les contes et les mythes jouent un rôle de premier plan. Mais derrière cette multitude d'histoires se profile l'âme profonde d'un peuple, son organisation et la place accordée aux individus dans leur rapport avec la communauté. Outre ces récits oraux, ce que nous savons de l'Afrique précoloniale relève d'un ensemble de travaux effectués par des explorateurs, des historiens, des anthropologues occidentaux qui ont décrit les modes de vie des Africains d'alors désignés comme indigènes. Il convient aussi de relever l'existence de travaux post-coloniaux dont les auteurs sont pour la plupart des Africains. Même si ces deux groupes d'auteurs ont cherché à savoir ce qu'était l'Afrique d'antan, leurs points de vue sont divergents dans l'appréciation des valeurs constitutives de ces sociétés dites traditionnelles.

En considérant donc l'oralité et l'écriture comme étant les deux sources de la connaissance de l'Afrique précoloniale, B. Muamba (2003) met l'accent sur la place qu'occupaient les femmes dans certaines de ces sociétés diversifiées. Ainsi elle s'est d'abord intéressée au monde mythique, puis elle analyse quelques écrits contradictoires autour de la femme africaine traditionnelle pour enfin porter son appréciation critique sur ces différentes prises de position. Elle trouve que dans toutes les civilisations, le mythe a servi, dès les origines, de source d'explication de certains phénomènes naturels que la raison ne parvenait pas à élucider. Ce mode de justification n'est pas absent quand il s'agit également de justifier certaines formes d'organisation sociale nécessitant la présence d'une autorité originelle. Dans la plupart des cas, des héros légendaires, des divinités ou même un Dieu sont invoqués pour corroborer un ordre établi et, dans cette optique, les mythes prennent la forme d'idéologies.

L'idéologie qui semble avoir une dimension universelle et qui perdure est celle qui consiste à soumettre la femme à l'homme au nom d'une présumée infériorité de celle-ci par rapport à celui-là. Cette forme de domination revêt plusieurs dimensions connues sous diverses désignations telles que : la phallocratie, le patriarcat ou en termes plus modernes et plus contestataires le « machisme ». Il y a donc lieu de signaler que si l'idéologie de la suprématie masculine a pu s'imposer, c'est précisément parce qu'elle a trouvé dans chaque société des répondants mythiques relayés par des pratiques sociales. Même si ces mythes semblent lointains, ils n'ont pas moins participé au modelage de l'opinion qu'on s'est toujours fait de la femme dans le but de justifier d'une part son infériorité et de l'autre la place qu'elle occupe dans la division des tâches. L'infériorisation de l'image de la femme, loin d'être un problème spécifiquement africain, apparaît dans presque toutes les civilisations.

Dans l'antiquité grecque par exemple, la situation de la femme athénienne dans la cité qualifiée de démocratique était comparable à celle de l'esclave. Cette position sociale était imputable à un certain nombre de légendes qui accusaient la femme d'être la source de tous les maux. C'est le cas du mythe de « *pandore* » qui faisait croire que « *Zeus* », pour punir les hommes de leur curiosité leur envoya un être porte-malheur, la femme nommée « *pandore* » dont la boîte a répandu souffrances et misères sur la terre. Dans l'Inde ancienne, l'idéologie défendue par les maîtres védiques et les lois de « *Manou* », régissant la société dans son ensemble, allait dans le même sens que le mythe de « *pandore* ». En effet,

Il n'y a rien de plus coupable qu'une femme. En vérité les femmes sont les racines de tous les maux...Le Dieu du vent, la mort, Les régions infernales...le tranchant du rasoir, les poisons terribles, les serpents et le feu. Tous cohabitent en harmonie chez les femmes (Badinter, 1986, p. 159).

Si dans ces sociétés, où il est admis une pluralité de dieux aux valeurs et vertus contradictoires, la femme était notoirement infériorisée, les religions monothéistes n'ont pas de leur côté épargné à celle-ci des attributs maléfiques.

B. Muamba (2003), rapporte que le récit biblique de la Genèse fait naître la femme de la côte de l'homme d'une part, et d'autre part, la désigne comme celle par qui le péché et la mort sont entrés dans le monde. Ce récit a fait l'objet de plusieurs interprétations théologiques dont la plupart ne sont pas dénuées de sens eu égard à la teneur explicite d'un passage biblique du livre de la Genèse, où Dieu maudit la femme en ces termes : « ..., ta convoitise te poussera vers ton mari et lui, dominera sur toi »²² Au-delà de l'inspiration divine des textes bibliques, on voit que le support contextuel est foncièrement patriarcal. Le contexte social dans lequel le Coran a pris souche présente également les mêmes caractéristiques phallogocratiques à en juger par certaines recommandations du prophète Mahomet.

En effet, si le Coran est considéré par les croyants comme d'origine divine, dans les enseignements de l'Islam

sont véhiculées aussi des vieilles conceptions et des pratiques contemporaines du Prophète. Elles conserveront à la nouvelle religion et à la civilisation qui en découlera, un caractère spécifiquement arabe... Mais la présence de ces instructions temporelles dans le livre, tenu pour révélé, les a sacralisées. Conséquence de ces influences arabes patriarcales, la femme est toujours tenue pour ontologiquement inférieure à l'homme. » (Dero, 1999, pp, 75-76).

Cette infériorité procéderait d'une part, de la volonté divine et de l'autre, du pouvoir économique des hommes, tenus de pourvoir aux besoins de leurs épouses. Ainsi, peut-on lire :

²² Bible Louis Ségond, Genèse, chapitre 3, verset 16.

Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres et du fait que [les hommes] font dépense, sur leurs biens [en faveur de leurs femmes]... celles dont vous craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez-les dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les ! Si elles vous obéissent, ne cherchez plus contre elles des voies de contrainte » (Coran, IV, 34).

Ces sources d'origines diverses et non exhaustives montrent que l'idéologie patriarcale s'accommode de tous les contextes sociaux et religieux qu'ils soient monothéistes ou polythéistes. Et si l'on connaît aujourd'hui ces a priori phallogocratiques entretenus par des sociétés antiques, c'est précisément grâce à l'écriture. Dès lors que l'Afrique traditionnelle ignorait ce mode de transmission du savoir, y a-t-il des données nous permettant de nos jours d'apprécier les récits élaborés autour de l'image de la femme ?

On ne peut répondre à cette question dit B. Muamba (2003, p. 22) sans prendre en compte un élément souvent méconnu qui caractérise l'Afrique d'hier comme celle d'aujourd'hui, il s'agit de sa diversité. Une diversité écologique qui impose des modes de vie et d'activités économiques variables mais aussi une pluralité de la vision du monde. Si l'on considère que les peuples ont tendance à se projeter dans les mythes pour justifier un certain nombre d'éléments fondamentaux de la société, il faut dire, en ce qui concerne l'Afrique traditionnelle : « autre peuple, autre mythe ». Et s'agissant de la femme : « autre mythe, autre image de la femme ». Eu égard à ce pluralisme socioculturel, serait-il possible de trouver un dénominateur commun permettant d'entrevoir ce qu'est la femme dans les mythes africains ?

Pour répondre à cette interrogation, B. Muamba (2003), montre ce qu'a été la condition féminine à partir de quelques problèmes clés que celle-ci a pu susciter d'une manière ou d'une autre dans toutes les sociétés de l'Afrique précoloniale. Il s'agit notamment du rapport entre la femme et les malheurs du monde, de la subordination de celle-ci à l'homme, de la répartition des

tâches spécifiques à chaque sexe. C'est à partir de ces considérations thématiques que nous verrons comment certains peuples ont pu justifier des états de fait par des constructions mythiques. Les exemples cités plus haut hors du contexte africain nous ont permis d'établir la corrélation souvent faite entre la femme et le monde du mal. Cette thématique qui démonise la femme a des correspondants dans les traditions africaines.

Un des récits dont on peut alléguer est la légende des Akan de la forêt du Ghana. Selon ce peuple, les hommes vivaient au début en harmonie avec Dieu ; « mais il y avait une vieille femme qui avait l'habitude de broyer son fufu (repas de manioc), et avec son pilon, elle bousculait Dieu ». Alors Dieu dit à la vieille femme : « pourquoi me fais-tu toujours ça ? A cause de toi, je vais me retirer dans le ciel. » Et ce qu'il fit » (Adotévi, S. 1996, pp. 88-89). Ce retrait de Dieu a été lourd de conséquences car depuis ce temps, règnent sur terre les conflits et les guerres, sources des malheurs humains. On voit là encore que c'est la femme qui, à l'instar de « *Pandore* » ou de « *Ève* », a précipité l'humanité dans le cycle des rivalités et des misères. Dans ce même contexte de l'Afrique précoloniale, un peuple situé à l'autre bout du continent avait élaboré un mythe analogue à celui des « Akans ». Il s'agit des « Dinkas » du Soudan méridional ; ceux-ci racontent aussi que Dieu a été chassé par une femme. Celle-ci convoitait tellement la terre à cultiver qu'elle en vint à frapper Dieu de sa houe. Et il est dit comme précédemment que celui-ci se retira de la terre et maudit les hommes (Adotévi, 1996, pp. 88-89). De ces deux imaginaires, ressort un défaut supposé inhérent à la nature féminine, défaut attribué seulement à ceux qui devraient se soumettre à un supérieur, à savoir l'impertinence. Et le second mythe double ce défaut d'un autre qu'on attribue également aux femmes : la convoitise. La femme n'est donc pas seulement source de malheur dans la Bible ou dans la civilisation hellénique, elle l'est aussi dans les sociétés africaines qui ont également leur « *Ève* » et leur « *Pandore* ». Leur brutalité caractérisée a conduit au

désengagement de Dieu du monde des humains, le plongeant ainsi dans le désordre.

Si cet être qu'est la femme a été d'une telle impertinence à l'égard de Dieu tout puissant, il est fort à craindre qu'elle fasse de même contre les hommes. Ainsi pour obvier à cette éventualité, les hommes vont procéder d'abord à un contrôle effectif de la femme, puis recourir à d'autres mythes pour justifier et pérenniser le règne masculin. Car, dès lors que l'homme « est convaincu d'incarner le bien contre l'autre (la femme), le mal, tout excès de pouvoir est innocent puisque justifié par une théologie ou une morale. Réduire la mauvaise altérité à sa plus simple expression, la rendre inoffensive pour l'empêcher de nuire, devient un devoir sacré » (Badinter, 1986, p. 108). Ce devoir, c'est le droit que l'homme s'est arrogé sur la femme au nom de certaines caractéristiques dites naturelles qui la prédisposeraient à la soumission. Cette subordination de la femme à l'homme a trouvé des justifications idéologiques dans les cultures à prédominance patriarcale.

En effet dans l'histoire des sociétés occidentales, la femme avait toujours été identifiée au sexe passif. Aristote par exemple faisait d'elle la matière dénuée de raison servant de support à la semence du mâle, le seul être capable d'engendrer. Ainsi,

La femme fournit une matière animale proliférante à laquelle le pneuma du sperme confère la forme, l'esprit, la vie. La naissance des filles signe un déficit de puissance viril, qui dans des conditions normales engendre les bons produits, c'est-à-dire des mâles. L'homme devient ainsi l'élément moteur de la procréation (Aristote, 1961. Cité par Bitota Muamba, 2003, p. 24).

Cette idée d'Aristote qui voit dans de la femme un instrument de reproduction, de préférence des mâles, a fait son chemin même jusqu'à nos jours (Héritier, 2001, p. 162-179). Il cite trois personnages dont l'idée est concordante. D'abord Napoléon qui affirmait que les femmes sont faites pour donner des fils aux

hommes. Ensuite l'Amiral Philippe de Gaulle qui, pour contester la parité entre hommes et femmes, a avancé l'argument selon lequel les femmes ne sont pas des animaux politiques, mais elles sont destinées à donner des fils à la nation. Dans la même perspective, le président du « *Fis* » algérien, Ali Belhadj qui déclarait que les femmes sont faites pour donner au monde des hommes musulmans, le fait qu'elles donnent naissance aux filles est secondaire, mais acceptable car les filles constituent la matière nécessaire pour faire des hommes musulmans.

2. Les inégalités de genre en guinée comme un frein au développement humain

Ce point démontre, par des données empiriques, l'impact direct et négatif des représentations sociales traditionnelles sur le capital humain des femmes et des filles, révélant un coût économique et social élevé pour la Guinée. La République de Guinée est un pays de l'Afrique de l'ouest (483 km de littoral atlantique) partageant des frontières avec six (06) autres pays (Guinée-Bissau, Sénégal, Mali, Côte d'Ivoire, Liberia, Sierra Leone). Composée de huit (8) régions administratives, 33 préfectures, 38 communes urbaines et 304 communes rurales, elle s'étend sur une superficie de 245.857 km² pour une population estimée lors du RGPH-2014 à 10.523.261 habitants dont 5 438 954 femmes avec une densité d'environ 43,23 habitants au km². Sur la base du taux d'accroissement naturel de 2,2% par an, la population Guinéenne serait de 12 838 378,42 habitants en 2024. (Source : RGPH3- 2014).

La démographie est marquée par de fortes disparités régionales : Basse Guinée (22,05%), Moyenne Guinée (19,47%), Haute Guinée (24,99%), Guinée Forestière (17,69%) et la zone spéciale de Conakry (15,78%) de la population totale. Seulement, 5,77% des guinéens ont plus de 60 ans et la taille moyenne des ménages est de 7,1 personnes. En 2014, plus de la moitié (53,7 %) de la population avait moins de 19 ans alors que la population scolarisable et les adolescents représentaient respectivement

16,5% et 10,5% de la population totale. L'effectif des personnes de moins de 35 ans représente 77,3% de la population totale dont 44,7% pour les moins de 15 ans et 32,6% de la tranche d'âge 15-34 ans. Les personnes âgées de 65 ans et plus représentaient environ 3,8% de la population totale, et le poids de ces personnes du troisième âge est appelé à augmenter compte tenu de l'amélioration des conditions de vie des populations et la baisse attendue de la fécondité. Plus de quatre femmes sur dix (47,3%) en 2014 étaient en âge de procréer, soit 24,5% de la population totale.

La situation socioéconomique de la Guinée est marquée par la persistance de la pauvreté. En effet, les données de l'ELEP 2012 (Enquête Légère pour l'Évaluation de la Pauvreté) indiquent que 55,2 % de la population vivent en dessous du seuil de pauvreté. Les recettes fiscales exprimées en pourcentage du financement des secteurs sociaux prioritaires par le budget national n'ont pas connues d'augmentations depuis plusieurs années, choses défavorables pour le développement des services sociaux de base. En 2015, subissant les effets de l'épidémie d'Ebola, il faut rappeler, l'économie s'est contractée alors qu'elle était en pleine relance. Les pertes liées au virus ont été estimées par la Banque Mondiale entre 0,7 et 2,3 points de PIB durant la période 2014-2015. La croissance devait rebondir à au moins 4% du PIB en 2016, grâce à une augmentation de la demande, conjuguée à une croissance robuste dans l'agriculture. C'est dans ce contexte que, tirant les leçons de la mise en œuvre de la politique nationale du genre, le Ministère de l'Action sociale, de la Promotion Féminine et de l'Enfance, à travers la Direction Nationale de la Promotion Féminine et du Genre a initié en Décembre 2016 la révision de la politique Nationale Genre dont les principaux enjeux consistent à (i) l'adapter au contexte nouveau avec pour objectif, la prise en compte de nouvelles dimensions, (ii) préserver et renforcer la paix sociale, (iii) redynamiser le développement économique et social avec

l'implication et la participation de toutes les composantes sociales.

Prenant en compte la situation spécifique des femmes, le gouvernement a accordé une place spéciale à la problématique « Genre et équité », et vise en particulier à favoriser la participation des femmes dans tous les secteurs socio-économiques du pays, ainsi que leur accès aux instances de prise de décision en vue de corriger les inégalités entre les hommes et les femmes (c'est le cas de la nomination des femmes à la tête de ministères clés du Gouvernement). En phase avec cet idéal, le pays a signé et ratifié l'ensemble des conventions internationales relatives aux droits de la femme et à l'égalité entre les sexes. C'est dans ce cadre que d'importants efforts sont en train d'être déployés dans la mise en œuvre de plusieurs stratégies destinées à promouvoir la situation juridique, sociale, économique et politique de la femme pour réduire les disparités.

Toutefois, l'analyse situationnelle de la Politique Nationale Genre et les stratégies mises en œuvre permettent d'affirmer que d'une manière générale, le contexte national du genre en Guinée reste encore caractérisé par : la persistance des pesanteurs socioculturelles, qui rend difficile l'application des mesures prises en faveur de la promotion de l'égalité de sexes. La faible application des lois protégeant et promouvant les droits des femmes. L'insuffisance des ressources allouées aux politiques, programmes et projets de lutte contre les disparités entre les sexes. Le faible accès des femmes aux instances de décision, aux facteurs de production et aux services sociaux de base.

La forte prévalence des inégalités entre les sexes en Guinée reste un frein à la prospérité partagée et aux efforts de réduction de la pauvreté. Selon le rapport de la Banque Mondiale (2022), la Guinée est l'un des pays les plus inégalitaires en matière de genre dans le monde. Par exemple, en 2021, le pays était classé 182 sur 191 dans l'indice d'inégalité des sexes du Programme des Nations-unies pour le Développement, ce qui place le pays dans les 5% les plus pauvres du monde. Au-delà d'un impératif moral,

faire progresser le statut des femmes pourrait avoir d'importantes répercussions économiques. Combler les écarts entre les sexes en matière d'éducation, de santé et de participation économique pourrait conduire à une augmentation estimée à 10% du produit intérieur brut par habitant en Guinée (Banque mondiale, 2019). L'égalité des sexes pourrait notamment améliorer les chances de la prochaine génération. Les implications économiques de l'égalité des sexes sont encore plus pertinentes dans un contexte comme celui de la Guinée où plus de la moitié de la population rurale reste pauvre.

Les investissements dans le capital humain des filles et des garçons sont déséquilibrés dès le plus jeune âge, comme en témoigne l'inégalité d'accès à l'éducation. Bien que certains progrès puissent être observés en comparant les générations plus âgées et plus jeunes, près des deux tiers des femmes (74,3%) et plus de la moitié (55,8%) des hommes de 15 ans et plus en Guinée n'ont pas reçu d'éducation. Les taux de scolarisation sont systématiquement plus faibles chez les filles que chez les garçons, tant au niveau primaire (62 % contre 67%, respectivement) qu'au niveau secondaire (22% contre 32,2%, respectivement) en 2018. Les écarts sont plus importants en ce qui concerne l'achèvement : la part des filles de 13 à 18 ans non scolarisées a augmenté au cours de la période 2012-2018, passant de 51,2 % à 55,5 %, avec des taux significativement plus élevés en milieu rural (71%) qu'en milieu urbain (34,8 %). Toutes ces différences sont particulièrement marquées en milieu rural et parmi les filles et les garçons des quintiles de richesse les plus bas (EHCVM, 2018).

« Les filles et les jeunes femmes sont confrontées à des contraintes spécifiques plus sévères en matière d'accès et d'achèvement de la scolarité » (EHCVM, 2018, cité par Banque Mondiale, 2022 p, 5). Les contraintes financières sont la raison la plus citée par les filles et les garçons pour ne pas aller à l'école, suivi du manque d'écoles et la distance à parcourir pour s'y rendre. De plus 6% des filles de 7 à 12 ans et 7,4 % des filles de 13 à 18 ans n'ont pas fréquenté l'école en 2018 pour le simple fait

d'être une fille. D'autres obstacles importants à l'achèvement de l'éducation, et spécifiques au genre, comprennent le risque de harcèlement sexuel et de violence dans les écoles, la formation précoce des familles et le manque d'eau, d'assainissement, d'infrastructures sanitaires et des mesures d'hygiène adéquates. Près de la moitié des écoles guinéennes n'ont pas de systèmes d'approvisionnement en eau potable, cette proportion étant particulièrement élevée dans les zones rurales (74%) par rapport aux zones urbaines (OMS et UNICEF 2022). Les pratiques coutumières liées aux rôles attribués aux filles et aux femmes en tant que mères et responsables des travaux domestiques légitiment et encouragent la formation précoce des familles et font peser sur elles la majeure partie de la charge du ménage et des soins familiaux. En effet, 19,4% des filles de 7 à 12 ans et 26,3 % des filles de 13 à 18 ans ne vont pas à l'école en raison du refus de la famille.

En termes d'accès service de santé, le rapport (Banque Mondiale 2022), indique aussi que la Guinée a le 13^{ème} taux de mortalité maternelle le plus élevé au monde. Avec 576 décès pour 100 000 naissances vivantes en 2017, le taux de mortalité maternelle en Guinée reste l'un des plus élevés d'Afrique subsaharienne. La mortalité maternelle représente 41% de tous les décès chez les femmes de 15 à 19 ans et constitue la principale raison des décès de femmes dans tous les groupes d'âge. Cette tendance est probablement liée dans une large mesure à l'accès insuffisant aux services de santé maternelle : seules 35% des femmes enceintes ont bénéficié d'au moins quatre visites prénatales et à peine la moitié des accouchements ont été assistés par du personnel qualifié en 2018. L'accès est encore plus limité chez les femmes les plus pauvres et les femmes des zones rurales.

Par exemple, seulement 27% des femmes des ménages les plus pauvres ont accouché en présence d'un professionnel qualifié, contre 97% des femmes des ménages à revenu élevé (Guinée EDS 2018). Lorsque les services sont disponibles, les prestataires ne suivent pas souvent les protocoles de soins, et les

patientes font état de différents types d'abus, de stigmatisation et d'interventions médicales sans leur consentement (Balde et al. 2017 ; Bohren et al. 2019 ; Hatem, Halabi-Nassif, et Maroun 2018). Il est important de noter que seulement 59% des femmes guinéennes déclarent prendre des décisions concernant leur propre santé (Guinée EDS, 2018).

En ce qui concerne les mutilations génitales féminines, le rapport (Banque Mondiale, 2022) mentionne que :

La Guinée présente la plus forte incidence de mutilations génitales féminines(excisions) de toute la région de l'Afrique subsaharienne, une pratique qui constitue un danger pour la santé des femmes et entraîne parfois la mort maternelle. En 2018, 94,5% des Guinéennes de 15 à 49 ans ont déclaré avoir subi des mutilations génitales féminines (Guinée EDS 2018, p, 55, cité par Banque Mondiale, 2022, p, 6).

Marquant le passage à l'âge adulte, cette pratique est renforcée par la pression sociale et l'ostracisme en cas de non-conformité (Barry 2019 ; Doucet et al. 2020). En 2012, 76% des femmes et des filles souhaitaient que cette pratique se poursuive, contre 65% en 1999 (UNICEF 2013). Cette préférence existe malgré la preuve de l'association entre les formes les plus extrêmes de MGF/E et les risques de décès maternel et de complications lors de l'accouchement (Banks et al. 2006 ; Okagbue et al. 2020).

Plusieurs efforts visant à réduire la prévalence des MGF/E en Guinée n'ont eu que peu d'effet jusqu'à présent. Au contraire, certains ont pu être contre-productifs. Par exemple, les sanctions légales peuvent avoir conduit à une médicalisation accrue de la pratique et à un déplacement vers des célébrations privées. En outre, peu d'éléments prouvent que des poursuites ont été engagées à l'encontre du personnel médical participant les mutilations génitales féminines/excision, comme le prévoit la loi (Barbière 2017). L'utilisation de la contraception reste également très faible en lien avec les normes sociales patriarcales et le faible pouvoir de décision des femmes et des filles.

En 2018, seulement 10,9% des femmes de 15 à 49 ans actuellement en union ont déclaré utiliser une forme de contraception (Guinée EDS 2018). L'utilisation est particulièrement faible chez les femmes et les filles des zones rurales et pauvres. Les croyances religieuses et les normes traditionnelles accordent une grande importance aux familles nombreuses et interdisent les rapports sexuels hors mariage, ce qui dissuade les jeunes femmes de rechercher des orientations en matière de planification familiale et de santé sexuelle. Parmi les femmes guinéennes qui n'utilisent pas de contraception, le rôle du partenaire dans la prise de décision est élevé. Le contrôle limité des femmes sur leurs revenus et les dépenses nécessaires pour ces services constituent également des obstacles (Groggel, Sow et Gnimassou 2020).

3. Justice sociale et transformation des mentalités face aux pesanteurs socioculturelles en Guinée

Ce point se concentre sur les défis persistants des efforts d'émancipation et propose la transformation des mentalités comme axe stratégique pour une véritable justice sociale. Améliorer la couverture, l'accès et la qualité des services éducatifs. L'amélioration des infrastructures liées à l'école, la construction de nouvelles écoles et la prise en compte de la dimension de genre dans la prestation des services peuvent grandement contribuer à améliorer les résultats scolaires de nombreuses filles en Guinée (Evans et Yuan 2019). D'autres options politiques à cet égard comprennent l'assurance de la présence d'enseignantes au sein du personnel éducatif ou des offres de formations sensibles au genre (Coleman 2017 ; Haugen et al. 2014). L'élimination des contraintes financières par le biais de subventions scolaires, de bons d'achat, de bourses et d'incitations économiques sous la forme de transferts monétaires conditionnels pourrait également encourager les familles à inscrire leurs filles à l'école et à les y maintenir. Des réglementations et des politiques permettant aux filles mariées et enceintes de

retourner à l'école sans être confrontées à la discrimination ou à la stigmatisation doivent être mises en place et appliquées de manière adéquate.

Modifier les normes sociales et les croyances concernant le rôle des filles par rapport à celui des garçons, renforcer l'autonomisation des filles ou femmes et prévenir les violences sexuelles. Les programmes de sensibilisation visant à accroître la valeur perçue de l'éducation des filles par les parents sont particulièrement prometteurs à cet égard, comme le montre par exemple le projet pilote de promoteurs éducatifs déjà déployé en Guinée. Dans d'autres pays, diverses interventions ont permis d'améliorer le niveau d'éducation des adolescentes en combinant des composantes éducatives et des composantes d'autonomisation sociale, par exemple en Éthiopie et en Afrique du Sud (Erulkar et Muthengi 2009 ; Branson et Byker 2018). Le projet Sahel Women's Empowerment and Demographic Dividend (Autonomisation des femmes au Sahel et dividende démographique), qui est en cours de mise en œuvre dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest et du Centre dont la Guinée, représente un effort majeur dans ce domaine. Une stratégie globale de prévention des violences sexuelles à l'école, à l'image des politiques déployées au Ghana ou au Kenya, serait également nécessaire, incluant par exemple des campagnes de sensibilisation et de conscientisation et des clubs de filles.

Améliorer l'accès et la qualité des services de santé maternelle, sexuelle et reproductive pour toutes les femmes. Une telle amélioration nécessiterait de renforcer les capacités de prestation de services, d'allouer des ressources aux politiques de gratuité des frais pour les femmes enceintes afin qu'elles puissent accéder aux services, de mettre en œuvre des protocoles normalisés, d'investir dans les infrastructures, le personnel et l'approvisionnement, et de mettre en place des mécanismes de suivi et d'évaluation. L'élargissement de l'accès aux prestataires de soins de santé de première ligne, qui disposent des connaissances et des technologies médicales les plus récentes, constitue une

autre stratégie pour remédier au manque d'accès à des soins de santé maternelle adéquats. La fourniture de services tenant compte de la dimension de genre, par exemple en assurant la présence de personnel féminin et en formant les acteurs de la santé au niveau communautaire, est essentielle dans ce domaine. Les efforts d'information et de sensibilisation des hommes, qui prennent souvent les décisions relatives à la santé des femmes, sont également importants pour promouvoir des normes sociales favorables à la santé, en particulier dans le domaine de la planification familiale.

Éradiquer les mutilations génitales féminines. Un premier pas dans cette direction consiste à assurer l'application de la législation interdisant et sanctionnant cette pratique. Toutefois, la tension existante entre les pratiques coutumières et les lois nationales doit être reconnue et traitée de manière adéquate, en mettant l'accent sur le changement des normes sociales relatives aux MGF/E dans le cadre d'une approche holistique et communautaire. Cette stratégie impliquerait différents types d'interventions, notamment des programmes de sensibilisation et de mobilisation des communautés et des familles, le renforcement de la formation de tous les prestataires de services concernés, l'intégration de la question dans les programmes scolaires et universitaires, l'apport d'un soutien aux filles concernées et leur autonomisation, et l'élaboration de campagnes d'information de masse. Les approches adéquates comprennent également l'engagement des chefs communautaires et religieux, des activités ciblées avec les professionnels de la santé, ainsi que le travail avec les groupes de pairs.

Retarder la formation d'une famille, qui intervient très tôt pour la plupart des femmes guinéennes. La Guinée fait partie des 10 pays du monde où la prévalence du mariage des enfants est la plus élevée. Environ 17% des femmes de 20 à 24 ans sont mariées avant l'âge de 15 ans et près de la moitié (47%) avant l'âge de 18 ans. En revanche, près des trois quarts des hommes se marient entre 20 et 29 ans. Reflétant cet écart, l'âge moyen du

premier mariage chez les femmes est de 18 ans en Guinée, contre 25,7 ans chez les hommes. Cette tendance est plus prononcée en milieu rural, où près de 80% des femmes sont mariées avant d'atteindre l'âge de 19 ans. De même, la grossesse précoce chez les adolescentes est un phénomène très courant en Guinée. Environ 11% des femmes guinéennes ont leur premier enfant avant l'âge de 15 ans, et environ 25% avant l'âge de 19 ans (Guinée EDS 2018). Les grossesses d'adolescentes sont plus nombreuses dans les zones rurales que dans les zones urbaines et tendent à diminuer avec la richesse.

En Guinée, une combinaison de facteurs est à l'origine de la formation précoce des familles. La pauvreté et le contexte socio-économique de la famille continuent à jouer un rôle important dans les décisions de formation de la famille. Bien que le mariage précoce soit souvent justifié comme un moyen d'épargner aux familles les coûts de l'éducation des filles jusqu'à l'âge adulte ou de recevoir un soutien matériel supplémentaire (UNFPA 2012), certaines études en Guinée soulignent plutôt l'intention des parents de protéger leurs enfants contre le risque de tomber enceinte en dehors du mariage (Baldé 2021). Le rôle de mère et d'épouse est central dans la famille guinéenne, ce qui limite considérablement les autres options et modèles pour les filles. La pression exercée sur les filles ne leur laisse guère d'autre choix que de se conformer aux souhaits de leur famille (Efevbera et Farmer 2021 ; Groggel, Sow et Gnimassou 2020 ; Commission de l'immigration et du statut de réfugié du Canada 2015). La loi guinéenne autorise encore le mariage de personnes âgées de moins de 18 ans avec l'autorisation du ministère de la justice. Cependant, la plupart des mariages se déroulent en dehors du cadre juridique légal et selon les normes et pratiques coutumières (LandInfo 2011).

Employer La forte proportion des femmes dans la population active en Guinée, comme dans d'autres contextes à faible revenu, n'empêche pas les femmes d'être affectées de manière disproportionnée par la pauvreté, en particulier

lorsqu'elles ont des enfants. La participation des femmes à la population active était de 56,2% en 2018, contre 76,1% pour les hommes. Dans les zones rurales, plus de 80% des femmes travaillent. La proportion relativement importante de femmes guinéennes sur le marché du travail est principalement due à leur engagement dans les exploitations agricoles familiales et les entreprises domestiques. Le fait d'avoir des enfants est positivement corrélé à la participation au marché du travail, tant pour les hommes que pour les femmes, bien que la causalité (et la direction de cette causalité) ne soit pas évidente. Dans le même temps, les ménages composés uniquement de femmes et d'enfants continuent d'être confrontés à des taux de pauvreté particulièrement élevés : 54,4% d'entre eux sont pauvres, ce qui représente le deuxième taux le plus élevé parmi tous les ménages en fonction de leur composition démographique (contre 30,2% des ménages composés uniquement d'hommes et d'enfants) (EHCVM 2018). Par ailleurs, les différences entre les sexes dans l'incidence de la pauvreté au sein de la population adulte sont fortes. En particulier, la proportion des pauvres dans le groupe d'âge de 25 à 34 ans est supérieure de près de 20 points de pourcentage chez les femmes (42,8%) par rapport aux hommes (23,2%).

Renforcer les politiques favorables à la famille et les filets de sécurité mis à la disposition des femmes, et réformer le cadre juridique. Pour ce faire, il faudrait d'abord transférer légalement la responsabilité du paiement des prestations de maternité des employeurs à l'État et adopter une forme de congé de paternité ou de congé parental partagé. Toutefois, en raison de la nature informelle de la plupart des emplois, il serait prioritaire d'étendre les régimes de protection sociale contributifs au secteur informel. À cet égard, il convient de veiller à ce que des allocations familiales adéquates soient mises en place, en particulier pour les femmes les plus vulnérables. Les infrastructures et les services publics, y compris des services de garde d'enfants et de transport de qualité, devraient également être accessibles aux femmes (et

aux hommes) qui en ont besoin. À cet égard, il serait intéressant d'étudier les récentes expériences innovantes telles que le programme de crèches mobiles au Burkina Faso. Le déploiement de programmes de transferts monétaires ciblant directement les femmes (vulnérables) ou se concentrant sur elles et intégrant des composantes "Plus" devrait également être envisagé. Au Niger, par exemple, le programme national de filet de sécurité sociale a amélioré les revenus de la participation des femmes au marché du travail et leur bien-être en combinant une subvention forfaitaire et une intervention psychosociale (Bance, Bermeo et Kabemba 2021 ; Bossuroy et al. 2021).

Mettre en place des politiques solides de soutien au marché du travail et à l'esprit d'entreprise visant à faciliter l'inclusion économique des femmes. Il serait nécessaire d'améliorer la disponibilité des politiques d'activation du marché du travail ciblant les femmes, y compris les conseils, le soutien à la recherche d'emploi ou les programmes de formation. Il serait également important d'offrir un soutien à l'entrepreneuriat pour les femmes, y compris des programmes de formation commerciale et de développement des compétences, un mentorat et un soutien en espèces ou en nature. L'amélioration des compétences des jeunes femmes, y compris des compétences techniques et des aptitudes à la vie quotidienne, pourrait faciliter leur transition de l'école au travail et les rendre plus autonomes sur le plan économique et social. Des programmes tels que l'initiative pour les adolescentes, développée au Rwanda et en Ouganda fournissent des exemples intéressants de ce type de soutien. Un accent particulier devrait être mis sur les interventions destinées aux agricultrices et aux femmes travaillant dans l'industrie minière. Enfin, pour améliorer l'accès des femmes aux ressources productives, il serait important de promouvoir la formalisation des titres de propriété et les programmes qui encouragent la co-titularisation.

Promouvoir la prise de décision des femmes en politique et au niveau des ménages. Pour encourager la présence des

femmes en politique, il faudra d'abord mener à bien les procédures de mise en œuvre de la disposition relative à la parité dans les institutions représentatives, y compris les efforts d'information et de sensibilisation. Parmi les autres mesures, citons la suppression des frais d'inscription et l'octroi de temps d'antenne et de panneaux d'affichage gratuits supplémentaires pour les candidates, l'obligation pour les partis politiques de mettre en œuvre des programmes annuels de renforcement des capacités et de leadership pour les femmes, ou encore l'instauration de quotas de femmes dans les organes directeurs des partis politiques. En outre, des réformes juridiques accordant aux femmes des droits égaux à ceux des hommes dans la sphère familiale sont nécessaires pour encourager leur capacité de prise de décision au sein du ménage. Les articles 246, 336 et 337 du code civil devraient être abrogés ou remplacés par un amendement permettant aux hommes et aux femmes de se remarier sans aucune restriction. Un amendement à l'article 695 du code civil pourrait être introduit pour établir que, en l'absence de testament légal, les deux conjoints ont le même rang et les mêmes droits d'hériter des biens des partenaires décédés, qu'il y ait ou non des enfants.

Compléter le cadre législatif et harmoniser les différents systèmes. La mise en œuvre d'une législation autonome sur la criminalisation de la violence domestique constitue une autre étape importante vers l'autonomisation des femmes et l'élimination de la violence liée au sexe. La législation devrait prévoir des sanctions pénales, la possibilité d'obtenir des ordonnances restrictives, une définition de la violence domestique qui englobe à la fois les dommages physiques et mentaux, et déterminer des mesures préventives et des voies d'orientation pour les victimes. Des efforts d'harmonisation entre le droit coutumier et le droit législatif sont nécessaires, en particulier pour rendre le droit coutumier conforme aux instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme et plus propice à l'égalité des sexes. Les tribunaux, les institutions coutumières, les

chefs religieux et l'action collective des femmes peuvent jouer un rôle clé à cet égard.

Conclusion

L'analyse montre que les représentations sociales de la femme en Guinée jouent un rôle ambivalent : elles peuvent à la fois freiner son émancipation et constituer un levier pour son autonomisation. Les conceptions traditionnelles qui limitent la femme aux rôles domestiques et reproductifs restent un obstacle majeur à l'accès à l'éducation, à l'emploi et à la participation politique. Toutefois, les initiatives de développement culturellement sensibles et accompagnées d'une communication ciblée ont le potentiel de transformer ces perceptions, favorisant l'autonomisation des femmes et le progrès vers une justice sociale véritable. Ainsi, pour que les Objectifs de Développement Durable soient atteints, il est essentiel de combiner des politiques inclusives avec une mobilisation sociale visant à déconstruire les stéréotypes de genre, afin que la femme ne soit plus seulement bénéficiaire des programmes d'aide, mais pleinement actrice du développement national. C'est dans ce sens que notre communication a exploré ce rôle ambivalent des représentations sociales de la femme en Guinée face aux impératifs des Objectifs de Développement Durable (ODD) et de la justice sociale.

En analysant le décalage persistant entre les aspirations au développement et les schémas culturels ancrés, nous avons pu confirmer notre hypothèse principale selon laquelle ces représentations constituent à la fois un obstacle majeur et un potentiel levier de changement. L'étude, s'appuyant sur des données documentaires et critique, a démontré que les conceptions traditionnelles qui assignent la femme aux rôles domestiques et reproductifs sont des freins directs et mesurables à son émancipation. Elles limitent son accès aux sphères essentielles que sont l'éducation, les opportunités économiques et la participation politique, perpétuant ainsi des inégalités

structurelles. Ce confinement est le premier facteur qui ralentit la marche de la Guinée vers une justice sociale équitable.

Inversement, nous avons établi que la simple intervention économique ou programmatique ne suffit pas. C'est la transformation des mentalités qui s'impose comme le défi principal. Les initiatives de développement qui intègrent des stratégies de communication ciblées pour déconstruire activement ces stéréotypes se révèlent être des moteurs puissants pour l'autonomisation. En mobilisant les leviers culturels plutôt qu'en les ignorant, il devient possible d'accélérer significativement l'intégration des femmes en tant qu'actrices du développement.

En définitive, la justice sociale en Guinée ne saurait être atteinte par une simple redistribution des ressources. Elle exige une transformation profonde et intentionnelle des schémas de pensée qui définissent la valeur et le rôle des genres. Notre recherche invite à dépasser l'approche classique du développement centré sur la seule croissance pour privilégier une approche axée sur le changement social et mental. Les politiques publiques et les programmes d'aide doivent désormais intégrer la dimension des représentations sociales comme une variable stratégique de réussite. Permettre aux femmes de devenir de véritables actrices du développement n'est pas seulement un objectif moral, c'est une nécessité structurelle et une condition incontournable pour garantir une société plus juste et durable en Guinée.

Références bibliographiques

ADOTEVI Spéro Stanislas, 1996, « Facteur culturel de l'intégration politique et économique en Afrique », In R. Lavergne (Éd.), *Intégration politique et économique de l'Afrique de l'Ouest* (pp. 88–89). Karthala.

ARISTOTE, 1961, *De la génération des animaux* (Trad. J. Tricot). Les Belles lettres.

ASSIE-LUMUMBA N'Dri Thérèse, 1996, *Les Africaines dans la politique : Les femmes Baoulé de la Côte d'Ivoire*. L'Harmattan.

BADINTER Élisabeth, 1986, *L'un est l'autre*, Paris, Odile- Jacob.

- BADINTER Élisabeth, 1986, *L'un est l'autre*, Paris, Odile- Jacob.
- BANQUE MONDIALE, 2022, *Libérer le potentiel des femmes et des filles : Le statut des femmes et des filles par rapport aux hommes et aux garçons en Guinée* (Rapport n° 190754). Banque Mondiale.
- BARBIER Jean-Claude (Dir.), 1985, *Femmes du Cameroun : Mères pacifiques, épouses rebelles*. Orstom/Karthala.
- BARRY A., 2019, *Étude sur les déterminants socioculturels de l'excision en Afrique de l'Ouest*. Conakry : Université Gamal Abdel Nasser.
- BITOTA MUAMBA Joséphine, 2003, *Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique*, Tomes 1 et 2. Thèse de doctorat, Université des Sciences Sociales de Toulouse
- COLLOQUE D'ABIDJAN, 1975, *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Présence africaine.
- DERO, A. C., 1999, « Perceptions divergentes du statut de la femme dans la Sharîa », In D. JONCKER, Danielle, CARRE, Renée & DUPRE Marie-Claude, (1999). *Femmes plurielles – Les représentations des femmes, discours, normes et conduites* (pp. 75–76). Maison des sciences de l'homme.
- DOUCET, L., TRAORE, M., & BAH, S., 2020, *Normes sociales et résistance au changement : une analyse des pratiques d'excision*. Dakar : Observatoire des Questions de Genre.
- HERITIER, Françoise, 2001, « Privilège de la féminité et domination masculine », in *Esprit*, (3–4), 162–179.
- INS & ICF, 2019, *Enquête Démographique et de Santé en Guinée 2018*. INS et ICF.
- MASPFE, 2017, *Politique nationale genre révisée*. Gouvernement de la République de Guinée.
- NGOA, Henri, 1975, Les rites féminins chez les Beti, région du centre-sud du Cameroun. Dans *La civilisation de la femme dans la tradition africaine* (p. 244–255). Présence africaine.
- UEMOA, & INS, 2018, *Enquête Harmonisée sur les Conditions de Vie des Ménages* (EHCVM 2018) – *Rapport national*. UEMOA.
- UNICEF, 2013, *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*. UNICEF.

CHAPITRE 13 :

Justice sociale et répartition du travail : Analyse critique des critères de recrutement en Afrique subsaharienne

SORSY Dela

Laboratoire d'Analyse des Mutations Politico-juridiques et Économiques (LAMPEs) Université de Lomé, E-mail : delasorsy1er@gmail.com

Résumé

Cet article analyse de manière critique les mécanismes de recrutement en Afrique subsaharienne dans un contexte de rareté durable de l'emploi formel. Il montre que, malgré la reconnaissance du travail comme droit fondamental, les critères actuels de sélection et les pratiques informelles transforment souvent le recrutement en un système d'exclusion et de reproduction des inégalités. S'appuyant sur Rawls et Sen, l'article propose des critères alternatifs fondés sur des principes éthiques explicites : la résilience académique, la priorité temporelle équitable, la primauté de l'expérience productive et l'évaluation des capacités réelles. Il soutient enfin que ces principes ne peuvent être effectifs sans des réformes institutionnelles axées sur la transparence, la lutte contre le népotisme, le contrôle indépendant et l'usage encadré d'outils numériques, afin de refonder l'accès à l'emploi sur l'équité réelle et la compétence effective.

Mots clés : Recrutement, Afrique subsaharienne, travail, droit fondamental, équité réelle, capacités réelles, compétence effective.

Abstract

This article provides a critical analysis of recruitment mechanisms in Sub-Saharan Africa within the context of a persistent scarcity of formal employment. It demonstrates that, despite the recognition of work as a fundamental right, current selection criteria and informal practices often transform recruitment into a system of exclusion and a vehicle for reproducing social inequalities. Drawing on the theories of Rawls and Sen, the article proposes alternative criteria grounded in explicit ethical principles: academic resilience, equitable temporal priority, the primacy of productive experience, and the assessment of real capabilities. It further argues that these principles cannot be effective without institutional reforms focused on transparency, the fight against nepotism, independent oversight, and the regulated use of digital tools, in order to reconstruct access to employment on the basis of genuine equity and actual competence.

Keywords: Recruitment, Sub-Saharan Africa, work, fundamental right, substantive equity, real capabilities, actual competence.

Introduction

Le travail occupe une place centrale dans les sociétés contemporaines (D. Royer, 2002) : il assure l'autonomie matérielle (G. Tersac, 2012 ; E. Renault, 2013), la reconnaissance sociale (Sociographe, 2022 ; L. Godelaine, 2024) et la participation citoyenne. En Afrique subsaharienne, cette fonction essentielle se heurte à une réalité structurelle persistante : la pénurie d'emplois formels. En effet, d'après l'OIT (2020), les données récentes montrent une pénurie structurelle d'emplois en Afrique. En 2019, près de 34 millions de personnes étaient au chômage, dont plus de 12 millions de jeunes de 15 à 24 ans, avec des taux dépassant nettement la moyenne mondiale.

Mais le chômage ouvert ne dit pas tout : l'essentiel de la main-d'œuvre est absorbé par une économie informelle peu productive, tandis que le sous-emploi touche déjà plus de 114 millions de personnes et devrait dépasser 120 millions. Les disparités régionales sont fortes : l'Afrique australe affiche des taux de chômage extrêmes - plus de 26 % chez les adultes et plus de 50 % chez les jeunes - alors que d'autres régions masquent la crise par une informalité massive. Cette combinaison de chômage, de sous-emploi chronique et d'emplois de mauvaise qualité traduit moins une absence d'activité qu'un déficit d'emplois décents capables d'absorber une population jeune en forte croissance. Les économies nationales, marquées par une croissance démographique rapide, un secteur privé encore faible et une inadéquation entre formation et besoins du marché, offrent nettement moins d'opportunités que ce que requiert la demande. Dans ce contexte où le travail devrait constituer un droit inaliénable, l'accès réel dépend de mécanismes de sélection qui, loin de garantir l'égalité des chances, tendent à reproduire des inégalités préexistantes.

L'emploi est rare et cela crée un vrai problème de justice. Il devient alors nécessaire de regarder de près comment on accède au travail. D'un côté, il existe des règles officielles

(concours, critères académiques, limites d'âge) censées choisir les meilleurs. De l'autre, des pratiques informelles (népotisme, favoritisme, réseaux relationnels) jouent un rôle tout aussi important, parfois plus. Ces deux logiques, officielle et officieuse, influencent autant l'accès au public qu'au privé. Au final, le constat est simple : les façons actuelles de recruter excluent beaucoup de personnes et renforcent les inégalités, au lieu de donner à chacun une chance réelle d'accéder à un emploi.

Ce problème conduit à la question principale suivante : Dans quelle mesure les mécanismes formels et informels de recrutement en Afrique subsaharienne contribuent-ils à une distribution juste ou injuste des opportunités d'emploi ? De cette question dérivent trois questions spécifiques, chacune correspondant à une partie de l'article : Dans quelles conditions peut-on affirmer que le travail constitue un droit inaliénable et en quoi la rareté structurelle des emplois remet-elle en cause son accès universel ? Comment les filtres d'accès formels et informels fonctionnent-ils et dans quelle mesure contribuent-ils à exclure ou à sélectionner de manière arbitraire ? Quels critères et dispositifs alternatifs permettraient d'assurer une répartition plus équitable des emplois ? L'objectif principal de l'article est d'évaluer de manière critique si les critères actuels de recrutement en Afrique subsaharienne respectent les principes de justice distributive. Cet objectif se décline en trois objectifs spécifiques :

- Analyser le statut du travail comme droit fondamental et décrire l'ampleur de la rareté des emplois.
- Examiner le fonctionnement réel des filtres formels et informels d'accès à l'emploi et leurs effets sur l'égalité des chances.
- Proposer un cadre de sélection alternatif fondé sur des critères plus justes et opérationnels.

Nos analyses qui partent de ces questions et objectifs partent de l'hypothèse centrale selon laquelle les critères de recrutement actuellement utilisés en Afrique subsaharienne ne garantissent pas

l'égalité des chances et contribuent à la reproduction des inégalités sociales.

Cette hypothèse générale se décline également en trois hypothèses spécifiques. D'abord, la rareté structurelle des emplois empêche l'exercice effectif du droit au travail. Ensuite, les filtres d'accès, qu'ils soient formels ou informels, introduisent des biais qui favorisent les mieux dotés en capital social ou économique au détriment de la compétence réelle. L'intégration de critères alternatifs (ancienneté du diplôme, expérience attestée, productivité mesurable) permettrait de réduire les inégalités et d'améliorer la justice distributive dans l'accès à l'emploi.

L'étude s'appuie sur une approche mixte dominée par une analyse philosophique et normative inspirée entre autres des théories de la justice (Rawls, Sen), complétée par une analyse secondaire de données statistiques disponibles, des textes réglementaires nationaux et des études de cas enrichies par des entretiens exploratoires auprès d'acteurs du recrutement public et privé. Ce croisement permet de confronter les principes normatifs aux pratiques effectives et d'évaluer la pertinence des critères en usage. Le développement sera structuré en trois parties. La première examine le travail comme droit inaliénable et analyse la disproportion entre offre et demande. La deuxième étudie les filtres d'accès, formels et informels, qui organisent l'entrée sur le marché du travail. La troisième propose des critères alternatifs et des dispositifs de réforme susceptibles de rendre l'accès à l'emploi plus juste et plus équitable.

1. Le travail comme droit inaliénable et la rareté structurelle des emplois

Ce CHAPITRE examine la dimension fondamentale du travail dans la vie sociale et économique. Il s'organise en deux sections complémentaires. La première analyse le travail comme droit inaliénable, inscrit dans les conventions internationales et les principes de dignité humaine. La seconde aborde la rareté structurelle des emplois, en mettant en lumière les tensions entre

le droit au travail et les contraintes économiques et sociales qui limitent son effectivité.

1.1. Le travail comme droit fondamental

Le travail ne relève pas seulement d'une nécessité économique ; il constitue un droit humain fondamental, indissociable de la dignité. La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) le rappelle explicitement : « Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage » (art. 23.1). Elle précise en outre que « tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal » (art. 23.2) et que « quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine » (art. 23.3).

Le droit au travail ne s'arrête pas à la seule activité productive : il inclut également « le droit au repos et aux loisirs [...] et à des congés payés périodiques » (art. 24), ainsi que le droit à un niveau de vie décent garantissant la santé, la sécurité sociale et la protection en cas de vulnérabilité (art. 25.1). En inscrivant ces exigences dans le registre des droits fondamentaux, la Déclaration fait du travail un enjeu éthique majeur et oblige les sociétés contemporaines à garantir une distribution juste des opportunités d'emploi, condition première de la participation sociale et de la citoyenneté.

Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (1966) érige explicitement le travail en droit fondamental. L'article 6 est sans ambiguïté : les États « reconnaissent le droit au travail », entendu comme la possibilité réelle pour chacun de gagner sa vie par un travail librement choisi ou accepté. Ce droit n'est pas symbolique : le Pacte impose aux États de prendre des « mesures appropriées » pour le garantir, notamment par la formation professionnelle, l'orientation et des politiques économiques orientées vers le « plein emploi productif ». L'article 7 complète ce cadre en affirmant que le droit au travail

inclut le droit à des conditions de travail justes, sûres et équitables, rémunération décente, égalité salariale, sécurité, promotion fondée sur le mérite, repos et congés. Enfin, l'article 8 protège les libertés collectives indispensables à l'exercice effectif de ce droit, telles que la liberté syndicale et le droit de grève. Pris ensemble, ces articles montrent que le travail n'est ni une faveur ni une simple activité économique, mais un droit directement lié à la dignité humaine et à la justice sociale.

La Charte africaine (OUA, 1981) aussi érige le travail en véritable droit fondamental, en l'inscrivant au cœur même de la dignité humaine et de l'égalité entre les personnes. L'article 15 est explicite : « Toute personne a le droit de travailler dans des conditions équitables et satisfaisantes ... », ce qui fait du travail non pas une faveur accordée par l'État, mais une exigence juridique visant à garantir l'autonomie matérielle et sociale de chacun. Ce droit est indissociable d'autres droits reconnus par la Charte, notamment le droit à l'égalité (art. 2-3), le respect de la dignité (art. 5) et l'accès à des moyens d'existence justes, puisque le salaire doit être « égal pour un travail égal ». En reliant le travail à la justice, à la dignité et au développement, la Charte montre que l'accès à un emploi décent n'est pas un choix politique optionnel : c'est une obligation pesant sur les États, car la réalisation des droits économiques, sociaux et culturels²³ (OUA, 1981) conditionne la jouissance des droits civils et politiques. Autrement dit, refuser ou négliger l'accès au travail revient à priver l'individu des ressources nécessaires pour exercer pleinement sa citoyenneté.

La reconnaissance du droit pour tous au travail est renforcée par la Convention sur la politique de l'emploi de 1964 de l'Organisation internationale du Travail (OIT), qui impose aux États membres de formuler et de mettre en œuvre une politique active visant à promouvoir le plein emploi, productif et librement

²³ Voir le préambule.

choisi (Article 1, §1). Une telle politique doit garantir que « il y aura du travail pour toutes les personnes disponibles et en quête de travail », que ce travail sera « aussi productif que possible » et qu'il offrira « libre choix de l'emploi », permettant à chaque individu d'exploiter ses qualifications et ses talents sans discrimination de race, de sexe, de religion ou d'origine sociale (Article 1, §2). En outre, le préambule de la Convention souligne que le droit au travail ne se limite pas à l'accès à un emploi, mais inclut la sécurité économique et la possibilité pour tous « de poursuivre leur progrès matériel et leur développement spirituel dans la liberté et la dignité ». Ainsi, le travail ne se réduit pas à une activité économique ; il constitue un vecteur essentiel de dignité humaine, de justice sociale et de développement personnel, inscrivant son exercice dans une perspective universelle de droits et d'égalité.

Au-delà des instruments internationaux qui proclament le droit au travail, de nombreux pays africains ont inscrit ce droit comme fondamental dans leurs textes nationaux, imposant à l'État l'obligation de garantir son effectivité. Ainsi, au Togo, la Constitution de 2024 affirme que tout citoyen a droit au travail dans des conditions équitables et satisfaisantes : « L'Etat reconnaît à chacun le droit au travail. Il s'efforce de créer les conditions de la jouissance effective de ce droit. Il assure à chaque citoyen l'égalité des chances face à l'emploi et garantit à chaque travailleur une rémunération juste et équitable » (Togo, Art.18). Au Maroc, l'article 31 de la Constitution de 2011 consacre le travail comme un droit et un devoir social, et engage l'État à créer des emplois et protéger les travailleurs :

L'Etat, les établissements publics et les collectivités territoriales œuvrent à la mobilisation de tous les moyens à disposition pour faciliter l'égal accès des citoyennes et des citoyens aux conditions leur permettant de jouir des droits [...] au travail et à l'appui des pouvoirs publics en matière de recherche d'emploi ou d'auto-emploi.

L'Afrique du Sud, à travers la section 23 de sa Constitution de 1996, garantit à toute personne le droit de travailler, de choisir librement son emploi et d'obtenir des conditions de travail justes, tout en interdisant la discrimination : « Everyone has the right to fair labour practices... »²⁴.

À Madagascar, la Constitution (2010) reconnaît le travail et la formation professionnelle comme un droit et un devoir pour tout citoyen (art. 27), en précisant que l'accès aux fonctions publiques est ouvert sans distinction, sous réserve des capacités et aptitudes requises. Elle interdit toute discrimination fondée sur le sexe, l'âge, la religion, les opinions, les origines, l'appartenance syndicale ou les convictions politiques dans l'emploi et le travail (art. 28), et garantit une juste rémunération assurant une existence digne à chaque travailleur et à sa famille (art. 29). L'État doit également soutenir ceux qui, pour raison d'âge ou d'inaptitude, sont incapables de travailler (art. 30). La Constitution affirme encore le droit des travailleurs à défendre leurs intérêts par l'action syndicale, à adhérer librement à un syndicat (art. 31), et à participer, notamment par leurs délégués, à la détermination des règles et conditions de travail (art. 32).

Enfin, La Constitution de la RDC (2006), en son article 36, consacre le travail comme un droit et un devoir fondamental. L'État garantit à tous l'accès à l'emploi, la protection contre le chômage et une rémunération équitable assurant une vie digne, complétée par la protection sociale. Elle interdit toute discrimination fondée sur l'origine, le sexe, les opinions, les croyances ou les conditions socio-économiques. Cette diversité géographique et juridique confirme que le droit au travail dépasse largement le cadre du *soft law* et constitue une obligation constitutionnelle que les États doivent veiller à respecter et à rendre effectif pour tous.

²⁴ En français: Chacun a droit à des pratiques de travail équitable.

Cependant, même si le travail est un droit pour tous, il n'y a pas toujours assez d'emplois pour tout le monde. Cette rareté ne dépend pas seulement de la situation économique du moment, elle fait partie de la structure de l'économie.

1.2. La rareté : une donnée structurelle, pas conjoncturelle

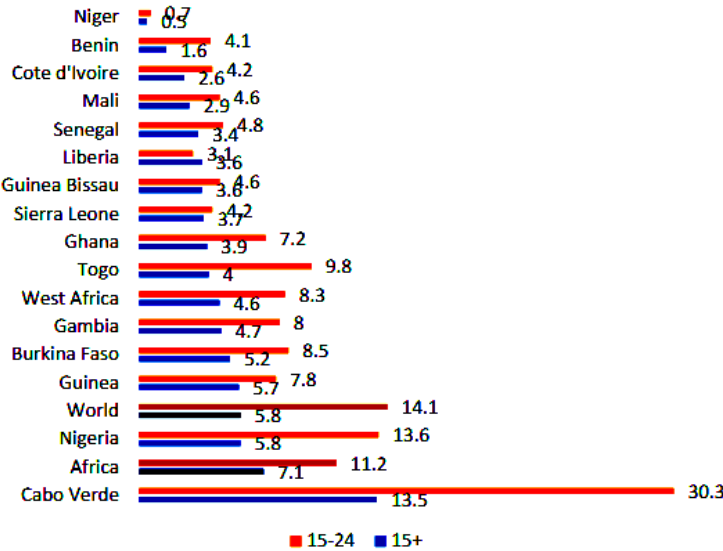
Le chômage et le sous-emploi en Afrique ne peuvent être compris qu'en tenant compte de la structure réelle du marché du travail. D'après les données de Institute for Security Studies (ISS), en 2024, le taux de chômage continental n'était que de 6,7 %, mais cette donnée est trompeuse : près de 85 % des emplois sont informels, souvent à très faible productivité, ce qui signifie que la majorité des personnes « employées » restent en situation d'insécurité économique. Les contrastes nationaux illustrent l'ampleur du problème : 33,2 % de chômage en Afrique du Sud, 25,9 % à Djibouti et 23,1 % au Botswana. En parallèle, la pauvreté au travail est massive : 29,3 % des Africains ayant un emploi vivaient encore avec moins de 2,15 USD/jour (PPP) en 2024. Cette précarité est aggravée par une dynamique démographique qui dépasse largement la création d'emplois : la main-d'œuvre africaine est passée à 576 millions en 2023, et croît de 2,9 % par an, alors que l'emploi formel n'augmente que de 6 % par an depuis 2005. Le résultat est clair : un chômage visible relativement faible, mais un sous-emploi massif, structurel et durable.

La situation de l'emploi en Afrique de l'Ouest par exemple révèle un double problème (CEA, 2023) : un chômage réel mais relativement modéré en apparence, et un sous-emploi massif lié à l'informalité. En 2023, sur une population en âge de travailler estimée à 240,3 millions de personnes, la région compte 155,1 millions d'actifs, dont 148 millions occupés et 7,1 millions sans emploi. Cela correspond à un taux de chômage de 4,6 %, inférieur à la moyenne africaine (7,1 %) et mondiale (5,8 %), mais ce chiffre masque l'essentiel : la plupart des travailleurs occupent des emplois informels et non décents. L'informalité atteint en

effet 88,2 % en Afrique de l'Ouest, dépassant la moyenne continentale (85 %) et mondiale (58 %), avec des extrêmes allant de 63,8 % au Cabo Verde à 96,9 % au Bénin. Le chômage des jeunes (15-24 ans) est particulièrement préoccupant : 8,3 % en moyenne, soit près du double du taux général, et plus de deux fois supérieur dans des pays comme le Cabo Verde, le Nigeria, le Togo et le Bénin. De plus, 29 % des jeunes de la région étaient en 2022 sans emploi, éducation ou formation, un niveau supérieur aux moyennes africaines (26,1 %) et mondiale (23,5 %).

L'ensemble de ces éléments montre un marché du travail qui, malgré une population active en expansion rapide, demeure incapable d'absorber sa main-d'œuvre. La figure (CEA, 2023) ci-après synthétise ces principaux indicateurs et met en évidence ce paradoxe : un chômage officiellement faible, mais une informalité écrasante et un sous-emploi massif.

Figure 1 - Taux de chômage estimés pour 2023 en Afrique de l'Ouest



Source : Élaborée par la CEA sur la base, des données des estimations modélisées de l'OIT (CEA, 2023, p. 22)

En somme, la rareté de l'emploi en Afrique n'est pas un accident passager mais la conséquence directe d'un marché du travail structurellement déséquilibré : une économie dominée par l'informel, une productivité faible, une croissance démographique rapide et une création d'emplois décents très en dessous des besoins. Tant que ces facteurs de fond ne seront pas transformés, le chômage visible restera artificiellement bas, le sous-emploi continuera de dominer et la majorité des travailleurs demeureront enfermés dans une précarité structurelle et durable. Cette réalité amène à poser directement la question suivante : dans un contexte où les places sont rares, comment se fait la sélection ? C'est ce que nous examinerons dans le CHAPITRE suivant, consacré aux filtres d'accès : dispositifs formels et pratiques informelles.

2. Les filtres d'accès : dispositifs formels et pratiques informelles

Le point précédent a montré que, malgré la reconnaissance du travail comme un droit fondamental, le marché de l'emploi reste structurellement incapable d'absorber l'ensemble de la main-d'œuvre. Cette rareté durable transforme l'accès à l'emploi en un espace de concurrence intense, où tous les candidats ne disposent pas des mêmes chances. Le présent CHAPITRE analyse alors les mécanismes par lesquels s'opère cette sélection. Il s'organise en deux sections complémentaires : la première examine les dispositifs formels d'accès à l'emploi, fondés sur des règles juridiques, des procédures administratives et des critères de recrutement ; la seconde met en lumière les pratiques informelles qui, en marge ou en contournement de ces règles, influencent concrètement l'accès aux emplois et structurent les trajectoires professionnelles.

2.1. Les filtres formels

Dans les économies africaines caractérisées par la rareté des emplois formels, les filtres institutionnels jouent un rôle central dans la régulation de l'accès au travail. Les concours administratifs, les exigences académiques strictes, les limites d'âge et la valorisation des diplômes récents constituent les principaux mécanismes formels de sélection. Présentés comme des outils de rationalisation, de méritocratie et d'objectivité, ces dispositifs fonctionnent en réalité comme des instruments d'exclusion massive dans un contexte où l'offre d'emplois est largement inférieure à la demande.

Les concours sélectifs occupent une place centrale, notamment dans l'accès à la fonction publique, perçue comme l'un des rares espaces de stabilité professionnelle. Leur logique repose sur la compétition entre un nombre très élevé de candidats pour un nombre extrêmement limité de postes, sachant en amont que tous ne peuvent avoir gain de cause. Cette situation transforme le concours en un mécanisme d'élimination plus que de sélection qualitative, où l'échec ne traduit pas nécessairement une incompétence, mais simplement l'impossibilité structurelle d'absorber tous les candidats qualifiés. Le concours devient ainsi un filtre statistique, qui légitime l'exclusion de la majorité au nom de l'égalité formelle des chances.

À ces concours s'ajoutent des exigences académiques de plus en plus élevées. L'inflation des diplômes est manifeste : des postes autrefois accessibles avec un niveau secondaire exigent désormais une licence ou un master. Cette surqualification institutionnalisée ne reflète pas toujours les compétences réellement nécessaires pour occuper les fonctions concernées, mais sert à réduire artificiellement le nombre de candidats. Elle pénalise particulièrement les individus issus de milieux sociaux défavorisés, dont les parcours académiques sont souvent discontinus ou contraints par des réalités économiques.

Les limites d'âge constituent un autre filtre formel majeur. Présentées comme un moyen de favoriser l'intégration précoce des jeunes sur le marché du travail, elles excluent en pratique une

large partie de la population active, notamment ceux dont les trajectoires éducatives ont été ralenties par la pauvreté, les crises politiques, les obligations familiales ou des péripéties liées à l'organisation même des acteurs et décideurs politiques (Absence de recrutement durant une période donnée, par exemple).

L'âgisme au recrutement en Afrique (Gaye, 2025) est un problème complexe qui se manifeste par des préjugés et des biais inconscients des employeurs. Bien que l'âge ne soit pas mentionné dans la loi, des attentes peuvent transparaître dans les offres d'emploi, comme l'envoi d'un environnement de travail jeune et dynamique, ce qui écarte les travailleurs expérimentés. Au Togo, par exemple, l'existence de limite d'âge formelles dans l'accès à l'emploi public illustre clairement le rôle des filtres institutionnels dans la rareté de l'emploi.

L'article 42 du Statut général de la fonction publique est explicite : « Nul ne peut autoriser à concourir, et être nommé fonctionnaire [...] s'il n'est âgé de dix-huit ans au moins ou de quarante ans au plus à la date du concours, cette dernière limite pouvant être prorogée dans certains cas ». Cette disposition montre que, indépendamment des compétences ou de l'expérience, l'âge constitue un critère légal d'exclusion ou de sélection, réduisant mécaniquement le nombre de candidats éligibles et contribuant à la fermeture structurelle de l'accès à l'emploi formel. Des entreprises peuvent également se montrer méfiantes lorsque le CV d'un candidat est bien rempli, craignant qu'il soit proche de la retraite et qu'il quitte rapidement son poste. Ces préoccupations varient selon le niveau du poste et le secteur d'activité. Dans des contextes où l'accès à l'emploi est tardif, la contrainte d'âge apparaît moins comme un critère rationnel que comme un mécanisme d'exclusion structurelle.

Enfin, l'exigence de diplômes récents renforce cette logique de filtrage. En valorisant les certifications obtenues dans un délai limité, les systèmes de recrutement disqualifient les candidats expérimentés mais éloignés des parcours académiques récents. Ce critère, souvent justifié par la nécessité de

compétences actualisées, ignore la valeur de l'expérience professionnelle et accentue la marginalisation de ceux qui ont connu des périodes prolongées de chômage ou de sous-emploi.

Pris ensemble, ces filtres formels ne sont pas neutres. Ils organisent la pénurie, hiérarchisent les candidats et produisent une exclusion légalement encadrée. Sous couvert de rationalité administrative et de mérite, ils contribuent à transformer le droit au travail en une opportunité rare, conditionnelle et profondément inégalitaire.

Cependant, au-delà de ces règles officielles et écrites, l'accès à l'emploi est aussi fortement conditionné par des mécanismes non déclarés, souvent plus décisifs que les critères légaux eux-mêmes, ce qui conduit à examiner les filtres informels.

2.2. Les filtres informels

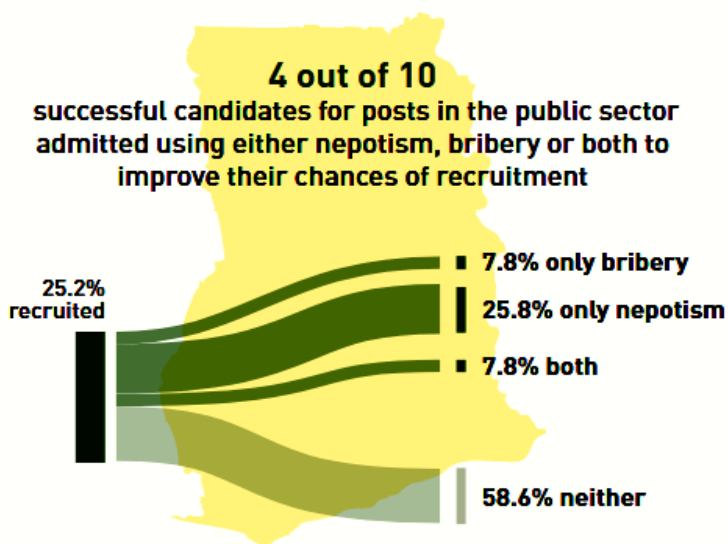
Au-delà des critères officiels d'accès à l'emploi, le marché du travail africain est fortement structuré par des filtres informels qui pèsent souvent plus lourd que les règles écrites. Le népotisme²⁵ et le favoritisme²⁶ constituent l'un des mécanismes les plus répandus : l'accès à un poste dépend fréquemment de la recommandation d'un proche, d'un responsable politique, d'un chef religieux ou d'un membre influent de la famille, plutôt que des compétences réelles du candidat. Cette logique du « qui connaît qui » biaise les recrutements, affaiblit la méritocratie et alimente un sentiment d'injustice durable, comme l'ont montré de nombreux travaux sur la gouvernance de l'emploi en Afrique.

²⁵ Le népotisme est un abus qu'une personne en place fait de son influence en faveur de sa famille, de ses amis ; c'est un système politique dans lequel le dirigeant favorise les membres de sa famille en leur octroyant des pouvoirs et des postes alors qu'ils n'ont pas la compétence pour les remplir (D. Sorsy, 2020, p. 68).

²⁶ Le favoritisme est l'attribution de situations, d'avantages par faveur, et non selon la justice ou le mérite (Le Robert, 2025, *Favoritisme*, Le Robert dictionnaire en ligne, ressource numérique, consultée le 16 décembre 2025 à 11h02.).

Au Ghana par exemple, en 2019-2021, 29 % des candidats retenus pour des postes dans le secteur public n'avaient ni passé de test écrit ni subi d'entretien oral. Parmi ceux ayant eu recours au népotisme, à la corruption ou aux deux, 40,4 % n'ont subi aucune évaluation, contre 21 % pour les autres. Parmi les 74,8 % de candidats non retenus, 14,5 % attribuent l'échec au népotisme, 9,2 % à l'affiliation politique et 29,5 % estiment qu'un pot-de-vin a été versé par le candidat retenu (UNODC, 2022). La figure ci-après corrobore ces dires :

Figure 2 - Répartition en pourcentage des candidats retenus pour des postes dans le secteur public ayant utilisé le népotisme, la corruption ou les deux pour obtenir un emploi dans le secteur public, 2019-2021 :



Source : United Nations Office on Drugs and Crime, 2022, p. 108.

Ces tendances ne se limitent pas au Ghana. Les enquêtes Afrobarometer (D. Armah-Atto, E. Gyimah-Boadi, A. B. Chikwanha, 2007) indiquent que dans des pays comme

l'Ouganda, la Tanzanie et le Nigeria, une proportion significative de la population considère que le recrutement basé sur des liens familiaux ou sociaux constitue une forme de corruption ou d'abus éthique. Une étude portant sur les entreprises familiales ougandaises souligne que 36,5 % des employés ont obtenu leur poste grâce à des connexions familiales et 23 % via des relations amicales, confirmant que le favoritisme est prévalu même dans les micro-structures économiques (B. Kokunda, Z. SUN, 2024).

Enfin, les indicateurs nationaux de corruption montrent que les environnements institutionnels de plusieurs pays de la région restent vulnérables aux pratiques de favoritisme et de népotisme. Par exemple, le Tchad, avec un score CPI de seulement 21 en 2024, reflète un cadre administratif où les pratiques informelles peuvent influencer les décisions de recrutement, renforçant les inégalités dans l'accès à l'emploi (Transparency International, 2024).

Dans l'ensemble, ces données confirment que les processus de recrutement formels, censés garantir la méritocratie et l'égalité des chances, sont largement contournés ou influencés par des logiques relationnelles et politiques. La combinaison de népotisme, de favoritisme et d'inégalités institutionnelles contribue à reproduire et accentuer les désavantages sociaux, rendant inefficaces les droits formels au travail et renforçant l'urgence d'une réforme éthique et institutionnelle de l'accès à l'emploi en Afrique subsaharienne.

Ces pratiques sont étroitement liées au capital social et aux réseaux d'influence. Dans des contextes marqués par la rareté des emplois formels, les relations personnelles deviennent une ressource décisive. Disposer d'un réseau bien placé augmente significativement les chances d'être informé d'un recrutement, de franchir les étapes de sélection ou d'obtenir une promotion, tandis que les candidats socialement moins connectés restent exclus, même à qualification égale. Le marché du travail fonctionne alors comme un espace fermé, où l'accès est filtré par

l'appartenance sociale, religieuse, régionale ou politique, et non par la compétence.

À ces logiques s'ajoute un âgisme implicite, rarement assumé mais bien réel. De nombreux employeurs privilégient tacitement les candidats jeunes, perçus comme plus dynamiques, adaptables ou moins coûteux, au détriment des travailleurs plus âgés, même expérimentés. Cette discrimination par l'âge est d'autant plus problématique qu'elle se combine aux limites d'âge formelles et à la faiblesse des dispositifs de reconversion professionnelle. Les travaux sur l'âgisme montrent que cette exclusion progressive des travailleurs âgés prépare le terrain du déclassement, de la précarité et parfois de la marginalisation sociale, sans que cela ne repose sur une évaluation objective des compétences.

Les filtres informels ne sont pas des exceptions ou des problèmes isolés. Ils jouent un rôle central pour décider qui peut obtenir un emploi. Ces pratiques renforcent les inégalités, rendent parfois inutiles les efforts scolaires et excluent certaines catégories de travailleurs. En conséquence, le manque d'emplois se transforme en une injustice que beaucoup finissent par accepter comme normale. Cette constatation sur les filtres formels et informels montre qu'il est urgent de repenser les modes d'accès à l'emploi. Le CHAPITRE suivant explore donc des critères alternatifs et propose des recommandations pour rendre l'accès au travail plus juste et équitable.

3. Pour un accès plus juste à l'emploi : critères alternatifs et recommandations

Ce point explore les voies pour un accès plus équitable à l'emploi et s'organise en deux sections : la première critique éthiquement les filtres formels et informels qui limitent l'accès au travail, la deuxième propose de repenser les critères de sélection afin de les rendre plus justes et transparents, et la troisième présente les réformes institutionnelles nécessaires pour soutenir et pérenniser ces changements.

3.1. Critique des filtres formels et informels

Les filtres formels et informels d'accès à l'emploi posent de sérieux problèmes éthiques. Les filtres formels, tels que les concours très sélectifs, les limites d'âge ou l'exigence de diplômes récents, sont souvent présentés comme justes et objectifs au motif qu'ils s'appliquent à tous selon les mêmes règles. Or, comme l'a clairement montré J. Rawls, une règle n'est pas juste du seul fait de son application uniforme. La justice ne se réduit pas à l'égalité formelle ; elle exige une égalité équitable des chances, c'est-à-dire la prise en compte des inégalités sociales réelles qui affectent les individus dès le départ (Rawls, 1997).

Dans sa théorie de la justice distributive, Rawls soutient que les institutions doivent non seulement garantir l'égalité des droits et des libertés fondamentales, mais aussi organiser les inégalités socio-économiques de telle sorte qu'elles bénéficient prioritairement aux membres les plus désavantagés de la société. La justice rawlsienne repose sur deux principes :

Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui pose que des inégalités socio-économiques, prenons par l'exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. (J. Rawls, 1997, p. 41)

Appliquée à l'accès à l'emploi, cette exigence éthique conduit à remettre en cause des critères de sélection qui, tout en étant légalement neutres, produisent des effets profondément inégalitaires. Lorsque des limites d'âge ou des critères administratifs rigides excluent mécaniquement des candidats dont les parcours ont été ralentis par la pauvreté, les crises politiques ou les responsabilités familiales, ces filtres cessent d'être justes au sens rawlsien. Ils transforment alors le droit au travail en un privilège réservé à une minorité socialement favorisée, en contradiction avec l'exigence de justice équitable des chances.

Dans des contextes africains marqués par la pauvreté, l'instabilité politique et des parcours scolaires discontinus, l'application stricte de critères formellement identiques produit des effets profondément inégalitaires. Les limites d'âge, comme celles prévues par l'article 42 du Statut général de la fonction publique togolaise, excluent automatiquement des candidats uniquement en raison de leur âge, indépendamment de leur compétence ou de leur expérience. Ce type de sélection transforme ainsi le droit au travail en un privilège réservé à une minorité socialement favorisée.

Cette critique est approfondie par A. Sen (2010), qui remet en cause les approches de la justice centrées uniquement sur les règles et les institutions formelles. Dans *L'idée de justice*, Sen affirme qu'une règle ne saurait être considérée comme juste simplement parce qu'elle traite tout le monde de la même manière ; elle doit être évaluée à partir de ses effets réels sur la capacité effective des individus à accéder aux biens et aux opportunités sociales (Sen, 2010). Il critique explicitement les conceptions institutionnalistes qui se satisfont de procédures abstraites sans examiner les situations concrètes des personnes. Pour Sen, la justice ne consiste pas d'abord à concevoir des règles parfaites, mais à réduire les injustices manifestes qui empêchent certains individus de transformer des droits formels en libertés réelles (2010). Ainsi, deux candidats soumis aux mêmes critères de recrutement ne disposent pas nécessairement des mêmes capacités : leurs trajectoires éducatives, leur état de santé, leur âge, leur capital social ou leur exposition à la pauvreté influencent profondément leurs chances effectives.

L'égalité des règles ou des ressources est donc insuffisante si elle ne se traduit pas par une égalité réelle des possibilités d'agir et de choisir. Appliquée à l'accès à l'emploi, cette approche révèle que les concours hyper sélectifs, les limites d'âge ou l'exigence de diplômes récents produisent des exclusions injustes lorsqu'ils ignorent les désavantages structurels propres aux sociétés africaines. Maintenir des critères identiques pour tous, sans

correction des inégalités de départ, revient alors non pas à garantir la justice, mais à institutionnaliser l'injustice. C'est précisément cette critique éthique, formulée à la fois par Rawls et par Sen, qui rend indispensable la recherche de critères alternatifs d'accès à l'emploi, fondés non sur l'égalité abstraite des règles, mais sur l'égalité réelle des chances et des capacités.

À ces filtres formels s'ajoutent des filtres informels tels que le népotisme, le favoritisme et l'âgisme implicite, qui accentuent encore les inégalités. Lorsque l'accès à l'emploi dépend davantage des réseaux sociaux que des compétences, l'effort individuel perd toute valeur normative. L'injustice ne réside plus seulement dans la rareté de l'emploi, mais dans la manière socialement biaisée dont cette rareté est organisée et légitimée. Dès lors, la persistance de ces filtres rend indispensable une réflexion sur des critères alternatifs d'accès à l'emploi, capables de concilier efficacité, justice sociale et reconnaissance des parcours réels.

3.2. Repenser les critères de sélection : vers une évaluation plus juste des parcours et des capacités

Face aux limites éthiques et sociales des filtres actuels, repenser les critères de sélection à l'emploi devient une exigence centrale. Il ne s'agit pas de supprimer toute forme de sélection, mais de transformer ses fondements afin qu'elle repose sur des critères plus justes, plus pertinents et mieux adaptés aux réalités des trajectoires professionnelles africaines. D'abord, l'ancienneté du diplôme ne devrait plus être utilisée comme un motif d'exclusion, mais reconnue comme un indicateur de résilience. Dans des contextes marqués par la pauvreté, les interruptions scolaires, les crises politiques et économiques ou l'absence prolongée de recrutements, conserver la valeur d'un diplôme ancien témoigne souvent d'une capacité d'endurance, d'adaptation et de persévérance. Exclure un candidat au motif que son diplôme n'est pas récent revient à pénaliser des parcours non linéaires qui constituent pourtant la norme dans de

nombreuses sociétés africaines. C'est dans cette perspective que l'on peut proposer ce que l'on pourrait appeler un principe de présomption de résilience académique. Selon ce principe, lorsque deux candidats disposent de diplômes strictement équivalents en niveau et en spécialité, le diplôme le plus ancien devrait être considéré comme prioritaire, non comme un handicap, mais comme un indice supplémentaire de mérite.

Un diplôme ancien atteste en effet d'une capacité à maintenir ses compétences dans le temps, à travers l'autoformation, l'adaptation professionnelle et l'expérience accumulée dans des contextes souvent marqués par la précarité et l'instabilité. Un diplôme récent montre surtout que quelqu'un a bien réussi à l'école à un moment précis. Un diplôme ancien, s'il est toujours utile et cohérent avec le poste, montre autre chose : la capacité à tenir dans le temps, à apprendre par soi-même, à s'adapter et à transformer ce qu'on a appris en compétences concrètes. Rejeter un diplôme uniquement parce qu'il date revient donc à confondre ce qui est nouveau avec ce qui est réellement utile, et à transformer une règle technique en une injustice silencieuse.

De la même manière que l'ancienneté du diplôme, l'âge du candidat doit être pris en compte comme un critère éthique de priorisation lorsque les qualifications sont équivalentes. Écarter systématiquement un candidat plus âgé au profit d'un candidat plus jeune revient, dans un contexte de rareté durable de l'emploi, à priver le premier de sa dernière ou de l'une de ses rares opportunités d'insertion professionnelle. Or, travailler ne signifie pas seulement occuper un poste, mais aussi cotiser, sécuriser sa trajectoire sociale et préparer sa retraite. Favoriser un candidat plus jeune, qui dispose encore de nombreuses années devant lui pour tenter d'autres recrutements, au détriment d'un candidat plus âgé, qui en a obligatoirement moins, revient à sacrifier celui dont la marge d'opportunité est la plus faible. Cette pratique institue une injustice silencieuse fondée non sur la compétence, mais sur l'ignorance du temps social restant.

On peut alors proposer ce que l'on peut appeler le principe de priorité temporelle équitable : à qualifications et diplômes équivalents, le candidat disposant du capital temporel le plus réduit doit être priorisé, non par favoritisme, mais par souci de justice distributive et de responsabilité sociale. Ce principe reconnaît que l'égalité réelle des chances suppose de tenir compte non seulement des compétences, mais aussi de l'horizon temporel des individus, afin d'éviter que la sélection ne transforme la jeunesse en privilège structurel et l'âge en condamnation professionnelle. Ensuite, l'expérience professionnelle et la productivité attestée doivent occuper une place centrale dans les critères de sélection, conformément à ce que l'on peut appeler le principe de primauté de l'expérience productive. Ce principe soutient que, à qualification formelle équivalente, la valeur d'un candidat doit être appréciée d'abord à partir de ce qu'il a effectivement su faire, produire et résoudre dans des situations réelles de travail.

Trop souvent, les dispositifs de recrutement privilégient les titres académiques au détriment des compétences réellement mises en œuvre. Or, l'expérience accumulée, qu'elle soit formelle ou informelle, constitue un capital de savoir-faire, de jugement pratique et d'efficacité concrète. Évaluer un candidat à partir de ses réalisations, de ses résultats observables ou de ses contributions mesurables permet de dépasser la logique purement scolaire et de reconnaître la valeur du travail réel, y compris lorsqu'il s'est exercé en dehors des cadres institutionnels classiques. Ce principe vise ainsi à rétablir une hiérarchie éthique où la compétence prouvée prime sur la seule certification formelle. Enfin, pour choisir quelqu'un, il faut regarder ce qu'il peut vraiment faire, pas seulement ce qu'il a sur le papier. Ce n'est pas seulement vérifier un diplôme ou cocher des cases, mais voir si la personne peut vraiment travailler, s'adapter, apprendre et produire dans le poste. Il faut bien sûr tenir compte de son âge, de sa santé, de son expérience, de sa situation sociale et des obstacles qu'elle a rencontrés. Deux candidats peuvent avoir les

mêmes diplômes, mais ne pas avoir les mêmes capacités à réussir le travail. Une sélection juste doit regarder ce que chacun est réellement capable de faire.

En résumé, pour rendre la sélection à l'emploi plus juste, il ne suffit pas de suivre les règles officielles. Il faut regarder d'autres critères et principes : l'ancienneté du diplôme comme signe de persévérance (principe de résilience académique), l'âge pour ne pas pénaliser ceux qui ont moins de temps devant eux (principe de priorité temporelle équitable), l'expérience et les résultats concrets pour reconnaître la vraie compétence (principe de primauté de l'expérience productive), et enfin ce que la personne peut vraiment faire dans le travail (ses capacités réelles).

Ces principes alternatifs s'appuient en réalité sur des fondements éthiques solides : la résilience académique et la priorité temporelle reflètent la justice distributive de Rawls, la primauté de l'expérience productive valorise le mérite concret, et l'évaluation des capacités réelles s'inspire de l'approche par les capabilités de Sen. Cependant, pour être respectés, ces critères doivent être soutenus par des changements dans les institutions : rendre les procédures transparentes, éviter le favoritisme et le népotisme, créer des organismes de contrôle indépendants et utiliser des logiciels pour traiter les candidatures de façon objective. La prochaine section explique ces réformes nécessaires pour garantir un accès plus juste à l'emploi.

3.3. Réformes institutionnels nécessaires

Pour que les critères alternatifs proposés soient réellement appliqués et aient un impact concret sur l'accès à l'emploi, il est indispensable de mettre en place des réformes institutionnelles solides. La transparence totale doit être au cœur du processus de recrutement. Cela implique que toutes les étapes, les critères, les résultats et les justifications soient publiés, consultables et compréhensibles pour tous, afin d'éviter les soupçons, les malentendus ou la perception d'arbitraire. Parallèlement, il faut instaurer des dispositifs anti-népotisme clairs et efficaces. Les

recommandations personnelles, les pressions politiques ou les réseaux familiaux ne doivent pas influencer les décisions : chaque candidature doit être évaluée objectivement sur la base de compétences réelles, de résilience et d'expérience.

La création d'instances indépendantes de contrôle apparaît également indispensable. Ces structures doivent pouvoir vérifier le respect des règles, recevoir les plaintes des candidats et sanctionner les irrégularités constatées. Leur indépendance garantit que le contrôle ne soit pas soumis aux mêmes réseaux et influences qui biaisent souvent le recrutement. Enfin, l'usage d'outils informatiques ou de logiciels spécialisés peut renforcer l'objectivité du processus.

Un logiciel de gestion des candidatures pourrait classer les dossiers des candidats en fonction de critères clairement définis et éthiques, comme l'ancienneté du diplôme, l'expérience professionnelle, la productivité attestée, l'âge ou les capacités réelles. En appliquant ces critères de manière uniforme et transparente, le logiciel permettrait de réduire le favoritisme et le népotisme, tout en garantissant que la sélection repose sur la compétence et le mérite concret. Pour que ce système soit vraiment juste, sa conception et son utilisation devraient être supervisées par une instance indépendante, afin d'éviter tout biais dans le traitement des candidatures et d'assurer une égalité réelle des chances pour tous les postulants.

Ces réformes, combinées à des critères alternatifs d'évaluation, visent à créer un marché du travail plus juste et équitable. Elles permettent de transformer le recrutement en un processus basé sur la compétence réelle et la résilience, tout en réduisant les inégalités structurelles, l'influence des réseaux personnels et les discriminations implicites. L'objectif est de garantir que chaque candidat ait une chance réelle et mesurable d'accéder à l'emploi, selon ses mérites et ses capacités effectives, et non selon son âge, la date d'obtention de son diplôme ou ses relations.

Conclusion

Et si le principal obstacle à l'emploi en Afrique n'était pas le manque de compétences, mais la manière injuste dont nous décidons qui mérite de travailler ? Cet article a montré que les critères actuels de sélection, présentés comme neutres et objectifs, produisent en réalité des exclusions profondes et durables, en pénalisant les parcours discontinus, l'âge, l'expérience informelle et les capacités réelles de travail. Pour y répondre, plusieurs recommandations fortes se dégagent : reconnaître l'ancienneté du diplôme comme un signe de résilience plutôt que comme un défaut, intégrer l'âge comme un critère éthique de justice temporelle, placer l'expérience et les résultats concrets au cœur de l'évaluation du mérite, et juger les candidats sur ce qu'ils peuvent réellement faire, et non uniquement sur ce qu'ils déclarent ou affichent. Ces principes doivent impérativement être soutenus par des réformes institutionnelles claires : transparence totale des procédures, lutte effective contre le népotisme et le favoritisme, création d'instances indépendantes de contrôle et recours à des outils numériques capables de traiter les candidatures selon des critères éthiques explicites et véritables.

À travers ces propositions, il ne s'agit pas seulement de mieux recruter, mais de repenser le lien entre travail, justice et dignité. La question qui demeure, et qui mérite désormais un débat continental et global, est la suivante : peut-on encore parler de développement et de paix sociale tant que l'accès au travail reste gouverné par des règles qui récompensent la conformité administrative plutôt que la capacité réelle à contribuer au bien commun ?

Références bibliographiques

ARMAH-ATTOH Daniel, GYIMAH-BOADI E.,
CHIKWANHA Annie Barbara, 2007, *Corruption and institutional trust in Africa: Implications for democratic development*, Afrobarometer Working Paper No. 81. December, Afrobarometer.

CEA, 2023, *Profil socio-économique de l'Afrique de l'Ouest 2023*. ECA/SRO-WA/ICSOE/26/2, Deuxième réunion conjointe du 38^e Comité intergouvernemental de hauts fonctionnaires et d'experts pour l'Afrique du Nord et du 26^e Comité intergouvernemental de hauts fonctionnaires et d'experts pour l'Afrique de l'Ouest, Accra (Ghana), 1–3 novembre 2023.

GAYE Magaye, 2025, « *Recrutement et avancement en Afrique : danger du favoritisme !* », *Business221*, article en ligne, 20 janvier 2025.

GODELAINE Laurence, 2024, *Le rôle et les enjeux de la reconnaissance au travail : Assurer une mise en pratique efficace de cet outil de management*, Mémoire de master, Université de Liège, Faculté des Sciences Sociales. Disponible sur : <http://hdl.handle.net/2268.2/20308>.

Institute for Security Studies (ISS), Africa Futures & Innovation (AFI), 2024, *Travail/Emplois – Scénarios et projections pour l'Afrique*. Pretoria : ISS, Disponible sur : <https://futures.issafrica.org>

KOKUNDA Brenda, SUN Zehou, 2024, *Examen des perceptions du népotisme au sein des entreprises familiales ougandaises*, École de gestion, Université de technologie de Wuhan, Wuhan, Chine, DOI : 10.4236/ojbm.2024.123073.

MADAGASCAR, 2010, Constitution de la République de Madagascar, adoptée le 11 décembre 2010.

NATIONS UNIES, 1948, Déclaration universelle des droits de l'homme, Organisation des Nations Unies. Disponible sur : <https://www.un.org/fr/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

NATIONS UNIES, 1966, Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, Organisation des Nations Unies. Adopté par l'Assemblée générale le 16 décembre 1966, entré en vigueur le 3 janvier 1976. Disponible sur : <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL - Bureau international du Travail, 2020, *Rapport sur l'emploi en*

Afrique (Re-Afrique) : Relever le défi de l'emploi des jeunes, Genève, BIT, [version imprimée : ISBN 978-92-2-032874-3 ; version PDF : ISBN 978-92-2-032875-0].

ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (OIT), 1964, Convention n° 122 sur la politique de l'emploi, Genève, 9 juillet 1964

ORGANISATION DE L'UNITÉ AFRICAINE (OUA), 1981. *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*. Nairobi : OUA. Entrée en vigueur le 21 octobre 1986. Disponible en ligne : <https://au.int/en/treaties/african-charter-human-and-peoples-rights>

RAWLS John, 1997, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil.

RENAULT Emmanuel, 2013, « Autonomie et identité au travail », *Travailler*, 30(2), p. 125-145.

RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO, Constitution de la République Démocratique du Congo, adoptée le 18 février 2006.

ROYAUME DU MAROC, 2011, *Constitution du Royaume du Maroc*, Dahir n° 1-11-91 du 29 juillet 2011, Rabat : Secrétariat général du Gouvernement.

ROYER Dominique, 2002, « Qu'en est-il de la "valeur travail" dans notre société contemporaine ? », *Empan*, 46(2), p. 18-25.

SEN, Amartya, 2010, *L'idée de justice* Paris, P. Chemla, Trad., Flammarion.

SOCIOGRAPHE, De la reconnaissance... en travail social, 2022, *Sociographe*, n° 78, Éditions Sociographe, 154 p.

SORSY Dela, 2020, « Justice et discrimination positive : la question d'égalité des genres en milieu professionnel », *Mu kara sani*, vol. 32, n° 2, p. 66-76.

SOUTH AFRICA, 1996, Constitution of the Republic of South Africa, Pretoria : Government Printer.

TERSAC Gilbert de, 2012, « Autonomie et travail », *Dictionnaire du travail*, Paris, PUF, p. 47-53.

TOGO, Loi n° 2013-002 du 21 janvier 2013 portant Statut général de la fonction publique togolaise, Journal officiel de la République togolaise, Lomé.

TOGO, Décret n° 2015-120/PR du 14 décembre 2015 portant modalités communes d'application du Statut général de la fonction publique togolaise, Journal officiel de la République togolaise, Lomé.

TOGO, *Journal officiel de la République togolaise*, 69^e année, n° 42 Bis, numéro spécial, 1^{er} et 16 mai 2024, Loi n° 2024-005 portant Constitution de la République Togolaise.

United Nations Office on Drugs and Crime. Corruption in Ghana: *People's Experiences and Views*. Vienna : United Nations Office on Drugs and Crime, 2022.

WIKIPÉDIA, *Corruption au Tchad*, Wikipédia, l'Encyclopédie libre. Disponible sur :

https://fr.wikipedia.org/wiki/Corruption_au_Tchad (consulté le 16 décembre 2025).

CHAPITRE 14 :

Les dispositifs d'orientation scolaire au Togo : une question de justice sociale ?

AMOUSSOVI Ahouanyèvi

Université Pontificale Salésienne

Rome-Italie

Résumé

Si l'orientation constitue un droit fondamental de l'individu, elle est souvent marquée par des inégalités liées, entre autres, aux modalités d'accès à l'information et à l'accompagnement en vue du développement d'une perspective d'avenir bien articulée. La présente contribution s'intéresse à la forme politique de ces inégalités, en questionnant le mode de gouvernance du système d'orientation scolaire tel qu'il se donne à voir dans le contexte éducatif togolais. À partir d'une méthodologie d'enquête qualitative inspirée de la *Grounded Theory*, l'étude révèle l'existence de disparités sectorielles entre le public et le privé, notamment en ce qui concerne l'information et d'accompagnement spécialisé. Les pratiques décisionnelles d'orientation-sélection, axées sur le principe de la justice méritocratique, sont également identifiées comme productrices d'inégalités sociales, indépendamment du secteur d'enseignement. Il en résulte que certains apprenants affronteraient, plus que les autres, des difficultés psycho-émotionnelles sans bénéficier d'un accompagnement éducatif adéquat, tandis que d'autres seraient victimes d'une sélection biaisée. Ces résultats invitent à une réforme des dispositifs d'orientation. Ils interrogent la responsabilité des pouvoirs publics sur la question de l'équité en matière de gouvernance scolaire, ainsi que le rôle des promoteurs de l'enseignement privé dans la mise en place d'un dispositif éducatif de qualité.

Mots clés : disparités sectorielles, droit à orientation, gouvernance scolaire, privé, public.

Abstract

If guidance and career orientation are recognized as a fundamental right of the individual, they nevertheless remain marked by inequalities, particularly in terms of access to information and to the support needed to build a well-articulated future perspective. This contribution examines the political nature of these inequalities by questioning the mode of governance of the educational guidance system as it manifests itself within the Togolese educational context. Drawing on a qualitative inquiry methodology inspired by Grounded Theory, the study reveals the existence of sectoral disparities between public and private institutions, notably in relation to information

provision and specialized support. Decision-making practices in guidance and selection, centered on the principle of meritocratic justice, are likewise identified as generating inequalities. As a result, some learners face greater psycho-emotional difficulties than others, without receiving adequate educational support, while others become victims of biased selection processes. These findings call for a reform of guidance mechanisms. They also raise questions about the responsibility of public authorities regarding equity in school governance, as well as the role of private-sector education providers in establishing a high-quality educational framework.

Keywords: sectoral disparities, right to guidance, school governance, private, public.

Introduction

La transition entre l'école et la vie active s'opère par l'intermédiaire de l'orientation qui, initialement envisagée dans une démarche prescriptive, revêt aujourd'hui une valeur éducative. Il y a plus d'un demi-siècle, un comité international d'experts la définissait comme un ensemble de pratiques qui consistent à « mettre l'individu en mesure de prendre conscience de ses caractéristiques personnelles et de les développer en vue du choix de ses études et de ses activités professionnelles dans toutes les conjonctures de son existence, avec le souci conjoint de servir la société et l'épanouissement de sa personnalité » (UNESCO, 1970, p. 6). En inscrivant le thème de l'orientation au cœur des interactions entre l'individu et son milieu social, cette définition met en lumière sa perspective écologique en dépassant les pratiques psychologisantes qui en ont caractérisé les premières élaborations scientifiques. Celles-ci établissent des liens entre les aptitudes de l'individu et les caractéristiques des métiers auxquels il est destiné, car chacun posséderait des traits qui resteraient stables tout au long de sa vie et qui influenceraient son choix de carrière. Quant à l'approche écologique, elle analyse les interactions entre l'individu et le système d'environnements dans lequel il est inséré, afin de comprendre le développement de ses représentations d'avenir. Elle se réfère à un ensemble de dispositifs pédagogiques qui préparent les jeunes à faire face aux

problèmes de leur orientation, et qui permettent de mieux se connaître et d'élaborer leurs projets de vie de manière articulée.

Plusieurs études ont mis en évidence les différences contextuelles qui caractérisent ces dispositifs. Cousin (1998) a, par exemple, mentionné que l'orientation scolaire est fonction de l'organisation interne des collèges et qu'elle dépend de la capacité des acteurs à construire une politique d'ensemble autour d'objectifs particuliers. Il note que, dans certaines écoles, il existe une véritable stratégie éducative autour de laquelle s'engagent les enseignants et le personnel de direction. D'autres établissements, au contraire, ne proposent pas de politique globale et les activités dans lesquelles se lancent les enseignants sont plutôt marginales. Dans le même sens, Duru-Bellat (1988) parle des facteurs « écologiques » pour souligner, entre autres, le rôle des différences entre les établissements scolaires dans la genèse des inégalités sociales en matière d'orientation.

Des différences ont également été observées dans le contexte éducatif togolais. Par exemple, Gbati (2012) a montré que les élèves de Troisième des établissements privés, contrairement à ceux du public, ont un score élevé quant à leur compétence décisionnelle et à leur connaissance du monde professionnel. L'auteur explique cette disparité par le fait que les élèves qui fréquentent les écoles privées bénéficieraient d'un accompagnement adéquat en matière de conseils, car ils proviennent généralement des catégories socio-professionnelles élevées ou des parents ayant un niveau d'instruction élevé et une bonne connaissance des formations et des professions. Indépendamment de ce facteur socio-éducatif, il est possible de se demander si les différences enregistrées ne correspondraient pas aux politiques mises en œuvre dans le cadre des interventions liées à l'orientation scolaire au sein des établissements scolaires. Pour le dire autrement, des modes d'organisation et d'accompagnement différenciés, souvent attribués à l'effet établissement et à la gouvernance éducative, ne seraient-ils pas associés aux représentations que les apprenants se font d'eux-

mêmes, des formations et des professions ? Les dispositifs d'orientation scolaire contribuent-ils à rendre le système éducatif juste et efficace ? Pour répondre provisoirement à ces questions, nous postulons que des disparités contextuelles caractérisent les dispositifs d'orientation scolaire.

1. Cadre théorique

L'élaboration d'une réponse conceptuellement fondée aux questions de recherche mobilise la définition d'un cadre théorique axé sur le droit à l'orientation, la gouvernance du système d'orientation scolaire et les principes de la justice sociale indiqués dans la politique nationale d'orientation scolaire et professionnelle.

1.1. Le droit à l'orientation

Sur le plan juridique, l'orientation scolaire fait l'objet de nombreuses dispositions, tant dans la législation internationale que dans les textes officiels régissant l'éducation au Togo. À l'échelle internationale, la Convention Internationale des Droits des Enfants, dans ses dispositions relatives au droit à l'éducation, stipule que les États parties rendent « ouvertes et accessibles à tout enfant l'information et l'orientation scolaires et professionnelles » (UNICEF, 1989, art. 28). Le texte souligne également que l'éducation de l'enfant doit viser à favoriser l'épanouissement de sa personnalité, le développement de ses dons et ses aptitudes mentales et physiques, dans toute la mesure de leurs potentialités, et doit « préparer l'enfant à assumer ses responsabilités de la vie dans une société libre » (art. 29). Ces recommandations trouvent écho dans la Charte Africaine des Droits et du Bien-être de l'Enfant dans son article 11 relatif à l'éducation. Les aspirations continentales s'inscrivent dans la même ligne en soulignant qu'à l'horizon 2063 « le talent des enfants et des jeunes sera pleinement mis en valeur, récompensé et protégé au profit de la société » (Commission de l'Union Africaine, 2015, p. 10).

Au Togo, comme dans les pays d'Afrique subsaharienne, l'intérêt pour l'orientation scolaire et professionnelle (OSP) s'est vivement manifesté au moment où les États devenus indépendants utilisent l'orientation scolaire pour mener la propagande en faveur des métiers utiles à la mise en place des plans quinquennaux de développement (Sovet et al., 2013). Dans ce contexte, la Réforme de l'enseignement promulguée en 1975 fait de l'insertion du citoyen scolarisé dans la vie active un objectif fondamental, en insistant sur la nécessité d'adapter les structures scolaires aux besoins en main d'œuvre. Le texte souligne : « Aux charnières de l'édifice scolaire, les élèves doivent être orientés selon leurs vocations vers les carrières prévues dans les plans de développement. La sélection pour les différentes carrières doit se faire selon les seuls critères objectifs des aptitudes vocationnelles » (MEN, 1975, p. 7).

Pour atteindre cet objectif, des structures d'accueil, des centres d'apprentissage et des écoles professionnelles doivent être prévues. Le même texte souligne également qu'« en confrontant l'orientation scolaire et les prévisions des plans de développement, l'École adaptera sa production aux besoins du développement rapide du pays » (ibid., p. 8). Pour ce faire, « un service d'orientation scolaire et professionnelle bien conçu, bien organisé et bien équipé doit orienter les jeunes gens selon leurs vocations et aptitudes individuelles d'une part, les besoins nationaux d'autre part » (ibid., p. 10). Selon le législateur, une fois les jeunes scolarisés intégrés à la vie active, l'École doit assurer l'éducation permanente et offrir à chaque citoyen la possibilité d'assurer sa propre promotion dans la vie active selon ses propres forces. Ces dispositions ont été suivies par la mise en place de diverses structures devant assurer la gouvernance du système d'orientation.

1.2. La gouvernance du système d'orientation scolaire

Le document de Politique Nationale d'Orientation Scolaire et Professionnelle (PNOSP) fournit une description historique de la gouvernance du système (République Togolaise,

2024). En effet, les recommandations de la Réforme ont conduit à la mise en place de la Direction de la documentation, de l'Information et de l'Orientation Scolaire, Universitaire et Professionnelle (DIOSUP) en 1976, et de la Direction de l'Orientation Scolaire et Professionnelle (DOSP) en 1980. Cette dernière structure fut chargée de la formation des conseillers d'orientation scolaire et professionnelle répartis sur tout le territoire, et dont la mission est d'intervenir surtout dans l'enseignement secondaire.

Cependant, l'entrée en vigueur des plans d'ajustements structurels vers la fin de la décennie 1980 a entravé son fonctionnement. Le processus de formation et de recrutement des conseillers d'orientation s'est alors progressivement ralenti puis s'arrêter complètement. Ainsi, avec le départ des derniers conseillers d'orientation à la retraite entre 2004 et 2009, la DOSP est réduite en une division de la Direction de l'Enseignement Secondaire de l'Information et de l'Orientation (DESIO). Depuis 2010, ce service est géré par le Centre National d'Information et d'Orientation Scolaire et Professionnelle (CNIOSP), chargée d'impulser, de mettre en œuvre, de contrôler et d'évaluer dans l'ensemble du système éducatif, la politique de l'information et de l'orientation scolaires et professionnelles, ainsi que les questions d'inadaptations scolaires des apprenants (MEPSA, 2010). Il opte pour l'éducation à l'orientation en fournissant des notions sur les différents parcours d'études, ainsi que des informations sur les différents métiers aux individus scolarisés et aux personnes voulant faire carrière dans le secteur informel.

Cependant, son fonctionnement repose sur un nombre très limité de conseillers d'orientation, qui peinent à atteindre les apprenants de toute l'étendue du territoire. Il en résulte un système d'orientation inefficace et défaillant (Pari e al., 2020 ; Sovet et al., 2013). Les facteurs explicatifs de ce problème sont de plusieurs ordres : la défaillance de la gouvernance, la non-implication de l'ensemble des parties prenantes, l'absence des représentations des services de l'orientation au niveaux

déconcentré et décentralisé, le manque de visibilité des services d'orientation et une insuffisance de matériels et d'infrastructures.

Pour répondre à ces défis, le système éducatif s'est récemment doté d'une *Stratégie Nationale de l'Orientation Scolaire et Professionnelle* (République Togolaise, 2024). Elle vise à œuvrer à ce que d'ici à 2035, le système éducatif togolais dispose des services d'orientation scolaire et professionnelle efficaces et accessibles à tous, qui contribuent à la formation d'un capital humain de qualité capable de s'insérer dans la vie socioprofessionnelle. Dans cette optique, elle préconise une approche éducative à travers la promotion d'une culture d'orientation, à la fois précoce et continue, en mettant à la disposition des apprenants des outils et ressources essentielles pour explorer leurs intérêts, leurs compétences et leurs aspirations.

1.3. La PNOSP et la question de la justice sociale

La PNOSP promeut une orientation qui soit transversale à tout le système éducatif et qui repose sur un ensemble de principes directeurs que sont : l'égalité, l'inclusion, le genre, l'amélioration de la qualité, l'équité, le partenariat, la redevabilité, l'alignement aux textes nationaux et internationaux, l'apprentissage tout au long de la vie, l'accessibilité à l'information et à l'accompagnement. Cette liste inclue les deux principes fondamentaux de la justice sociale, si l'on s'en tient à *La justice comme équité* de John Rawls. Cette théorie repose, en effet, sur deux principes que l'auteur les énonce de la façon suivante :

- (a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de bases égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ; et (b) Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans les conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (Rawls, 2003, pp. 69-70).

Pour la mise en œuvre du principe de l'égalité, la politique s'engage à « promouvoir l'égalité des chances en offrant un accès équitable à l'orientation scolaire et professionnelle à tous les apprenants, indépendamment de leur origine sociale, de leur genre ou de leur situation géographique », en éliminant « les barrières et les discriminations pour permettre à chacun de réaliser son potentiel » (République Togolaise, p. 61). Concernant le principe de l'équité, elle se propose de « garantir une répartition équitable des ressources et des services d'orientation scolaire et professionnelle sur tout le territoire national, en veillant à ce que les apprenants dans les zones rurales et défavorisées bénéficient des mêmes opportunités que ceux des zones urbaines » (ibid.). À partir des deux principes, il sera possible de « garantir une approche inclusive de l'orientation scolaire et professionnelle en prenant en compte les besoins spécifiques des apprenants en situation de handicap, des minorités et des populations marginalisées, pour assurer leur pleine participation et leur épanouissement » (ibid., p. 62).

Afin de déterminer la manière dont ces principes font sens et se cristallisent dans les modes d'organisation de l'OSP, il convient de s'intéresser à ce qui advient réellement dans les établissements scolaires et les situations d'apprentissage. Il sera question de comprendre le sens que des acteurs éducatifs donnent aux dispositifs d'orientation scolaire au sein de leurs institutions respectives. Cette démarche, qui se réclame ainsi logiquement de l'épistémologie compréhensive de la recherche en éducation (Schurmans, 2009), mérite d'être explicitée.

2. Méthodologie

Les implications méthodologiques liées au cadre épistémologique ainsi mentionné sont exprimées en référence aux trois moments de la recherche scientifique définis par Bachelard (1965) : la *conquête*, phase exploratoire faisant essentiellement recours à l'investigation théorique ; la *construction* ou la collecte des données, centrée sur la construction progressive de l'objet d'étude

à partir des savoirs concrets des acteurs ; et le *constat*, phase de la comparaison entre les données observées et les données attendues par hypothèses. La première phase correspondant au cadre théorique précédemment défini, la méthodologie la plus indiquée pour mettre en œuvre la phase de la construction est l'entretien de recherche. Il s'agit d'une approche s'inscrivant dans une vision compatible avec la *Grounded Theory*, une démarche de recherche qualitative consistant en un processus inductif, circulaire et itératif, et impliquant une analyse des données collectées en situations concrètes (Glaser & Strauss, 1967).

3. Population et échantillonnage

La population est constituée des acteurs éducatifs de l'enseignement secondaire. Sur le plan administratif, les établissements scolaires de ce cycle sont répartis en sept régions d'éducation : Grand-Lomé, Maritime, Plateaux Est, Plateaux Ouest, Centrale, Kara, Savanes. Pour la délimitation du terrain d'enquête, il s'est agi de savoir s'il sera question de collecter les données dans ces sept régions ou faudra-t-il limiter l'enquête à une ou à quelques régions données ? Pour résoudre ce dilemme, il a fallu prendre en considération un ensemble de repères pouvant orienter l'identification du terrain de recherche.

Le premier repère est le critère logistique retenu pour la construction d'un échantillon qualitatif scientifiquement valide (Savoie-Zajc, 2007). Il correspond à l'accessibilité, la facilité d'entrée sur le terrain, le calendrier, les échéances, la disponibilité et les coûts. Le deuxième repère est le modèle classique de recherche ethnographique proposé par Willis (1977). Il consiste à restreindre l'objet empirique à une localité directement observable, tout en considérant en arrière-fond la réalité globale. L'objet de recherche est ainsi construit autour d'un site stratégiquement choisi, sans oublier que le système global fait partie de la vie culturelle interne du micro-objet d'étude. Ces deux repères ont guidé le raisonnement ayant conduit à la délimitation du terrain d'enquête, c'est-à-dire au choix d'une seule région

éducative, celle du Grand-Lomé, en raison de ses caractéristiques socio-démographiques qui garantiraient une certaine représentativité des participants à l'enquête.

Les participants ont été sélectionnés sur la base de leur rapport avec l'objet d'étude. Ainsi, l'échantillon a été constitué de chefs d'établissement et de professeurs titulaires de classe, avec une préférence pour ceux des classes du cycle d'orientation. Les chefs d'établissement ont été retenus en vertu de leur rôle dans l'orientation scolaire et la mise en œuvre des politiques éducatives dans leurs zones de compétence respectives, tandis que le choix des professeurs titulaires de classe est justifié par le fait que leur activité, particulièrement liée à l'orientation scolaire, fait qu'ils sont perçus comme des encadreurs immédiats et rapprochés des élèves (MEPSTA, 2021). La préférence pour ceux des classes du cycle d'orientation est motivée par le fait que le système éducatif prévoit qu'au cours dudit cycle, « les aptitudes, les compétences, les talents, les intérêts découverts chez l'enfant dans le cycle d'observation soient protégés, consolidés et renforcés par les éducateurs, enseignants et les parents ; ceci en vue de l'orientation vers une série d'étude qui soit en adéquation avec les compétences décelées, tout en tenant compte du goût, de l'intérêt et de la motivation chez l'enfant » (Pari et al., 2020, p. 21).

Quant au choix de l'enseignement secondaire, il est justifié par le fait qu'elle correspond à la période de l'adolescence, au cours de laquelle s'effectuent de nombreux choix sur plusieurs plans. Il correspond, en effet, au moment où les choix de formation sont importants. L'élève est particulièrement actif pour accomplir des tâches éducatives qui le projettent vers l'avenir et qui lui permettent de se percevoir comme étant capable de faire des choix ayant du sens pour lui. Ces choix ont des conséquences importantes à long terme, tant sur le niveau de qualification atteint que sur l'insertion socioprofessionnelle future.

La taille de l'échantillon est guidée par le critère de *la saturation théorique* qui indique le point où toute donnée nouvelle n'apporte aucun élément nouveau à la compréhension du

phénomène à étudier. Pour atteindre ce point, la technique d'échantillonnage par étapes a été mobilisée. Celle-ci a consisté, d'abord, à considérer un échantillon initial d'un nombre minimal de cas, suivi de cas successifs afin de déterminer si de nouvelles informations émergent (Boutin, 2018). Ce procédé a permis d'obtenir un échantillon de N=35 participants dont 19 proviennent du secteur privé (soit N=5 chefs d'établissements et N=14 professeurs titulaires de classe) et 16 du secteur public (soit N=2 chefs d'établissements et N=14 professeurs titulaires de classe).

4. Instrumentation

Un « guide d'entretien » a été élaboré dans le but d'organiser la collecte des données par entretiens semi-directifs compréhensifs autour des thèmes et des questions conformes à la problématique de l'étude. Il est recommandé de construire cet outil à partir de la structure théorique de la recherche ou sur la base du cadre conceptuel et de la littérature (Savoie-Zajc, 2016). Cette indication a orienté l'élaboration des questions posées aux participants en tenant compte de l'hypothèse de recherche et du cadre théorique.

Guide d'entretien : Les politiques et pratiques d'orientation au sein des établissements scolaires	
Objectif	Questions correspondantes
<i>Mettre en évidence les politiques et les pratiques d'orientation dans les établissements scolaires.</i>	1. Comment se déroule l'orientation dans votre établissement ? 2. Quels sont les dispositifs mis en place dans ce domaine dans le projet éducatif votre établissement ? 3. Quelles sont les activités à visée d'orientation organisées dans votre établissement ? Comment se déroulent-elles ? 4. Les conseils de classe constituent une instance institutionnelle d'orientation. Quels sont les critères d'appréciation qui guident les décisions des acteurs éducatifs sur l'orientation des élèves ? 5. Pouvez-vous nous parler de votre collaboration avec les services publics d'orientation (les conseillers d'orientation) ?

Ce guide d'entretien devrait aider à comprendre le rôle de l'institution scolaire dans le processus d'orientation, et ce, à travers la place de l'orientation dans le projet éducatif des établissements scolaires, les activités à visée d'orientation qui y sont organisées, le rôle et le fonctionnement des conseils de classe en tant qu'instances décisionnelles d'orientation. La formulation des trois premières questions est guidée par les énoncés théoriques relatifs à la fonction d'orientation de l'institution scolaire et au rôle de l'expérience scolaire dans les transitions entre l'école et la vie active (Guichard, 1993). La quatrième question est une reformulation de la section « Conseil de classe » du guide d'entretien élaborée par Sapet-Malozon (2014, p. 346), qui a étudié le rôle des professeurs principaux comme acteurs de l'orientation scolaire et producteurs d'inégalités sociales. La cinquième question est inspirée des travaux de Masson (1994), visant à comprendre le degré de collaboration entre le personnel enseignant et les conseillers d'orientation.

5. Résultats

L'ensemble des données recueillies à l'issu des entretiens a été transcrit, et le corpus obtenu a été soumis à une analyse de contenu thématique. Cette méthode d'analyse a consisté à repérer, regrouper et examiner discursivement les thèmes abordés dans un corpus donné (Paillé & Mucchielli, 2016). Le logiciel ATLAS.ti (version 25) a servi de support au travail d'analyse (De Gregorio et al., 2015). La forte influence exercée par la *Grounded Theory* sur l'architecture et la logique de fonctionnement de ce logiciel le rend particulièrement adapté pour saisir la signification des données textuelles recueillies. Ainsi, à l'issu des opérations de codage (ouvert, axial et sélectif), le processus d'analyse a révélé la présence de trois thèmes permettant de répondre à la question de recherche : les procédures administratives et décisionnelles, l'exploration scolaire et professionnelle et l'accompagnement spécialisé. La figure 1 présente l'arbre thématique issu de l'analyse, tandis que le tableau 1 indique les résultats de l'analyse

inaire montrant le nombre de citations et de participants correspondants à chaque thème et sous-thème.

Figure 1 : Arbre thématique relatif aux dispositifs d'orientation dans les établissements scolaires

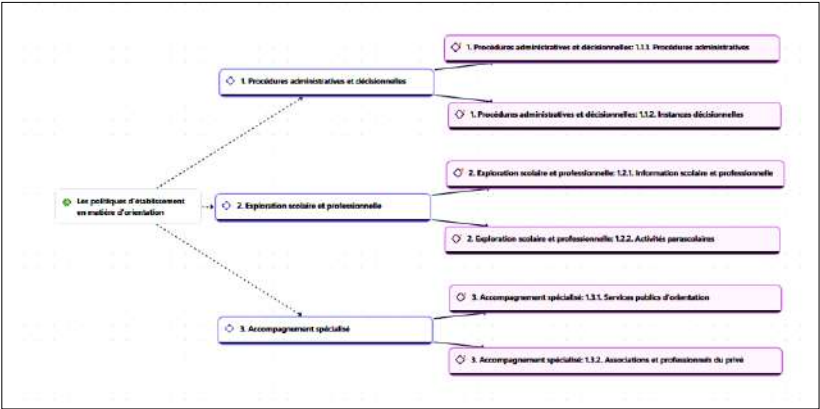


Tableau 1 : Analyse binaire code-document des thèmes et sous-thèmes identifiés

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	Totaux
❖ 1. Procédures administratives et décisionnelles	31	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	33
❖ 1.1. Procédures administratives et décisionnelles 1.1.1. Procédures administratives	5												*	*	*	*																4	
❖ 1.1. Procédures administratives et décisionnelles 1.1.2. Instances décisionnelles	31	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	33
❖ 2. Exploration scolaire et professionnelle	24	*	*									*	*	*	*	*												*	*	*			11
❖ 2.1. Exploration scolaire et professionnelle 1.2.1. Information scolaire et professionnelle	11											*	*	*	*	*																	5
❖ 2.2. Exploration scolaire et professionnelle 1.2.2. Activités parascolaires	13	*	*									*	*	*	*	*											*	*	*				10
❖ 3. Accompagnement spécialisé	21				*	*					*	*	*	*	*	*			*	*	*	*					*	*	*				12
❖ 3.1. Accompagnement spécialisé 1.3.1. Services publics d'orientation	15			*	*					*	*	*	*	*	*	*			*	*	*	*					*	*	*				11
❖ 3.1. Accompagnement spécialisé 1.3.2. Associations et professionnels du privé	5											*	*	*	*	*											*	*	*				4
Totaux		2	4	2	4	2	2	4	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	123

Le premier thème indique que des pratiques collectives décisionnelles ont lieu au sein de deux instances délibératives instituées par la législation scolaire : les commissions d'orientation et les conseils de classe. La première, qui réunit enseignants et conseillers d'orientation, a une fonction de sélection et de répartition des élèves dans les filières

d'enseignement, sur la base des notes obtenues aux évaluations et examens nationaux. La seconde instance assume également une fonction d'orientation et d'évaluation, à partir d'un processus de délibération guidé par des critères académiques et disciplinaires. Le deuxième thème souligne l'effectivité de l'information scolaire et professionnelle, ainsi que des activités parascolaires qui visent à proposer aux élèves des outils pour mieux connaître les professions et les types de formations qui permettent d'y accéder.

Enfin, le troisième thème révèle l'existence de disparités sectorielles entre les établissements scolaires en ce qui concerne la disponibilité d'un service spécialisé d'orientation. Si ce service est assuré dans les établissements publics par des conseillers d'orientation affectés par l'État, il est inexistant dans les établissements privés. Dans le développement qui suit, chacun de ces thèmes est examiné de manière discursive et illustré par les citations les plus significatives. Ces dernières sont référées à l'aide des sigles CE (Chef d'Établissement) et E (Enseignant), suivis d'une numérotation qui correspond à l'ordre chronologique de la réalisation des entretiens.

5.1. Les procédures administratives et décisionnelles

Les procédures administratives, telles que décrites par les chefs d'établissement, sont finalisées à l'orientation-sélection des élèves titulaires du BEPC vers le second cycle du secondaire. Elles se déroulent sur la base de l'étude des dossiers indiquant les notes obtenues dans les différentes matières, lesquels dossiers sont évalués par les chefs d'établissement en collaboration avec une équipe constituée d'enseignants et, dans le secteur public, du conseiller d'orientation en service dans l'établissement scolaire concerné. À l'issue de cette évaluation, les élèves sont affectés ou répartis, en fonction de leurs performances décrites par les notes obtenues dans les différentes matières, vers les séries littéraires ou scientifiques.

Pour orienter en série littéraire comme en série scientifique après le BEPC, les dossiers nous reviennent. Nous recevons ces dossiers durant

les séances de sélection des dossiers qu'on appelle "répartition d'entrée en seconde". Quand nous venons avec les dossiers des candidats qui ont opté pour notre établissement, il y a un comité d'enseignants qui siège au besoin [...]. L'élève qui est bon pour la série A y va [...]. Pour les CD, on regarde aussi. Si ce sont des élèves qui ont fréquenté notre établissement et qu'on connaît, les enseignants qui les connaissaient bien en 3ème ont leur mot à dire (CE3). La première condition pour pouvoir accéder au processus d'orientation, c'est qu'il faut déjà réussir au BEPC. Et c'est le BEPC qui met un terme au cycle d'orientation au collège. Après la réussite du candidat au BEPC, il constitue un dossier, logiquement, qu'on dépose à l'inspection, et le moment venu, la période indiquée, il y a un concours en termes d'inscription qui se passe, et à l'issu de ces concours, les dossiers retenus, les candidats retenus chez nous, nous affichons leur liste. Conformément aux instructions de la hiérarchie, nous affichons les listes, et nous invitons les nouveaux brevetés à passer pour le choix de leur série. Mais avant qu'ils n'arrivent, il y a un travail préalable avec une commission d'enseignants et le conseiller d'orientation que l'État a bien voulu mettre à notre disposition. Donc, c'est ce comité qui, après étude des dossiers et après entretien avec les élèves, par rapport aux notes obtenues dans les différentes spécialités, conseille le candidat par rapport au choix des séries (CE4).

Les propos recueillis font état du fait que les enseignants travaillent en équipes au sein de deux principales instances décisionnelles : les commissions d'orientation et les conseils de classe. Les commissions d'orientation sont composées d'enseignants et, éventuellement, de conseillers d'orientation. Comme le montre la citation précédente, en accord avec les instructions de la hiérarchie, ces commissions supervisent le processus de sélection et de répartition des élèves vers les différents parcours en tenant compte des performances des élèves, généralement exprimées au moyen des notes obtenues aux évaluations et aux examens de fin de cycle.

La seconde instance décisionnelle est le conseil de classe. Il réunit, à la fin de chaque trimestre (pour le premier cycle) ou de chaque semestre (pour le second cycle), le chef d'établissement et les professeurs intervenant dans une même classe ou à un même niveau. Les données révèlent que les conseils de classe se

réunissent régulièrement et assument une triple fonction délibérative, évaluative et d'orientation :

Habituellement, nous faisons nos conseils de classe à l'issu des compositions pour voir les moyennes, étudier les bulletins (de notes) et prendre des décisions sur tel ou tel élève. Nous le faisons à chaque fin de composition. Dès que les bulletins sont prêts, nous organisons les conseils de classe pour décider de qui passe, et revoir les élèves qui ont des difficultés d'apprentissage, évaluer comment mieux les encadrer pour relever un peu leur niveau. Nous les faisons par classe avec les titulaires qui interviennent dans la classe (CE2).

Les critères guidant ce processus décisionnel sont d'ordre académique et disciplinaire. Sur le plan académique, il s'agit « de décider des moyennes à faire passer en classe supérieure pour les classes de passage » (CE4). À ce sujet, les normes strictement définies par l'autorité ministérielle servent de repère : « Si l'élève n'a pas [la note de] 10 sur 20, il ne passe pas en classe supérieure. Donc, ce n'est pas une décision que nous discutons. Les élèves eux-mêmes savent qu'il faut avoir 10 sur 20 pour passer. Au cas contraire, ils sont recalés » (E7).

Toutefois, ces normes prévoient des dérogations en fonction des événements particuliers ayant caractérisé le processus d'apprentissage au cours de l'année scolaire :

Des fois, circonstanciellement, le Conseil peut décider d'accorder une certaine dérogation. Peut-être qu'au lieu de 10, on peut faire passer 9,50. Mais pour ça, il va falloir motiver cette décision et la justifier aux yeux de la hiérarchie. Peut-être qu'au cours de l'année, il y a des événements qui ont impacté le travail des enfants, auquel cas le conseil en interne peut souverainement décider, par rapport à ces circonstances atténuantes-là, de faire passer certaines moyennes. Mais de façon générale, aujourd'hui c'est très rare, parce qu'il faut tendre vers une certaine qualité, il faut amener les enfants à performer (CE4).

Certains enseignants désapprouvent les délibérations axées uniquement sur les critères de valeur scolaire, en particulier les notes. Ces derniers suggèrent la prise en compte d'autres paramètres comme les aptitudes réelles et les efforts fournis par

les élèves tout au long de l'année scolaire, les points de vue des parents d'élèves et les moyens dont ils disposent.

Le témoignage suivant est illustratif :

Nous avons une cellule d'orientation dans notre établissement. Chaque année, c'est comme ça que nous fonctionnons : on reprend tous les bulletins du BEPC et on les analyse avant de les orienter. Il ne suffit pas seulement de se baser sur les notes. Il faut aussi tirer des conclusions en voyant la réaction de ses élèves devant les différentes disciplines en classe (E22).

Sur le plan disciplinaire, les critères concernent essentiellement la régularité et la conduite.

Les avertissements sont donnés en cas d'absentéisme et de mauvais comportement, et les élèves concernés peuvent se voir exclus de l'établissement en cas de récidive. Ces pratiques décisionnelles permettent d'appréhender le rôle de l'institution scolaire dans les parcours d'orientation des jeunes. Elles soulignent les divers éléments structurels liés à l'organisation des établissements scolaires, aux dispositifs de répartition et de sélection qui y sont implantés, ainsi qu'au rapport des élèves avec le personnel enseignant. Cependant, loin de rendre la notion d'orientation « prisonnière de la forme scolaire » (Danvers, 2003, p. 56), les données mettent également en lumière d'autres aspects pédagogiques à travers les activités d'exploration scolaire et professionnelle.

5.2. L'exploration scolaire et professionnelle

L'exploration scolaire et professionnelle désigne l'ensemble des interventions à caractère pédagogique dont l'objectif est d'amener l'élève à mieux connaître les professions, ainsi que les types de formations qui permettent d'y accéder. Elle couvre, de ce fait, le champ de l'information scolaire et professionnelle et vise à élargir les horizons professionnels des élèves. Dans cette perspective, plusieurs chefs d'établissements soulignent l'effectivité des activités d'informations au sein de leurs institutions respectives. En effet, des institutions d'enseignement

supérieur y entreprennent des activités d'informations sur les formations post-bac. Dans certains établissements scolaires publics, le ministère en charge de l'Enseignement Technique promeut des activités de sensibilisation sur les formations techniques auprès des élèves du cycle d'orientation :

Il y a aussi des établissements d'enseignement supérieur qui viennent informer les élèves des classes de Terminale. J'ai même beaucoup de demandes en attente. Pratiquement tous les établissements d'enseignement supérieur passent par ici [...]. Ils viennent présenter des offres de formation. Aux mois de février-mars derniers, nous avons même dû créer un créneau, un espace pour des stands, afin de pouvoir leur permettre de présenter leurs offres de formation aux élèves. [...] Ces institutions sont autorisées à venir présenter leurs offres de formation pour aider les élèves dans le choix de leurs filières et de leur orientation universitaire (CE2). Nous saluons l'initiative cette année du ministère de l'Enseignement Technique et de l'artisanat qui, dernièrement il y a deux ou trois semaines, a envoyé une délégation pour informer et sensibiliser nos élèves des classes de 4ème et de 3ème sur l'approche qu'il peut avoir par rapport aux centres de formation technique après le BEPC. Donc on leur a donné la possibilité de découvrir les différentes branches, les différentes filières qu'il y a au niveau de l'enseignement technique et leurs débouchés futurs (CE4).

Dans certains établissements scolaires (privés confessionnels en particulier), des sensibilisations sont également conduites par des professeurs d'universités, des ONG ou des experts en vue d'accompagner les élèves dans la découverte des formations et des métiers :

L'une des actions, c'est le cas de Monsieur X, professeur d'université, qui vient accompagner et les élèves et les enseignants. S'il y a des informations à donner sur les orientations, il participe à cela. [...] L'école copte des ONG ou des associations, les formateurs d'orientation, qui viennent informer les élèves et les parents d'élèves. [...] Nous, on s'appuie souvent sur les privés. En plus, on met ces ONG privées en contact avec les parents qui peuvent aller s'informer au niveau de leurs cabinets avec leurs enfants (CE5).

Des activités parascolaires, comme les clubs scolaires, sont également signalées. Ils sont souvent animés par des experts externes :

Des clubs existent et souvent ces clubs sont animés par des personnes externes, des gens qui œuvrent dans des associations, dans des clubs. Par exemple, nous avons le club d'anglais qui est animé par un externe ; nous avons le club environnement ; nous avons le club scientifique (CE4).

La faible implication des enseignants dans l'animation desdites activités serait due à un manque de rémunération :

L'animation de ces clubs-là n'est pas à la hauteur de nos attentes, parce que, il faut le déplorer, nos collègues pour la plupart ne s'impliquent pas trop. Aujourd'hui, malheureusement, nous tous, nous courons. Chaque jour que Dieu fait, nous courons parce que chacun doit pouvoir garantir sa vie au quotidien (CE4).

D'autres activités pratiques sont également promues dans certains établissements scolaires de notre échantillon : « Il y a des gens qui passent et qui leur enseignent par exemple comment préparer des savons liquides, comment monter une antenne parabolique ou bien comment faire des emballages. Il y a un sérigraphe qui vient former ceux qui veulent » (CE3). Ces activités constituent un réel milieu de développement, à une période de transition où les apprenants font preuve d'un sens élevé de la créativité, de l'innovation et de la pensée critique.

5.3. L'accompagnement spécialisé

De manière générale, l'accompagnement spécialisé en contexte d'orientation scolaire vise à offrir aux apprenants une assistance psychopédagogique. Il relève de la compétence des professionnels tels que des psychologues, des psychopédagogues, des psychosociologues et des pédagogues. Dans le système éducatif togolais, ce service est assuré par les conseillers d'orientation scolaire et professionnelle qui, bien qu'en nombre insuffisant, sont affectés dans les établissements scolaires par le

Centre National d'Information et d'Orientation Scolaire et Professionnelle (CNIOSP). Ils ont trois principales missions : l'information et la sensibilisation, le conseil en orientation et la prise en charge des apprenants en difficulté scolaire.

Les entretiens révèlent l'intervention de ces conseillers d'orientation, des associations et des professionnels privés dans les établissements scolaires de l'échantillon. Concernant la disponibilité des conseillers, les données font état d'une disparité entre les établissements publics et privés en ce qui concerne l'existence d'un service spécialisé. En effet, tous les chefs d'établissements du secteur public affirment qu'ils sont affectés par l'État dans leurs institutions respectives, bien qu'en nombre insuffisant. Dans ce secteur, interviennent également des délégués du CNIOSP. Malgré l'insuffisance numérique des conseillers d'orientation, leurs prestations ont un effet positif :

Il y a aussi des conseillers d'orientation qui viennent entretenir les élèves de 3ème et de Terminale. Ils sont envoyés par l'État. On ménage le temps et ils les entretiennent pendant les heures libres. Ils sont un certain nombre qui ont été formés et qu'on a répartis dans les établissements scolaires. Nous avons un qui vient souvent, Monsieur X, et cela a un grand impact aussi bien sûr le comportement que sur l'orientation (CE3).

En revanche, au regard des discours des chefs d'établissements scolaires privés, le conseil en orientation n'est pas effectif dans leur secteur d'enseignement.

En effet, au sujet de sa collaboration avec les conseillers, le chef d'un établissement privé confessionnel laisse entendre : « Depuis que j'ai pris fonction, ils ne sont jamais venus ici. Moi non plus je ne me suis pas présentée à eux » (CE2). Pour un autre chef d'établissement du même secteur, pourvoir tous les établissements scolaires du service des conseillers d'orientation est une question de justice sociale dans la gestion de la politique éducative nationale :

Mon école, tu sais que c'est une école agréée. Donc je paie mes impôts à l'État, je paie mes enseignants à la Caisse Nationale de Sécurité

Sociale. C'est une grande école du point de vue administratif. Mais, aucun personnel du Conseil d'orientation n'est venu dans le mur de l'école pour nous demander quoi que ce soit [...] Il faut que l'État engage plus de conseillers d'orientation, et que ces conseillers-là soient mis à la disposition tant du côté des écoles privées que du côté des écoles publiques (CE6).

La carence et l'absence des conseillers d'orientation dans les établissements scolaires expliqueraient le manque d'information suffisante sur les logiques du système scolaire et professionnel.

À défaut des conseillers, certains chefs d'établissements scolaires publics et privés soulignent la valeur positive de l'accompagnement des inspecteurs de l'enseignement. Ces derniers sont considérés comme exerçant les fonctions dévolues aux conseillers : « Nous sommes en permanence avec les conseillers d'orientation qui sont assez rares dans notre système, et c'est maintenant qu'ils reviennent. Mais je peux les remplacer ici par les inspecteurs de l'éducation nationale qui jouent également ce rôle pour nous » (E18). Par ailleurs, l'Agence Nationale pour la Promotion de l'Emploi (ANPE) et les Organisations Non Gouvernementales (ONG) spécialisées dans le domaine de l'orientation interviennent dans certains établissements scolaires : « L'agence nationale pour l'emploi (ANPE). Cette année, ils sont venus deux fois, et apparemment, selon ce qu'ils ont dit, il y aura un comité, eux-mêmes l'ANPE de Y, qui sera là dans l'établissement pour passer dans les classes et accompagner les élèves » (E17). Ces institutions, dont la présence est observée dans une minorité d'établissements, y promeuvent des activités et séances d'informations sur les filières et les parcours de formation, tout en proposant des perspectives d'emploi en fonction des exigences actuelles du marché du travail.

6. Discussion

Les résultats relatifs aux procédures administratives et décisionnelles sont concordants avec ceux d'études ayant défini le conseil de classe comme un « lieu politique » où s'exercent les

rapports de pouvoirs qui influencent des prises de décision et les jugements sur la valeur scolaire des élèves (Calicchio & Mabilon-Bonfils, 2004). Considérant la configuration de notre échantillon, ces enjeux de pouvoir se manifestent à un double niveau. D'une part, la position hiérarchique du chef d'établissement le conduit à modérer les processus décisionnels, à tempérer, à réguler et à concilier les points de vue discordants ou même à prendre des décisions en dernier ressort, surtout en cas de sérieuses divergences. D'autre part, les enseignants, en vertu de leur expertise pédagogique, exercent une influence active dans l'affectation des élèves dans telle ou telle filière, notamment en ce qui concerne les meilleurs élèves dans leurs matières. Ainsi, en tant qu'instance de décision et de gestion des flux scolaires, le conseil de classe est un lieu où les participants ont pour tâche d'analyser et de synthétiser les résultats des élèves, d'émettre des jugements diagnostiques et pronostiques sur leur valeur scolaire et de proposer, à des moments clés, des orientations ou des redoublements qui détermineront leur devenir scolaire ou professionnel.

Étant donné le rôle central de l'évaluation et de la note scolaire dans ce processus, la discussion se concentrera essentiellement sur ce point. Le principal critère de délibération est, en effet, celui de la performance, matérialisée par les notes obtenues lors des évaluations sommatives. Ce critère détermine le passage en classe supérieure, l'échec ou l'exclusion, le parcours scolaire futur, la réorientation durant le parcours, ainsi que l'affectation des élèves vers différentes filières d'études. Comme dit Danvers (2003, p. 132), il s'agit d'« une construction de décision justifiée où s'élaborent des normes pédagogiques liées à des pratiques de classement et d'évaluation des élèves ». Cette démarche est soutenue par la conception d'une orientation dite « prédictive » selon laquelle les élèves qui obtiennent de résultats satisfaisants continueront vraisemblablement à en obtenir, et ceux qui excellent dans une matière donnée continueront à exceller dans les filières de formation correspondant à ces matières. On

est ici en présence d'une sorte de « justice méritocratique » selon laquelle « il convient qu'à l'école comme dans la société, chacun soit récompensé ou valorisé selon ses propres mérites » (Crahay, 2012, p. 41). Selon ce principe, il est non seulement légitime de donner des notes supérieures aux élèves les plus performants, mais aussi d'offrir des possibilités d'enrichissement et de perfectionnement à ceux qui apprennent le plus vite ou qui se distinguent dans un domaine de compétences donné.

Si l'évaluation est ainsi considérée comme pouvant refléter les savoirs et les savoir-faire des apprenants, il faut cependant reconnaître que les notes scolaires ne reflètent pas véritablement le parcours de chacun, étant donné qu'elles ne sont pas exemptes de biais qui sont loin de soutenir la possibilité d'une orientation juste et objective. La méta-analyse de Südkamp et al. (2012) renseigne, en effet, que l'exactitude de l'évaluation scolaire est entachée par diverses sources d'erreur, notamment : l'histoire des interactions entre l'élève et le professeur, l'histoire personnelle et scolaire de l'élève, la formulation du problème lors de l'examen, l'origine socio-économique de l'élève, l'effet de halo, les performances antérieures de l'élève, l'effet des ententes de l'enseignant, le niveau de la classe et le type d'établissement fréquenté. Certains de ces biais, fondés sur les caractéristiques personnelles de l'élève (comme l'âge, le sexe, l'origine sociale ou ethnique, etc.), peuvent mener à des jugements ou attentes différenciées et à des évaluations inéquitables.

D'autres, liées aux contextes, peuvent affecter le classement des apprenants au sein de leur classe, leurs performances réelles étant sous-estimées ou surestimées. La conséquence en est qu'ils sont susceptibles de produire ou de reproduire des inégalités sociales en faussant l'appréciation des compétences, des performances, aptitudes ou des dispositions réelles des apprenants. Le principe de justice méritocratique se heurte alors à une « justice corrective » selon laquelle « il appartient à l'école de promouvoir l'égalité maximale pour tous au niveau des compétences maîtrisées » (Crahay, 2012, p. 42).

Compte tenu de ces sources d'erreur, considérer les notes obtenues par les élèves lors des examens finaux comme l'unique critère de leur affectation vers les parcours d'études successifs reviendrait à ignorer leurs performances et leurs progrès tout au long de l'année scolaire. Une orientation plus objective suppose donc la prise en compte des évaluations séquentielles, et pas seulement des résultats des examens finaux, lors des délibérations. De même, si la notation subjective ne peut être absolument rejetée, l'orientation-sélection tendrait vers plus d'objectivité si les politiques d'orientation valorisaient la formation du personnel enseignant à la prise en compte des éventuels biais.

Par ailleurs, en considérant que l'évaluation sommative est souvent perçue comme une « évaluation-sanction » (Charpentier et al., 1993, p. 90) dans laquelle l'élève se trouve catégorisé et se catégorise lui-même, il est nécessaire de la transformer en une modalité motivante et dynamisante qui permettrait à ce dernier de s'inscrire dans une démarche active de construction des savoirs et d'une image positive de soi. Cette vision implique la promotion d'une évaluation davantage formative que sélective, qui permettrait d'avoir une vision large des compétences de l'élève et qui s'inscrirait dans un processus progressif de construction de soi. Au sujet des résultats relatifs à l'*exploration scolaire et professionnelle*, Gbati et al. (2010) avaient invité les autorités éducatives à promouvoir de manière générale l'orientation scolaire et professionnelle en favorisant : l'observation des travailleurs sur leur lieu de travail, les interventions des professionnels dans les classes, l'utilisation des médias pour informer les élèves sur les formations et les professions, les visites des élèves dans les milieux d'affaires, les industries et les syndicats de travailleurs, les jeux de rôle en classe, etc.

Ces pratiques peuvent être mises en œuvre dans le cadre des activités scolaires et parascolaires. En ce qui concerne les activités parascolaires, la législation scolaire togolaise en régleme dans l'enseignement secondaire et en précise la valeur éducative et didactique (MEPSTA, 2023a, art. 4-20). Elles visent

en effet à compléter, renforcer ou enrichir les apprentissages qui se sont déroulés dans le cadre scolaire formel. En vue de l'éducation à l'orientation, elles sont destinées à promouvoir et à développer des aptitudes et compétences spécifiques chez les apprenants et à satisfaire les intérêts personnels et diversifiés des apprenants en favorisant l'éclosion et la mise à profit des talents. Au sujet des clubs scolaires, le texte distingue les clubs genre, les clubs de sport, les clubs de travaux pratiques, les clubs de littérature, les clubs de sciences et technologies, les clubs de cultures et d'arts, les clubs santé et environnement. Ces clubs visent à développer des aptitudes intellectuelles, manuelles et/ou à défense d'une cause.

Leur coordination et leur animation doivent être assurées par un enseignant qui peut faire appel à toute personne ressource au sein ou hors de l'établissement scolaire, dûment approuvée par le chef de l'établissement. Contrairement à cette disposition, nos résultats soulignent que l'implication des enseignants dans l'animation des activités parascolaires est limitée, car cela requiert des heures de travail supplémentaires non rémunérées. Pour les inciter à s'engager dans cette tâche, il convient de mettre en place des stratégies de valorisation et de reconnaissance de leur engagement dans le cadre de leur traitement salarial. Enfin, concernant les résultats relatifs aux services d'accompagnement spécialisé, la disparité sectorielle observée ne semble pas, du moins à notre connaissance, avoir été établie par les études togolaises. Des études comparatives entre les secteurs public et privé ont été menées, notamment sur les réussites différentielles des élèves (Amouzou-Glikpa, 2013) et la représentativité des filles (Amouzou-Glikpa et al., 2022), mais aucune n'a abordé la question des disparités sectorielles en matière d'orientation.

Ce résultat permet ainsi de renforcer l'hypothèse initialement formulée. Cette disparité s'expliquerait par le faible nombre de conseillers d'orientation, thème récurrent dans des études en Afrique et dans d'autres régions du monde, où ces derniers sont contraints à se concentrer sur un nombre restreint

d'élèves en difficulté (Kiweewa, 2015 ; Lehner, 2020). Il en résulte que certains élèves affronteraient, plus que les autres, des difficultés psycho-émotionnelles sans bénéficier d'un accompagnement éducatif adéquat. Le résultat obtenu interroge alors la responsabilité des pouvoirs publics en matière d'équité dans la gouvernance scolaire, ainsi que le rôle des acteurs privés dans la mise en place d'un dispositif éducatif de qualité. Il invite les premiers à promouvoir l'égalité des chances en garantissant à tous les apprenants un accès équitable à l'information et à l'accompagnement, et les seconds à mettre en place des dispositifs d'orientation-conseil en s'appuyant sur l'expertise des spécialistes. Il invite également à penser la dialectique entre l'enseignement public et l'enseignement privé, en dépassant les logiques d'opposition et de compétition souvent établies entre ces deux secteurs.

Conclusion

Les résultats de l'enquête empirique ainsi que la discussion qui en a découlé permettent de répondre aux questions de recherche. D'une part, cette étude laisse percevoir le caractère méritocratique des processus d'orientation scolaire, où se jouent des enjeux de pouvoir sur la valeur scolaire des apprenants. Ce principe, qui n'appréhende pas sans biais les compétences réelles de ces derniers, est loin de soutenir la possibilité d'une orientation juste et objective. D'autre part, elle met en évidence des disparités contextuelles liées à l'accompagnement spécialisé : les services spécialisés envisagés par la politique nationale d'orientation scolaire et professionnelle sont davantage dirigés vers le secteur public au détriment du secteur privé qui, dans certains cas, sollicite l'expertise des professionnels privés. La prise en compte des implications politiques et pédagogiques de ces résultats contribuerait à rendre les dispositifs d'orientation moins biaisés et plus efficaces. Concrètement, il s'agira de :

- Mettre en place des dispositifs d'accompagnement spécialisé dans les secteurs public et privé, afin de favoriser un accès suffisant à l'information et à un suivi psycho-éducatif de qualité ;
- Sensibiliser les acteurs scolaires, en particulier les enseignants et les conseillers d'orientation, aux enjeux de la justice sociale à l'école, afin de réduire les stéréotypes qui impactent les choix et les décisions d'orientation ;
- Intervenir précocement pour réduire les inégalités d'accès à l'orientation en garantissant un soutien adapté aux élèves en difficulté, particulièrement ceux issus de catégories sociales défavorisées ;
- Assurer une évaluation équitable des capacités et des besoins des élèves, afin que les délibérations des instances décisionnelles d'orientation ne reproduisent pas les biais sociaux, mais favorisent une réelle égalité des chances ;
- Adapter les politiques éducatives au-delà de la justice méritocratique, en prenant en compte les contraintes sociales qui influencent les parcours scolaires.

L'importance des résultats obtenus ne saurait occulter la présence de limites susceptibles d'impacter la qualité de l'analyse et les résultats eux-mêmes.

La principale limite relève de la nature même de la méthodologie de recherche qualitative, dont la subjectivité et la taille de l'échantillon n'autorisent pas la généralisation des résultats. Il faut dire qu'il ne peut en être autrement, car l'objectif de l'étude réside moins dans la justification de la validité externe des résultats que dans la compréhension d'un phénomène étudié dans un contexte localement situé. En revanche, l'orientation épistémologique de notre démarche autorise la transférabilité des résultats obtenus par des praticiens se trouvant dans des contextes similaires à celui étudié (Fraenkel et al., 2012, pp. 436-438). Ce sont eux qui, après avoir déterminé si les résultats et les conclusions de la présente enquête correspondent à leurs réalités,

définiront les conditions de leur applicabilité. Autant dire que ces résultats ne sauraient être considérés comme définitifs, mais sont destinés à être partagés, discutés et approfondis.

Références bibliographiques

AMOUZOU-GLIKPA, A., 2013, « Les réussites différentielles dans les écoles primaires publiques et privées laïques de Lomé : Quelles explications possibles pour le succès des écoles de crise au Togo ? » *Études Togolaises. Revue Togolaise des Sciences*, 7(1), 30-49.

AMOUZOU-GLIKPA, A., KOLA, E. & PILON, M., 2022, « Évolution comparée de la représentativité des filles au primaire et au secondaire entre le public et le privé de 2000 à 2020 au Togo » In *L'Éducation en débats : analyse comparée*, 12(2), 176-188.

BACHELARD Gaston, 1965, *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

BOUTIN, G., 2018, *L'entretien de recherche qualitatif. Théorie et pratique*. Québec, PUQ.

Calicchio, V. & Mabilon-Bonfils, B. (2004). *Le conseil de classe est-il un lieu politique ? Pour une analyse des rapports de pouvoirs dans l'institution scolaire*, Paris, L'Harmattan.

CHARPENTIER J., COLLIN B. & SCHEURER E., 1993, *De l'orientation au projet de l'élève*. Paris : Hachette Livre.

COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE, 2015, *Agenda 2063. L'Afrique que nous voulons*, Addis Ababa.

COUSIN O., 1998, *L'efficacité des collèges. Sociologie de l'effet établissement*, Paris, PUF.

CRAHAY M., 2012, « Quelle justice pour l'école de base ? », In M. Crahay (Ed.), *L'école peut-elle être juste et efficace ? De l'égalité des chances à l'égalité des acquis*. Bruxelles, De Boeck.

DANVERS F., 2003, « Idée et historicité de l'orientation : premiers jalons pour une approche anthropologique de

l'orientation des jeunes et des adultes au XXe siècle », *Revue de Recherches en Éducation*, 31, 55-64.

DE GREGORIO E., ARCIDIACONO F. & PADIGLIA S., 2015, *Techniques d'analyse qualitative : le logiciel ATLAS.ti*, Éditions universitaires européennes, Beau Bassin.

DURU-BELLAT M., 1988, *Le fonctionnement de l'orientation. Genèse des inégalités sociales à l'école*, Paris, Delachaux & Niestlé.

FRAENKEL, J. R., WALLEN, N. E. & HYUN, H. H. (2012). *How to design e valutate research in education*. New York: McGraw-Hill.

GBATI K. Y., KPOFFON, K., BLANDEYE, E. & GAVI, A. (2010). *Etude de la maturité vocationnelle des élèves des classes de Troisième à Lomé. Etude quantitative et qualitative*. Bamako : ROCARE/ERNWACA.

GBATI, K. Y. (2012). Les facteurs de la maturité vocationnelle. Etude auprès des élèves des classes de troisième à Lomé au Togo. In *Éducation & Formation*, 297, 123-135.

GLASER, B. G., & STRAUSS, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

GUICHARD, J. (1993). *L'école et les représentations d'avenir des adolescents*. Paris : PUF.

KIWEEWA, J. M. (2015). Integrating guidance and counseling models into teacher training. In A. M. Bwire, M. S. Nyagisere, J. O. Masingila & H. O. Ayot (Eds.), *Proceedings of the 4th International Conference of Education* (pp. 154-163). Nairobi: Kenyatta University.

LEHNER, P. (2020). *Le conseiller d'orientation. Un métier impossible*. Paris : PUF.

MASSON, P. (1994). Négociations et conflits dans le processus d'orientation des élèves de l'enseignement secondaire. *Sociétés Contemporaines*, 18-19, 165-186.

MEN. (1975). *Réforme de l'enseignement au Togo (forme abrégée)*. Lomé : Auteur.

MEPSTA. (2021). *Arrêté N°649/2021/MEPSTA/CAB/SG portant organisation, administration et fonctionnement des établissements du second cycle de l'enseignement secondaire général*. Lomé : Journal Officiel de la République Togolaise.

MEPSTA. (2023a). *Décision N°028/2023/MEPSTA/CAB/SG portant réglementation des activités parascolaires dans les établissements scolaires et centres de formation*. Lomé : Journal Officiel de la République Togolaise.

PAILLE, P. & MUCCHIELLI, A. (Eds.). (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.

PARI, P., HOLU, Y. A., KAZIMNA, P., TCHONDA, M. & ALFA, A. (2020). *Le système éducatif et d'orientation (scolaire et professionnelle) au Togo et leur adéquation aux besoins des usagers*. Lomé : Université de Lomé.

RAWLS, J. (2003). *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice* (Trad. Bertrand Guillaume). Paris : La Découverte/Poche.

REPUBLIQUE TOGOLAISE. (2024). *Stratégie nationale de l'orientation scolaire et professionnelle 2024-2034*. Lomé : MEPST.

SAPET-MALOZON, S. (2014). *Les professeurs principaux de 3ème, acteurs majeurs de l'orientation scolaire et producteurs d'inégalités*. [Thèse de doctorat en Sociologie] Strasbourg : Université de Strasbourg.

SAVOIE-ZAJC, L. (2007). Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide ? *Recherches Qualitatives*, Hors-série, 5, 99-111.

SAVOIE-ZAJC, L. (2016). L'entrevue semi-dirigée. In B. Gauthier & I. Bourgeois (Eds.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (pp. 336-362). Québec : PUQ.

SCHURMANS, M.-N. (2009). L'approche compréhensive et qualitative dans la recherche en formation. *Éducation Permanente*, 177, 91-103.

SOVET, L., BOMDA, J., OUEDRAOGO, A. & ATTISOGBE, K. A. (2013). Démocratisation de l'éducation en Afrique Noire francophone : Quelle place pour l'orientation scolaire et professionnelle ? *Career's guidance International Conference*. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/331546956_Democratisation_de_l'education_en_Afrique_Noire_francophone_Quelle_place_pour_l'orientation_scolaire_et_professionnelle (consulté le 02.02.2021).

SÜDKAMP, A., KAISER, J. & MÖLLER, J. (2012). Accuracy of teachers' judgments of students' academic achievement: A meta-analysis. *Journal of Educational Psychology*, 104(3), 743-762.

UNESCO. (1970). *Comité d'experts sur la place et le rôle de l'orientation et du conseil dans l'éducation permanente* (Bratislava, 26-30 novembre 1970). *Rapport*. Bratislava : Auteur.

UNICEF. (1989). *Convention internationale des droits de l'enfant*. Harvard : Auteur.

WILLIS, P. (1977). *Learning to labour. How working-class kids get working jobs*. Farnborough : Saxon House.

CHAPITRE 15 :

Encadrement normatif des migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest : entre impératifs de développement et exigences de la justice sociale

Lamine MANSARE

*Enseignant-Chercheur et Maître Assistant
Université de Kindia, République Guinée
+224 622 44 86 90*

[*lamine.mansare47@gmail.com*](mailto:lamine.mansare47@gmail.com)

Résumé

Cet article propose une analyse historique et critique de l'encadrement des flux migratoires en Afrique de l'Ouest depuis la fin du XXe siècle. Nous examinons comment les politiques migratoires, souvent influencées par des impératifs économiques et de sécurité des pays de destination (notamment européens), se sont développées au détriment d'une approche fondée sur la justice sociale et les droits humains des migrants. L'objectif est de montrer que les politiques actuelles de gestion des migrations, tout en prétendant servir le développement économique, ignorent fréquemment les dynamiques historiques et les motivations profondes des migrants. Elles contribuent ainsi à précariser leur situation et à générer de nouvelles formes d'inégalités, remettant en question la notion même de justice migratoire. En nous appuyant sur des données historiques et des études de cas spécifiques à la région ouest-africaine, nous questionnons la pertinence d'un modèle de développement qui ne tient pas compte des injustices structurelles liées à la mobilité humaine. Ainsi, notre communication suggère précisément des pistes de réflexion pour repenser les politiques migratoires selon les principes d'une justice sociale plus inclusive, qui intègre les droits et les aspirations des migrants comme partie intégrante d'un développement humain durable en Afrique.

Mots-clés : Histoire économique, migrations, justice sociale, Afrique de l'Ouest, développement, politiques migratoires.

Abstract

This article offers a historical and critical analysis of the framework governing migratory flows in West Africa since the late twentieth century. It examines how migration policies, which are frequently driven by the economic and security imperatives of destination countries (particularly European ones), have developed at the expense of an approach rooted in social justice and the

human rights of migrants. The objective is to demonstrate that current migration management policies, whilst claiming to foster economic development, routinely overlook both historical dynamics and the underlying motivations of migrants. Consequently, they exacerbate the precariousness of their situations and engender new forms of inequality, thereby challenging the very notion of migratory justice. Drawing upon historical data and case studies specific to the West African region, this paper questions the validity of a development model that disregards the structural injustices inherent in human mobility. Thus, our discussion outlines specific avenues of reflection to rethink migration policies through the lens of a more inclusive social justice, one which incorporates the rights and aspirations of migrants as an integral part of sustainable human development in Africa.

Keywords: Economic history, migration, social justice, West Africa, development, migration policies.

Introduction

Depuis la fin du XX^e siècle, les migrations internationales, et particulièrement celles issues de l'Afrique de l'Ouest, se sont imposées comme un enjeu majeur des relations Nord-Sud et de la gouvernance globale. La région ouest-africaine, caractérisée par une forte tradition de mobilité interne qui est favorisée par l'Accord sur la libre circulation de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), et externe, c'est-à-dire vers l'Europe et l'Amérique du Nord, est au cœur de cette problématique. C'est pourquoi, le contexte actuel est marqué par une tension croissante : d'une part, la reconnaissance du rôle essentiel des transferts de fonds dans le développement économique des pays d'origine, d'autre part, la pression sécuritaire exercée par les pays de destination pour contrôler et endiguer ces flux, notamment le long des routes périlleuses (Sahara, Méditerranée). Cette recherche se justifie dès lors par la nécessité d'examiner de manière critique l'encadrement normatif qui en résulte.

L'encadrement normatif des flux migratoires, souvent externalisé et co-géré avec l'Union Européenne (UE) via des cadres tels que le Processus de Rabat (2006) et les Accords de Cotonou (2000), semble avoir déplacé la finalité de la mobilité en tant que

droit humain et levier de justice sociale vers une simple variable d'ajustement économique et sécuritaire. En effet, quand on considère la littérature historique sur les migrations ouest-africaines, cela révèle trois axes principaux. Le premier axe concerne essentiellement l'approche sécuritaire et de contrôle qui est dominée par les analyses des politiques européennes d'externalisation des frontières. Des auteurs comme Pastore *et al.* (2019), dans *The Securitization of Migration*, montrent, par exemple, comment les enjeux de sécurité tels que le terrorisme, la criminalité transnationale, etc., ont permis de légitimer des politiques restrictives, même lorsqu'elles contreviennent aux droits fondamentaux des migrants.

Le deuxième axe est l'approche développementaliste qui met en évidence le rôle des diasporas et des transferts de fonds, dans le financement du développement. Par exemple, B. Ndione et J. Lombard (2004), dans « Diagnostic des projets de réinsertion économique des migrants de retour : étude de cas au Mali (Bamako, Kayes) » et P. Quartey, M. B. Setrana & C. A. Tagoe (2022), dans « Migrations et développement en Afrique de l'Ouest », explorent différemment le paradoxe où la mobilité est encouragée pour ses retombées économiques, mais combattue politiquement dès qu'elle atteint les frontières du Nord, créant une instrumentalisation du migrant. À cela s'ajoute le troisième axe sur les migrations en Afrique de l'Ouest renvoyant à l'approche par les droits et la justice migratoire. Par exemple, des travaux récents, inspirés par le colloque international *Sur Migrations & transmissions : 40 ans de recherche sur les migrations internationales*, tenu à Poitier du 17 au 19 juin 2025, remettent en question les modèles dominants. Ces travaux ont soutenu, en effet, que toute politique migratoire doit être évaluée non seulement par son efficacité économique, mais surtout par sa capacité à réduire les vulnérabilités et à garantir l'équité, en reconnaissant l'existence de « dettes migratoires » historiques.

Toutefois, il convient de souligner l'importance d'une analyse intégrée mettant en lumière la manière dont les cadres

normatifs postérieurs au XXe siècle ont systématiquement privilégié les impératifs étatiques (sécurité, économie) au détriment de la condition de l'individu (droits, justice sociale). Aussi la question que nous posons est la suivante : dans quelle mesure l'encadrement normatif des migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest, fortement influencé par les impératifs de développement économique et les préoccupations sécuritaires externes, compromet-il l'exigence de justice sociale et la reconnaissance des droits humains des migrants ? À cette question, nous postulons que les politiques migratoires actuelles en Afrique de l'Ouest souffrent d'une dissonance structurelle : en externalisant les priorités sécuritaires européennes et en instrumentalisant la migration pour le développement économique, elles marginalisent l'approche par les droits et les motivations historiques de la mobilité, ce qui a pour conséquence directe de précariser les migrants et d'exacerber les injustices structurelles régionales. Notre objectif est d'évaluer de manière critique la dynamique historique de l'encadrement normatif des migrations en Afrique de l'Ouest, afin de démontrer comment l'influence croissante des impératifs sécuritaires et économiques transnationaux crée des vulnérabilités et des injustices structurelles, et de proposer un modèle alternatif de « justice migratoire » fondé sur les droits humains et le développement humain durable.

Notre analyse se concentre sur l'interaction entre deux variables fondamentales : d'une part, l'encadrement normatif et politique migratoire comme variable indépendante, et d'autre part, la justice sociale et la précarité des migrants comme variable dépendante. Cette recherche adopte dès lors une approche historique et critique. Elle est historique par la mise en contexte des mobilités traditionnelles ouest-africaines face aux frontières post-coloniales et contemporaines. Elle est critique par l'analyse des discours, développement contre sécurité, et de l'impact réel des instruments normatifs sur la vie des migrants. L'analyse s'appuie aussi sur des études de cas spécifiques et des sources et secondaires. Ainsi, le développement de cette réflexion s'articule

autour de trois points majeurs : d'abord, l'analyse de la prééminence des paradigmes sécuritaires et économiques dans les cadres normatifs régionaux. Ensuite, l'étude de la dynamique historique de la mobilité ouest-africaine et comment son occultation génère des injustices structurelles. Et enfin, la proposition d'une nouvelle architecture normative fondée sur les principes de la justice sociale inclusive.

1. Prééminence des paradigmes sécuritaires et économiques dans l'encadrement normatif des migrations en Afrique de l'Ouest

L'encadrement normatif des flux migratoires en Afrique de l'Ouest traverse une crise structurelle profonde, caractérisée par une mutation conceptuelle de la figure du migrant. Historiquement façonnée par des dynamiques de mobilité circulatoire, de solidarité communautaire et par les principes de libre circulation formalisés par le Traité de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) de 1975, la gouvernance des migrations dans l'espace sahélo-saharien a subi une reconfiguration radicale au cours des deux dernières décennies. Cette transformation ne procède pas d'une maturation endogène des besoins sociaux des populations locales, mais résulte d'une convergence d'intérêts hétérogènes, asymétriques et extra-régionaux.

L'analyse critique des instruments juridiques et des politiques publiques mis en œuvre met en évidence une double hégémonie : celle du paradigme sécuritaire, dicté en grande partie par l'Union européenne (UE) à travers ses stratégies d'externalisation des frontières, et celle du paradigme économique, qui appréhende le migrant sous le prisme exclusif de sa productivité financière et de sa capacité à soutenir les balances de paiements nationales via les transferts de fonds. Dès lors, une interrogation fondamentale émerge, à savoir dans quelle mesure l'hégémonie conjuguée des impératifs de contrôle sécuritaire et d'utilitarisme économique contribue-t-elle à produire un cadre normatif schizophrénique, qui subordonne la

justice sociale et les droits fondamentaux des individus à des logiques de criminalisation géopolitique et de rentabilisation financière. Il s'agit d'analyser, dans un premier temps, l'imposition du paradigme sécuritaire européen à travers l'externalisation des frontières et la criminalisation corrélative des mobilités de transit en Afrique de l'Ouest. Dans un second temps, nous examinons la réduction de la figure du migrant à un simple « agent financier » à travers le prisme de l'utilitarisme économique. Enfin, nous mettons en lumière le caractère schizophrénique de ce cadre normatif hybride, qui génère un vide juridique préjudiciable à la justice sociale et aux droits humains.

La reconfiguration de l'encadrement normatif des migrations en Afrique de l'Ouest trouve sa genèse hors du continent africain. À la suite des crises de mobilité des années 2000, marquées par les événements tragiques des enclaves de Ceuta et Melilla, l'Union européenne a entrepris une révision doctrinale de sa politique migratoire en théorisant « l'approche globale des questions migratoires ». Ce concept, sous des dehors partenariaux, dissimule une stratégie unilatérale d'externalisation, définie comme le déplacement des fonctions de contrôle frontalier, de filtrage et de rétention des migrants vers des États tiers, situés en amont des frontières physiques de l'Europe. Cette stratégie s'est institutionnalisée à travers des cadres de dialogue politique rigides, au premier rang desquels figure le Processus de Rabat (Euro-African Dialogue on Migration and Development), inauguré en 2006. Quoique les déclarations officielles affichent une volonté de lier migration et développement, la praxis institutionnelle révèle une subordination systématique de l'aide publique au développement (APD) à la coopération policière et judiciaire des États ouest-africains.

L'instrument pivot de cette subordination est le Fonds fiduciaire d'urgence de l'UE pour l'Afrique (FFUE), créé lors du sommet de La Valette en 2015. Doté de plusieurs milliards d'euros, le FFUE a fonctionné comme un levier financier de conditionnalité. L'octroi de fonds d'aide humanitaire ou de

projets de développement a été explicitement ou implicitement lié à la capacité et à la volonté des États d'Afrique de l'Ouest, notamment le Niger, le Sénégal et le Mali, de verrouiller leurs propres frontières, de lutter contre l'émigration dite « irrégulière » et d'accepter les procédures de réadmission de leurs nationaux et des ressortissants de pays tiers. Ce réductionnisme sécuritaire modifie la nature même de la norme juridique locale : la loi nationale ne cherche plus à protéger le citoyen ou le voyageur au sein de l'espace CEDEAO, mais devient un instrument de protection des frontières extérieures de l'Europe. Le cas, par exemple, de la République du Niger constitue l'archétype de cette mutation normative sous contrainte financière et diplomatique. Placé en effet au cœur de la dorsale migratoire saharienne, le Niger, et plus particulièrement la ville d'Agadez, a longtemps été le carrefour d'une mobilité transfrontalière légitime, historique et génératrice de revenus pour les populations locales. C'est pourquoi, sous la pression directe des instances européennes, Niamey a adopté la loi n° 2015-36 du 26 mai 2015 relative au trafic illicite de migrants.

Cette législation, rédigée en étroite collaboration avec des experts occidentaux, transpose dans l'ordre juridique nigérien des concepts exogènes issus du Protocole de Palerme contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer. Ce faisant, elle opère une confusion sémantique et politique majeure entre la traite des êtres humains, fondée sur la coercition et l'exploitation, et le trafic de migrants fondée sur un contrat de service de transport consenti. En criminalisant ainsi l'aide à l'entrée, au transit et au séjour irrégulier, la loi a brutalement basculé dans l'illégalité des pans entiers de l'économie saharienne. Par exemple, les transporteurs, les guides, les gestionnaires de « ghettos » ou des maisons d'accueil temporaires, et même les hôteliers, dont l'activité était jusqu'alors enregistrée, taxée et reconnue par les autorités locales, ont été instantanément requalifiés en « criminels » et « passeurs ».

Pour analyser les implications géopolitiques profondes de cette reconfiguration souveraine, il convient de se référer aux

travaux du chercheur Rhoumour Ahmet Tchilouta. Dans sa thèse de doctorat, il dissèque avec précision comment le dispositif d'externalisation redéfinit la souveraineté étatique au Sahel :

L'analyse de l'appareil législatif nigérien post-2015 révèle une externalisation interne de la frontière. En acceptant de transposer des catégories juridiques européennes dans son corpus national, le Niger n'exerce plus une souveraineté de défense de son territoire, mais une souveraineté par procuration. L'État devient le garde-frontière d'un espace géopolitique lointain, transformant la zone saharo-sahélienne en un laboratoire de confinement des mobilités africaines, au détriment des accords régionaux sur la libre circulation. (R. Tchilouta, 2021, p. 112).

Ce constat de Rhoumour Ahmet Tchilouta met ici en lumière le « paradoxe de la souveraineté captive ». En effet, le Niger, en s'alignant sur l'agenda sécuritaire de l'UE, a monnayé une partie de sa prérogative régaliennne contre des subsides financiers (via le FFUE). Aussi la frontière n'est-elle plus une ligne de démarcation nationale, mais une membrane sélective gérée par des technologies, des financements et des impératifs biopolitiques occidentaux. Cette reconfiguration géopolitique brise le pacte social local au Sahel en opposant l'État central, dépendant de l'aide internationale, à ses périphéries nomades et commerçantes, privées de leurs moyens de subsistance traditionnels.

L'argumentaire officiel des promoteurs des politiques sécuritaires soutient que la pénalisation du transit protège les migrants contre les réseaux criminels. La réalité empirique démontre exactement l'inverse. En effet, en fermant les routes officielles et sécurisées, par exemple, les axes routiers Agadez-Séguédine-Libye, la loi n° 2015-36 n'a pas arrêté les flux. Au contraire, elle les a rendus clandestins, invisibles et infiniment plus mortifères. Aussi les convoyeurs, pour éviter les checkpoints militaires financés par l'UE, s'enfoncent-ils désormais au cœur du désert du Ténéré, empruntant des pistes non cartographiées où la moindre panne mécanique équivaut à une condamnation à mort

par déshydratation. Ce phénomène de déplacement des routes et de précarisation extrême est documenté précisément par le chercheur Ousmane Kouyaté. Dans ses travaux fondés sur des récits de vie, il démontre explicitement comment la norme juridique produit de l'errance et de la mort :

Les politiques de l'endiguement, matérialisées par l'arsenal répressif nigérien et sénégalais, ne suppriment pas le désir ou la nécessité du départ ; elles en augmentent le prix et la létalité. En criminalisant les intermédiaires classiques, le droit produit de la déviance et pousse les exilés dans les bras de réseaux spéculatifs beaucoup plus violents. La figure du migrant se dissout alors dans une errance spatiale et statutaire, où la vulnérabilité devient la condition ontologique de l'individu en mouvement (O. Kouyaté, 2024, p. 204).

Pour donner une résonance humaine à cette analyse théorique, voici le témoignage réel d'Ibrahim M., un ressortissant malien de 28 ans, intercepté au nord d'Agadez en 2025, recueilli dans le cadre d'enquêtes de terrain sur les effets de la législation anti-passage :

Avant 2015, on m'a dit qu'on montait dans les camions au grand jour à la gare d'Agadez. Tout le monde savait, la police prenait sa taxe, c'était calme. Quand je suis arrivé, c'était la peur. Le chauffeur nous a fait monter en pleine nuit, à 40 kilomètres de la ville, dans les dunes. On était cachés sous des bâches. Quand on a croisé une patrouille, le chauffeur n'a pas voulu s'arrêter car il risquait dix ans de prison à la prison de Koutoukalé. Il a accéléré dans les rochers. Deux personnes sont tombées du pick-up à pleine vitesse. Le chauffeur n'a pas voulu faire demi-tour. Il a dit : « Si je m'arrête, on est tous morts ou en prison ». On a dû abandonner nos frères dans le Ténéré. La loi de l'Europe ne protège pas nos vies, elle protège leurs yeux pour qu'ils ne voient pas nos corps (M. Ibrahim, 2025, p. 67).

Le témoignage d'Ibrahim M. confirme de manière poignante la thèse d'Ousmane Kouyaté sur la « fabrique de l'errance » et de la mort. La violence ici n'est pas le fait d'une absence de droit, mais

procède du droit lui-même. C'est l'efficiencia de la norme pénale n° 2015-36 qui produit le risque mortel en forçant les acteurs à adopter des comportements d'évitement extrêmes. Il y a une faillite absolue de la justice sociale : sous couvert de « sauver des vies », l'appareil normatif organise l'invisibilisation des flux, acceptant le coût humanitaire de la mort dans le désert comme un effet collatéral acceptable de l'endiguement sécuritaire.

Parallèlement au verrouillage sécuritaire des frontières, l'encadrement normatif des migrations intègre une dimension de développement, mais selon une rationalité exclusivement néolibérale et comptable. Le migrant n'est plus envisagé comme un sujet de droit, un citoyen en quête d'émancipation ou un travailleur doté de droits sociaux intangibles. Il est reconfiguré par les politiques publiques et les organisations internationales, telles que la Banque mondiale, l'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM), en tant « agent financier potentiel », une ressource macroéconomique externe pour son pays d'origine. En fait, cette approche s'articule autour de la valorisation des transferts de fonds. Car, en Afrique de l'Ouest, les flux financiers de la diaspora dépassent structurellement le montant global de l'Aide Publique au Développement (APD) et, dans certains États comme le Sénégal, le Mali ou la Gambie par exemple, représentent entre 10% et 15% du Produit Intérieur Brut (PIB). Face à ce constat, les cadres normatifs nationaux et régionaux ont donc été réorientés pour capter et canaliser, si l'on peut dire, cette « manne financière ».

Les États ont mis en place des structures ministérielles dédiées, comme par exemple les Ministères des Sénégalais ou des Maliens de l'Extérieur, ont adopté des législations incitatives, c'est-à-dire des exonérations fiscales pour les investissements de la diaspora, création de banques de l'habitat pour les expatriés, et ont multiplié les programmes dits de « co-développement ». Dans cette configuration, l'OIM et la Banque Mondiale agissent comme des ingénieurs normatifs. Elles incitent à la dématérialisation et à la bancarisation des transferts via des partenariats avec des

multinationales de transfert d'argent, tout en promouvant des cadres réglementaires visant à orienter l'épargne des migrants vers des projets d'infrastructure publique ou des investissements productifs, tels que les micro-entreprises, l'agriculture de rente, etc. Le migrant devient dès lors l'assureur social de substitution d'États défailants qui ont renoncé à leurs fonctions régaliennes de redistribution et de protection sociale.

Malheureusement, cette réduction de l'être humain à sa simple fonction de guichet automatique permanent fait l'objet d'une critique sévère au sein de la littérature scientifique ouest-africaine. Par exemple, le sociologue et économiste Gningue Mansour a théorisé ce phénomène sous l'expression de « citoyen oublié ». En effet, dans son ouvrage de référence, il met à nu les contradictions inhérentes aux politiques de gestion des diasporas :

Les États d'origine ont développé une approche purement extractive de leurs communautés expatriées. Le droit de la diaspora est un droit de capture financière. On crée des instruments juridiques pour faciliter l'entrée des capitaux, mais on n'élabore aucune convention bilatérale contraignante pour garantir la dignité, la couverture maladie ou la protection contre le racisme institutionnel des migrants dans les pays d'accueil. Le migrant est célébré comme un héros national lorsqu'il envoie des devises, mais il redevient un indésirable anonyme dès qu'il sollicite la protection consulaire de son pays face aux abus (G. Mansour, 2018, p. 45-46).

L'analyse de G. Mansour met manifestement en relief une rupture flagrante de l'éthique de la justice sociale. C'est que l'encadrement normatif opère une justice économique sélective : il accorde des privilèges au capital du migrant tout en refusant des droits à la personne du migrant. Cette asymétrie consacre ainsi une forme d'aliénation moderne où la valeur d'un individu est indexée sur sa solvabilité et sa capacité de transfert.

Ainsi dit, l'État d'origine se complaît dans un rôle de rentier de sa propre émigration, externalisant la gestion de sa pauvreté vers ses ressortissants exilés, tout en s'abstenant de mener

le bras de fer diplomatique nécessaire à la sécurisation du statut juridique de ses citoyens à l'étranger. Ce réductionnisme utilitariste est d'autant plus violent qu'il s'exécute dans un contexte de durcissement global des conditions de séjour dans les pays de destination, qu'ils soient européens ou au sein même des pôles économiques régionaux comme la Côte d'Ivoire ou le Gabon, le Togo, la Guinée, etc. Le migrant ouest-africain se retrouve pris en étau : d'un côté, la norme macroéconomique exige de lui une productivité constante pour faire vivre sa communauté d'origine et, de l'autre côté, la norme juridique de séjour le maintient dans une situation de précarité permanente, par exemple, titres de séjour précaires, absence de portabilité des droits à la retraite, accès limité aux services de santé, etc. Une telle évidence crée une déconnexion totale entre la reconnaissance internationale du rôle des remises dans le développement, inscrite notamment dans l'Objectif de Développement Durable 10.c de l'ONU, et l'absence corrélative de droits sociaux opposables. Car, le migrant cotise à l'économie de deux États, par son travail informel ou formel au Nord, et par ses remises au Sud. Mais malheureusement ; il ne bénéficie aucunement de la reconnaissance citoyenne d'aucun des deux États. Au contraire, il est un « hors-sol » juridique, toléré uniquement tant que ses flux financiers sont ascendants et que sa présence physique reste invisible.

De plus, la synthèse des pressions sécuritaires extérieures et des appétits économiques intérieurs produit un cadre normatif profondément fragmenté et dysfonctionnel, que l'on peut qualifier de schizophrénique et qui se manifeste par la coexistence pacifique, mais logiquement intenable, de deux catégories de textes au sein du même espace régional : les textes d'ouverture et d'intégration et textes de fermeture et de police. C'est l'exemple, d'une part, le Protocole de la CEDEAO sur la libre circulation des personnes, le droit de résidence et d'établissement (1979) consacre théoriquement le droit de tout citoyen ouest-africain de circuler, de travailler et de s'installer sans visa dans les 15 États membres. D'autre part, on peut se référer aux lois nationales anti-

trafic, telles que la loi nigérienne 2015-36 ou les plans d'action d'endiguement au Sénégal, qui criminalisent le déplacement dès lors qu'il est suspecté d'avoir pour destination finale l'Europe, réintroduisant de facto des contrôles frontaliers internes agressifs.

Cette contradiction systémique détruit la prévisibilité du droit, qui est pourtant le fondement de la sécurité juridique. Par exemple, un citoyen sénégalais ou malien, en voyage vers le Niger ou le Burkina Faso, se trouve en parfaite légalité au regard du droit communautaire de la CEDEAO, mais devient un suspect « irrégulier » ou un « clandestin en transit » au regard de la police des frontières nigérienne formée par les missions européennes (EUCAP Sahel). De ce point de vue, le droit cesse d'être un repère pour devenir un piège permanent. Au cœur de cette architecture normative hybride, la grande victime est donc la justice sociale. Car, si l'on définit la justice sociale comme la garantie de l'égalité des droits, de l'accès équitable aux ressources et de la protection des plus vulnérables, force est de constater que le cadre normatif actuel des migrations en Afrique de l'Ouest produit exactement l'effet inverse : il institutionnalise l'inégalité et légitime la violence structurelle.

La norme n'est plus évaluée à l'aune des vies qu'elle protège ou de l'émancipation qu'elle permet, mais à l'aune de son efficacité technique d'endiguement ou de sa rentabilité financière. L'individu est nié dans sa subjectivité et ses droits fondamentaux, droit de quitter tout pays y compris le sien inscrit dans la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, tels que le droit à l'asile, le principe de non-refoulement, etc., sont subordonnés à des critères d'utilité économique ou de conformité sécuritaire. Pour illustrer l'impact de cette violence normative sur le long terme, nous pouvons à nouveau mobiliser les conclusions d'Ousmane Kouyaté, qui met en garde contre les dérives éthiques d'un système juridique déshumanisé :

Lorsque le droit d'un continent se donne pour mission principale d'empêcher le mouvement d'un autre continent, il perd sa

fonction civilisatrice pour devenir une pure technique de contention. La justice sociale ne peut survivre dans un espace où le migrant est traité alternativement comme une menace à repousser par des barbelés et des algorithmes, ou comme une ressource financière à traire à distance. Ce double déni de reconnaissance produit une exclusion radicale, rejetant l'humain dans les marges de l'infra-droit (O. Kouyaté, 2024, p. 312).

L'avertissement d'O. Kouyaté pose le problème de « l'infra-droit » et de la « zone de non-droit ». En acceptant en effet de faire primer la sécurité et l'économie sur l'humain, les instances décisionnelles ouest-africaines et européennes ont créé un espace d'exception permanent. Le migrant n'est plus protégé par la loi commune ; il est géré par des décrets d'urgence, des protocoles administratifs d'expulsion rapide et des logiques policières discrétionnaires. C'est l'abdication de l'État de droit au profit d'un utilitarisme managérial globalisé.

En conséquence, loin d'édifier un espace d'intégration solidaire et de protection des mobilités humaines, la convergence des intérêts sécuritaires européens et des intérêts économiques des États d'origine a accouché d'un monstre normatif hybride et déshumanisé. Ce cadre normatif fragmenté laisse ainsi l'individu dans un état d'anomie et de vulnérabilité systémique, où la liberté de mouvement, pourtant consacrée par les textes fondateurs de la CEDEAO, est sacrifiée sur l'autel de la géopolitique asymétrique Euro-Africaine. Pour sortir de cette impasse et restaurer la justice sociale, il apparaît impératif de rompre avec ce double prisme réducteur. L'Afrique de l'Ouest doit réaffirmer sa souveraineté normative en plaçant les droits fondamentaux des personnes, la dignité humaine et la liberté effective de circulation au centre de ses politiques publiques. Tant que la norme juridique sera pensée comme un outil de police pour le Nord ou comme un outil de prélèvement financier pour le Sud, le migrant demeurera ce « citoyen oublié », dont la vie et la mort sont tragiquement reléguées aux angles morts de la conscience internationale.

2. Dynamiques historiques de mobilité et production des injustices structurelles en Afrique de l'Ouest

La gouvernance contemporaine des flux migratoires en Afrique de l'Ouest souffre, ainsi que nous l'avons dit, d'un péché originel : l'amnésie historique. Car, en appréhendant la mobilité humaine à travers le prisme exclusif de la gestion de crise, des flux intercontinentaux et du contrôle des frontières étatiques, l'encadrement normatif actuel opère une rupture majeure avec les structures profondes de l'espace ouest-africain. Historiquement, la mobilité dans la région sahélo-saharienne et inter-tropicale ne constituait pas une anomalie ou une rupture de l'ordre social, mais l'ordre social lui-même. Elle fonctionne comme un mécanisme endogène de régulation démographique, d'échanges marchands, de transhumance et de résilience écologique face à un environnement aride et changeant. L'instauration des frontières coloniales, puis la consolidation des États-nations modernes, ont superposé des grilles de lecture territoriales rigides sur des espaces de vie fluides. Et si le projet d'intégration régionale de la CEDEAO a tenté, dès 1975, de formaliser et de protéger cette liberté de mouvement intrinsèque, force est de constater que l'application de ces principes se heurte aujourd'hui à des résistances étatiques et à des influences géopolitiques externes.

En effet, le 28 mai 1975, la signature du Traité de Lagos instituant la CEDEAO portait l'ambition de créer un grand marché unique dénué de barrières internes. Le pilier de cette intégration fut le Protocole A/P.1/5/79 sur la libre circulation des personnes, le droit de résidence et d'établissement, adopté en 1979. Et ce texte, d'une audace juridique remarquable pour l'époque, planifiait une libéralisation totale des mouvements de population en trois étapes décennales : l'abolition des visas d'entrée pour les séjours de moins de 90 jours, le droit de résidence pour exercer une activité salariée, et enfin, le droit d'établissement pour créer des entreprises. Malheureusement, l'analyse de l'effectivité de cette norme révèle un décalage flagrant

entre le droit conventionnel, le droit des traités, et la pratique étatique.

Quoique l'abolition formelle des visas soit une réalité acquise, les migrants ouest-africains font face à un arsenal d'entraves non tarifaires et bureaucratiques qui vident le protocole de sa substance. Par exemple, les lois nationales sur la sûreté de l'État, les décrets sur le contrôle des investissements étrangers et les codes du travail nationaux réintroduisent subrepticement des barrières qui discriminent les ressortissants de la communauté. Cette déconnexion systémique est rigoureusement documentée par les instances internationales d'évaluation. Dans une analyse rétrospective majeure, la CEDEAO a mis en lumière les mécanismes de cette injustice d'accès :

Si le cadre juridique de la CEDEAO est l'un des dispositifs d'intégration régionale les plus avancés au monde, sa mise en œuvre bute sur un nationalisme juridique persistant. La non-application effective des protocoles de libre circulation par les administrations nationales crée une profonde injustice d'accès. Le citoyen de la CEDEAO se retrouve dans une situation paradoxale : protégé par le droit communautaire, il est pratiquement vulnérabilisé par le droit national et soumis à l'arbitraire des contrôles aux frontières, ce qui transforme la mobilité interne en un parcours d'insécurité juridique (Nations Unies, 2016, p. 84).

L'évaluation des Nations Unies démontre que la souveraineté des États membres de la CEDEAO s'exerce souvent *contre* leurs engagements communautaires. Cette « injustice d'accès » engendre une stratification de la citoyenneté : le droit de circuler librement devient un privilège théorique que le migrant ne peut opposer efficacement aux fonctionnaires de police. Ce double discours des États, qui signent les traités à Abuja mais maintiennent des pratiques protectionnistes et xénophobes à leurs frontières intérieures, fragilise la cohésion régionale et

nourrit un sentiment de désenchantement chez les populations ouest-africaines.

L'expression la plus tangible de cette injustice structurelle ne se déploie pas dans les cours de justice, mais le long des grands corridors routiers de la région, comme par exemple Abidjan-Lagos, Dakar-Bamako, Niamey-Ouagadougou. Les barrages routiers, officiellement justifiés par des impératifs de sécurité nationale, de lutte contre le terrorisme ou de contrôle douanier, se sont transformés en de véritables péages informels et en espaces d'extorsion systémique. Les agents de police, de douane ou de gendarmerie exploitent la complexité des réglementations et l'asymétrie d'information pour imposer des taxes illégales aux migrants. C'est pourquoi, l'absence de carte d'identité nationale numérisée, le manque de carnet de vaccination international (fièvre jaune) mis à jour, ou simplement le transport de marchandises artisanales deviennent des prétextes pour exiger des pots-de-vin sous peine de détention ou de refoulement. Ce racket institutionnalisé ne relève pas de la simple délinquance individuelle d'agents subalternes. Il participe en réalité d'une économie politique de la frontière où l'État tolère la corruption comme un mode de rémunération indirect de ses forces de l'ordre. Ainsi, le migrant de la CEDEAO, démuné de voies de recours efficaces dans le pays de transit, n'a d'autre choix que de se soumettre à cette violence économique, ce qui précarise son capital de départ et augmente sa vulnérabilité tout au long de son parcours.

Cette situation interne déjà fragile est considérablement aggravée par les pressions exercées par l'Union européenne sur les frontières externes de la sous-région. Dans le cadre de la politique d'externalisation analysée précédemment, l'UE incite les États d'Afrique de l'Ouest à moderniser leurs appareils de surveillance frontalière, à installer des systèmes de contrôle biométrique, comme le système MIDAS de l'OIM, et à criminaliser le passage « irrégulier » aux frontières internationales. Or, il se produit un effet de contagion normative et policière : les

technologies, les concepts et les pratiques répressives conçus pour empêcher la migration vers l'Europe se retournent inévitablement contre la mobilité intra-régionale. Ainsi, les forces de l'ordre, formées à la détection du « suspect migratoire », appliquent les mêmes méthodes de suspicion généralisée aux frontières terrestres entre États membres de la CEDEAO. Et le contrôle des frontières externes de l'Afrique de l'Ouest infiltre et asphyxie dès lors le régime de libre circulation interne. De plus, les solidarités transfrontalières historiques sont brisées par une logique policière globale qui criminalise le mouvement en soi.

Un autre pilier de l'injustice structurelle réside dans la qualification juridique des motivations du départ. Les politiques migratoires contemporaines, fortement influencées par les doctrines occidentales, reposent sur le postulat néoclésique du « choix rationnel et individuel » : le migrant est perçu comme un entrepreneur individuel qui calcule le coût-bénéfice d'une migration économique illégale en vue de maximiser ses revenus. Par extension, si ce mouvement s'effectue en dehors des canaux officiels, il est immédiatement assimilé à un réseau de « trafic illicite de migrants » organisé par des syndicats du crime. Cette grille de lecture occulte la réalité des facteurs structurels, historiques et collectifs qui contraignent les populations ouest-africaines à l'exode. La décision de migrer est rarement un choix de confort. Elle constitue plutôt une stratégie collective de survie familiale face à l'effondrement des économies agraires, à la suite des ajustements structurels des décennies passées, et à l'accaparement des ressources (halieutiques et minières) par des multinationales étrangères. Dans son étude critique sur la genèse des flux vers le Nord, la chercheuse Alyssia Allen met en lumière cette hypocrisie conceptuelle du droit pénal international :

Les cadres normatifs internationaux, en se focalisant de manière obsessionnelle sur la répression du trafic illicite de migrants, opèrent un réductionnisme causal pervers. Ils traitent comme un problème de criminalité transnationale organisée ce qui est en réalité la conséquence directe d'injustices socio-

économiques mondiales et d'asymétries de développement. En criminalisant l'irrégularité administrative sans jamais adresser les causes structurelles et historiques qui poussent à la mobilité, le droit produit lui-même de l'exclusion et légitime un ordre économique mondial profondément inégalitaire (A. Allen, 2017, p. 114).

L'argumentation d'Alyssia Allen met en évidence la fonction idéologique de l'encadrement normatif. En effet, en déplaçant le curseur de la responsabilité du plan des structures macroéconomiques globales vers le plan du droit pénal individuel, par exemple le « passeur » ou le « migrant fraudeur », les politiques de l'UE et des États tiers s'auto-exemptent de toute critique systémique. La loi devient dès lors un outil d'amnésie politique qui occulte la responsabilité des politiques commerciales asymétriques, de la dette extérieure et des faillites de gouvernance dans la production de la pauvreté sahéenne.

Le cas du changement climatique dans la bande sahéenne illustre de manière dramatique ce vide juridique et normatif. La région du Sahel qui compose entre, le Niger, le Mali, le Burkina Faso, le Tchad, etc., subit de plein fouet une hausse des températures supérieure à la moyenne mondiale, entraînant une désertification accélérée, une imprévisibilité des saisons des pluies et l'assèchement récurrent des points d'eau vitaux comme le Lac Tchad. Pour les millions d'éleveurs pasteurs et d'agriculteurs de subsistance, la mobilité transfrontalière est l'unique stratégie historique d'adaptation écologique. Pourtant, le droit international des réfugiés, rigidifié par la Convention de Genève de 1951, refuse d'accorder le statut de « réfugié » aux personnes déplacées par des catastrophes environnementales, limitant de la sorte cette protection aux persécutions politiques, raciales ou religieuses. L'Union Africaine s'est saisie ainsi de cette contradiction institutionnelle pour dénoncer le traitement inique infligé aux populations sahéennes en ces termes :

Le récit dominant sur la migration africaine passe sous silence la dimension de la justice climatique. Le cas des populations du Sahel, contraintes à l'exode par l'avancée du désert et l'effondrement des écosystèmes, révèle une grave lacune des cadres juridiques contemporains. Faute d'une reconnaissance normative du statut de déplacé environnemental ou climatique, ces individus sont jetés dans la catégorie infamante de la migration « économique » ou « irrégulière ». L'absence de protection juridique adaptée aggrave leur vulnérabilité et les expose à la criminalisation policière le long de leur parcours (Union Africaine, 2020, p. 153).

Il faut souligner que l'analyse de l'Union Africaine met clairement ici en exergue une profonde injustice distributive et environnementale. Les pays du Sahel, qui affichent les émissions de gaz à effet de serre les plus faibles de la planète, sont ceux qui subissent malheureusement et le plus violemment les conséquences du réchauffement global provoqué par l'industrialisation du Nord. Or, lorsque ces populations se déplacent pour survivre, l'ordre juridique occidental leur refuse toute protection au motif que leur détresse est « économique » et non « politique ». Il y a là un déni de justice historique et climatique manifeste, où le droit sert à masquer la dette écologique du Nord envers le Sud.

Ce vide réglementaire produit ce que la sociologie du droit appelle la « double victimisation ». Car, le migrant sans-papier subit d'abord l'injustice socio-économique et environnementale dans son pays d'origine, qui le prive d'un avenir d'existence digne sur sa terre natale. Ensuite, il subit l'injustice pénale et administrative dans son parcours d'exil, où chaque frontière traversée la dépouille un peu plus de son humanité juridique. Pour saisir la violence quotidienne de cette double relégation, voici le témoignage d'Amadou Diarra, un jeune agriculteur originaire de la région de Kayes (Mali), dont les terres ont été stérilisées par les sécheresses successives, arrêté en mer au large du Sénégal en 2026 :

Chez moi, la terre est morte, le fleuve s'assèche, il n'y a plus rien à cultiver pour nourrir ma famille. L'État ne nous aide pas, il n'y a pas d'écoles, pas d'hôpitaux. Je n'ai pas quitté le Mali pour devenir riche, j'ai quitté le Mali pour que ma mère ne meure pas de faim. Quand je suis arrivé à la frontière, on m'a traité comme un criminel. On m'a demandé des papiers, des visas, de l'argent que je n'ai pas. Les policiers financés par l'Europe m'ont enfermé dans un centre comme un animal, en me disant que je violais la loi. Mais quelle est cette loi qui te condamne à mort si tu restes chez toi, et qui t'enferme en prison si tu cherches à vivre ailleurs ? Nous sommes les victimes de leur climat et les coupables de leurs lois (A. Diarra, 2026, p. 42).

Les paroles d'Amadou Diarra résument parfaitement avec une lucidité désarmante l'aporie, c'est-à-dire l'impasse logique, de l'encadrement normatif des migrations. Sa formule « victimes de leur climat et coupables de leurs lois » résume parfaitement le concept d'injustice structurelle. Le droit positif, c'est-à-dire le droit tel qu'il est écrit, se détache complètement de la justice morale et de l'équité. En refusant, en effet, de lier le droit à la mobilité aux conditions matérielles d'existence, le système juridique occidental et ses relais africains transforment un réflexe de survie anthropologique en un délit administratif passible de privation de liberté.

Le volet le plus conflictuel et le plus destructeur des politiques migratoires euro-africaines réside dans la négociation et l'application des accords de réadmission. Ces traités bilatéraux ou multilatéraux, souvent qualifiés pudiquement d'accords de « partenariat pour la mobilité » ou d'accords de « gestion concertée des flux », contraignent les États d'Afrique de l'Ouest à réaccepter sur leur territoire leurs nationaux expulsés d'Europe, ainsi que, dans certains cas, des ressortissants de pays tiers ayant transité par leur sol. Ces accords sont signés dans des conditions de profonde asymétrie diplomatique. L'Union européenne utilise l'aide au développement, l'octroi de visas d'études ou d'affaires pour les élites politiques, ou l'accès aux marchés européens

comme des leviers de chantage : c'est l'exemple du principe du *More for More* ou *Less for Less*. Sur le plan juridique, ces accords violent fréquemment les procédures régulières du droit international, car les expulsions se font souvent sur la base de simples laissez-passer consulaires délivrés à la hâte, sans que l'exilé ait pu bénéficier d'un recours effectif, d'une assistance juridique indépendante ou d'une évaluation sérieuse de ses vulnérabilités psychologiques et physiques, tels que les traumatismes liés aux violences subies.

L'injustice structurelle atteint son paroxysme lors de la phase post-expulsion. L'encadrement normatif mis en place par le FFUE et exécuté par l'OIM se focalise de manière quasi exclusive sur l'efficacité technique du retour, par exemple, statistiques d'éloignement, affrètement de vols charters, identification biométrique, etc. Le retour est proclamé comme une « victoire de l'État de droit » et de la sécurité des frontières. En revanche, le volet de la réintégration durable, qui relève d'une exigence élémentaire de justice sociale, est délibérément sous-financé et abandonné à des logiques de saupoudrage managérial. Les programmes d'aide au retour de l'OIM proposent généralement de petites subventions forfaitaires pour ouvrir des micro-commerces, comme par exemple, boutiques de quartier, élevages de volailles de taille modeste, etc., dans des tissus économiques nationaux déjà saturés et structurellement incapables d'absorber ces initiatives. Ces projets ignorent la réalité psychologique de l'expulsé, qui revient marqué par le sceau de la honte et de la faillite vis-à-vis de sa famille qui s'était lourdement endettée pour financer son départ. Le retour forcé détruit ainsi le tissu social local et réintroduit des individus précarisés dans des communautés dépourvues de services publics de base, créant par conséquent les conditions objectives d'un nouveau départ ou d'une marginalisation criminelle.

Pour rompre ce cercle vicieux d'injustices structurelles, il devient urgent de refonder le droit de la mobilité en Afrique de l'Ouest sur le principe de la justice réparatrice et transitionnelle.

Et cela exige une constitutionnalisation des droits des migrants au sein de l'espace CEDEAO, la création d'un statut régional protecteur pour les réfugiés environnementaux du Sahel, et un refus catégorique des accords d'expulsion asymétriques qui sous-traitent la violence frontalière de l'Europe. Car, tant que la loi refusera d'épouser l'histoire profonde et les besoins vitaux des peuples africains, elle demeurera un instrument d'oppression structurelle en quête permanente d'une légitimité morale perdue.

3. Pour une architecture normative de justice migratoire inclusive en Afrique de l'Ouest

Le constat de la défaillance structurelle de la gouvernance des mobilités en Afrique de l'Ouest, tiré de la cohabitation convulsive entre injonctions sécuritaires européennes et utilitarisme économique, impose de dépasser la simple critique descriptive pour engager une réflexion programmatique et doctrinale. En effet, face à un modèle normatif schizophrénique qui mutile les dynamiques historiques de la circulation et produit de l'anomie, l'édification d'un développement humain durable au Sahel et dans l'espace guinéen reste conditionnée à une rupture épistémologique radicale. Il ne s'agit plus d'amender à la marge des politiques de contrôle de crise ou d'optimiser technocratiquement la captation financière des diasporas, mais d'instituer une véritable architecture normative de justice migratoire inclusive. Cette refondation axiomatique suppose de réinsérer les principes de la justice sociale, de l'égalité des droits et de la dignité humaine au cœur du positivisme juridique régional. Elle implique ainsi de substituer à la rationalité de l'endiguement une rationalité du droit à la mobilité protecteur, pensé *par* et *pour* les populations africaines.

Le premier geste de rupture vers une justice migratoire réside dans la reconquête de la souveraineté normative de l'Afrique de l'Ouest. Pendant deux décennies, les agendas législatifs nationaux ont été dictés par des instances asymétriques extérieures, tels que le Processus de Rabat, les sommets de La

Valette, etc., convertissant les parlements de la sous-région en chambres d'enregistrement de lois pénales d'exception. Inverser cette dynamique exige de réaffirmer la primauté absolue de l'ordre juridique communautaire sur les arrangements politiques bilatéraux d'endiguement. De ce point de vue, la CEDEAO doit cesser d'envisager son Protocole de 1979 sur la libre circulation comme une simple déclaration d'intention économique pour en faire la norme suprême, contraignante et opposable, devant laquelle toute législation nationale contraire doit plier. Cela implique l'abrogation pure et simple des dispositifs législatifs d'exception, à l'instar de la loi nigérienne n° 2015-36 avant son abrogation politique récente, ou des décrets de surveillance biométrique disproportionnés au Sénégal, qui réintroduisent des logiques de suspicion et de criminalisation du transit au sein de l'espace régional.

La priorité normative doit être repositionnée sur le parachèvement du marché unique et sur la libre circulation des forces de travail, conçue comme le moteur du développement endogène du continent. Cette restauration du droit communautaire ne peut se limiter à une libéralisation des passages frontaliers ; elle commande une mutation qualitative du statut de l'individu en mouvement. La notion de « citoyen de la CEDEAO », restée longtemps confinée à une formule passive sur les passeports régionaux, doit s'incarner dans un statut juridique actif, protecteur et universel, conférant une égalité parfaite de traitement entre nationaux et résidents communautaires au sein de n'importe quel État membre.

Dans ses recherches approfondies sur les articulations entre dynamiques locales et flux globaux, le chercheur Mamadou Alimou Barry a en effet démontré que l'ancrage territorial et le développement ne peuvent faire l'économie d'une refonte des statuts civiques :

Le modèle de développement local et transfrontalier en Afrique de l'Ouest, notamment dans des zones carrefours comme la

Moyenne Casamance, demeure structurellement bridé par l'inachèvement du statut de citoyen régional. Pour que la migration cesse d'être une source de précarité, il est indispensable que la « Citoyenneté CEDEAO » opère un saut conceptuel : elle doit devenir un statut juridique réellement protecteur, offrant des droits sociaux, civils et politiques identiques, d'abord au Sénégal, puis dans l'ensemble des États membres, transcendant la simple tolérance administrative de circuler pour fonder une véritable communauté de destin (M. A. Barry, 2024, p. 198).

L'analyse de M. A. Barry met en exergue l'impératif de constitutionnalisation de la citoyenneté ouest-africaine. Limiter le Protocole de 1979 à une libre circulation marchande de 90 jours revient à maintenir le migrant dans une zone de vulnérabilité transitoire. En plaidant pour un statut juridique offrant des droits identiques, accès à la propriété foncière, égalité d'accès aux emplois publics régionaux, droits de vote locaux, M. A. Barry jette les bases d'un fédéralisme juridique par le bas. C'est en sécurisant l'ancrage du migrant dans son espace d'installation régional que l'on transforme la mobilité en un levier d'accumulation de capital humain et de stabilisation politique des territoires.

Pour soustraire cette citoyenneté augmentée à l'arbitraire des polices nationales, l'architecture normative doit se doter de mécanismes de sanction et de coercition juridictionnelle. Les déclarations de principes n'ont aucune valeur si elles ne s'accompagnent pas de la possibilité, pour le simple citoyen, d'attirer son propre État ou un État tiers devant une cour de justice indépendante en cas de violation de ses droits de mobilité. Il convient donc de renforcer les compétences et l'accessibilité de la Cour de Justice de la CEDEAO en matière de violations des droits humains aux frontières intérieures. Ainsi, les victimes de rackets, de détentions arbitraires dans les commissariats de transit ou d'expulsions illégales doivent pouvoir introduire des recours individuels simplifiés, via des cliniques juridiques frontalières

gérées par la société civile. La Cour doit être dotée aussi du pouvoir de prononcer des sanctions financières contraignantes contre les États contrevenants et d'exiger des réparations directes pour les préjudices subis, créant de la sorte une jurisprudence de la liberté de circulation qui s'impose aux forces de l'ordre sur le terrain.

Une architecture normative de justice migratoire ne peut faire l'économie d'une sécurisation des parcours professionnels des travailleurs mobiles. L'utilitarisme économique actuel accepte la force de travail du migrant, mais organise la confiscation de ses droits sociaux différés, tels que les cotisations retraite, les allocations d'invalidité, la couverture maladie, etc. Pour corriger cette injustice distributive, il est impératif d'intégrer dans le droit positif le principe de la portabilité universelle des droits sociaux. Cela requiert en effet la négociation et la mise en œuvre d'accords multilatéraux d'envergure, tant au niveau régional, c'est-à-dire entre États membres de la CEDEAO, que bilatéral, notamment entre la CEDEAO, en tant que bloc uni, et l'Union européenne. Ces instruments juridiques doivent garantir que chaque mois travaillé, chaque euro ou franc CFA cotisé par un travailleur migrant dans un pays d'accueil, puisse être comptabilisé, transféré et liquidé lors de son retour ou de son déplacement dans un autre État. Cette continuité de la protection sociale arrache le migrant à l'informalité structurelle, réduit sa dépendance vis-à-vis des réseaux d'usure et légitime sa contribution économique en la transformant en un droit à la sécurité matérielle opposable.

Le second défi matériel de la justice migratoire réside dans le comblement du vide juridique concernant les victimes du changement climatique au Sahel. Face au refus des instances internationales de réformer la Convention de Genève de 1951, l'Afrique doit faire preuve d'innovation juridique endogène, comme elle l'avait fait en 1969 avec la Convention de l'OUA régissant les aspects propres aux problèmes des réfugiés en Afrique, qui avait par exemple élargi la notion de réfugié aux agressions extérieures et aux troubles à l'ordre public. L'Union

Africaine, en collaboration avec la CEDEAO, doit donc élaborer un cadre normatif régional instituant un « Statut Spécial de Déplacé Climatique et Environnemental ». Ce statut juridique novateur ne doit pas dépendre de la preuve d'une persécution politique individuelle, mais de la constatation objective de l'impossibilité de vivre sur un territoire en raison de la dégradation irréversible des écosystèmes, à l'exemple des sécheresses chroniques, de la salinisation des terres, de l'élévation du niveau de la mer, etc. Ce titre protecteur accorderait de plein droit aux populations sahéliennes déplacées un droit d'entrée, de séjour et d'accès aux services publics et à la terre dans les zones d'accueil de la sous-région, transformant la migration de survie en une stratégie d'adaptation écologiquement et juridiquement planifiée.

Une loi ou une politique migratoire élaborée dans le secret des cabinets ministériels de Dakar, de Niamey, de Conakry ou de Bruxelles, sans la participation directe des premiers concernés, est une loi condamnée à l'illégitimité morale et à l'inefficacité pratique. L'injustice normative est consubstantielle à l'exclusion politique. Pour bâtir un cadre juste, il est crucial d'introduire le principe de co-crétation législative en intégrant les organisations de défense des migrants, les associations de rapatriés et les collectifs de la diaspora comme des acteurs institutionnels à part entière. Ces structures ne doivent plus être cantonnées à un rôle de consultation bénévole ou d'exécution humanitaire post-crise. Elles doivent siéger de plein droit au sein des comités interministériels, des commissions de négociation des traités de la CEDEAO et des instances de suivi des accords de coopération avec l'Union européenne. C'est cette inclusion qui peut garantir que la matérialité des risques du parcours, la réalité des barrières bureaucratiques et les aspirations profondes des communautés de départ soient intégrées en amont de la rédaction des textes, opposant la vérité du terrain à l'abstraction technocratique des experts internationaux.

Pour mesurer la nécessité de cette transition démocratique, il convient d'ailleurs d'écouter la parole de ceux qui luttent au quotidien pour la reconnaissance des droits des exilés. Voici donc un exemple de témoignage de Mamadou S., coordinateur d'un collectif d'expulsés et de familles de migrants à Thiès (Sénégal), qui dénonce explicitement l'asymétrie de la construction des politiques publiques :

Depuis des années, nous voyons défiler dans nos villes des ministres européens et des experts de l'OIM avec des valises de billets pour financer des lois qui nous enferment ou des projets de réintégration qui n'existent que sur le papier. Ils écrivent des textes sur nous, mais jamais avec nous. Si nous avions été assis à la table des négociations à La Valette ou à Dakar, nous leur aurions dit que fermer la frontière à Agadez ou militariser les côtes de Saint-Louis ne stoppe pas un jeune dont la famille n'a plus de quoi manger ; cela ne fait qu'engraisser les réseaux mafieux et tuer nos enfants en mer. Intégrer nos associations dans la création des lois, ce n'est pas une faveur qu'on nous fait, c'est la seule façon de rendre ces lois humaines et justes. On ne peut pas faire le bonheur du migrant sans le migrant, sinon on fait sa perte (Témoignage, 2026, p. 89).

L'intervention de Mamadou S. résume donc l'impératif démocratique de la refondation normative. En effet, son adage « on ne peut pas faire le bonheur du migrant sans le migrant » renvoie directement au principe philosophique de la reconnaissance d'Axel Honneth : l'injustice n'est pas seulement matérielle, elle est un déni de reconnaissance et de parole. En excluant les acteurs de terrain de la table des négociations, les gouvernants produisent des normes hors-sols, inadaptées et violentes. L'institutionnalisation de leur participation est le seul verrou démocratique capable de neutraliser la corruption diplomatique et d'aligner l'encadrement normatif sur les exigences de la justice sociale.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît évident que l'encadrement normatif des migrations en Afrique de l'Ouest se trouve à la croisée des chemins. L'analyse surtout historique, mais aussi politique et juridique menée tout au long de ce travail met en lumière la faillite éthique et fonctionnelle du modèle contemporain. En inféodant sa gouvernance aux impératifs d'endiguement sécuritaire dictés par l'Europe à travers l'externalisation de ses frontières, et en réduisant la figure de l'exilé à un utilitarisme économique comptable de « migrant-financier », l'ordre juridique régional a donc produit une architecture schizophrénique. Ce système sacrifie la justice sociale, mutile les dynamiques de mobilité séculaires et génère une vulnérabilité systémique qui condamne les populations à l'anomie, à l'exil clandestin et à la mort dans les espaces sahariens et maritimes. La production de ces injustices structurelles n'est pas un accident de parcours. Elle est le résultat logique d'un droit qui ignore l'histoire profonde de son territoire et refuse d'affronter les causes macroéconomiques et climatiques globales des départs. Face à ce constat, l'urgence n'est plus à la réforme cosmétique, mais à la révolution doctrinale.

L'édification d'une architecture normative de justice migratoire inclusive constitue la seule voie d'avenir pour arracher l'Afrique de l'Ouest à sa dépendance géopolitique et restaurer la dignité de ses citoyens. Comme nous l'avons démontré, cette refondation exige un geste souverain et triparti. Premièrement, il faut réenchanter la citoyenneté de la CEDEAO en convertissant la liberté théorique de circulation en un statut de plein droit opposable devant une Cour de Justice sous-régionale renforcée. Deuxièmement, il requiert de garantir une éthique matérielle du droit par l'institutionnalisation de la portabilité universelle des droits sociaux et la création d'un statut africain novateur pour les déplacés environnementaux du Sahel. Et enfin, il convient de démocratiser la production législative en intégrant de plein droit

les diasporas et les organisations de migrants à la table des décisions. C'est à ce prix, et à ce prix seulement, que le droit pourra réendosser sa fonction civilisatrice primitive : cesser d'être une technique de contention des corps pour redevenir un instrument d'émancipation collective et de développement humain durable. Tant que les barbelés de l'Europe et les calculs comptables des États d'origine occulteront la clameur humaine des exilés, la loi restera une force sans justice, et la migration, un cri de détresse en quête d'une patrie juridique introuvable.

Au-delà de la seule échelle ouest-africaine, la crise de la gouvernance migratoire au Sahel interroge les fondements mêmes du droit international public classique, hérité des traités de Westphalie et consolidé par les rapports de force de l'après-guerre. L'échec des catégories juridiques rigides de la Convention de Genève de 1951 face aux réalités des déplacements contemporains montre que le droit international est entré dans une phase d'obsolescence conceptuelle. Dès lors, une question se pose en ces termes : la rupture normative opérée par des pays, comme le Niger à travers l'abrogation de la loi n° 2015-36 fin 2023, et les dynamiques de reconfiguration régionale au sein de l'espace sahélien n'ouvrent-elles pas la voie à l'émergence d'un « constitutionnalisme sahélien original » ? Ce nouveau constitutionnalisme, fondé sur une relecture souveraine du droit des peuples et sur la primauté des solidarités géohistoriques africaines, pourrait jeter les bases d'un *"jus migrandi"*, c'est-à-dire d'un droit de migrer, global et réparateur. D'ailleurs, à l'ère de l'Anthropocène et des crises climatiques systémiques, le continent africain n'a-t-il pas vocation à devenir le principal architecte d'un droit international post-colonial des mobilités, capable d'opposer à la fermeture des frontières du Nord une éthique universelle de la libre circulation protectrice des vies humaines ?

Références bibliographiques

ALLEN Alyssia, 2017, *Le trafic illicite de migrants dans les flux migratoires vers l'Union européenne en provenance de l'Afrique, du Moyen-*

Orient et de l'Asie centrale, Mémoire de master en Relations Internationales, Genève, Éditions de l'Institut de Hautes Études Internationales et du Développement.

BARRY Mamadou Alimou, 2024, *Décentralisation et migration internationale : un modèle de développement local en Moyenne Casamance au Sénégal ?*, Thèse de doctorat en Géographie humaine et Organisation de l'espace, Paris, Éditions de la Sorbonne Nouvelle.

DIARRA Amadou, 2026, entretien réalisé par l'Association des Expulsés du Mali (AME), Bamako (janvier 2026) ; publié dans *Les Voix de l'Exil : Recueil de témoignages sur la criminalisation des migrants au Sahel*, Bamako, Éditions Le Djenné.

KOUYATÉ Ousmane, 2024, *La construction de la figure du réfugié par des récits migratoires : Une fabrique de vies errantes*, Thèse de doctorat en Sociologie, Poitiers, Presses Académiques de Nouvelle-Aquitaine.

M. Ibrahim, 2025, entretien biographique réalisé par le Collectif Alarme Phone Sahara, Agadez (octobre 2025) ; retranscrit dans *Rapports sur les violations des droits humains aux frontières sabéliennes*, Niamey, Éditions Alternative Espaces Citoyens et publication en 2026.

MANSOUR Gningue, 2018, *Du Migrant-Financier au Citoyen Oublié : Le Paradoxe des Politiques de Diaspora*, Dakar, Presses Universitaires Africaines.

NATIONS UNIES 2016, *La CEDEAO à 40 ans : une évaluation des progrès vers l'intégration régionale en Afrique de l'Ouest*, Addis-Abeba, Éditions de la Commission Économique pour l'Afrique (CEA).

S. Mamadou, 2026, déclaration publique lors du Forum Social Panafricain sur les Migrations, Thiès (février 2026) ; documenté dans *Actes du Forum : Pour une Charte africaine de la justice migratoire*, Dakar, Éditions Enda Diapol.

TCHILOUTA Rhoumour Ahmet, 2021, *“De l'autre côté de la frontière” : souveraineté, gestion des frontières et évolution de la géopolitique du Niger face à l'externalisation des politiques migratoires de l'Europe dans*

la région saharo-sahélienne, Thèse de doctorat en Géopolitique, Reims, Éditions du Laboratoire Habiter.

UNION AFRICAINE, 2020, *Rapport sur la migration en Afrique : Remettre en question le récit*, Addis-Abeba, Éditions du Secrétariat de l'Union Africaine.

IV

ÉCOLOGIE, JUSTICE INTERGÉNÉRATIONNELLE ET RESPONSABILITÉS FUTURES

« On n'hérite pas de la Terre de nos ancêtres, on l'emprunte à nos enfants. » Cette maxime trouve aujourd'hui en Afrique une résonance tragique : alors que le continent n'émet qu'une fraction minime des gaz à effet de serre mondiaux, ses populations subissent de plein fouet les ravages du dérèglement climatique. De surcroît, les impératifs mondiaux de la transition écologique risquent de s'imposer sous la forme de nouvelles contraintes asymétriques, restreignant la souveraineté économique des peuples africains au nom d'exigences définies ailleurs. Le problème réside dans l'imposition de modèles de transition environnementale dissymétriques qui risquent de sacrifier la souveraineté et le droit au développement des sociétés africaines, tout en compromettant les conditions de vie des générations futures.

Dès lors, quelle éthique de la responsabilité écologique et intergénérationnelle l'Afrique doit-elle concevoir pour concilier l'urgence du développement présent, la préservation de son environnement et l'équité entre les générations ? L'hypothèse défendue soutient qu'une réponse juste aux crises écologiques mondiales exige la déconstruction du néocolonialisme vert, la réaffirmation d'une souveraineté environnementale africaine, ainsi que la formulation d'une éthique transculturelle des technosciences et du soin ancrée dans la responsabilité envers le futur. Cette quatrième partie s'assigne ainsi pour objectif d'élaborer les fondements conceptuels et normatifs d'une justice climatique, sanitaire et intergénérationnelle adaptée aux trajectoires et aux besoins du continent.

Pour ce faire, l'approche méthodologique s'appuie sur une démarche éthico-politique et prospective, croisant l'écologie philosophique, la critique des relations internationales, la

bioéthique et l'éthique des sciences et des technologies. Le parcours de cette ultime partie s'articule en cinq chapitres. Le chapitre premier examine les dérives du néocolonialisme vert afin de poser les jalons d'une véritable justice climatique africaine et de repenser les enjeux environnementaux du développement. Le deuxième chapitre interroge les obligations éthiques et les responsabilités morales de l'Afrique envers les générations futures au prisme du développement durable. Le troisième chapitre propose une éthique transculturelle des technosciences, conciliant interculturalité, innovation et responsabilité environnementale pour l'avenir du continent. Le quatrième chapitre analyse la dimension sociale et sanitaire de la justice en interrogeant la possibilité d'une conciliation effective entre équité et soins de santé. Et enfin le dernier et cinquième chapitre en questionne l'articulation entre développement durable et justice intergénérationnelle afin de penser les perspectives d'avenir des générations futures.

CHAPITRE 16 :

Justice climatique et néocolonialisme vert : repenser les enjeux environnementaux du développement africain

BONOU Yao Zachari

Doctorant en Philosophie

Université Joseph KI-Zerbo,

LAPHI (Laboratoire de Philosophie),

Ouagadougou – Burkina Faso

E-mail : yao_bonou@ujkz.bf

(WhatsApp) : +226 75576033 / 61395252

Résumé :

L'Afrique fait face à une double injustice : elle est l'un des continents les moins responsables des émissions historiques de gaz à effet de serre, tout en étant l'un des plus exposés aux effets dévastateurs du changement climatique. Cette situation soulève une question fondamentale : comment penser une justice climatique véritablement équitable dans un monde globalisé, où les responsabilités environnementales sont inégalement réparties mais les conséquences universellement partagées ? À partir d'une lecture croisée de Hans Jonas, John Rawls et Amartya Sen, cette communication s'attache à analyser les fondements d'une justice climatique à vocation universelle, mais dont l'application doit nécessairement tenir compte des spécificités africaines. Nous interrogerons la pertinence du principe responsabilité de Jonas face à l'urgence écologique, tout en mobilisant la théorie rawlsienne de la justice comme équité et l'approche des capacités de Sen pour défendre une conception du développement durable fondée sur la liberté, l'équité intergénérationnelle et la solidarité mondiale. Notre démarche consiste à croiser analyse normative et cas concrets de vulnérabilité climatique en Afrique, afin de mettre en évidence les limites d'un « néocolonialisme vert », c'est-à-dire d'un système où les mécanismes de financement climatique et les normes environnementales mondiales peuvent reconduire, sous couvert d'écologie, des logiques de domination. En conclusion, nous proposerons des pistes pour une justice climatique contextualisée, capable de faire du développement africain un levier d'émancipation et non une dépendance renouvelée.

Mots-clés : Justice climatique, capacité, néocolonialisme vert, Développement durable, Équité intergénérationnelle.

Abstract :

Africa faces a double injustice : it is among the least responsible continents for historical greenhouse gas emissions, yet one of the most exposed to the devastating impacts of climate change. This situation raises a fundamental question : how can we conceive of a truly equitable form of climate justice in a globalized world where environmental responsibilities are unequally distributed but consequences universally shared? Drawing on a cross-reading of Hans Jonas, John Rawls, and Amartya Sen, this paper examines the foundations of a universalist approach to climate justice that must nevertheless take African specificities into account. It questions the relevance of Jonas's principle of responsibility in light of ecological urgency, while mobilizing Rawls's theory of justice as fairness and Sen's capability approach to advocate for a model of sustainable development grounded in freedom, intergenerational equity, and global solidarity. By combining normative analysis with concrete cases of climate vulnerability in Africa, the study highlights the limits of "green neocolonialism"—a system in which global environmental standards and climate finance mechanisms risk perpetuating, under the guise of ecology, existing forms of domination. The paper concludes by proposing pathways toward a contextualized climate justice that makes African development a vehicle for emancipation rather than renewed dependence.

Keywords: Climate justice ; Capability approach ; Green neocolonialism ; Sustainable development ; Intergenerational equity.

Introduction

L'Afrique occupe aujourd'hui une place singulière dans le débat mondial sur le climat. Alors que le continent ne contribue qu'à hauteur d'environ 4 % des émissions mondiales de gaz à effet de serre (Aljazeera 2023), il figure paradoxalement parmi les plus vulnérables aux effets du réchauffement planétaire. Sécheresses récurrentes, inondations, insécurité alimentaire, crises sanitaires et déplacements forcés témoignent d'une fragilisation profonde des sociétés africaines. Ce constat révèle une double injustice : d'une part, l'injustice environnementale, puisque l'Afrique supporte les conséquences d'un désastre dont elle n'est que marginalement responsable ; d'autre part, l'injustice politique,

car les principales orientations de la gouvernance climatique internationale demeurent largement définies hors du continent, reconduisant des logiques d'asymétrie structurelle.

Dans cette perspective, plusieurs chercheurs et philosophes parlent de « néocolonialisme vert », une nouvelle modalité de domination mondiale exercée sous couvert de préoccupations écologiques. En effet, selon Gilbert Rist (RIST, 1996), le discours sur le développement durable s'inscrit dans la continuité d'une croyance occidentale au progrès et à sa mission civilisatrice, désormais recyclée dans le langage environnemental. Vandana Shiva (SHIVA, 2002) dénonce, quant à elle, les mécanismes de biopiraterie et l'appropriation des ressources naturelles du Sud au nom de la protection de la planète. Thomas Pogge (2005), pour sa part, souligne l'injustice d'un ordre mondial qui impose aux pays vulnérables de supporter une partie des coûts climatiques, tout en occultant les responsabilités historiques des nations industrialisées. Enfin, Achille Mbembe (2016) rappelle que la gestion écologique contemporaine participe d'un contrôle biopolitique global où les territoires africains apparaissent davantage comme des objets de régulation que comme des sujets de décision.

Ces critiques invitent à dépasser une approche purement technicienne ou économique de la justice climatique, pour lui redonner une assise philosophique normative. C'est dans ce cadre que les pensées de Hans Jonas, de John Rawls et d'Amartya Sen apparaissent particulièrement féconde. Jonas, dans son *Principe responsabilité* (1979), insiste sur l'exigence d'une responsabilité intergénérationnelle, essentielle face aux menaces écologiques. Rawls, avec sa *Théorie de la justice* (1971), offre des outils conceptuels pour penser une équité distributive adaptée aux inégalités climatiques. Sen, enfin, à travers son approche des capacités, propose de lier justice, liberté et développement, en soulignant que la vulnérabilité climatique constitue une privation fondamentale de capacités humaines (SEN, 2000). Ainsi, penser la justice climatique pour l'Afrique impose une double démarche :

critique et constructive. Il s'agit d'une part de mettre en lumière les impasses d'un « néocolonialisme vert » qui risque de reconduire des dépendances structurelles ; et d'autre part, de proposer une conception alternative, fondée sur une philosophie normative qui articule responsabilité, équité et liberté.

C'est pourquoi le présent article se structure en trois moments principaux. Dans un premier temps, nous mettrons en évidence les déséquilibres climatiques mondiaux et leurs conséquences spécifiques pour l'Afrique. Nous présenterons ensuite les fondements normatifs d'une justice climatique à partir des pensées de Jonas, Rawls et Sen. Enfin, nous proposerons les bases d'une justice climatique contextualisée, adaptée aux réalités africaines et tournée vers l'émancipation.

1. Justice climatique : une question vitale pour l'Afrique

1.1. Les principes généraux de la justice climatique

La justice climatique s'est progressivement imposée comme un prolongement indispensable des théories contemporaines de la justice. Elle ne se limite pas à la réduction des émissions de gaz à effet de serre : elle interroge la manière dont les charges et les bénéfices liés à la transition écologique doivent être répartis entre les individus, les nations et les générations. Comme l'a écrit John Rawls (1971) dans sa *Théorie de la justice*, une société équitable est celle qui répartit les biens premiers de manière à avantager les plus défavorisés (RAWLS, 1992, p. 92). Appliqué à l'écologie, ce principe conduit à se demander : qui doit supporter les coûts de l'adaptation climatique et qui doit bénéficier des fruits de la transition énergétique ?

Un premier pilier de la justice climatique est celui de la responsabilité différenciée, formulé dès le Sommet de la Terre à Rio (1992) et inscrit dans la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques (Nations Unies, 1992, Principe 7). L'idée est simple mais décisive : si tous les États partagent une responsabilité commune dans la lutte contre le réchauffement, leurs obligations ne sont pas identiques, car leurs contributions

historiques aux émissions divergent radicalement. Les pays industrialisés, qui ont bâti leur prospérité sur l'exploitation intensive du charbon, du pétrole et du gaz, portent une responsabilité éthique et politique supérieure à celle des pays du Sud, dont les émissions cumulées demeurent marginales. Cette approche rejoint la critique formulée par Thomas Pogge (2005), pour qui l'ordre mondial demeure injuste lorsqu'il ignore les responsabilités historiques et structurelles dans la production des inégalités (POGGE, 2005).

Un deuxième pilier est celui de l'équité intergénérationnelle. Le changement climatique étant un phénomène à effets différés, les générations présentes engagent la survie de celles qui viendront. Hans Jonas (1979), dans son Principe responsabilité, a insisté sur ce devoir inédit que l'humanité contracte envers l'avenir : « agis de façon que les conséquences de ton action n'entament pas les conditions de vie futures de l'humanité. » (JONAS, 1990, p. 40). Cette exigence déplace le débat écologique de la sphère économique vers la sphère éthique. Les choix d'aujourd'hui en matière d'énergie, d'urbanisation ou d'agriculture déterminent les conditions de vie de demain. Ne pas intégrer cette dimension revient à perpétuer une injustice silencieuse : celle de léguer un monde inhabitable à nos descendants.

Enfin, un troisième pilier réside dans la prise en compte des inégalités de capacités d'adaptation. Tous les États ne disposent pas des mêmes ressources financières, technologiques et institutionnelles pour faire face aux catastrophes climatiques. Une sécheresse en Europe peut être compensée par des infrastructures d'irrigation sophistiquées et des mécanismes d'assurance ; la même sécheresse, au Sahel, se traduit par des famines et des déplacements massifs de populations. L'égalité formelle devant les normes environnementales est donc insuffisante : ce qui compte, c'est la capacité réelle des communautés à préserver leurs modes de vie. Cette approche rejoint l'éthique des capacités développée par Amartya Sen

(SEN, 2000) et Martha Nussbaum (NUSSBAUM, 2012) : la justice ne consiste pas à imposer des contraintes uniformes, mais à garantir à chacun les conditions effectives d'une vie digne et libre.

Ces trois piliers — responsabilité différenciée, équité intergénérationnelle et prise en compte des capacités — dessinent une conception de la justice climatique qui dépasse la simple rationalité technicienne. Ils rappellent que la lutte contre le réchauffement n'est pas une question de quotas de carbone seulement, mais une affaire de dignité humaine, de mémoire historique et de solidarité mondiale. Comme le souligne Alain Renaut dans son dialogue avec Hans Jonas et Amartya Sen (RENAUT, 2018, Chap. 1 & 2), un monde juste n'est pas seulement celui qui réduit les inégalités économiques, mais celui qui garantit des conditions d'existence équitables pour l'ensemble de l'humanité.

1.2. L'Afrique face au paradoxe climatique

Le paradoxe africain en matière de justice climatique est devenu un lieu commun des rapports internationaux, mais il demeure trop souvent sans conséquence réelle dans les politiques globales. Comme l'a rappelé Gilbert Rist (2013), les discours dominants sur le développement durable tendent à occulter les rapports de force et à naturaliser des inégalités qui, en réalité, sont construites historiquement. Il écrit à cet effet : « sous couvert d'universalité, le développement durable reconduit le modèle occidental et maintient les pays du Sud dans une position subordonnée. » (RIST, 2013, p. 452). Ce paradoxe n'est donc pas une fatalité naturelle : il est le produit d'un ordre mondial où les pays du Sud, et singulièrement ceux d'Afrique, subissent les externalités d'un développement industriel qui leur a été largement imposé et dont ils ont été exclus des bénéfices.

L'injustice est d'autant plus criante que, malgré la faible empreinte carbone de ses populations, l'Afrique est aujourd'hui désignée comme l'un des « points chauds » du changement

climatique. Le Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat (GIEC) prévoit une augmentation des températures moyennes en Afrique supérieure à la moyenne mondiale, avec des effets cumulatifs sur l'agriculture, la santé et les écosystèmes (IPCC), 2022). En d'autres termes, le continent se trouve pris dans une spirale de vulnérabilité : plus exposé aux catastrophes climatiques, moins doté en infrastructures pour y répondre et dépendant de mécanismes financiers internationaux qui se concrétisent rarement.

À cela s'ajoute une injustice de reconnaissance. Comme le soulignent Nancy Fraser et Axel Honneth dans leur critique des inégalités mondiales, la justice ne concerne pas seulement la redistribution des ressources, mais aussi la reconnaissance des acteurs comme sujets à part entière. En effet, « une conception adéquate de la justice doit combiner redistribution et reconnaissance. » (Fraser et Honneth, 2005, pp. 30 – 31). Or, l'Afrique est souvent réduite à une image de victime climatique, une périphérie qui attend assistance et compassion. Cette représentation contribue à figer le continent dans une position subalterne, en contradiction avec ses aspirations à l'autonomie et à l'innovation écologique. Ce paradoxe se répercute directement dans les trajectoires de développement. La raréfaction des ressources naturelles compromet les projets d'industrialisation, accroît la dépendance alimentaire et fragilise les politiques publiques déjà contraintes. En conséquence, l'injustice climatique ne se limite pas à l'écologie : elle affecte la souveraineté politique et la dignité collective. Elle rappelle, comme le notait Amartya Sen (2000), que l'essence de la justice est de garantir aux individus et aux peuples les capacités nécessaires pour vivre une vie qu'ils ont raison de valoriser. (SEN, 2000). Lorsque le climat rend ces capacités impossibles, il devient le vecteur d'une injustice totale.

En somme, le paradoxe africain met à nu les limites des discours consensuels sur la solidarité internationale. Il ne suffit pas d'affirmer que « nous sommes tous dans le même bateau » : encore faut-il reconnaître que certains passagers montent à bord

avec des gilets de sauvetage et d'autres sans aucun moyen de survie. L'exigence d'une justice climatique consiste précisément à corriger cette asymétrie, en reconnaissant que la responsabilité, l'équité et la solidarité ne sont pas de simples valeurs, mais des obligations politiques concrètes. Or, pour comprendre pleinement la gravité de ce paradoxe, il est nécessaire de descendre du plan général vers le plan concret, en observant la manière dont les bouleversements climatiques affectent des domaines essentiels de la vie africaine. C'est ce à quoi nous consacrerons la section suivante, en examinant de près trois champs décisifs : l'agriculture, les migrations et les ressources naturelles.

1.3. Exemples concrets : agriculture, migrations, ressources naturelles

La compréhension du paradoxe africain en matière de justice climatique devient plus tangible lorsqu'on observe les domaines vitaux directement affectés : l'agriculture, les dynamiques migratoires et la gestion des ressources naturelles. Ces trois champs révèlent comment le changement climatique, loin d'être une menace abstraite, bouleverse les conditions d'existence de millions de personnes sur le continent. Prenons d'abord l'agriculture : on observe une insécurité alimentaire et une dépendance accrue. L'agriculture demeure le principal secteur économique de la majorité des pays africains, employant près de 60 % de la population active. Or, ce secteur est particulièrement vulnérable aux aléas climatiques. Les sécheresses récurrentes dans le Sahel réduisent les rendements céréaliers et fragilisent l'élevage, entraînant ainsi famines et malnutrition.

À l'inverse, les inondations dans les zones côtières et fluviales détruisent régulièrement les cultures. Le GIEC (2022) estime que d'ici 2050, la productivité agricole africaine pourrait chuter de 20 à 30 % si aucune mesure d'adaptation n'est mise en place. Cette situation accroît la dépendance alimentaire et fragilise

la souveraineté économique des États. Comme le souligne Amartya Sen (1981) dans son étude sur les famines, la faim n'est pas seulement une absence de nourriture, mais une privation d'accès. Le changement climatique accentue cette privation en réduisant les capacités agricoles des communautés rurales. Ensuite, les migrations climatiques : le dérèglement climatique alimente également des mouvements migratoires massifs. Selon l'Organisation internationale pour les migrations (OIM, 2020), l'Afrique pourrait compter près de 85 millions de déplacés internes liés au climat d'ici 2050.

Ces migrations sont déjà visibles : les populations rurales quittent les zones arides du Sahel pour rejoindre les centres urbains, accentuant la pression sur des infrastructures souvent saturées. Dans les régions côtières, la montée du niveau de la mer menace directement des villes comme Lagos, Abidjan ou Dakar, où des milliers de familles risquent de perdre leurs habitations. Ces migrations, souvent qualifiées de « climatiques », ne relèvent pas seulement de la survie biologique : elles entraînent des ruptures identitaires, culturelles et sociales profondes. Ici encore, la question de la justice se pose : les Africains, contraints de quitter leurs terres à cause d'émissions dont ils ne sont pas responsables, deviennent les victimes directes d'une injustice globale. Enfin, le changement climatique exacerbe les tensions autour des ressources naturelles.

La raréfaction de l'eau dans certaines régions provoque des affrontements entre éleveurs et agriculteurs, comme on l'observe au Nigeria ou au Mali. Dans d'autres contextes, l'exploitation des terres arables et des forêts par des multinationales, sous couvert de projets « verts », engendre des déplacements forcés et alimente ce que certains qualifient de « néocolonialisme écologique ». Des chercheurs comme Vandana Shiva (2002) ont montré comment, au nom de la protection de l'environnement, de vastes espaces agricoles ou forestiers sont accaparés, privant les communautés locales de leurs moyens de subsistance. Loin de résoudre les problèmes climatiques, ces

pratiques reconduisent les inégalités et entretiennent des dépendances structurelles.

En définitive, l'agriculture fragilisée, les migrations contraintes et les tensions autour des ressources montrent que la crise climatique en Afrique ne se réduit pas à une question environnementale : elle est un enjeu de justice sociale, économique et politique. Le paradoxe africain n'est pas seulement quantitatif (faible responsabilité, forte vulnérabilité), il est aussi qualitatif : il se traduit dans les privations concrètes de liberté, de dignité et de capacités. C'est pourquoi il devient nécessaire, dans une deuxième étape, d'examiner les fondements normatifs qui peuvent offrir un cadre de justice adapté à ces réalités. Les pensées de Hans Jonas, John Rawls et Amartya Sen fournissent des repères décisifs pour penser une justice climatique qui dépasse le simple diagnostic et propose des principes d'action.

2. Fondements normatifs d'une justice climatique

2.1. Hans Jonas et le principe responsabilité

L'une des contributions majeures de Hans Jonas à l'éthique contemporaine réside dans son diagnostic du pouvoir inédit acquis par l'humanité à travers la technique moderne. Dans *Le Principe responsabilité* (1979), il montre que la puissance scientifique et industrielle, en transformant les conditions mêmes de la vie, crée des obligations morales entièrement nouvelles. Là où l'éthique classique, de Socrate à Kant²⁷, s'adressait à des agents

²⁷ L'éthique classique, de Socrate à Kant, demeure centrée sur l'individu et sa communauté présente : elle vise la vertu (Socrate, Aristote), le salut (Thomas d'Aquin) ou l'universalité rationnelle de la loi morale (Kant). Mais dans tous les cas, elle se limite à l'ici et maintenant des contemporains. « L'éthique traditionnelle est centrée sur la proximité : elle concerne l'homme et ses contemporains. Elle n'avait pas à se soucier de l'humanité future, car l'action humaine n'avait pas le pouvoir de la menacer. » (Jonas, 1990, p. 38). Or, comme le souligne Hans Jonas, la puissance technologique moderne confère à l'action humaine une portée inédite, capable de compromettre l'avenir de l'humanité et de la biosphère. Il faut donc dépasser cette éthique du proche

inscrits dans un horizon limité et immédiat, l'éthique jonassienne doit embrasser le temps long, celui des générations futures.

Jonas rompt ainsi avec l'idée selon laquelle la morale n'aurait de portée qu'entre contemporains. Il élargit le cercle de la responsabilité au-delà du présent, vers ceux qui ne sont pas encore nés. C'est pourquoi il formule son impératif fondamental : « agis de façon que les conséquences de ton action n'entament pas les conditions de vie futures de l'humanité. » (JONAS, 1995, p. 40). Ce principe, bien qu'universel, prend une résonance particulière dans le cadre africain, où les effets du changement climatique hypothèquent déjà les conditions de survie des générations futures. La désertification du Sahel, la montée du niveau des mers sur les côtes ou encore la disparition de la biodiversité ne sont pas seulement des crises actuelles : elles annoncent un avenir où les capacités humaines seront drastiquement réduites si rien n'est entrepris.

De plus, Jonas introduit aussi une notion décisive : l'heuristique de la peur (JONAS, 1995, p. 422). En effet, selon lui, il faut savoir redouter le pire pour prendre au sérieux notre responsabilité envers l'avenir. Or, l'Afrique vit déjà certains de ces scénarios catastrophes : insécurité alimentaire chronique, migrations forcées, conflits liés aux ressources. Loin d'être de simples projections théoriques, ces réalités constituent un avertissement vivant de ce que Jonas craignait : la possibilité que l'humanité, par ses choix présents, compromette sa propre survie.

De ce point de vue, appliqué à la justice climatique, le principe de Jonas permet de reformuler les responsabilités internationales. Les nations industrialisées portent un devoir moral accru, non seulement parce qu'elles sont historiquement responsables du réchauffement, mais parce que leur inaction compromet directement l'avenir des générations africaines. De même, les États africains, malgré leur faible contribution, ont une

pour une éthique de la responsabilité élargie (holistique), orientée vers la sauvegarde des générations futures et la préservation des conditions de la vie.

responsabilité envers leurs propres peuples : ils doivent orienter leurs politiques publiques vers une préservation de long terme, plutôt que céder à la tentation d'une exploitation immédiate des ressources naturelles. Ainsi, l'éthique de Jonas offre un cadre normatif puissant pour penser la justice climatique en Afrique. Elle rappelle que le véritable enjeu n'est pas seulement la compensation financière ou la redistribution économique, mais la préservation des conditions mêmes de la vie. En ce sens, elle inscrit la question climatique dans une perspective ontologique : protéger l'avenir, c'est protéger l'humanité dans ce qu'elle a de plus essentiel.

2.2. John Rawls et la justice comme équité et redistribution des charges climatiques

L'apport de John Rawls à la justice climatique peut être pleinement compris en observant des situations concrètes où ses principes trouvent une application évidente, notamment à travers le principe de différence et la nécessité d'une coopération équitable. A titre d'exemple, on peut citer en premier lieu l'accès inégal aux financements climatiques : en effet, depuis la COP15 de Copenhague (2009), les pays industrialisés se sont engagés à mobiliser 100 milliards de dollars par an pour soutenir les pays en développement dans leurs efforts d'atténuation et d'adaptation (UNFCCC, 2009). Or, cet engagement n'a jamais été véritablement respecté : en 2020, seuls environ 83 milliards avaient été mobilisés, dont une grande partie sous forme de prêts (OCDE, 2021). De surcroît, une faible proportion de ces fonds a été dirigée vers l'Afrique subsaharienne, qui reste la région la plus vulnérable (ISD, 2009). Du point de vue rawlsien, cette situation est injustifiable : derrière le voile d'ignorance, aucun acteur rationnel n'accepterait que les populations les plus exposées reçoivent le moins de soutien.

D'ailleurs pour Rawls, « les inégalités sociales et économiques doivent être arrangées de façon à ce que l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de

chacun, et qu'elles soient attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous » (RAWLS, 1987, p. 92). De ce point de vue, ce principe de différence impose au contraire que l'Afrique bénéficie en priorité des financements climatiques, car c'est là que les besoins sont les plus pressants. En second lieu, parlons de l'accès restreint aux technologies vertes : la transition énergétique mondiale repose en grande partie sur le développement des énergies renouvelables (solaire, éolien, hydraulique).

Pourtant, les pays africains, qui disposent d'un immense potentiel solaire et hydroélectrique, peinent à accéder aux technologies nécessaires. Les brevets détenus par des multinationales du Nord et les coûts élevés de transfert limitent leur diffusion. L'Afrique du Sud, par exemple, a rencontré des difficultés considérables pour développer ses infrastructures solaires à grande échelle. Ici encore, la grille rawlsienne met en lumière une injustice : les inégalités d'accès aux technologies freinent la capacité des pays africains à assurer leur propre transition, accentuant ainsi leur désavantage structurel. Le principe d'équité impose que les innovations écologiques soient considérées comme des biens premiers globaux, accessibles en priorité à ceux qui en ont le plus besoin.

À ces deux situations s'ajoute l'avènement de la COP27 en Égypte : entre espoir et limites. En effet, la COP27, tenue à Sharm el-Sheikh en 2022, a marqué un tournant symbolique pour l'Afrique, puisqu'elle s'est conclue par la décision d'établir un fonds « pertes et dommages » destiné à indemniser les pays vulnérables face aux impacts climatiques (UN New, 2022). Cette avancée répond, au moins en partie, au principe rawlsien selon lequel les inégalités ne sont acceptables que si elles bénéficient aux plus défavorisés (RAWLS, 1987). Toutefois, l'absence de mécanismes clairs de financement et la réticence des pays industrialisés à s'engager concrètement montrent que cette reconnaissance reste largement symbolique. Pour reprendre les termes de Rawls, la coopération internationale n'est pas encore «

équitable » : elle reconnaît le problème sans lui donner les moyens d'une solution effective.

En dernière instance, parlons des inégalités internes en Afrique : la perspective rawlsienne est également utile pour analyser les disparités au sein même des pays africains. Les populations urbaines relativement aisées parviennent parfois à se protéger des effets du changement climatique (accès à l'eau potable, logement adapté, services de santé), tandis que les communautés rurales et marginalisées subissent de plein fouet les catastrophes (BAD, 2022, p. 45). Dans cette perspective, les États africains eux-mêmes ont une responsabilité : appliquer le principe de différence en interne, afin que les politiques publiques bénéficient prioritairement aux populations les plus vulnérables (agriculteurs, pêcheurs, déplacés climatiques). La justice climatique n'est donc pas seulement un enjeu Nord-Sud, mais aussi une exigence de justice distributive à l'intérieur des nations africaines.

Ces exemples montrent que la philosophie de Rawls, loin d'être une abstraction théorique, offre un cadre puissant pour critiquer les inégalités climatiques et orienter les politiques internationales. Elle légitime les revendications africaines en matière de financements et de transferts technologiques, tout en rappelant la nécessité d'une coopération équitable à l'échelle mondiale et nationale.

2.3. Amartya Sen et l'approche des capacités et vulnérabilité climatique

L'un des apports majeurs de la philosophie politique contemporaine au débat sur la justice est sans doute l'approche des capacités développée par Amartya Sen. Dans son ouvrage *Un nouveau modèle économique* (2000), Sen critique les conceptions classiques du développement qui se limitent à la croissance économique ou au revenu national brut. Pour lui, le véritable développement consiste à élargir les capacités des individus, c'est-à-dire leurs libertés réelles d'accomplir les vies qu'ils ont

raison de valoriser. Dans cette perspective, le changement climatique apparaît comme une menace directe pour les capacités fondamentales : se nourrir, se loger, se soigner, participer à la vie sociale. La désertification qui prive les paysans de leurs terres, les inondations qui détruisent les habitations ou les maladies liées à la chaleur et à la pollution réduisent drastiquement les possibilités de vie digne. La justice climatique, selon la logique de Sen (2000), ne doit donc pas seulement viser à compenser des pertes économiques, mais à restaurer les libertés réelles des personnes affectées.

Sen insiste sur la distinction entre ressources disponibles et libertés effectives. Deux pays peuvent disposer de la même quantité d'aide financière internationale, mais si l'un d'eux manque d'institutions solides ou de structures sociales inclusives, ses habitants resteront incapables de convertir ces ressources en capacités (SEN, 2000). L'Afrique illustre ce paradoxe : malgré l'existence de programmes climatiques et de financements, les obstacles structurels (faiblesse institutionnelle, corruption, manque de technologies) empêchent souvent la traduction de ces ressources en véritables libertés. L'approche des capacités invite donc à concevoir la justice climatique non comme une simple redistribution de biens, mais comme un renforcement des capacités locales de résilience.

Le changement climatique exacerbe les inégalités existantes, en particulier de genre et de classe. Dans de nombreuses régions africaines, les femmes, souvent responsables de l'approvisionnement en eau et en nourriture, subissent de plein fouet la raréfaction des ressources. Or, pour Sen, une société juste est celle qui élargit les capacités de tous, en particulier des plus vulnérables (SEN, 2000, p. 32). La justice climatique, appliquée à l'Afrique, doit donc être conçue comme un moyen de justice sociale : donner aux communautés marginalisées les moyens de résister, d'innover et de s'émanciper. Ici, l'approche rejoint celle de Martha Nussbaum (2012), qui a identifié une liste de capacités centrales (santé, intégrité corporelle, affiliation,

contrôle sur son environnement) menacées directement par la crise écologique.

En définitive, l'approche de Sen complète utilement celles de Jonas et Rawls. Elle permet de passer du plan ontologique (Jonas : préserver la vie future) et distributif (Rawls : répartir équitablement les charges et bénéfices) au plan existentiel : garantir à chaque individu, ici et maintenant, la possibilité de mener une vie digne. Pour l'Afrique, cette perspective est essentielle : la justice climatique n'est pas seulement une question de compensation financière, mais un enjeu d'émancipation humaine et de développement réel. En effet, si le langage de la justice climatique est désormais largement intégré dans les discours internationaux, son application sur le terrain africain révèle souvent des logiques de domination, d'accaparement et de dépendance. Derrière la rhétorique de la transition écologique, se dissimulent parfois de nouvelles formes d'exploitation : contrôle des ressources naturelles, appropriation des terres agricoles pour des projets dits « durables », marginalisation des voix africaines dans les négociations internationales. C'est à cette ambiguïté profonde, celle d'une justice climatique proclamée mais détournée au profit des logiques néocoloniales, que sera consacrée la partie qui va suivre.

3. Le “néocolonialisme vert” : continuités et nouveautés

3.1. Définir le “néocolonialisme vert” : continuités et nouveautés

Le concept de « néocolonialisme vert » a émergé dans les débats contemporains pour désigner l'ensemble des pratiques par lesquelles les pays industrialisés, sous couvert de transition écologique et de lutte contre le changement climatique, reproduisent des rapports de domination économique et politique sur les pays du Sud et notamment sur l'Afrique (SHIVA, 2002). Cette notion traduit une continuité entre l'ancien système colonial, qui reposait sur l'exploitation des ressources naturelles et humaines, et de nouvelles formes d'assujettissement liées aux

impératifs de l'économie bas-carbone. Comme l'a montré Kwame Nkrumah (1967) dans son analyse du néocolonialisme, les indépendances africaines n'ont pas mis fin aux mécanismes de dépendance. Les pays du Nord ont continué à contrôler les économies africaines par le biais des capitaux, des technologies et des marchés (Nkrumah, 1967). Aujourd'hui, le tournant écologique réactive ces logiques. Derrière les projets de reboisement, d'agrocarburants ou d'extraction de minerais stratégiques (cobalt, lithium, coltan), se cache une nouvelle dépendance : l'Afrique devient la « réserve verte » du monde, indispensable à la transition énergétique des pays développés mais rarement bénéficiaire de cette transformation.

Le « néocolonialisme vert » se manifeste notamment dans le phénomène d'accaparement des terres pour des projets dits écologiques. Selon un rapport de l'ONG Grain (2016), plusieurs millions d'hectares ont été acquis par des entreprises étrangères en Afrique pour développer des monocultures destinées à la production de biocarburants. Or, ces projets se font souvent au détriment des communautés locales, déplacées de leurs terres ancestrales, ce qui constitue une forme d'injustice climatique et sociale flagrante. Comme l'a analysé Vandana Shiva (2002) à propos de l'Inde et des pays du Sud, la rhétorique écologique peut masquer une véritable spoliation.

Par ailleurs, le « néocolonialisme vert » ne se réduit pas à une simple reproduction de l'ancien colonialisme. Il s'appuie sur des mécanismes nouveaux : la rhétorique du développement durable et de la « justice climatique » comme justification morale, des instruments financiers mondiaux (fonds climat, marchés carbone) qui conditionnent l'accès des pays africains aux financements internationaux, la dépendance technologique liée aux brevets dans le domaine des énergies renouvelables. En ce sens, le « néocolonialisme vert » conjugue continuités historiques et innovations structurelles : il s'inscrit dans une logique ancienne d'exploitation, mais il mobilise des instruments modernes de gouvernance écologique.

3.2. Exemples africains du “néocolonialisme vert”

Si le « néocolonialisme vert » se définit comme une réappropriation contemporaine des logiques de domination coloniale sous le masque de l'écologie, il prend des formes concrètes particulièrement visibles en Afrique. Trois exemples majeurs permettent d'en saisir la portée : l'accaparement des terres, l'exploitation des minerais stratégiques et les projets de reforestation imposés.

D'abord, l'accaparement des terres pour les agrocarburants. Dans plusieurs pays africains, des millions d'hectares ont été cédés à des entreprises étrangères pour la production de biocarburants destinés aux marchés européens ou asiatiques. En Éthiopie et à Madagascar, par exemple, de vastes zones agricoles ont été converties à la culture du jatropha ou de la canne à sucre au nom de la transition énergétique mondiale (Institute Oakland, 2011, p. 15). Ces projets se sont souvent accompagnés de déplacements forcés de populations locales, privées de leurs terres vivrières et de leurs moyens de subsistance. Sous couvert de « développement durable », ces opérations traduisent en réalité une logique extractiviste classique où les bénéfices profitent à des acteurs étrangers, tandis que les populations locales en supportent les coûts sociaux et écologiques.

Ensuite, il faut citer les minerais stratégiques et la transition énergétique mondiale. La demande mondiale en cobalt et en lithium, indispensables aux batteries des voitures électriques et aux énergies renouvelables, place l'Afrique au cœur de la transition énergétique. La République démocratique du Congo (RDC) fournit à elle seule près de 70 % du cobalt mondial. Pourtant, cette exploitation se fait souvent dans des conditions déplorables : travail des enfants, insécurité des mineurs, pollution massive des cours d'eau (Amnesty International 2016). Les communautés locales n'en retirent que des revenus dérisoires, tandis que les multinationales et les pays industrialisés captent la

majeure partie de la valeur ajoutée. Ce déséquilibre illustre une continuité coloniale : l'Afrique reste fournisseur de matières premières pour la prospérité des autres.

Enfin, il convient de parler des projets de reforestation imposés. Plusieurs initiatives internationales, comme le programme REDD+ (Réduction des émissions dues à la déforestation et à la dégradation des forêts), visent à financer la protection des forêts africaines en échange de crédits carbone (UN-REDD Programme s.d.). Si ces projets paraissent vertueux, ils se traduisent parfois par une privatisation des espaces forestiers au profit d'entreprises ou d'ONG étrangères. Au Cameroun et en République centrafricaine, certaines communautés forestières ont été exclues de leurs propres territoires ancestraux au nom de la préservation des forêts (Cassegård & Thörn, 2018). Ici, la rhétorique climatique sert à légitimer un contrôle extérieur sur des ressources locales, reproduisant une asymétrie de pouvoir caractéristique du néocolonialisme. Ces exemples montrent que le « néocolonialisme vert » n'est pas un concept abstrait, mais une réalité incarnée : sous couvert de transition écologique, de nouveaux rapports de domination s'instaurent, où les pays africains assument les coûts sociaux et environnementaux sans bénéficier équitablement des retombées économiques.

3.3. Critiques et perspectives africaines face au néocolonialisme vert

Face aux dynamiques du néocolonialisme vert, les intellectuels africains, les sociétés civiles et certains États du continent n'ont pas manqué de formuler des critiques vigoureuses. Celles-ci visent à dévoiler les contradictions entre le discours universel de la justice climatique et la réalité des rapports de force internationaux, tout en esquisant des perspectives alternatives pour une transition véritablement émancipatrice.

Des intellectuels comme Achille Mbembe ont insisté sur la continuité entre les logiques coloniales classiques et les

nouvelles formes d'assujettissement écologique. Mbembe (2020) parle d'une « écopolitique de l'inimitié », où les pays du Sud deviennent des zones de sacrifice écologique, et la nature, un champ de contrôle global. En effet, « l'Afrique, laboratoire de la modernité coloniale, devient aujourd'hui celui de la gestion de la vie planétaire sous le régime du désastre écologique. » (MBEMBE, 2020, p. 102). Pour lui, la modernité écologique n'échappe pas à la logique de domination : les pays riches s'arrogent le droit de « gouverner le climat » au détriment du Sud global. Dans cette perspective, l'Afrique est tolérée comme un réservoir de matières premières, mais sa population est laissée à l'abandon face aux catastrophes climatiques. Dans la lignée des critiques africaines du néocolonialisme, Samir Amin (2001) pour sa part, a montré que la dépendance du Sud n'est pas accidentelle, mais structurelle : elle résulte d'un capitalisme mondial organisé autour du centre et de la périphérie. Aujourd'hui, cette logique se réinvente sous les habits de l'écologie. Le discours du développement durable devient une « *idéologie de re-légitimation du capitalisme mondial* » (AMIN, 2001, p. 198). En d'autres termes, ce qu'on appelle « transition verte » n'est souvent qu'une nouvelle phase d'expansion du système capitaliste, où la nature du Sud sert encore de réservoir à la survie économique du Nord.

Lors des conférences climatiques internationales, plusieurs dirigeants africains ont dénoncé l'hypocrisie des pays développés. À la COP27 en Égypte, des représentants de pays africains ont exigé la mise en place effective d'un fonds « pertes et dommages » pour compenser les impacts climatiques déjà subis par le continent (New, 2022). Certains États, comme la Namibie et le Kenya, ont aussi cherché à développer des partenariats régionaux pour maîtriser localement les filières des énergies renouvelables et réduire la dépendance aux technologies importées. Cependant, ces efforts se heurtent à une réalité politique : de nombreux gouvernements africains restent liés par des accords de financement et de coopération qui limitent leur marge de manœuvre.

Les critiques du néocolonialisme vert ouvrent la voie à une réflexion plus large sur la nécessité d'une écologie décoloniale. Celle-ci suppose que l'Afrique ne soit pas un simple terrain d'expérimentation pour les politiques environnementales mondiales, mais un acteur à part entière de la gouvernance climatique. Cela implique de valoriser les savoirs locaux, d'assurer la souveraineté des communautés sur leurs ressources naturelles et d'exiger une solidarité internationale fondée non sur la charité, mais aussi sur la justice et la responsabilité historique.

En définitive, si le néocolonialisme vert menace de reconduire les schémas d'assujettissement du passé, les voix africaines — intellectuelles, citoyennes et politiques — dessinent les contours d'une alternative. La lutte pour la justice climatique devient ainsi inséparable d'une lutte pour la souveraineté et la dignité du continent.

Conclusion

L'analyse menée dans cet article met en lumière la tension fondamentale qui traverse la question de la justice climatique en Afrique : entre l'exigence éthique universelle et les réalités d'un système international marqué par des asymétries historiques et contemporaines. Dans la première partie, nous avons rappelé les fondements théoriques de la justice climatique à travers trois penseurs majeurs. Avec Hans Jonas, l'urgence écologique apparaît comme un impératif de responsabilité intergénérationnelle : protéger les conditions de vie futures de l'humanité.

Avec John Rawls, la justice climatique devient une affaire de répartition équitable des charges et bénéfices à l'échelle mondiale : le principe de différence plaide pour une solidarité prioritaire envers les plus vulnérables. Avec Amartya Sen, enfin, elle prend la forme d'un élargissement des capacités réelles des individus, garantissant à chacun la possibilité de mener une vie digne malgré les contraintes climatiques. Ces trois approches, bien que distinctes, dessinent un socle normatif solide pour penser une justice climatique adaptée aux réalités africaines.

Dans la deuxième partie, nous avons mis en évidence que ce socle éthique se trouve fragilisé par les logiques contemporaines du néocolonialisme vert. Sous couvert de transition écologique, de nouveaux rapports de domination se mettent en place : accaparement des terres pour les agrocarburants, exploitation des minerais stratégiques pour la transition énergétique mondiale, projets de reforestation imposés, ou mégaprojets énergétiques financés par des partenaires extérieurs. Ces pratiques reconduisent les mécanismes d'extraversion dénoncés par Kwame Nkrumah (1967) et Samir Amin, confirmant que l'Afrique reste insérée dans une division internationale du travail défavorable, cette fois sous la bannière du « vert ».

Dans la troisième partie, nous avons souligné que cette situation n'est pas subie sans résistance. Des penseurs africains comme Achille Mbembe ont dénoncé les nouvelles formes d'assujettissement écologique, tandis que la société civile et certaines coalitions étatiques africaines cherchent à affirmer une voix propre dans les négociations climatiques internationales. Cette critique ouvre la perspective d'une écologie décoloniale, fondée sur la souveraineté des peuples, la valorisation des savoirs locaux et une solidarité mondiale ancrée dans la responsabilité historique des pays industrialisés.

L'avenir de la justice climatique en Afrique dépendra de la capacité à transformer ces germes en politiques structurelles. Cela implique d'accorder une place centrale à l'éducation écologique, afin de préparer les jeunes générations à penser et à vivre autrement leur rapport à la nature. Cela suppose aussi d'imaginer de nouvelles formes de gouvernance climatique mondiale, où l'Afrique ne serait plus une périphérie soumise, mais un acteur à part entière dans la définition des règles du jeu. Enfin, cela exige de reconnaître que l'enjeu climatique dépasse les frontières nationales : il engage l'humanité entière dans un choix civilisationnel.

En définitive, la justice climatique en Afrique est bien plus qu'une question environnementale : elle est un test éthique pour l'humanité. Saurons-nous bâtir un monde où la transition écologique se traduira par une véritable solidarité et non par une nouvelle domination ? L'histoire jugera. Mais il est encore temps d'inverser la tendance, à condition d'entendre la voix des peuples africains et de répondre à l'appel universel de la justice et de la dignité.

Références bibliographiques

- (BAD), A. D. (2022). *African Economic Outlook 2022: Supporting Climate Resilience and a Just Energy Transition in Africa*. Abidjan: AfDB.
- (IPCC), G. (2022). *Climate Change 2022 : Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Cambridge University Press.
- AMIN, S. (2001). *Le capitalisme sénile : la grande crise. Avant-coureur d'une grande transition*. Paris : Le Temps des Cerises.
- Amnesty International. (2016). *This is What We Die For: Human Rights Abuses in the Democratic Republic of the Congo Power the Global Trade in Cobalt*. Londres: Amnesty International.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2005). *Redistribution ou reconnaissance ? Un débat politique-philosophique*. (C. Colliot-Thélène, Trad.) Paris: La Découverte.
- Institute Oakland. (2011). *Understanding Land Investment Deals in Africa: Country Report*. Ethiopie: Oakland CA.
- ISD, R. S. (2009, Décembre 22). Summary of the Copenhagen Climate Change Conference: 7–19 December 2009. *Earth Negotiations Bulletin*, 12(459). Consulté le Août 20, 2025, sur <https://enb.iisd.org/copenhagen-climate-change-conference-cop15/summary-report>
- JONAS, H. (1990). *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. (J. GREISCH, Trad.) Paris : Cerf.
- Jzeera, A. (2023, Septembre 4). *Aljazeera*. Consulté le Juillet 24, 2025, sur <http://www.aljazeera.com>
- MBEMBE, A. (2020). *Brutalisme*. Paris: La Découverte.

Nations Unies. (1992). *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*. Rio de Janeiro: Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le Développement (CNUED).

New, U. (2022, Novembre 20). *COP27 agreement establishes loss and damage fund for vulnerable countries*. Consulté le 25, 2025, sur <https://news.un.org/en/story/2022/11/1130632>

Nkrumah, K. (1967). *Le néo-colonialisme : dernier stade de l'impérialisme*. (S. Guy, Trad.) Paris: Présence africaine.

NUSSBAUM, M. (2012). *Les capacités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* (S. Lougier, & S. Dekeuwer, Trans.) Paris: Flammarion.

POGGE, T. (2005). Une perspective cosmopolitique de l'ordre économique mondial. Dans *La pauvreté, prochaine frontière du combat pour les droits humains ?* Paris: UNESCO.

RAWLS, J. (1987). *Théorie de la justice*. (A. Cathérine, Trad.) Paris: Seuil.

RENAUT, A. (2018). *L'éthique du futur*. Paris : Flammarion.

RIST, G. (1996). *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Preses de Sciences Po.

SEN, A. (2000). *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. (D. Marie-Anne, Trad.) Paris: Odile Jacob.

SHIVA, V. (2002). *Biopiraterie. La colonisation verte*. (M. Saint-Upéry, Trad.) Paris : L'Herne.

SHIVA, V. (2003). *La guerre de l'eau. Privatisation, pollution et profit*. (C. Vivier, Trad.) Paris : Alternative.

UNFCCC. (2009). Information provided by Parties relating to the Copenhagen Accord. *UN Climate Change Conference*. Copenhagen. Consulté le 24, 2025, sur <https://unfccc.int/process/conferences/pastconferences/copenhagen-climate-change-conference-december-2009/statements-and-resources/information-provided-by-parties-to-the-convention-relating-to-the-copenhagen-accord>

UN-REDD Programme. (s.d.). Consulté le 26, 2025, sur <https://www.un-redd.org>.

CHAPITRE 17 :

Développement durable et justice intergénérationnelle en Afrique : quelles responsabilités envers les générations futures ?

ALI Yaou Gagnon

Université de Lomé

aligagnon9@gmail.com

Résumé :

Ce texte interroge la responsabilité des États africains envers les générations futures dans le cadre du développement durable. À partir d'une approche axée sur la justice intergénérationnelle, nous examinons trois dimensions principales à savoir la gestion non durable des ressources naturelles, les inégalités socio-économiques qui compromettent les droits des générations futures (des jeunes générations) et la nécessité d'une gouvernance tournée vers le futur ou l'avenir. Notre analyse s'appuie sur des données scientifiques d'actualités pour montrer que la justice intergénérationnelle est un impératif éthique et politique pour un développement authentiquement durable en Afrique.

Mots clés : justice intergénérationnelle, développement durable, ressources naturelles, inégalités, gouvernance en Afrique.

Abstract :

This paper examines the responsibility of African states toward future generations within the framework of sustainable development. Drawing on an intergenerational justice approach, we analyze three main dimensions: the unsustainable management of natural resources, socio-economic inequalities that compromise the rights of future (and younger) generations, and the need for future-oriented governance. Our analysis draws on current scientific data to demonstrate that intergenerational justice is both an ethical and political imperative for genuinely sustainable development in Africa.

Keywords : Intergenerational justice, sustainable development, natural resources, inequalities, governance in Africa.

Introduction

Le développement durable est souvent compris comme « un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs » (ONU, 1987). Cette conception du développement rompt avec l'approche qui met l'accent sur la croissance économique et souligne une question importante de justice intergénérationnelle. Ainsi, en Afrique, les défis liés à l'environnement, aux inégalités sociales et à la gouvernance rendent cette problématique urgente. Dans le cas africain, la gestion des ressources naturelles et la gouvernance sociale sont non durable. Elles contiennent des risques qui se projettent dans le futur. Le risque contient des effets qui non seulement touchent toute la planète (effets spatiaux), mais aussi et surtout les générations futures (effets temporels, intergénérationnels). Le risque est déjà porteur de menace du bien-être des générations futures. Ainsi, le risque comporte l'inertie. Par inertie, il faut entendre le temps long que peuvent prendre les écosystèmes, par exemple, pour répondre aux effets qui leur sont infligés. L'inertie du risque contemporain révèle que pour des risques présents, le dommage n'est pas obligatoirement immédiat mais futur.

Le dommage infligé à la nature, en effet, peut apparaître des dizaines d'années plus tard. En termes d'inertie, le changement climatique est une illustration tangible comme l'a déjà remarqué et souligné D. Bourg (2007, p. 128) en ces termes : « le niveau des mers, du fait de la seule fonte progressive des glaciers continentaux du Groenland, devrait s'élever d'une quarantaine de centimètres durant chacun des prochains siècles, jusqu'à concurrence de sept mètres ». Cette affirmation témoigne à suffisance qu'avec les risques contemporains, le futur est abordé dans le présent. Ainsi, en Afrique où l'urbanisation, la démographie et les problèmes environnementaux sont particulièrement élevés, cette problématique est importante. On est endroit de se demander : Comment concilier, en Afrique, les

impératifs de croissance, d'équité sociale et de préservation écologique avec la responsabilité envers générations futures ? L'hypothèse défendue est que les politiques africaines du développement doivent intégrer la justice intergénérationnelle comme exigence normative et cadre d'évaluation afin de réussir efficacement à concilier les défis présents et la responsabilité envers les générations à venir. Notre article s'organise autour de cette problématique sous trois axes principaux : la gestion des ressources naturelles, les inégalités socio-économiques héritées et la gouvernance tournée vers l'avenir.

1. Ressources naturelles et risques pour les générations futures en Afrique

Les sociétés contemporaines sont, sans nul doute, des sociétés du risque. Dans la société du risque, de façon particulièrement liminaire, le risque apparaît comme thématique majeure de l'action individuelle et collective. C'est à ce titre que le risque acquiert, dans les sociétés contemporaines, une valeur normative. À l'intérêt socio-économique, répond le risque d'ordre généraliste et chronique dans une perspective à la fois cognitive et expérimentale. Cognitivement, dans la société du risque, la perception sociale des risques reste spéculative. À cet égard, dans la dynamique de la critique de la rationalité moderne, l'acceptation des risques perçus dans la conscience citoyenne se réfère à la rationalité scientifique comme ultime justification de sa légitimité. À ce titre, la perception sociale du risque reste subordonner à la reconnaissance scientifique au point que sans cette reconnaissance scientifique, il n'existe pas socialement, juridiquement, médicalement, technologiquement, voire politiquement de risque. Dans sa dynamique expérimentale, le risque devient l'expérience sociale quotidienne au point que sa réalité apparaît indiscutable.

Le continent africain est riche en ressources naturelles qui, aujourd'hui comme depuis toujours, connaissent une exploitation non durable. On note dans le sens de cette affirmation, la

déforestation, la pollution minière et la dégradation des sols. En suivant les analyses de Kelbessa (2024), on se rend à l'évidence que dans les cultures africaines traditionnelles, la responsabilité envers les générations futures était profondément enracinée. Cependant, les pratiques modernes et contemporaines en Afrique créent une dette écologique préoccupante. Ainsi, la désertification, la perte de la biodiversité et les effets du changement climatique sont autant d'éléments qui contrastent avec les pratiques dans les cultures traditionnelles et qui, sans nul doute, compromettent l'avenir (Olawuyi 2021).

En réalité, certaines considérations conduisent au désengagement des politiques actuelles envers les générations futures. Ces tendances tirent leur soubassement de deux arguments. Primo, les générations futures sont des êtres virtuels, irréels, non encore existants, et comme telles, il ne faut pas faire d'elles une priorité. Un arrière-petit-enfant est un fils virtuel qui ne peut pas être éthiquement plus cher ou plus poche. Secondo, une position non moins puissante est celle qui pense que le souci du futur empêche les actions présentes.

Sur la nécessité ou non de prendre en compte l'intérêt des générations futures qui sont à présent des êtres hypothétiques, une réponse assez frappante nous vient de D. Parfit. Pour répondre à cette interrogation, D. Parfit fait recours à un exemple assez simple. Il s'interroge à ce sujet : Quelle est la différence entre le choix d'une politique énergétique risquée ou prudente et l'oubli d'un technicien de vérifier un réservoir de déchets nucléaires, négligence causant des torts irréparables à des individus deux siècles plus tard qui auraient pu être évité ? (Parfit 166). Le choix de la politique risquée crée des conditions qui ne seraient pas obtenues dans le choix d'une politique énergétique prudente par exemple. Cependant, cette politique risquée donne lieu à une catastrophe similaire à celle occasionnée par l'oubli ou la négligence du technicien. Mais, il y a une différence dans les deux cas affirme D. Parfit. Il souscrit volontiers que des individus futurs subiront des « contrecoups » du choix de la politique

risquée. Mais, remarque-t-il, « il n'en reste moins que, s'ils avaient choisi la politique prudente, ces individus qui subissent les torts n'auraient pu voir le jour » (D. Parfit 173). Pour D. Parfit, le futur, étant conditionné de part en part par le présent, ne mérite aucune attention.

Deux objections peuvent être faites à cette conception virtualiste des êtres humains futurs et à celle qui nie la nécessité de se préoccuper du futur. Il y a une urgence philosophique et juridique de concevoir des actions prudentes et responsables qui se soustraient de s'inscrire dans une perspective « présentologique » qui ne considère que les bénéfices du présent qu'ils soient profitables ou nuisibles pour les futures générations. D'abord, il convient de noter que l'engagement de la responsabilité envers les êtres futurs est un engagement envers une humanité élargie dans une double dimension spatiale et temporelle. En ce sens, D. Birnbacher (1994) en partant des périls qui menacent les générations futures, propose pragmatiquement que les êtres humains présents ont un devoir vital envers ceux du futur. Dans un autre sens, il faut souligner que les faits objectifs dans le domaine de la détérioration des équilibres écologiques ayant une nocivité sur la vie des générations futures conduisent à établir une obligation morale.

La démonstration des données objectives sur la dégradation de l'environnement et son impact sur les générations futures doit être de nature à induire une obligation morale ouvrant une approche philosophique de la responsabilité telle qu'elle est mise en œuvre chez Ricœur. En effet, Ricœur met en place une éthique de la responsabilité et de la personne humaine capable. C'est-à-dire capable d'action, de décision authentique, de parole (répondre de ses actes), capable d'identification en tant qu'acteur et auteur authentique. Cette éthique nous ouvre une perspective sur nos responsabilités envers les générations futures entendue comme des responsabilités envers l'humanité dans une dimension spatiale et temporelle. Une réalité incontestable est le fait que les caractéristiques des générations futures et l'état de

l'environnement sont dépendants des actions prises par les générations actuelles et leurs conséquences. Le futur devient préoccupant et acquiert une certaine priorité et élargit, sans doute, notre conception de l'humanité en insérant les générations futures.

Dans ce sens, deux approches d'analyse des droits nous fournissent des éléments saisissants permettant de surmonter cette difficulté. Il s'agit de l'approche par les intérêts et de l'approche par la volonté. Dans la perspective des tenants de l'approche par les intérêts, droits et intérêts sont liés, c'est-à-dire que les droits existent dès que l'on veut protéger les intérêts. J. Feinberg (51) établit deux conditions pour que l'existence de quelque droit puisse être affirmée. La première condition indique qu'un ayant droit doit pouvoir être représenté et cette représentation est impossible sans que l'ayant droit n'ait un intérêt. La seconde condition stipule qu'un ayant droit doit pouvoir être un bénéficiaire de sa propre personne et, dans ce sens, un être sans intérêt est un être incapable de bénéfice ou de préjudice. En utilisant l'expression « être un bénéficiaire de sa propre personne », J. Feinberg précise que le critère « avoir un intérêt » implique, dans le monde concret, la capacité de réception de ce qui peut nous atteindre. Son objectif, à travers ce critère, est de catégoriser les agents qui peuvent subir des préjudices et profiter de bénéfices. Ainsi, la possession d'un intérêt conditionne la possibilité de subir l'un ou l'autre de ces états.

À cet effet, en résumant cette approche, J. Nickel (1987) souligne qu'elle vise à promouvoir les intérêts des humains. Il écrit dans ce sens : « interest theories (...) assert that the function of rights is to promote people's interests by conferring and protecting benefits ». (Nickel 19). Dans le sens de cette position, il devient évident que selon cette approche, la nature des droits est de défendre des intérêts dont on peut être le bénéficiaire. Dans cette logique, sur la base de ces idées de l'approche par les intérêts, on est en droit de reconnaître un certain droit aux générations futures dans la mesure où celles-ci peuvent voir leurs

intérêts menacés par la manipulation de leur patrimoine génétique ou par les pollutions environnementales. Le fait même que les générations futures viendront à l'existence comme continuité de l'espèce humaine indique, si l'on demeure dans cette approche par les intérêts, qu'elles disposent de droits, aussi hypothétiques soient-ils.

Contrairement cette logique qui indique la nécessité de se préoccuper du futur dans les actions présentes, on remarque que les politiques de développement en Afrique se soucient très peu du futur dans leur gestion des ressources naturelles qui sont pour la plupart surexploitées. En réalité, selon les travaux de Kelbessa (2024), l'Afrique détient 30% des réserves mondiales de minerais, 40% de l'or mondial, 90% du chrome et du platine, 65% des terres arables mondiales et 10% des ressources renouvelables en eau douce. Malgré cette potentialité, l'exploitation est généralement intensive, mal régulée entraînant une perte considérable du capital naturel. Dans ce sens, l'United Nations Environnement Programme (UNEP) estime que l'Afrique perd chaque année 195 milliards de dollars de capital naturel ; principalement à cause de l'exploitation illégale, de la dégradation des ressources et des flux illicites. De même, les exploitations minières contribuent à la déforestation et aux pollutions. On notera particulièrement qu'un tiers de la population des grands singes soit 180000 individus est menacée par l'exploitation minière en Afrique, dans les forêts tropicales. Des rapports soulignent que 18% des ressources en eaux en Afrique subsaharienne sont en nette détérioration.

Ces pressions environnementales compromettent la résilience des écosystèmes (forêts, sols, biodiversité, eau) et accentuent la vulnérabilité climatique du continent. Cette dégradation constitue une dette écologique et un handicap pour les générations futures qui seront privées des services écosystémiques dont dépendra leur survie. Puisqu'au plan socio-économique, l'exploitation des ressources ne produit pas des bénéfices attendus aux populations locales et futures. Ainsi, même si l'industrie minière représente

une part importante du PIB dans certains pays africains qui dépendent de l'exploitation et de l'extraction des mines, on se rend à l'évidence que très peu de valeur est ajoutée localement. La majorité des pays africains continue par exporter leurs mines à l'état brute sans transformation, limitant de la sorte les bénéfices économiques.

Aussi, faut-il faire remarquer que les abus liés à l'environnement dans l'exploitation des mines de transition est assez significatif : entre 2010 et 2024, 178 allégations d'abus environnementaux et de droits humains en Afrique ont été enregistrés dans le secteur des mines (UNEP, 2025). Cette organisation précise que l'augmentation de la vitesse d'exploitation des mines conduit à la hausse des conflits avec une croissance à impact limité ou au ralentissement économique à la fermeture des sites miniers. Cette situation engendre plusieurs héritages négatifs pour les générations futures notamment l'épuisement des ressources naturelles, la dégradation des terres cultivables, l'appauvrissement de la biodiversité, une vulnérabilité accrue aux catastrophes climatiques. L'Organisation Mondiale de Météorologie souligne que l'Afrique peut perdre, dans les années à venir, entre 2 et 5% de son PIB chaque année. Ces éléments limitent déjà et limiteront davantage la capacité des futures générations à se développer dans des conditions équitables et durables. Ces pressions environnementales s'ajoutent, en réalité, aux inégalités sociales qui, elles-mêmes, constituent déjà une dette entre les générations.

2. Inégalités sociales en Afrique et dette générationnelle

Les générations futures sont essentiellement des générations vulnérables. Dans le contexte du risque en Afrique et de ses implications intergénérationnelles, le statut des générations futures tient au fait qu'elles sont des êtres vulnérables et ceci à double titre : d'une part, étant des êtres humains, elles sont vulnérables. Parce que, on le sait avec Heidegger et E. Levinas, l'homme est essentiellement un être vulnérable. Considérant la

vulnérabilité humaine dans un sens monologique, E. Levinas (104) écrit : « Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité ». Dans un autre sens, la vulnérabilité des générations futures se justifie par leur non-existence qui confère aux générations actuelles la possibilité de prendre des décisions à leur place, même celles qui porteront atteinte à leur personnalité. En effet, « la vulnérabilité chez l'homme correspond à une fragilité intrinsèque de ses facultés qui lui est propre et qui ne se dévoilera de façon provisoire ou permanente que lorsque l'une de ses facultés est diminuée ou gravement altérée » (Bétrémieux 175).

En réalité, les générations futures ont deux caractéristiques fondamentales qui sont déterminantes dans le rapport que la génération présente a avec elles et pour la construction de leur statut. La première caractéristique des générations futures est leur non-existence. Dans ce sens, parce qu'elles n'existent pas dans le « maintenant » des faits, elles font partie de la catégorie des « sans voix ». Elles sont incapables de se défendre. Conjointement à leur non-existence, les générations futures ont comme seconde caractéristique, la non-identité. Compte tenu de leur identité virtuelle, les générations présentes ont la capacité d'inscrire tout ce qu'elles désirent dans la construction de la personnalité et de l'identité individuelle des générations futures. Ces deux caractéristiques des générations futures sont les portes ouvertes sur la construction de leur statut. Elles sont alors malléables selon le bon gré de celles actuelles et sont susceptibles de subir toute forme de fragilité, de blessure et de vulnérabilité.

Les sociétés du risque sont, de toute évidence, des sociétés essentiellement inégalitaires. Pour attester l'assise scientifique de cette idée, tâchons de recourir à la réalité contemporaine. Au plan social en effet, la manifestation du risque révèle une société où le risque vient renforcer les inégalités sociales. En réalité, la société du risque et la société de classe coïncide en ce sens que l'histoire des risques nous révèle que leur répartition, à quelque exception près, obéit à une logique de

classes mais dans une direction inversée. Les richesses, rappelons-le pour bonne mesure dans le cadre des sociétés de classes, s'accumulent d'en haut, par les classes aisées de la société. Inversement, les risques s'accumulent en bas et, de la sorte, renforcent les sociétés de classes. Dans les sociétés du risque, les couches sociales les plus vulnérables sont en perpétuelle pénurie de sécurité par une surabondance de risques. Les riches sont en mesure de s'acheter la sécurité et de s'affranchir de certains risques par ce biais.

Cette inégalité se fait encore davantage voir dans les possibilités et capacités de réactions face aux situations de risques ainsi que les stratégies de prévention. Ces possibilités, capacités et stratégies sont inégalement réparties dans les sociétés contemporaines en fonction des revenus sociaux. Un riche qui dispose des revenus suffisants peut échapper aux risques par le choix de son lieu d'habitation et par la configuration adaptée de son logement. Les revenus deviennent des causes déterminantes dans l'adopte des comportements et des stratégies de prévention des risques. À mesure que les situations de risques se renforcent, les situations de menace révèlent l'existence de nouvelles formes d'inégalités sociales au sein de l'exposition aux risques. Ces inégalités sociales se laissent percevoir à l'aune des situations de classes et des situations de risques, c'est-à-dire, à l'échelle internationale. En se fondant sur une source historique (P. Lagadec, 1989), cette inégalité internationale dans les situations de menace et de risque se laisse appréhender depuis la catastrophe industrielle de la ville indienne de Bhopal.

À côté de la réalité, selon laquelle les couches vulnérables de la société internationale du risque habitent à côté des raffineries, des usines chimiques, Bhopal a ancrée dans la conscience publique internationale que les industries du risque sont cantonnées dans les pays du Tiers-monde, c'est-à-dire dans les pays pauvres et à bas revenus au point qu'on peut convenir avec U. Beck (75) que « ce n'est pas un hasard, pauvreté extrême et risque extrême s'attire systématiquement comme des aimants ».

De ce fait, lorsque les politiques africaines de développement autorisent l'implantation des certaines usines en Afrique, elles projettent les effets nocifs à long terme sur les générations futures.

Ainsi, lorsqu'on considère le risque comme ce qui renforce les inégalités internationales en indiquant que les industries à haut risque sont transférées dans les pays pauvres, un élément du débat s'éclaire : la misère matérielle et économique rend aveugle face aux risques. C'est une réalité indiscutable dans les sociétés contemporaines, surtout lorsqu'on jette un regard attentif sur l'accueil que les pays sous-développés réservent aux transferts de technologies et aux produits industriels sans questionnement critique. Dans la logique de cette idée, le journal allemand *Der Spiegel*, dans un de ses numéros de 1984 nous en dit long sur l'aveuglement de l'utilisation des produits chimiques dans l'agriculture en Afrique.

Dans la société du risque, les effets à long terme ou intergénérationnels des risques invitent à se préoccuper du futur. Cette exigence, essentiellement venue avec les implications intergénérationnelles des risques, renouvelle l'habitude humaine qui consiste à ne s'intéresser qu'aux choses qui sont proches spatialement et temporellement. Il est connu que dans la vie quotidienne, jour après jour et génération après génération, de toute évidence, l'homme manifeste une préférence pour ce qui lui est proche dans l'espace et le temps. Dans le cadre des politiques africaines en matière de développement, et surtout dans le contexte actuel de la société du risque et du caractère à long terme de leurs effets, l'éloignement dans le temps n'est pas une raison suffisante pour sous-estimer le poids des intérêts des générations futures. Dans la société du risque, l'étendue des aspects à long terme des menaces invite à une préoccupation pour l'humanité future.

Ainsi, lorsque nous analysons les risques et leurs implications intergénérationnelles en indiquant que le futur devient préoccupant dans les sociétés du risque, quelques

difficultés doivent être surmontées. D'abord, une difficulté à dimension temporelle. Celle-ci renvoie à la perception qu'on a du futur. Le discours qui permet de méprendre ou de sous-estimer la nécessaire préoccupation pour le futur est celui qui pense que les générations futures ne sont pas « ces humains réellement existants et envers qui nous avons de très pragmatiques devoirs » (Puech 39). Dans cette acception, les générations présentes n'ont pas à se préoccuper des futurs êtres humains au point de faire d'eux une priorité. Ces futures générations humaines sont virtuelles et ne peuvent constituer une priorité pour les générations présentes au point d'engager leur responsabilité.

Les inégalités sociales en Afrique sont multidimensionnelles. Il s'agit des écarts dans l'accès aux ressources, aux services de base et aux opportunités économiques. Par exemple, selon le FMI, la mobilité sociale en Afrique est globalement faible. En Afrique australe, la très forte inégalité est mise en lumière par les coefficients de Gini. De 2010 à 2015, les pays du SACU²⁸ affichaient un coefficient moyen d'environ 59, comparé à 42 pour l'ensemble de l'Afrique subsaharienne souligne Kelbessa (2024). Dans le secteur de l'emploi des jeunes, l'inégalité de revenus accroît le chômage des jeunes. Une étude sur 42 pays africains de 1991 à 2020 montre qu'une augmentation d'1% de l'inégalité de revenus accroît le chômage des jeunes de 0,74%. Ainsi, l'inégalité n'est pas seulement un résultat mais un facteur structurel du manque d'opportunités pour la jeunesse. Par exemple, le taux de chômage des jeunes dépasse les 30% dans les pays comme le Nigéria, l'Afrique du Sud et le Togo. Dans ces pays, les emplois disponibles sont généralement informels, précaires et faiblement rémunérés. De même, l'accès à l'entrepreneuriat reste limité par le manque de capital, d'accompagnement et de garanties.

On note également des inégalités d'accès à l'éducation et à la formation. Les systèmes éducatifs sont surchargés, inégalitaires

²⁸ Southern African Customs Union

ou très mal financés rendant l'ascension sociale difficile pour les jeunes générations. Ceci se traduit par le décalage entre les compétences acquises et les besoins du marché. Les politiques publiques privilégient une redistribution générationnelle très lente sans investissement suffisant dans la jeunesse.

Ces inégalités économiques constituent des diverses formes de dette générationnelle. Cette notion recouvre plusieurs dimensions telles que sociale, économique, environnementale et institutionnelle. Les déséquilibres en matière d'accès à l'éducation, à la santé et à l'emploi limitent les perspectives des jeunes générations. L'endettement public, en hausse dans de nombreux pays africains, transfère une charge financière colossale aux générations futures. De toute évidence, la dette publique en Afrique a augmenté ces dernières années atteignant des niveaux critiques dans plusieurs pays. Cette gausse de la dette est attribuée à plusieurs facteurs qui convergent. On parlera par exemple des faibles recettes fiscales, des emprunts extérieurs massifs, des investissements mal orientés, de la corruption et des chocs économiques (pandémies, conflits). Certaines de ces dettes ont servi de financement pour des projets structurants alors que grande partie demeure non productive ou contreproductive et participe à l'aggravation de la vulnérabilité économique du continent africain.

En conséquence, le poids de la dette absorbe la majeure partie des budgets nationaux et réduit les ressources disponibles pour es secteurs tels que l'éducation, la santé et la transition écologique. Ce fardeau de la dette se projette sur les générations futures sous forme de charges financières sans aucun bénéfice équivalent. Dans ce contexte, les jeunes générations héritent d'un continent au passé qui limite leur marge d'action économique et sociale. Cette situation provoque, au niveau des jeunes générations, une dépendance aux créanciers extérieurs, ce qui affaiblit la souveraineté politique, économique et sape les possibilités de mise en œuvre des politiques de développement durable. Dans la logique de la justice intergénérationnelle, cette

situation pose le problème de l'équité entre les différentes générations en Afrique. Mbonda et Ngosso (2021) souligne par exemple que la dette publique constitue une dette générationnelle puisque, les générations actuelles qui contractent les dettes transfèrent à celles à venir, les charges. De plus, une gouvernance qui exclut la jeunesse aggrave la fracture générationnelle (Jecker, 2022). Ainsi, la justice intergénérationnelle suppose une meilleure redistribution des ressources et une prise en compte des besoins futurs dans les décisions actuelles.

3. Gouvernance durable et justice intergénérationnelle en Afrique

La question de la dette intergénérationnelle renouvelle notre conception de la justice. Dans le sens de cette affirmation, une approche très populaire est celle appelée « la théorie de la réciprocité indirecte » dont la teneur scientifique se résume à cette affirmation de L. Bourgeois (138) : « il y a [...] pour chaque homme vivant, dette envers les générations suivantes à raison des services rendus par les générations passées ». Cette affirmation à elle seule permet de comprendre la teneur de la théorie de la réciprocité indirecte en tant que théorie de la justice intergénérationnelle. L. Bourgeois établit une obligation intergénérationnelle. Selon lui, chaque génération a des obligations envers celle qui la suit. Cette obligation se justifie, dans la dynamique de la pensée de Bourgeois, par les services rendus par les générations passées ou antérieures. En réalité, selon la théorie de la réciprocité indirecte, les obligations intergénérationnelles se justifient parce que nous avons reçus des générations précédentes. Prise dans ce sens, l'on peut rendre compte de la théorie de la justice comme réciprocité indirecte sous la forme de deux maximes fondamentales, l'une justificative et l'autre substantielle.

La première maxime tente de justifier les obligations intergénérationnelles et s'appelle la maxime justificative. Celle-ci se laisse formuler synthétiquement comme suit : « Nous devons

quelque chose à la génération suivante parce que nous avons reçu quelque chose de la génération précédente » (Gosseries 149). Cette maxime est celle qui est le cœur de l'approche de la justice comme réciprocité indirecte. Elle est désignée, en tenant compte de ce fond, par « maxime justificative ». Cette maxime justificative établit la raison pour laquelle la génération présente doit donner quelque chose à la suivante. Elle illustre dans sa teneur même, la justification de nos obligations intergénérationnelles. Toutefois, en indiquant que la génération actuelle doit donner quelque chose à la suivante, la maxime justificative ne précise pas « l'ampleur ou la nature » de ce qui doit être transmis d'une génération à une autre. Ce manque de précision de la maxime justificative de l'approche de la justice comme réciprocité indirecte fait intervenir, toujours dans la dynamique de cette approche, une seconde maxime dite, « maxime substantielle » qui rend compte des implications en termes du contenu des obligations intergénérationnelles. Cette maxime substantielle s'énonce explicitement comme suit : « Nous sommes tenu de transférer à la génération suivante au moins autant que ce que nous avons reçu de la génération précédente (interdiction de la désépargne) » (Gosseries, 150).

Cette maxime interdit strictement toute désépargne de la part de la génération actuelle. Pour elle, il faut une équivalence entre ce que la génération actuelle a reçu et ce qu'elle transmet. Une occurrence de cette maxime se trouve dans les travaux de F. Huet (1853). En réalité, F. Huet, allant dans le sens de la réciprocité indirecte dans le traitement des relations entre les générations, distingue dans un premier temps les biens acquis des biens patrimoniaux avant d'indiquer que lorsqu'il est question des biens patrimoniaux « la simple équité demande que tout homme laisse après lui, pour servir à ses successeurs, au moins l'équivalent de ce qu'il a reçu de ses prédécesseurs » (Huet 266). À la lumière de ces précisions, l'on se rend à l'évidence du contenu de l'approche de la justice intergénérationnelle en termes de réciprocité indirecte qui se résume dans les deux maximes dont

leurs contenus apparaissent clairement dans cette expression de A. Gosseries (150) : « alors que la maxime justificative offre une justification de l'existence des obligations, la maxime substantielle fournit une définition du contenu de ces obligations ».

F. Huet justifie la théorie de la réciprocité indirecte en ces termes : « ce beau patrimoine, ils le reçurent pour eux et leurs descendants. A parler en rigueur, il n'était point leur propriété exclusive, et déjà par anticipation les générations futures le possédaient en commun avec eux » (Huet 265). Avant de renchérir : « je conclus qu'il est de la nature des biens patrimoniaux, que quiconque en a reçu soit tenu d'en transmettre » (Huet 267). Dans le contexte de la dette intergénérationnelle en Afrique, cette approche de la justice intergénérationnelle comme réciprocité indirecte se prête à une double interprétation opérante et éclairante. D'abord, l'expression « au moins autant » contenu dans la maxime substantielle a trait, souligne A. Gosseries, à une « quantité absolue ». Cette quantité absolue signifie que c'est « ce qui nous a été transmis par la génération précédente qui sert de point de référence pour déterminer ce que nous devons à la suivante, plutôt que ce que la génération précédente a fait de ce qu'elle a elle-même reçu de ses prédécesseurs » (Gosseries 151). Cette affirmation témoigne à suffisance que dans l'approche de la réciprocité indirecte, la quantité de ce qui nous a été transmis est la seule et unique référence. Lorsque nous disons que la gouvernance non durable en Afrique et ses risques ont des implications intergénérationnelles et renouvellent notre conception de la justice, cette première interprétation offre des atouts qui se situent à plus d'un niveau.

Dans un premier niveau, cette maxime substantielle dans cette première interprétation permet de traiter les générations humaines quel que soit le moment de leur venue dans l'histoire sur le même pied d'égalité. Dans ce traitement égal pour toutes les générations, intervient le second niveau de l'intérêt de la maxime substantielle dans cette première interprétation. À ce niveau, cette maxime indique dans sa teneur qu'il s'agit,

obligatoirement pour la génération présente, de transmettre une terre, un écosystème et un environnement au moins de qualité égal à ce qu'elle a elle-même reçu de la génération précédente. Dans cette acception, dans le développement en Afrique, cette maxime dans sa première interprétation dispose que la qualité de l'environnement à transmettre doit être prise en compte par la génération actuelle. À la lueur de cette interprétation, il apparaît que la quantité absolue à transmettre va au-delà des biens matériels et économiques. Dans cet ordre d'idée, cette interprétation affirme que « ce dont nous sommes tenus, c'est de transférer un monde viable ou un monde qui permette à chacun une vie descente » (Gosseries 152). De toute évidence, cette interprétation s'écarte de toute référence à la quantité absolue de ce que nous avons reçu de la génération précédente.

La justice intergénérationnelle doit consister à garantir, pour les générations futures, les conditions du bien-être, c'est-à-dire les conditions sans lesquelles elles ne peuvent exprimer leur conception de la vie bonne et jouir ainsi du bonheur. En réalité, l'homme s'appréhende de deux façons selon les approches d'analyse. D'un côté, il est considéré comme un être naturel (comme ayant nécessairement besoin des ressources de nature diverse) et de l'autre comme « un être possédant au sein de la nature une représentation de lui-même qui inclut son irréductibilité au mécanisme naturel (liberté-capabilité) » (Renaut 333). Parlant de la liberté, J. Rawls complétait sa liste des biens sociaux premiers par la base sociale du « respect de soi-même », qu'il considère comme « le bien premier le plus important ». A. Sen a développé les libertés qu'il rebaptise par « capabilité ». Dans cet esprit, il convient de considérer qu'au-delà des différents types de conceptions du bien-être que les hommes peuvent avoir compte tenu des valeurs, des cultures, des civilisations, des moments et des circonstances, l'humanité cherche toujours ou presque toujours, un double type de bien-être : Le premier correspond au bien-être entendu au sens physique ou naturel de la satisfaction des besoins fondamentaux ou vitaux, auquel est

dédiée une approche par les ressources. Le second renvoie à cette autre dimension du bien-être qui s'identifie à l'être-bien. Ce dernier correspond à la mise en œuvre des capacités sans lesquelles un individu ou un peuple ne se considère pas comme traité de façon décente (Renaut 338), c'est-à-dire au respect de la dignité humaine. En ce sens, il se comprend que le bien-être est multidimensionnel, il contient en lui « l'être-bien ».

Les gouvernements africains ont très peu intégré, jusqu'à présent, la justice intergénérationnelle comme critère d'évaluation des politiques publiques note Olawuyi (2021). Toutefois, certaines initiatives indiquent une voie prometteuse à savoir l'investissement dans l'éducation numérique, l'inclusion des jeunes dans les décisions, la promotion des énergies renouvelables. Une gouvernance tournée vers l'avenir doit inclure des mécanismes de consultation de la jeunesse, des évaluations d'impact à long terme et des politiques de transparence.

Conclusion

En somme, la responsabilité éthique et politique face aux situations d'injustice entre les générations en Afrique s'avère nécessaire et constitue un impératif dans nos sociétés contemporaines si on sait que ces situations dans leurs natures tout comme dans leurs effets renouvellent notre conception traditionnelle de la justice et invite à l'inscrire dans une perspective intergénérationnelle. La justice intergénérationnelle ne s'accorde ni avec la logique de la réciprocité indirecte qui, dans sa teneur même, ne réussit pas à surmonter l'objection de la première génération et celle des dommages exogènes ni avec la logique de l'équivalence intergénérationnelle, puisque celle-ci aboutit à des conclusions peu réalistes dans les faits.

De même, si la théorie de la justice de J. Rawls, en s'écartant de l'approche utilitariste de D. Birnbacher postule en faveur d'un principe en deux phases, elle ne prend pas en compte toutes les composantes en jeu dans le cas africain. Et, dans cette logique, on s'était borné à montrer que c'est le principe

d'impartialité et sa logique du maintien des possibilités offertes pour chaque génération qui apparaît plausible. Ainsi, assurer, en Afrique, un développement durable implique de considérer les générations futures comme actrices à part entières. Ceci suppose une transformation structurelle pour aller vers des pratiques économiques, sociales et environnementales équitables. Intégrer la justice intergénérationnelle dans les décisions publiques n'est pas, dans ce contexte, une option mais fondamentalement une exigence normative et une nécessité.

Références bibliographiques

- Beck, Ulrich, 2008, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris, Aubier, 2008.
- Betremieux, Pierre. *Réponde de la vulnérabilité humaine*. Thèse de doctorat, Paris Sorbonne, 2013.
- Betremieux, Pierre. « Les figures de la vulnérabilité », in *Ethique, médecine et société*. Paris, Vuibert, 2010.
- Birnbacher, Dieter. *La responsabilité envers les générations futures*. Paris, PUF, 1994.
- Birnbacher, Dieter. « New Foundations for Environmental Ethics », *Polish Philosophical Quarterly Dialectics and Humanism*. Vol. 17., 1990, no. 1. p. 88- 101.
- Birnbacher, Dieter. « L'éthique utilitariste et l'éthique écologique : une mésalliance ? », *Conférence prononcée à Louvain-la-Neuve*, Paris, 1997.
- Bourgeois, Léon. *Solidarité*, Paris, Armand Colin, 1902.
- Bourg, Dominique. « Qu'est-ce qu'un risque environnemental ? », in *Techniques et philosophies des risques*, Paris, Vrin, 2007.
- Gosseries, Axel. *Penser la justice entre les générations ; de l'affaire Perruche à la réforme des retraites*. Paris, Alto Aubier, 2004.
- Gosseries, Axel. « Égalitarisme cosmopolite et effet de serre », in *Les séminaires de IDDRI*. no.14, iddri.org, 2006.
- Gosseries, Axel. « On future generations, future rights », *Journal of Political Philosophy*, vol.16, 2008a, p.446-474.

- Gosseries, Axel. « Constitutions and Future Generations », in *The Good Society*. vol.172, 2008b, p.32-37.
- Parfit, Derek. *Reasons and persons*, Oxford : Clarendon Press, 1983.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009.
- Renaut, Alain. *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de justice globale*, Paris, Stock, 2013.
- Sen, Amartya. *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2012.

CHAPITRE 18 :

Technosciences, justice intergénérationnelle et interculturalité : pour une éthique transculturelle du développement durable en Afrique

Tibo HIEN

Université Joseph KI-ZERBO.

hientibo4@gmail.com

Bèbè KAMBIRE

Université Joseph KI-ZERBO.

kambirbb@gmail.com

Tièroun DILOMPO

Doctorant en Histoire économique, Université Joseph KI-ZERBO

tieroundiop@gmail.com

Jacqueline SOW

Université Nazi BONI

jsow91@yahoo.fr

Résumé

Face à la montée des défis écologiques, sociaux et culturels contemporains, l'Afrique se trouve à la croisée des chemins entre innovations technoscientifiques et impératifs de justice intergénérationnelle. Dans un continent marqué par une riche diversité culturelle, la quête d'un développement durable et équitable appelle à une réflexion éthique ouverte à la pluralité des rationalités. C'est dans ce contexte que ce travail se propose d'explorer les fondements d'une éthique transculturelle capable d'orienter l'usage des technosciences dans une perspective de durabilité et de justice entre les générations. L'objectif est d'interroger d'une part, l'impact des choix technoscientifiques sur les équilibres sociaux, environnementaux et culturels, d'autre part, proposer un cadre éthique intégrateur qui valorise les savoirs endogènes et les valeurs africaines tout en dialoguant avec les normes universelles de justice. Notre travail repose sur une démarche analytique et critique qui consistera à faire une analyse des technosciences et défis africains, à relever le rapport que l'on peut établir entre le développement et la justice intergénérationnelle et à proposer une éthique transculturelle du

développement durable en Afrique. Les résultats indiquent qu'un développement réellement durable et équitable en Afrique passe par une gouvernance technologique éthique, intergénérationnelle et interculturelle. L'éthique transculturelle qui en découle se veut un pont entre traditions et modernités, entre rationalités endogènes et exigences globales, entre générations présentes et futures. Elle offre ainsi une boussole pour réconcilier innovation technologique, justice sociale et durabilité écologique dans le contexte africain.

Mots clés : Technosciences, justice intergénérationnelle, interculturalité, éthique transculturelle, développement durable.

Abstract

Amidst rising contemporary ecological, social, and cultural challenges, Africa stands at a crossroads between technoscientific innovations and imperatives of intergenerational justice. On a continent marked by rich cultural diversity, the quest for sustainable and equitable development calls for ethical reflection open to plural rationalities. Within this context, this work explores the foundations of a transcultural ethic to guide the use of technosciences towards sustainability and intergenerational justice. The objective is to examine the impact of technoscientific choices on social, environmental, and cultural balances, and to propose an inclusive ethical framework that values endogenous knowledge and African values while engaging with universal justice norms. Our approach involves an analytical and critical examination of technosciences and African challenges, exploring the link between development and intergenerational justice, and proposing a transcultural ethic for sustainable development in Africa. The findings suggest that truly sustainable and equitable development in Africa requires ethical, intergenerational, and intercultural technological governance. The resulting transcultural ethic aims to bridge traditions and modernities, endogenous rationalities and global demands, present and future generations, offering a compass to reconcile technological innovation, social justice, and ecological sustainability in the African context.

Keywords: Technosciences, intergenerational justice, interculturalité, transcultural ethics, sustainable development.

Introduction

L'Afrique contemporaine vit une transformation technoscientifique sans précédent. Cette mutation s'accompagne cependant de tensions profondes entre les impératifs du développement immédiat, les exigences de justice

intergénérationnelle et la préservation des diversités culturelles qui font la richesse du continent. Le développement technoscientifique africain ne peut être pensé selon les seuls paradigmes occidentaux. Les chercheurs africains doivent cesser de reproduire des savoirs scientifiques élaborés ailleurs pour être des penseurs autonomes. Cette exigence d'autonomie épistémique se heurte toutefois aux défis de la mondialisation technologique et aux urgences du développement.

Fort de ce constat, la question centrale qui guide cette recherche est formulée comme suit : comment articuler innovation technoscientifique et justice intergénérationnelle dans un contexte interculturel africain marqué par la diversité des rationalités et des systèmes de valeurs ? Cette problématique révèle trois tensions fondamentales. En premier lieu, nous avons l'urgence du développement économique et social versus les impératifs de durabilité écologique. Deuxièmement, nous pouvons faire cas de l'universalité des principes éthiques versus la particularité des contextes culturels. Les normes internationales de justice et de durabilité doivent-elles s'imposer uniformément ou peuvent-elles être recontextualisées selon les spécificités africaines ? Pour terminer, nous avons l'innovation technologique versus la préservation des savoirs traditionnels. Comment concilier l'adoption de nouvelles technologies avec la sauvegarde des connaissances endogènes qui constituent le patrimoine culturel africain ?

Nous émettons l'hypothèse que ces tensions ne peuvent être résolues que par l'élaboration d'une éthique transculturelle qui dépasse l'opposition stérile entre universalisme abstrait et relativisme culturel. Cette éthique enracinée dans les réalités africaines mais ouverte au dialogue interculturel, peut orienter un développement technoscientifique à la fois innovant, équitable et durable. L'objectif est d'interroger d'une part, l'impact des choix technoscientifiques sur les équilibres sociaux, environnementaux et culturels, d'autre part, proposer un cadre éthique intégrateur qui valorise les savoirs endogènes et les valeurs africaines tout en

dialoguant avec les normes universelles de justice. Pour l'atteinte de cet objectif, nous adopterons une démarche analytique et critique qui consistera à faire une analyse des technosciences et défis africains, à relever le rapport que l'on peut établir entre le développement et la justice intergénérationnelle et à proposer une éthique transculturelle du développement durable en Afrique.

1. Technosciences et défis du développement de l'Afrique

Face aux conditions précaires d'existence de la majorité des populations africaines, la course vers le développement matériel est devenue comme une solution messianique. Les aides des multinationales sont orientées vers ce type de développement que celui moral. Ce constat a été fait par E. N'Joh-Mouelle (1988, p. 158) en ces termes :

Quand la pauvreté et la misère atteignent certaines expressions difficilement tolérables par la conscience et la sensibilité humaines, il est facile de comprendre que dans de tels contextes l'élimination de cette pauvreté et de cette misère soit la finalité de toute entreprise de développement.

1.1. Biotechnologies agricoles et sanitaires : entre sécurité alimentaire et questions sanitaires

Face à la croissance démographique et à l'urbanisation ayant été l'une des origines de la rareté des terres cultivables, de nombreux pays ont développé des stratégies pour sortir de l'insécurité alimentaire. Il fallait recourir aux technosciences pour accroître les rendements agricoles au bénéfice des populations. Selon Raven et al. (2009, p. 469-470),

les variétés à forts rendements nécessitaient [...] l'utilisation d'engrais de synthèse, de pesticides et de machines agricoles pour atteindre leurs objectifs. Ces technologies agricoles furent transférées aux nations en développement par les nations développées. [...] Pendant les années 1920, le Mexique produisait moins de 700 kg de blé par hectare annuellement. Pendant les

années de la révolution verte qui a débuté en 1965, la production annuelle du Mexique est passée à plus de 2 400 kg par hectare.

En clair, il est sans doute évident que les biotechnologies agricoles ont considérablement contribué à accroître les rendements agricoles, ainsi qu'à réduire le temps de travail et à gérer rationnellement les espaces se faisant rares. Pour P. Ariès (2011, p. 21) « Le capitalisme vert veut adapter la planète aux besoins du productivisme. Ne nous leurrions pas. » À cet effet, C. Larrère (2023) soutient que « le changement climatique est à la fois la cause du renforcement des inégalités sociales et environnementales ; et l'effet de ces inégalités et de leur échelle. Ne pas engager la transition écologique revient à maintenir et à aggraver une injustice dont souffrent les plus défavorisés. » Nous sommes déjà embarqués dans le navire du développement on se rend à l'évidence que les biotechnologies médicales aident considérablement à vaincre certains problèmes alimentaires et médico-sanitaires jadis jugés insolubles.

En réalité, par les moyens scientifico-techniques, on pourrait éviter le déluge car la science peut prévoir pour prévenir. Ces solutions technoscientifiques pourraient aider à résoudre ou à amoindrir la famine et la pauvreté dont souffrent des continents comme l'Afrique, malgré les nombreuses potentialités en ressources naturelles et les vastes terres cultivables disponibles dont elle dispose. Les biotechnologies notamment les organismes génétiquement modifiés (OGM), sont souvent présentées comme une solution miracle. Du côté des végétaux, ces OGM rendent certaines plantes plus productives et certains aliments plus résistants. Sur le plan médico-sanitaire, la Procréation Médicalement Assistée (PMA) donne aux êtres humains des possibilités inouïes sur la fécondité, transformant complètement les relations parentales à travers le temps et l'espace : congélation de sperme, fécondation in vitro, insémination artificielle, mère porteuse, clonage, sélection des gènes du futur enfant, etc. De

même, des maladies autrefois jugées incurables et ravageuses ont eu des remèdes grâce aux avancées technoscientifiques.

1.2. Technologies numériques : fracture et inclusion

La révolution numérique transforme l'Afrique à un rythme accéléré. Le continent compte désormais 781 millions de comptes de téléphonie mobile enregistrés, et les innovations comme le paiement mobile révolutionnent les services financiers car « le nombre d'agents est passé de 12 millions en 2021 à près de 17 millions en 2022, ce qui représente une augmentation considérable de 41 % sur un an. » (GSMA²⁹, 2023). Ces technologies offrent des opportunités considérables quant à l'accès à l'information, à des services de santé à distance, à une éducation numérique. Elles permettent de sauter certaines étapes du développement en évitant les infrastructures coûteuses des pays développés.

1.3. Énergies renouvelables : opportunités et défis

L'Afrique dispose d'un potentiel énergétique renouvelable considérable comme solaire au Sahara, éolien sur les côtes, hydroélectriques sur les grands fleuves. À cet effet, T. Hien (2024, p. 78) souligne que « les technologies pourraient permettre aux décideurs politiques d'intégrer la durabilité environnementale dans leurs programmes. On pourrait par exemple [...] inventer des outils moins polluants et pouvant avoir pour moyen de fonctionnement les énergies renouvelables. » Ces ressources pourraient permettre au continent de développer un système énergétique propre sans passer par l'étape polluante des énergies fossiles. Selon D. Beaulieu (2018),

²⁹ En 2023, la Global System for Mobile Communications Association, en abrégé GSMA a été très active, publiant des rapports clés comme les Global Mobile Trends 2023 et le rapport sur le Mobile Net Zero (climat), organisant des événements majeurs comme le MWC Kigali, et mettant en lumière l'impact économique de l'argent mobile en Afrique, tout en surveillant l'état de la connectivité mondiale et régionale

la série de barrages pourrait offrir près de 40 000 MW d'électricité ce qui équivaut à deux fois la production du barrage des Trois Gorges en Chine, la plus grande centrale hydroélectrique au monde. Le projet serait la suite d'Inga 1 et 2, dont la production stagne à 500 MW (0,5W) en raison de la mauvaise maintenance³⁰. Le Grand Inga pourrait satisfaire 40 % des besoins énergétiques du continent africain.

Bref, retenons que les technosciences, en tant que puissances transformatrices du vivant, de la matière et des collectifs humains, cristallisent à la fois les espoirs de solutions durables dans les domaines de l'agriculture, de la santé, de l'énergie ou du numérique, mais aussi les craintes de dérives irréversibles telles que la dégradation environnementale, l'aggravation des inégalités sociales et les risques existentiels globaux. Ce qui nous amène à nous interroger sur la nature des relations que l'on pourrait établir entre le développement et la justice intergénérationnelle.

2. Développement et justice intergénérationnelle

2.1. Approches modernes de la justice sociale

La théorie de la justice de J. Rawls (1971) offre des outils conceptuels précieux pour penser la justice intergénérationnelle, même si l'auteur n'a pas suffisamment développé cette dimension. Le voile d'ignorance peut être étendu temporellement : des individus rationnels, ne connaissant ni leur génération d'appartenance ni leur position sociale, choisiraient des principes garantissant l'équité entre générations. A. Sen (2009) propose une alternative prometteuse avec son approche des capacités. Selon lui, la justice consiste à garantir à chacun les capacités fondamentales nécessaires à une vie épanouie. Ces capacités incluent la santé, l'éducation, la participation politique, mais aussi l'accès à un environnement sain.

³⁰ L'auteur a cité Jacquemot, Pierre, «Fleuve Congo: où en est Inga, le projet du plus grand barrage du monde? », IRIS France, 20 juillet 2017, <http://www.iris-france.org/97305-fleuve-congo-ou-e>

L'avantage de cette approche est sa sensibilité aux contextes culturels. Les capacités peuvent être spécifiées différemment selon les sociétés, pourvu que soient respectés certains seuils universels. A. Sen (2009) insiste sur l'importance du « débat public » pour définir démocratiquement ces capacités dans chaque contexte. Appliquées aux technosciences, l'approche des capacités suggère que les innovations doivent élargir les possibilités de choix des individus et des communautés, présents et futurs. Une technologie juste est celle qui accroît l'éventail des capacités accessibles sans fermer les options des générations suivantes.

2.2. Perspectives africaines sur la justice intergénérationnelle

Les philosophies africaines offrent des ressources originales pour penser la justice intergénérationnelle. J. Ki-Zerbo développe une conception du développement qui intègre organiquement la dimension temporelle. Cette vision implique une conception spécifique de la justice intergénérationnelle qui ne se contente pas de préserver le passé ou de préparer l'avenir, mais cherche à actualiser créativement l'héritage ancestral dans les défis contemporains. J. Ki-Zerbo (2003, p. 155) parle d'un *développement endogène* qui mobilise les énergies créatives du peuple en partant de sa vision du monde et de ses valeurs propres.

Le développement, conçu un phénomène endogène, se trouve partout dans le monde. On peut rapprocher le terme "développement" et l'idée d'accumulation. Mais il faut comprendre l'accumulation dans sa totalité comme un bloc intégré : tant en biens et services qu'en valeurs sociales. Compris comme tel, tout le monde cherche un développement à titre individuel et collectif. Par exemple dans ma langue maternelle (le san), quand on présente ses vœux à quelqu'un, on dit : "Que Dieu ajoute quelque chose à ce que nous avons !" C'est un souhait très commun qui indique que la notion d'accumulation, d'addition de biens existe dans la tradition africaine, mais pas exactement dans le sens capitaliste.

E. Njoh-Mouelle (1988, p. 158), prolonge cette réflexion en montrant que la rationalité africaine n'est pas incompatible avec la modernité technologique, à condition que celle-ci soit appropriée créativement. Il estime que le véritable développement est « cette transformation de l'homme déjà dénommée réalisation de soi, épanouissement ou promotion de l'excellence que nous présentons pour notre part comme entreprise interminable et néanmoins entreprise essentielle. » Toutes ces approches montrent clairement que la pluralité des rationalités est un défi majeur à relever pour espérer un développement intégral de l'Afrique.

2.3. Le défi de la pluralité épistémologique

L'un des défis majeurs de l'éthique des technosciences en Afrique réside dans la coexistence de systèmes épistémologiques différents. R. M. Makashing (2021, p. 153) construit une éthique qui s'inscrit dans une perspective décoloniale critique des rationalités techniciennes occidentales et des inégalités épistémiques Nord/Sud. En réalité, il est parti du constat suivant :

La technoscience apparaît comme un instrument de domination de la nature par l'homme, de domination des pays riches capables de se fabriquer ou de s'acheter des armes sur les pays pauvres. Bref, elle est un instrument de domination de l'homme sur la nature et de l'homme sur l'homme, et même un instrument de violence entre les sociétés humaines.

La première tension épistémologique concerne l'arbitrage entre les besoins immédiats du développement et les exigences de durabilité.

L'Afrique fait face à des urgences considérables : pauvreté, malnutrition, manque d'infrastructures. Ce qui fait croire que le développement de celui de l'Afrique passe nécessairement par celui matériel. Ce qui n'est pas forcément vrai du point de vue de E. N'Joh Mouelle (1988, p. 153). Ainsi dit-il :

Des réalisations techniques et matérielles [...] dans un pays en voie de développement ne témoignent pas forcément en faveur

d'un développement certain. Il faut encore regarder de près [...] la nécessaire distinction qu'il convient d'établir entre les illusions de solutions que représentent les réalisations matérielles et techniques d'une part et, d'autre part, les véritables solutions qui consisteraient en la transformation réelle de l'homme.

Ces défis appellent des solutions compatibles avec la durabilité. Cette tension est particulièrement visible dans le domaine extractif.

L'exploitation des ressources minières peut générer des revenus importants pour financer le développement, mais elle épuise les richesses naturelles et dégrade l'environnement. Dès lors, comment concilier l'urgence du développement avec la responsabilité envers les générations futures ? H. Jonas (1990) propose le *principe de précaution* : face à l'incertitude sur les conséquences à long terme, il vaut mieux s'abstenir d'agir. Mais ce principe peut conduire au conservatisme et freiner le développement nécessaire. Il faut donc trouver un équilibre entre précaution et innovation. La deuxième tension oppose les spécificités locales aux standards globaux. Les technologies sont souvent développées dans les pays du Nord selon leurs critères et leurs besoins.

En fait, concevoir les savoirs africains en référence aux critères occidentaux, c'est méconnaître la profondeur et la pertinence des savoirs locaux. S. Latouche (2005, p. 120) l'a bien compris lorsqu'il souligne :

Parler d'économie et de technique en Afrique signifie déjà transposer nos propres catégories à ce continent, suivant une vision ethnocentrique et occidentale. Les Africains ne pensent pas la technique comme une catégorie à part. Sculpter, tailler quelque chose, fait partie d'un rituel. [...] Il se produit la même chose avec l'économie : [...] L'économie est dissoute, incorporée, enchâssée dans le social, et en particulier dans les réseaux complexes qui structurent les couches populaires des cités africaines.

Les savoirs endogènes africains ne sont ni inférieurs ni supérieurs aux savoirs scientifiques modernes. Ils relèvent simplement de logiques différentes soulevant des tensions qu'il convient de surmonter et d'articuler de façon constructive.

La décolonisation épistémologique exige donc la reconnaissance de la validité des savoirs endogènes. Leur transfert vers l'Afrique soulève la question de leur adaptation aux contextes locaux. La troisième tension concerne l'articulation entre innovation technologique et préservation des savoirs traditionnels. Les technologies modernes peuvent-elles coexister avec les pratiques ancestrales, ou sont-elles nécessairement substitutives ? Cette question est cruciale dans le domaine médical. La médecine traditionnelle africaine, riche de millénaires d'expérience, peut-elle être intégrée à la médecine moderne, ou doit-elle être abandonnée au profit des thérapies scientifiques ? L'Organisation Mondiale de la Santé (2019) encourage l'intégration des médecines traditionnelles, mais cette démarche reste marginale.

3. Pour une éthique transculturelle de développement durable en Afrique

Le développement durable a été pensé comme une alternative pour faire face aux enjeux technoscientifiques, économiques, sociaux et écologiques. Selon le rapport de Brundtland (1987), « le développement durable est un mode de développement qui répond aux besoins des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs³¹. » H. Jonas (1990, p. 15), en affirmant que « la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace » s'est inscrit dans

³¹ Titre original: *Our Common Future* (Notre futur à tous en français), rédigée en 1987 par la Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'Organisation des Nations Unies, présidée par Gro Harlem Brundtland, rapport portant sur le Développement Durable, disponible sur https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Rapport_Brundtland, consulté le 21 août 2025.

cette logique. Néanmoins au regard de la pluralité des rationalités, une éthique transculturelle du développement durable s'impose.

3.1. Principes fondamentaux

Le premier principe de l'éthique transculturelle du développement durable à notre avis est celui de la responsabilité contextualisée. Nous ne devons plus rester les bras tendus vers une responsabilité extérieure, occidentale car chaque société doit se battre pour faire prévaloir ses valeurs culturelles ou savoirs. C'est ce qui a conduit J. Ki-Zerbo (2003, p. 179) à soutenir en ces termes : « Le système capitaliste a sécrété des nuisances telles qu'on ne peut pas les rejeter sur des boucs émissaires. On est obligé d'en prendre la responsabilité et de les corriger – ou d'avancer vers le chaos. » Ce principe pourrait servir de base pour un développement endogène. C'est sans doute dans cette dynamique que s'inscrit R. M. Makashing (2021), à la différence de H. Jonas (1990), en proposant une pensée ancrée dans les réalités africaines. Il plaide pour une revalorisation des savoirs endogènes à travers sa *maâéthique* inspirée du principe égyptien antique de la *Maât*. « La Maât, c'est l'énergie cosmique manifestée sous forme de lumière ou de puissance (...) qui doit continuellement circuler de façon ininterrompue pour que se maintienne l'ordre au plan cosmique, social politique et individuel », soutient R. M. Makashing (2021, p. 85).

R. M. Makashing (2021, p. 153) estime que les technosciences ont engendré des inégalités sociales et les africains se doivent de revenir sur leurs valeurs culturelles car

la technoscience apparaît comme un instrument de domination de la nature par l'homme, de domination des pays riches capables de se fabriquer ou de s'acheter des armes sur les pays pauvres. Bref, elle est un instrument de domination de l'homme sur la nature et de l'homme sur l'homme, et même un instrument de violence entre les sociétés humaines.

Cette ontologie relationnelle implique une responsabilité communautaire qui s'étend naturellement aux générations passées et futures. Pour M. B. Ramose (2015, p. 69-76), « pour être humain, nous devons toujours préserver la vie. » Contrairement à l'individualisme méthodologique occidental, *Ubuntu*³² fonde la responsabilité sur l'interdépendance fondamentale des êtres.

La responsabilité ne concerne pas seulement les générations humaines futures, mais l'ensemble des relations qui constituent l'écosystème social et naturel. Les décisions technologiques ne peuvent être prises par des experts isolés, mais doivent faire l'objet d'une délibération communautaire incluant les détenteurs des savoirs traditionnels, les jeunes et les représentants des générations futures. Il appartient aux africains d'en prendre conscience à en croire J. Ki-Zerbo (2003, p. 156-157) :

Il appartient aux africains de découvrir, d'inventer de nouveaux paradigmes pour leur propre société. Est-ce que les pays du Sud sont en mesure aujourd'hui de changer de cartes ? Est-ce que ces pays réussiront à opérer une synthèse leur permettant de conserver le meilleur d'eux-mêmes et d'intégrer le meilleur de ce qui vient de l'extérieur ? Il y a des efforts dans certains pays comme la Chine et l'Inde de combiner la croissance économique avec un développement culturel issu du tréfonds de leur propre histoire à travers des millénaires.

De ce principe découle le second principe qui est celui de la justice interculturelle.

³² « Le mot “Ubuntu”, issu de langues bantoues d'Afrique centrale, orientale et australe, désigne une notion proche des concepts d'humanité et de solidarité. En Afrique du Sud, ce terme a été employé, notamment par les prix Nobel de la paix Nelson Mandela et Desmond Tutu, pour dépeindre un idéal de société opposé à la ségrégation durant l'apartheid, puis pour promouvoir la réconciliation nationale.», disponible sur <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ubuntu> (philosophie), consulté le 10 décembre 2025..

La perspective makashienne dépasse l'imitation des modèles occidentaux pour envisager un développement durable qui soit aussi culturellement pertinent, spirituellement enraciné et socialement juste. Comme le souligne M. Ngomane (2019), « la véritable humanité est celle qui élève les autres. » La justice *Ubuntu* repose sur le principe de solidarité. Ce principe vise à dépasser l'opposition entre universalisme et relativisme par une conception interculturelle de la justice. En clair, l'idée de diversité culturelle nous amène à penser le lien entre les savoirs traditionnels fondés sur la nature primitive de l'homme et ceux modernes issus de la rationalité des Temps Modernes. Penser la diversité, c'est penser l'endogénéité en rapport avec l'étrangeté, la singularité en rapport avec l'universel. Il faut de ce fait s'intéresser à la façon de mettre en lumière ces deux formes de savoirs sans favoriser des injustices sociales. Il faut donc faire un usage contextualisé et plus juste des technosciences dans un environnement riche en diversité biologique et culturelle.

Pour ce faire, trois exigences sont à respecter. D'abord, chaque culture doit être reconnue dans sa dignité et sa spécificité, sans hiérarchisation a priori. Ensuite, soulignons que la reconnaissance n'implique pas l'acceptation aveugle de toutes les pratiques culturelles. Un dialogue critique doit permettre l'évaluation mutuelle des différentes traditions selon des critères partagés. Enfin, notons que le dialogue interculturel ne vise pas un syncrétisme superficiel, mais une synthèse créatrice qui enrichit mutuellement les cultures en contact. Les innovations technologiques peuvent ainsi être appropriées créativement selon les génies culturels spécifiques. Pour une véritable justice interculturelle, T. Hien (2024, p. 71) plaide effectivement pour une renonciation « à certaines libertés individuelles au profit des libertés collectives et intergénérationnelles. »

Le troisième principe est celui de durabilité intégrative qui articule durabilité écologique, sociale et culturelle dans une perspective intégrative. Ce principe comprend quatre dimensions dont la première est la durabilité écologique. Cette dernière

concerne la préservation des écosystèmes et des ressources naturelles pour les générations futures, selon les principes de l'écologie scientifique moderne. En deuxième position vient la durabilité sociale qui se focalise sur le maintien de la cohésion sociale et de la justice distributive à travers les générations, selon le principe de l'*Ubuntu* et des solidarités communautaires. Par la suite, nous mentionnons la durabilité culturelle qui est la transmission créatrice des patrimoines culturels, permettant leur articulation dans les défis contemporains sans folklorisation. La dernière dimension est celle de la durabilité spirituelle. Cette dimension insiste sur la préservation du sens et des valeurs qui donnent cohérence à l'existence collective, selon les spiritualités africaines traditionnelles et leurs évolutions contemporaines.

Cette approche évite deux écueils systémiques : l'universalisme abstrait qui impose partout les mêmes normes, et le relativisme culturel qui rend impossible tout jugement critique.

3.2. Obstacles à l'éthique transculturelle

La mise en œuvre de l'éthique transculturelle se heurte à des résistances institutionnelles importantes. Ainsi, les universités et centres de recherche africains demeurent largement organisés selon « les dynamiques de violence symbolique, matérielle et épistémique qui ont longtemps entravé le développement de ces institutions, les cantonnant souvent à la reproduction de modèles académiques occidentaux déconnectés des réalités africaines. » (P. Moleka, 2025). Cette dépendance se manifeste dans les critères d'évaluation de la recherche qui privilégient la publication dans des revues internationales souvent peu sensibles aux spécificités africaines. Les recherches intégrant les savoirs endogènes peinent à trouver leur place dans ce système académique standardisé. Par ailleurs, reconnaissons que les politiques publiques africaines adoptent souvent une vision technocratique du développement qui marginalise les dimensions culturelles et spirituelles. Les plans nationaux de développement privilégient les indicateurs quantitatifs (Produit Intérieur Brut, taux de scolarisation) au

détriment des aspects qualitatifs liés au bien-être communautaire et à la cohésion sociale. L'éthique transculturelle présente aussi des défis opérationnels considérables. La délibération interculturelle exige du temps et des ressources importantes pour permettre la rencontre authentique entre différents systèmes de valeurs. Or, l'urgence des défis africains pousse souvent vers des solutions rapides qui court-circuitent ces processus délibératifs.

De plus, la traduction entre différents univers conceptuels pose des difficultés pratiques. Comment traduire des concepts comme *Ubuntu* ou *Sankofa*³³ dans les langues européennes sans en dénaturer les sens ? Cette question apparemment technique, recèle des enjeux épistémologiques profonds. Enfin, la formation des acteurs (chercheurs, décideurs, développeurs) aux enjeux interculturels demeure insuffisante. La plupart des formations scientifiques et techniques africaines ne préparent pas à la complexité du dialogue interculturel, reproduisant ainsi les cloisonnements disciplinaires et culturels.

3.3. Stratégies de mise en œuvre

La concrétisation de l'éthique transculturelle nécessite une réforme profonde des politiques publiques africaines. L'éthique transculturelle gagnerait à être promue au niveau continental à travers les institutions régionales africaines. L'Union Africaine dispose d'un cadre institutionnel comme le *NEPAD*, *STISA-2024* qui pourrait intégrer les dimensions culturelles et spirituelles dans les stratégies de développement, dépassant ainsi la vision purement économique qui domine actuellement. Pour T. Hien

³³ « Sankofa (prononcé SAHN-koh-fah) est un mot de la langue Twi du Ghana qui signifie « récupérer » et fait également référence au symbole Bono Adinkra représenté soit par une forme de cœur stylisé, soit par un oiseau à la tête tournée vers l'arrière et aux pattes tournées vers l'avant, portant un œuf précieux dans sa bouche. Sankofa est souvent associé au proverbe « Se wo were fi na wosankofa a yenkyi », qui se traduit par : “ Il n'y a pas de mal à revenir sur ce que l'on a oublié” », disponible sur <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sankofa>, consulté le 10 décembre 2025.

(2024, p. 70), « il y a une urgence à reformer les politiques internationales en matière de développement ». L'une des raisons est qu'« aujourd'hui, la mondialisation, ça ne marche pas. Ça ne marche pas pour les pauvres du monde. Ça ne marche pas pour l'environnement. Ça ne marche pas pour la stabilité de l'économie mondiale » (J. Stiglitz, 2002, p. 340).

Pour ce faire, une harmonisation des standards éthiques pourrait être envisagée. Une charte africaine de l'éthique des technosciences qui définirait des standards minimaux tout en respectant les spécificités nationales, inspirée de la Charte Africaine des droits de l'Homme et des Peuples pourrait par exemple être élaborée. Des pays africains à l'image de l'Afrique du Sud, du Kenya qui ont déjà inscrit dans leurs constitutions la protection des savoirs traditionnels et la promotion de la diversité culturelle pour servir d'exemples. À défaut, des agences nationales de dialogue interculturel pourraient être créées pour faciliter l'intégration des savoirs endogènes dans les politiques publiques. L'allocation des ressources publiques pourrait même faire l'objet de délibérations communautaires intégrant les voix traditionnelles à l'image en Amérique Latine.

Pour terminer, l'enseignement des sciences doit intégrer les dimensions historiques, culturelles et éthiques souvent négligées. Les futurs scientifiques et ingénieurs doivent être formés aux enjeux interculturels et intergénérationnels. Il faut une transformation profonde des systèmes éducatifs africains depuis l'école primaire jusqu'à l'université. Pour y parvenir, les programmes intégrés dans les obligations de formation initiale et continue doivent permettre d'acquérir les compétences nécessaires au dialogue interculturel. Les méthodes d'enseignement doivent valoriser les savoirs que les étudiants apportent de leurs communautés d'origine. Par ailleurs, des programmes d'échange qui puissent permettre aux chercheurs africains de se familiariser avec les différentes traditions épistémologiques du continent, favorisant ainsi l'émergence d'une conscience intellectuelle panafricaine pourraient être envisagés.

Conclusion

Cette recherche a développé les fondements d'une éthique transculturelle capable de guider le développement technoscientifique africain dans une perspective de durabilité et de justice intergénérationnelle. Ainsi, il ressort que cette éthique repose sur trois principes fondamentaux qui articulent créativement les traditions philosophiques africaines et occidentales à savoir le principe de responsabilité contextualisée, le principe de justice interculturelle et le principe de durabilité intégrative. Cette approche holistique correspond mieux aux cosmovisions africaines qui ne séparent pas l'humain de son environnement naturel et social. L'éthique transculturelle propose, au-delà de ses apports théoriques un nouveau paradigme de développement durable qui pourrait transformer profondément les rapports entre technosciences, société et culture en Afrique, lance un appel à l'action pour tous les acteurs du développement africain.

Références bibliographiques

- ARIES Paul, 2011, *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, Paris, éd. La Découverte.
- BEAULIEU David, 2018, « Le barrage Grand Inga en République démocratique du Congo : rêve économique ou désastre environnemental ? », in *Perspective Monde Outil pédagogique des grandes tendances mondiales depuis 1945*, [École de politique appliquée, Faculté des lettres et sciences humaines](#), Université de Sherbrooke, Québec, Canada, disponible sur <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAAnalyse/2617>, consulté le 8 décembre 2025
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION, 2021, *The State of Food and Agriculture 2021 : Making Agri-food Systems More Resilient to Shocks and Stresses*, Rome, FAO.

GLOBAL SYSTEM FOR MOBILE COMMUNICATIONS ASSOCIATION, 2023, *Le point sur le secteur : les services de mobile money dans le monde rapport 2023*, London, Association GSM.

Disponible sur www.gsma.com/sotir

HIEN Tibo, 2024, *Hans Jonas et l'éthique de l'environnement*, Mémoire de Master en Philosophie, Université Joseph Ki-Zerbo.

JONAS Hans, 1990, *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique* (trad. Jean Greisch), Paris, Editions Du Cerf.

KI-ZERBO Joseph, 2003, *A quand l'Afrique ? Entretien avec René HOLENSTEIN*, Paris, éd. De l'Aube.

LARRERE Catherine, 2023, « Transition écologique, justice sociale et démocratie », in *AOC*, 30 novembre, disponible sur <https://aoc.media/analyse/2023/11/29/transition-ecologique-justice-sociale-et-democratie/>, consulté le 14 février 2024.

LATOUCHE Serge, 2005, *Décoloniser l'imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Paragon/Vs.

MAKASHING Raymond Matand, 2021, *Le principe d'une éthique de l'écologie. Le concept de Maât*, L'Harmattan.

MOLEKA Pitshou, 2025, « Réinventer l'Université Africaine : De la Décolonisation Épistémique à la Co-Construction de Savoirs Transformateurs », in *Managing African Research Network/Kinshasa, DR Congo*, disponible sur <https://orcid.org/0000-0003-0668-0919>, consulté le 10 décembre 2025.

NGOMANE Mungi, 2019, *Je suis car tu es... Leçons de sagesse africaine*, publié en ligne par HarperCollins France le 23 février 2022 disponible sur <https://.google/4Dgxliz5WHzfQ9KTV>, consulté le 03 décembre 2025.

NJOH-MOUELLE Ebénézer, 1988, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du Développement. Suivi de Développer la richesse humaine*, Les Éditions du Mont-Cameroun, Deuxième édition.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES, 1987, *Notre avenir à tous : Rapport Brundtland*. Commission mondiale sur l'environnement et le développement, ONU, disponible sur

https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Rapport_Brundtland, consulté le 21 août 2025.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, 2019, Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle 2014-2023, Genève, OMS.

RAMOSE Mogobe B., 1999, *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books.

RAVEN, Peter H. ; R. BERG, Linda & HASSENZAHN, David M., *Environnement*, trad. de la 6^e éd. américaine par Marie-pascale COLACE, Anne HANCOCK, Guy LEMPERIERE, Bruxelles, éd. De Boeck Université, 2009.

RAWLS John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.

SEN Amartya, 2009, *L'idée de justice* (trad. P. Chemla), Paris, Flammarion.

STIGLITZ Joseph, 2002, *La Grande Désillusion*, trad. de l'anglais (américain) par Paul CHEMLA, Norton, éd. Fayard, Collection « Philosophie politique ».

CHAPITRE 19 :

Équité et soins de santé : une conciliation possible ?

IDOH Yao Charles Junior

Université de Lomé, HIPHIST, Lomé-Togo

yaocharlesjuniori@gmail.com

Résumé :

Lorsqu'il est question de donner les soins de santé de manière juste, le critère qui est le plus souvent spontanément proposé est l'équité. Ainsi, soigner « chacun selon ses besoins ou son rang » serait la formule adéquate à adopter pour une distribution juste des soins. Cependant, une analyse rigoureuse des implications de l'équité révèle les apories de sa mise en œuvre dans les pratiques cliniques. De ce constat émerge la question suivante : Peut-on concilier le principe d'équité et les soins de santé ? Dans une approche analytico-critique, notre texte se propose de montrer les limites du principe d'équité dans la prise en charge médicale. C'est là que nous évoquerons la notion de " justice injuste " pour finalement établir – conformément au principe d'égalité – que donner les soins de santé de manière juste reviendrait à traiter tous les patients de la même façon quels que soient leur origine, leur sexe, leur rang social, leur appartenance ethnique, religieuse, politique...

Mots clés : Equité, besoin, rang, soins de santé, justice injuste, principe d'égalité.

Abstract :

When discussing the provision of equitable healthcare, the criterion most often proposed is need. Thus, treating « each according to their needs or rank » would seem to be the appropriate formula for a fair distribution of care. However, a rigorous analysis of the implications equity reveals the paradoxes of its implementation in clinical practices. From this observation arises the following question : Can the principle of equity and healthcare be reconciled ? Using an analytical-critical approach, this text aims to demonstrate the limitations of the principle of equity in medical care. This is where we will discuss the concept of « unjust justice » to establish — in accordance with the principle of equality — that providing healthcare fairly would mean treating all patients the same way regardless of their origin, gender, social status, ethnicity, religion, or political affiliation.

Keywords : Equity, need, status, healthcare, unjust justice, principle of equality.

Introduction

Il est un truisme que traiter les individus de façon juste reviendrait à les traiter équitablement. Depuis Aristote (1972, V) jusqu'au philosophe américain John Rawls (1987 & 2001), la justice est essentiellement comprise comme une sorte de proportionnalité rationnelle ou d'équité. Ainsi, une personne serait bien traitée ou serait traitée de façon juste lorsqu'on tient compte de sa valeur, de ses aptitudes, de ses besoins, de ses mérites de son rang social etc. C'est bien le contenu de la réflexion que nous livre John Rawls (1987, p. 40) en ces termes : « Il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne ». Malgré l'encrage de cette proportionnalité rationnelle ou de ce principe d'équité, son extension et son application dans les soins de santé, se révèle difficile et créera par le fait même, nous semble-t-il, une injustice. Le présent texte se veut donc une réhabilitation du principe d'égalité en soins de santé et est sous-tendue par le concept de « besoin de santé » comme dénominateur commun universel. Si le besoin est le même (la survie ou l'absence de douleur), alors le traitement doit être égal, non pas par mépris des différences, mais par reconnaissance de notre vulnérabilité commune.

La question, de façon explicite, est alors de savoir quelles implications le principe d'équité a dans les soins de santé. En articulant le présent article autour de cette interrogation, nous partirons, suivant une démarche analytico-critique de l'hypothèse selon laquelle le principe d'égalité – motivé par le désir de briser les obstacles ou les déterminants socio-économiques empêchant de vivre en bonne santé, y compris la pauvreté et la discrimination, et les conséquences en découlant, comme l'impuissance et les difficultés d'accès aux emplois bien rémunérés, à l'éducation – est ce qui garantit des soins de santé plus justes contrairement au fameux principe d'équité. Pour ce faire, le premier point de texte portera sur le traitement équitable

comme traitement juste. Au deuxième point, nous présenterons les difficultés sinon les écueils de l'application de l'équité dans les soins de santé. Enfin, nous revendiquerons, au troisième point, l'égalité comme principe le mieux approprié pour les soins de santé plus justes ou plus convenables.

1. Traitement équitable comme traitement juste

Ce qui paraît évident pour tout le monde c'est que traiter de façon équitable, c'est traiter de façon juste et traiter de façon juste, c'est traiter de façon équitable. « Juste » et « équitable » pourrait ou devrait être pris pour des éléments d'un seul et même standard, deux termes interchangeables. Dans le contexte des droits humains et du droit international, dans le domaine des affaires ou des échanges, dans le domaine de la répression, dans le domaine de la distribution ou de la répartition des biens, des honneurs, des récompenses etc., difficile d'identifier, de reconnaître ou d'interpréter une mesure qui serait juste mais pas équitable et vice-versa. La justice comme équité, dont l'histoire a retenu la formule « à chacun selon son dû » constitue la caractéristique de l'analyse aristotélicienne de la justice.

En effet, au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, l'équité se présente comme « une forme supérieure de justice rendue nécessaire par la généralité des lois qui doivent tenir compte des cas ordinaires et non de l'exception. La règle générale doit s'appliquer à tous les cas particuliers, il faut donc avoir recours à l'équité qui, par l'amendement, pallie aux insuffisances de la loi » (Aristote, 1972, V, 10, 1137b). L'hétérogénéité des situations empêchant le législateur, aussi clairvoyant soit-il, de prévoir l'ensemble des possibles, l'égalité formelle ne saurait donc permettre instauration d'une société où s'accomplirait l'idéal de justice. Comme nous venons de le souligner, sous la plume d'Aristote, l'égalité comporterait en elle quelque chose qui ne serait donc pas « juste ». La justice ne doit donc pas être interprétée comme synonyme d'égalité mais comme équité (E. Charest, 2012).

Les individus partent sur la même ligne de départ, alors que certains sont clairement mieux positionnés que d'autres. L'équité peut donc nous être utile à la réflexion, car elle renferme davantage la notion et le sentiment de ce qui pourrait être « juste ». Ainsi, « juste » ne signifie pas « égalitaire ». Il y a une certaine dose d'injustice qui pourrait être acceptable : à chacun selon ses besoins, ses aptitudes, ses mérites, son rang. « L'équité, c'est l'égalité avec une juste dose d'inégalité » (M. Paulus, 2020, p. 4). Il semble plus « juste » et donc équitable d'accorder certains bénéfices aux personnes vivant des situations jugées plus délicates. Sans avoir la prétention d'entrer dans le débat philosophique lié à la politique et la justice, il nous semble intéressant de nous pencher sur un auteur qui a grandement contribué à la réflexion sur l'équité et la justice. Il s'agit de John Rawls, philosophe américain né en 1921 et décédé en 2002.

La notion d'équité est souvent liée à son travail et son ouvrage *Théorie de la justice*, paru en 1971. Pour lui, une société juste n'est pas forcément une société égalitariste sur le plan matériel. Une société doit avant tout être juste et équitable avant d'être égalitaire. Bien que tous les individus aient les mêmes droits et devoirs, John Rawls admet que certains seront moins avantagés économiquement et/ou socialement que d'autres : « il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne » (J. Rawls, 1987, p. 40). C'est là que s'applique son fameux principe de différence. Ces inégalités doivent alors être agencées de manière à ce que les personnes les moins favorisées puissent en retirer un certain bénéfice. Celles-ci pourront être traitées différemment, tant que la collectivité ne souffre pas de cette différence de traitement. C'est dans ce contexte que certaines mesures sociales interviennent intentionnellement, comme par exemple les politiques de discrimination positive. Certains groupes sociaux seront « identifiés » comme plus désavantagés et vivants davantage d'inégalités de situation que d'autres groupes et seront, dès lors, sujets à davantage de compensations. L'équité relative est visée à

travers ce genre d'intervention. Les inégalités sont donc considérées comme acceptables dans le cadre d'une société « juste ». Bien plus, dans *Justice et démocratie*, Rawls présente sa théorie de la justice comme équité, qu'il considère comme une théorie politique et non pas métaphysique. Cette distinction est cruciale pour Rawls car il cherche à développer une théorie qui soit applicable dans le monde réel, plutôt que de se perdre dans des spéculations métaphysiques.

Rawls définit la justice comme équité comme une théorie qui « qui conçoit la justice comme équité, c'est-à-dire comme une forme de coopération entre des personnes libres et égales » (Rawls, 2001, p.15). Cette définition met en avant l'idée que la justice est une question de coopération et de réciprocité entre des individus libres et égaux. Comme le note Rawls (2001, p. 17), « la théorie de la justice comme équité est une théorie qui se concentre sur les questions concrètes de justice et d'équité dans le monde réel, plutôt que de se perdre dans des spéculations abstraites ». Avec John Rawls, nous comprenons que l'équité admet une certaine dose d'inégalité.

En effet, certaines personnes peuvent posséder plus que d'autres ou avoir un statut différent et il est alors « juste » que des différences socioéconomiques apparaissent, si et seulement si ces inégalités profitent au bien commun et plus particulièrement aux personnes les plus fragilisées et si cette différence est apparue suite au principe d'égalité des chances, où chaque personne ayant des compétences identiques a eu la possibilité d'accéder aux mêmes positions sociales (J. Rawls, 1987, p. 40-41). Ainsi, les différences sont justes et souhaitées, pour que chaque individu puisse trouver sa place dans une société inclusive : avoir un salaire plus élevé par le fait d'occuper une place plus importante dans une entreprise – place qui, par ailleurs, a été ouverte à toutes les personnes ayant le même talent selon le principe d'égalité des chances – est accepté dans une société équitable si cela permet à d'autres personnes d'avoir un travail. Suite aux principes présentés, nous pouvons comprendre que l'équité se réalise en

désavantageant certains groupes sociaux pour en favoriser d'autres. Reste à voir, si cela ne conduit pas à de la stigmatisation ou si cela ne saurait être mis à débat.

2. Difficile application de l'équité dans les soins de santé : limites d'un principe

Le principe d'équité admet des inégalités, reconnaît des différences de situations nécessitant un traitement différent : à chacun selon ses besoins, ses aptitudes, ses mérites, son rang... Cependant, si dans les affaires, l'éducation, la gestion des ressources humaines, les finances et dans bien d'autres domaines l'équité répondrait mieux à la justice idéale, son application ou son extension aux soins de santé présente des difficultés, de lourdes conséquences : perte de l'estime de soi, perte d'identité, sentiment de solitude et sentiment de rester dans l'incompréhension, pour ne citer qu'elles. Or, le contexte des soins de santé implique une grande confiance en soi et de la résilience. Est-il encore acceptable que des discriminations liées au sexe, à la nationalité, à l'origine ethnique ou politique, à l'état civil, à la fortune, au rang social, etc. puissent encore avoir lieu ?

La santé est-elle une affaire de rang ? Tant de questions qui nous prouvent qu'en matière d'accès au système de santé et de consommation effective de soins de santé, l'équité n'est pas une notion et une manière juste de concevoir les politiques ou les pratiques à adopter. Les limites du principe d'équité en matière d'accès au système de santé et de consommation effective de soins de santé résident principalement dans la complexité de sa mise en œuvre surtout quand il s'agit de décider de "plus" ou de "moins" pour certains. Pour un accouchement présentant les mêmes risques, une citoyenne reçoit par exemple l'assistance de dix-sept gynécologues à cause de son rang supérieur et une autre qui n'en reçoit aucun à cause aussi de son rang inférieur. Donc dans la plupart de nos sociétés africaines, un constat est reçu : la santé dépend davantage de la position sociale que du système de

soins lui-même. Les écarts, en général, s'accroissent à mesure que la position sociale diminue.

Plus la position est basse, moins bons sont l'accès au système de santé et de consommation effective de soins de santé.

Ainsi, pour parler d'inégalités sociales de santé quel que soit l'objet considéré, deux conditions doivent être réunies. D'une part, il doit s'agir d'un objet socialement valorisé, comme la santé par opposition à la maladie, mais ce peut être également le sentiment de bien-être par rapport à la souffrance, ou des soins efficaces par rapport à d'autres qui ne le sont pas. D'autre part, cet objet socialement valorisé doit concerner des groupes sociaux hiérarchisés dans une position dominant-dominé : les classes sociales, les catégories socio-professionnelles, les groupes différenciés en fonction du revenu, de la richesse, de l'instruction, du sexe ou de l'origine ethnique (J. Pascal, H. Abbey-Huguenin & P. Lombrail, 2006, p. 115).

En conséquence, les disparités constatées (de consommation médicale, de prise en charge ...) ne peuvent être qualifiées d'inégalités sociales que dans la mesure où elles ont des effets négatifs sur la santé en rapport avec des relations sociales hiérarchiques. Sinon, il s'agit simplement de différences.

Les inégalités sociales de santé sont constatées tout au long de l'échelle sociale ne concernant pas seulement les plus défavorisés, même si ces derniers sont particulièrement concernés (Leclerc et al. , 2000). Elles nous semblent incompatibles avec la justice comprise non comme équité « méritocratique » mais plutôt comme égalité réelle fondée sur le besoin de santé du fait de leur nature systématique, injuste, évitable et modifiable. En effet, la nature systématique des inégalités sociales de santé a trait à leur manifestation graduelle ou linéaire appelée le gradient social de la santé (CCNDS, 2023, p. 3). Ainsi, quel que soit le niveau du gradient, les personnes dont les ressources ou la position sociale sont moins élevées vivent en moins bonne santé que les personnes dont les ressources et la position sociale sont plus élevées. Les différences dans l'état de santé n'ont rien d'aléatoires et sont observables d'un statut socioéconomique à une autre.

Les inégalités sociales de santé (ISS) sont dites injustes car elles concernent les valeurs et le jugement moral par lesquels les différences de santé socialement construites sont considérées inéquitables ou injustes. Les efforts pour mettre fin aux inégalités sociales de santé exigent un engagement envers la justice sociale et les droits fondamentaux que constitue, par exemple, l'accès à l'eau, à la nourriture, à l'éducation, au logement et aux soins de santé (CCNDS, 2023, p. 3). La reconnaissance de la nature inéquitable et injuste des inégalités sociales de santé est un principe éthique qui guide l'attribution des ressources en fonction des besoins, non pas de la richesse, du pouvoir et du prestige.

Les inégalités sociales de santé (ISS) ne sont pas le fruit de différences biologiques naturelles. Elles résultent du mode de répartition des ressources et des possibilités. Elles se révèlent donc évitables et modifiables. Il est possible de les changer en agissant collectivement, à titre d'individus, d'organismes, de collectivités et de gouvernements de tous les ordres. Il nous semble nécessaire de ne surtout pas justifier toutes les inégalités sous le prisme de l'équité. La notion d'équité et son usage peuvent parfois servir à justifier, tolérer et masquer certaines pratiques inégales, nous devons nous prémunir de cela. Certaines inégalités ne sont évidemment pas acceptables. C'est le cas, par exemple, lorsque les besoins de soins ne sont pas suivis d'accès ou lorsque les soins délivrés ne conduisent pas à des résultats identiques selon la situation sociale des personnes (J. Pascal, H. Abbey-Huguenin & P. Lombrail, 2004, p. 69). D'où la nécessité de réduire ces inégalités au maximum et permettre aux personnes vulnérables ou défavorisées de jouir d'un plein potentiel de santé et donc de vivre une vie digne en leur fournissant les éléments qu'elles jugent nécessaires à une vie décente.

Il nous semble aussi nécessaire de réduire les inégalités d'accès au système de santé et à la consommation effective de soins. Il n'est pas « juste » qu'une personne à mobilité réduite ne puisse pas accéder à certains soins. Il n'est pas « juste » que certains soins ne soient pas remboursés alors qu'ils sont vitaux

pour certaines personnes qui ont déjà du mal à s'en sortir financièrement. Il n'est pas « juste » que certaines personnes aient droit à certains soins ou services alors que d'autres, dans une situation similaire, ne peuvent recourir à ces droits par manque d'accès à l'information et manque de connaissance. On ne saurait par exemple trouver juste que « les personnes de plus haut niveau d'étude et des catégories socioprofessionnelles les plus élevées avaient plus souvent été vaccinées dans les dix ans que les autres » (J. Pascal, H. Abbey-Huguenin & P. Lombrail, 2006, p. 118).

Mais la notion même de ce qui est juste et de la justice sociale est très subjective et dépend de la vision et de l'interprétation de chaque individu, ainsi que des mesures prises par le pouvoir politique selon une certaine idéologie. La justice sociale est un construit social qui reflète la manière dont la société décide de ce qui doit être privilégié. Les inégalités sociales de santé (ISS) montrent que les personnes moins favorisées ont souvent moins accès aux soins et sont moins en bonne santé. C'est à l'aune de ce constat qu'il convient, nous semble-t-il, de réhabiliter le principe d'égalité pour un accès au système de santé et à la consommation effective des soins plus justes et plus humains.

3. De la notion de justice injuste à la réhabilitation du principe d'égalité

Chez E. Kant (1987, p. 88) par exemple l'acte moral authentique ou l'acte juste est l'acte sous-tendu non pas par l'impératif hypothétique mais plutôt par celui catégorique : il faut parce qu'il faut. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». Kant insiste donc sur l'idée que chaque personne est représentative de l'humanité tout entière y compris sa propre personne. Elle signifie qu'il ne faut jamais instrumentaliser autrui ou soi-même pour attendre un but, mais respecter sa rationalité, sa liberté et sa volonté propre comme une fin en soi.

Les êtres raisonnables sont donc des fins en soi et ne doivent pas être réduits à de simples instruments. Ceci étant, en

matière d'accès au système de soins et de consommation effective de soins de santé, traiter un patient ou une personne en fonction de son rang, de ses aptitudes, de ses mérites (peut-être parce qu'on s'attend à une récompense) fait perdre à cette personne sa valeur absolue et elle n'est plus à elle-même sa propre fin. En d'autres termes, elle ne compte plus pour elle-même, pour ce qu'elle est, mais seulement pour ce à quoi elle sert. On ne saurait donc soigner les individus en fonction de leur rang social : les textes fondateurs et déontologiques affirment un droit égal à la santé pour tous, interdisant toute discrimination basée sur le statut, le revenu ou l'origine et exigeant que le médecin traite tous les patients avec la même conscience et le même respect d'autant plus que la santé n'est pas un luxe mais plutôt un droit humain fondamental et un enjeu de cohésion sociale. Que chacun ait un accès juste et égal aux chances de vivre en bonne santé malgré les différences de revenus, de statut social et de lieu de vie. Il s'agit d'éliminer ou de corriger les inégalités injustes et évitables, souvent liées aux déterminants socio-économiques (revenu, éducation) et environnementaux (milieu physique) qui, très souvent, empêchent une frange de la population d'atteindre son plein potentiel de santé.

Conclusion

L'équité traite différemment les individus selon leur position de départ. Elle cherche à compenser les inégalités et améliorer les conditions de vie de tous les individus. Cette équité « méritocratique » et non équité « compensatrice » mènerait ainsi à la justice. Mais dans les faits, il est clair que l'équité est loin d'être présente dans toutes les politiques menées dans notre société. Réfléchir sur les notions d'égalité et d'équité permet néanmoins de discuter et de repenser l'organisation de notre société et les politiques qui devraient ou doivent être menées surtout en matière des soins de santé. L'égalité s'avère une notion complexe qu'on n'aborde pas dans l'absolu, « mais toujours par rapport à une situation où elle prend une valeur relative : on parle

nécessairement de l'égalité de quelque chose » (CSE, 2016, p. 8). Il importe alors de bien définir ce que l'on cherche à égaliser. Si le "besoin de santé" est le même (la survie ou l'absence de douleur), alors le traitement doit être égal, non pas par mépris des différences, mais par reconnaissance de notre vulnérabilité commune.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 1972, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- CENTRE DE COLLABORATION NATIONALE DES DETERMINANTS DE LA SANTE (CCNDS), 2023, *L'équité en santé : Parlons-en*, CCNDS, Université St. Francis Xavier.
- CHAREST Éric, 2012, « Équité », in L. Côté et J.-F. Savard (dir), *Le Dictionnaire encyclopédique de l'administration publique*, [en ligne] www.dictionnaire.ena.ca
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (CSE), 2016, *Remettre le cap sur l'équité : Rapport sur l'état et les besoins de l'éducation 2014-2016*, Gouvernement du Québec.
- HUBERT Bernard, 2006, « Justice et équité chez Aristote », in *L'enseignement philosophique*, 56^e année, Numéro 4, p. 34 - 42.
- KANT Emmanuel, 1987, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin.
- PAULUS Maï, 2020, « L'équité, une étape vers l'égalité ? », in *Analyse ASPH 2020*, [en ligne] <https://www.share.google/ESiVhgyqp86WXa0VO>
- PASCAL Jean, ABBEY-HUGUENIN Hélène et LOMBRAIL Pierre, 2004, « Accès aux soins et inégalités sociales de santé : que sait-on de l'accès secondaire ? », in *Santé, société et solidarité*, n° 2, p. 61-71.
- PASCAL Jean, ABBEY-HUGUENIN Hélène et LOMBRAIL Pierre, 2006, « Inégalités sociales de santé : quels impacts sur l'accès aux soins de prévention ? », in *Lien social et politiques*, n° 55, p. 115-124.
- RAWLS John, 2001, *Justice et démocratie*, Paris, Editions du Seuil.
- RAWLS John 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil.
- RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil.
- RICOEUR Paul, 1991, « Le juste entre le légal et le bon », in *Esprit*, n° 175, vol. 9, p. 5-21.

CHAPITRE 20 :

Développement durable et justice intergénérationnelle : quel avenir pour les générations futures ?

ABALO Miesso

Maître de Conférences en Métaphysique, Philosophie africaine et

Phénoménologie

Université de Kara (Togo)

miessoabalo@yahoo.fr

Résumé :

Le développement durable et la justice intergénérationnelle sont des concepts étroitement liés. L'exigence de la justice intergénérationnelle dans les questions du développement est une exigence fondamentale, car elle permet de mettre en évidence le caractère intrinsèque du lien qui existe entre ces deux concepts. Ce lien vise à orienter le concept du développement vers les chantiers pouvant lui permettre de répondre aux besoins des populations d'aujourd'hui et celle de demain. Il s'agit d'assurer à ces populations une vie meilleure. L'exigence de la justice intergénérationnelle dans le développement durable suppose que les deux concepts sont intrinsèquement liés et visent à assurer un avenir meilleur pour les générations futures. Cependant, cet avenir meilleur ne sera possible que lorsqu'en faisant face aux enjeux éthiques auxquels il est confronté, le développement durable se donne la tâche de s'inscrire dans le respect des principes clés de la justice intergénérationnelle que sont l'équité, la justice distributive, la responsabilité, la précaution, le respect de la vie et de l'environnement, la durabilité, la transparence, etc. Cette contribution a pour objectif d'explorer les questions éthiques liées aux pratiques ou conceptions relatives à la question du développement durable, notamment en ce qui concerne la gestion des biens, des ressources naturelles, la répartition de ces ressources, la justice sociale, la protection de l'environnement et de l'écosystème. Cet objectif vise à examiner les enjeux éthiques qui devraient, en réalité, sous-tendre les projets de développement durable sans porter atteinte à la vie et aux ressources des populations actuelles et celles de demain. Il s'agit de montrer comment les ressources naturelles peuvent être partagées de façon équitable en raison des besoins présents et ceux de demain. À partir des approches analytique et historico-critique, cette contribution tente de repenser la question du développement durable en lien avec les principes éthiques.

Mots clés : Capacité, Développement durable, Générations futures, Générations présentes, Justice intergénérationnelle.

Sustainable Development And Intergenerational Justice: What Future For Future Generations?

Abstract:

Sustainable development and intergenerational justice are closely linked concepts. The requirement of intergenerational justice in development issues is fundamental, as it highlights the intrinsic nature of the link between these two concepts. This link aims to guide the concept of development towards initiatives that can enable it to meet the needs of present and future populations. It is about ensuring a better life for these populations. The requirement of intergenerational justice in sustainable development implies that the two concepts are intrinsically linked and aim to ensure a better future for future generations. However, this better future will only be possible when, in addressing the ethical challenges it faces, sustainable development commits to respecting the key principles of intergenerational justice, such as equity, distributive justice, responsibility, precaution, respect for life and the environment, sustainability, transparency, and so on. This contribution aims to explore the ethical questions related to practices and concepts surrounding sustainable development, particularly concerning the management of goods and natural resources, their distribution, social justice, and the protection of the environment and ecosystems. It seeks to examine the ethical issues that should underpin sustainable development projects without harming the lives and resources of current and future populations. The goal is to demonstrate how natural resources can be shared equitably, taking into account both present and future needs. Using analytical and historical-critical approaches, this contribution attempts to rethink sustainable development in relation to ethical principles.

Keywords : Capacity, Sustainable development, Future generations, Present generations, Intergenerational justice.

Introduction

Le nouveau défi auquel fait face la question du développement durable est le concept de la justice intergénérationnelle. L'observation des défis climatiques, environnementaux, écologiques et écosystémique à l'aune de la justice intergénérationnelle montre que le développement durable ne peut pas se passer des principes de la justice intergénérationnelle. La preuve en est que la question environnementale ou climatique comme d'autres par ailleurs

implique toujours une dimension intergénérationnelle puisque le fait de vouloir gérer les inégalités du temps présent risque de créer des vulnérabilités diachroniques, qui n'apparaîtront que dans le futur. Cela signifie que les concepts de développement durable et de la justice intergénérationnelle sont deux concepts intrinsèquement liés et entraînent des questions éthiques lourdes de conséquences, tant pour les générations présentes que pour les générations futures. C'est en conformité avec les principes de la justice intergénérationnelle que le développement durable se veut comme un modèle de développement qui répond aux besoins des populations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs besoins.

Les enjeux éthiques qui demeurent au sein des préoccupations relatives au développement durable se posent en termes de préservation, de précaution et de sauvegarde des ressources naturelles et des écosystèmes, de responsabilité et de justice intergénérationnelle. À cet effet, on peut affirmer que le développement durable n'est pas seulement lié à l'aspect économique et technique ou technoscientifique. Il est beaucoup plus ancré dans des questions qui sous-tendent les dynamiques auxquelles les générations présentes sont confrontées, car, souvent, la mise en œuvre du concept de développement est freinée par l'exigence des besoins qui ne sont forcément les mêmes pour toutes les générations. À cela s'ajoutent la paupérisation et la diminution des ressources, la croissance démographique, les anomalies climatiques, l'augmentation des gaz à effet de serre, etc. Selon A. Gosseries (2006, p. 15),

Le problème posé par l'effet de serre est que le climat devient globalement plus défavorable à la vie humaine, ce qui a des impacts distributifs, et non pas seulement que le climat change, sans nécessairement évoluer vers un climat où les pertes liées au changement soient plus importantes que les gains.

Quels sont les conditions de vulnérabilité du concept de développement ? Comment assouvir les besoins des générations

présentes sans porter atteinte à la vie future ? Comment la justice intergénérationnelle peut-elle assurer un avenir juste et durable ?

Les implications éthiques des générations présentes et futures doivent s'inscrire dans la mise en œuvre de la justice intergénérationnelle, qui puisse permettre aux populations actuelles d'assouvir leurs besoins sans porter atteinte aux acquis des générations futures. Cela ne pourra être possible sans le respect des exigences éthiques qui sous-tendent la responsabilité qu'il est convenu d'établir entre les générations présentes et les générations futures. L'intérêt de notre problématique est dû au fait que les projets du développement durables qui font la seule promotion des bénéfices économiques à court terme, qui se fient du manque de consultation effective des communautés de base, qui ne prennent pas en compte le principe de justice intergénérationnelle,... créent des inégalités sociales qui compromettent la capacité des générations présentes qui se retrouvent dans un monde étranger qui ne répond plus à leurs besoins et aux besoins des générations futures.

L'objectif de cette recherche consiste à explorer le lien entre le concept du développement durable et le concept de la justice intergénérationnelle, montrer la responsabilité des générations présentes envers les générations futures et identifier les principes de la justice intergénérationnelle. Pour répondre aux questions de notre problématique, notre recherche va s'appuyer sur deux approches méthodologiques. La première est une analyse conceptuelle et normative, qui nous permet de cerner certains concepts clés et de les analyser en termes d'enjeux éthiques et de responsabilité. La deuxième est une approche participative ou recherche-action, qui nous permet d'intégrer les points de vue des générations concernées dans le processus du développement durable dans une perspective intergénérationnelle.

1. Conditions de vulnérabilité du concept de développement durable

Plusieurs facteurs expliquent l'exigence d'une éthique pour le développement durable. Ces facteurs sont multiples et complexes dont les principaux sont des facteurs environnementaux, des facteurs sociaux, des facteurs institutionnels. Dans le cadre des facteurs environnementaux, notre écosystème est essentiellement vulnérable au changement climatique avec des impacts qui affectent son couvert végétal. Les sécheresses, les inondations et les tempêtes entraînent des déséquilibres dans les écosystèmes et affectent les moyens de subsistance des populations. La dégradation de l'environnement sous l'effet de la déforestation, de la pollution de l'eau, des airs et des espaces a pour conséquence la perte de la biodiversité qui, à son tour, affecte les ressources naturelles et médicinales.

Même si elle ne dit rien de son impact intragénérationnel, toute dégradation suffisamment étalée dans le temps a d'emblée, en raison de sa dimension temporelle, une signification intergénérationnelle. Dans le même temps, le changement comme tel aura plus que probablement un impact en termes de coûts et bénéfices d'adaptation à une nouvelle distribution planétaire des conditions géographico-climatiques favorables et défavorables. L'on peut cependant imaginer aussi que la répartition de ces coûts de transition s'opère le long d'un axe générationnel, certaines cohortes pouvant être affectées plus que d'autres par le changement lui-même (A. Gosseries, 2006, p. 16).

S'agissant des facteurs sociaux, disons qu'une grande partie de la population mondiale vit encore en dessous du seuil de la pauvreté et donc condamnée à vivre aux dépens des ressources naturelles comme les forêts, les eaux, les mines, l'agriculture. Cette dépendance de la nature fait que dans certains pays du monde, le développement durable vacille entre atouts et vulnérabilités. Atouts, parce que bon nombre de pays, surtout en Afrique, disposent d'un fort potentiel naturel qui devrait servir de

véritables piliers pour le développement. Malheureusement, la précarité des conditions de vie oblige les populations à un usage disproportionné des ressources naturelles, créant des impacts écologiques non favorable aux bonnes conditions de vie. *A priori*, on pourrait affirmer qu'il n'existe pas de bonne raison d'envisager une zone de réciprocité entre environnement et dégradation des conditions sociales. La pauvreté et les inégalités sociales et économiques sont les principaux impacts sociaux qui affectent le développement. Le fort taux d'accroissement démographique dans les pays sous-développés est aussi un facteur de vulnérabilité qui exerce une pression sur les services de base et les ressources naturelles. L'insuffisance des services de base et l'épuisement des ressources contraignent une fange de la population à l'exode rurale, à la migration, à l'aventure, créant un déséquilibre écologique.

La vulnérabilité s'exprime aussi par le paradoxe qui existe entre les ressources naturelles disponibles dans certains pays et l'extrême pauvreté des populations. La richesse naturelle que constituent les ressources minières, les zones côtières, les forêts du bassin du Congo et du Nil, les minerais et bien d'autres est considérée à la fois comme atout et sources de pression qui s'exercent sur les populations riveraines. Le lien qu'il convient d'établir entre l'éthique et le développement durable consiste d'abord à examiner, en termes d'inadéquation, les problèmes que posent la gestion et les politiques mises en place. Le rôle que peuvent jouer « le rationnel et le raisonnable dans la compréhension des exigences » (A. Sen, 2012, p. 13) éthiques traduit l'incertitude dans laquelle se trouvent les populations.

Le lien qu'il convient d'établir entre l'éthique et le développement durable consiste à saisir de façon opérationnelle le raisonnable dans l'ordre de la nécessité qui s'impose. Il s'agit de faire ressortir, en termes de caractérisation, les imbrications éthiques que pose le cadre conceptuel de l'éthique du développement durable dans ces pays. Car

Toutes les rhétoriques du développement durable, l'urgence comme la précaution, sont des discours à prétexte scientifique. Nous faisons fausse route chaque fois que nous nous laissons guider par les illusions d'un discours du Vrai dont le statut serait transcendant, qui serait le discours de la science et qui est en réalité celui du scientisme instrumentalisé par les pouvoirs (M. Puech, 2010, p. 36).

Le fort taux démographique et l'extrême pauvreté nécessitent un besoin urgent d'accès aux services de base. À ces facteurs s'ajoutent les facteurs institutionnels caractérisés par la faiblesse des institutions, le manque de participation citoyenne et l'insuffisance des cadres juridiques. Ces facteurs s'expliquent par le manque de capacités permettant de mettre en œuvre une politique de développement durable. Il s'agit d'une politique du développement axée sur la protection de l'environnement et la justice sociale ou intergénérationnelle.

L'objectif étant de créer ou poser des bases pour un avenir meilleur pour tous, il faut des actions concrètes qui puissent permettre de promouvoir la solidarité intergénérationnelle et les responsabilités qui s'y rattachent, promouvoir et encourager les initiatives de participation et de coopération entre les secteurs du développement et internationaliser les politiques de protection de l'environnement. Cette politique vise également à défendre la justice sociale de même que les droits humains, repenser les accords sur le climat en réfléchissant sur les implications éthiques des décisions liées au développement durable.

2. Générations présentes, générations futures : quelle responsabilité ?

Le champ d'investigation de notre recherche doit prendre en compte la notion de génération. L'éthique du développement durable implique la responsabilité et la justice intergénérationnelle. Son but est de promouvoir une approche responsable de la question du développement en intégrant les

dispositions environnementales, sociales et économiques dans le respect des normes éthiques afin qu'elles ne portent pas atteinte à la vie et au bien-être des générations futures. C'est ainsi que l'éthique du développement durable implique une vision à long terme, un usage rationnel des décisions actuelles afin de préserver les conditions de vie, les ressources naturelles et le bien-être des générations futures. Il s'agit d'une prise en compte des impacts de nos actions afin qu'elles s'intègrent dans le sens de la protection de l'environnement et de l'équilibre entre les besoins présents et futurs. Cette prise en compte doit s'inscrire dans une politique visant à protéger l'environnement par les mécanismes adaptés à chaque aire géographique par une « approche égalitariste locale » (A. Gosseries, 2006, p. 18). Une telle approche est nécessaire dans la mesure où elle fait de la justice « la valeur qui confère humanité vraie et dignité à l'homme » (E. Njoh-Mouelle, 1998, p. 53).

En éthique, on rencontre une difficulté formelle, que l'on peut appeler « impasse de Hume », qui vient s'ajouter au dossier à charge des éthiques de l'avenir. Elle énonce l'impossibilité de passer d'un énoncé de fait à une obligation morale. On l'exprime en général en disant qu'en anglais d'un énoncé en « *is* » (vérité d'un état de fait) on ne peut jamais tirer un énoncé en « *ought* » (une obligation morale) (M. Puech, 2010, p. 41).

La réflexion philosophique sur le développement durable se donne pour objectif de s'interroger sur le sens du concept de développement, au niveau individuel et global, en examinant les fondements même du concept de développement. Elle s'intéresse aux enjeux et aux conditions environnementales et géographico-climatiques à la fois favorables et défavorables au bien-être environnemental. Elle s'intéresse aussi aux valeurs, aux idéologies et à la vision du monde que développent certaines approches du développement, en mesurant les conséquences de ces approches sur les individus, la société et l'environnement. C'est pour cette raison que nous nous demandons dans quelle mesure peut-on

penser le développement durable sans porter atteinte à la vie future.

L'objectif que nous visons ici consiste à élaborer une philosophie du développement qui puisse prendre en compte la dimension éthique du concept de développement. Il s'agit de poser le problème du développement en termes de réflexion visant à éveiller les consciences afin de sortir des illusions et des idéologies qui se cachent derrière les politiques publiques de développement mises en place, surtout dans les pays africains. Cette analyse philosophique est loin d'être une simple analyse des données économiques et politiques ; elle repose plutôt sur les fondements éthiques des données économiques en lien avec le bien-être humain corrélativement posé comme dépendant de l'histoire individuelle et collective. Pour élaborer une telle philosophie, il importe de comprendre le lien existant en termes de pont intergénérationnel entre l'homme et son environnement social et naturel d'un côté, entre les générations présentes et les générations de demain de l'autre.

En effet, le développement doit se faire sous forme de changement, mais comme tout changement, il y a aussi des dégradations qui s'en suivent. C'est précisément les dégradations qui accompagnent le changement, qui doivent interpeler les générations présentes, les politiques environnementales et les acteurs impliqués dans la question du développement.

La distinction entre « changement » et « dégradation » revêt une importance différente selon que l'on se préoccupe de justice internationale ou intergénérationnelle. Même si elle ne dit rien de son impact intragénérationnel, toute dégradation suffisamment étalée dans le temps a d'emblée, en raison de sa dimension temporelle, une signification intergénérationnelle. Dans le même temps, le changement comme tel aura plus que probablement un impact en termes de coûts et bénéfices d'adaptation à une nouvelle distribution planétaire des conditions géographico-climatiques favorables et défavorables. L'on peut cependant imaginer aussi que la répartition de ces coûts de transition

s'opère le long d'un axe générationnel, certaines cohortes pouvant être affectées plus que d'autres par le changement lui-même (A. Gosseries, 2006, p. 16).

A. Sen (2012, p. 28) propose à cet effet, une théorie de justice « parce qu'il faut de la rigueur pour raisonner » les acteurs impliqués dans le développement. Cette théorie de justice est fondée sur le bon comportement de tous, de la génération présente autant que les bonnes institutions. L'un des objectifs de cette théorie de justice consiste, selon les termes d'A. Sen (2012) à « poser des bases intellectuelles permettant de passer du sentiment général d'injustice au diagnostic raisonné de telle ou telle injustice particulière, puis à une réflexion sur les moyens de faire progresser la justice » (A. Sen, 2012, p. 29). Pour montrer la progression de cette justice intergénérationnelle, A. Sen fait recours à la perspective inaugurée au XVII^e siècle par Thomas Hobbes et développée ensuite de diverses manières par Jean-Jacques Rousseau. En réalité, cette perspective visait à définir les dispositifs institutionnels justes pour la société toute entière. C'est ce qu'A. Sen qualifie d'« institutionnalisme transcendantal » ayant pour rôle de « rendre les institutions justes et ne se préoccupe pas directement des sociétés concrètes qui en procèderont » (A. Sen, 2012, p. 30).

À l'opposé de l'institutionnalisme transcendantal, A. Sen (2012, p. 30) trouve chez les théoriciens des Lumières, notamment chez les théoriciens du contrat social « une série d'approches comparatives qui se préoccupaient des réalisations sociales (résultant d'institutions réelles, de comportements réels et d'autres influences) ». Selon A. Sen (2012, p. 16), « l'usage d'une perspective comparative, qui déborde largement le cadre limité – et limitant – du contrat social, peut apporter ici une précieuse contribution ».

Ce sont ces deux perspectives, à savoir l'institutionnalisme transcendantal et l'approche comparative qui constituent l'approche des capacités chez A. Sen. Cette approche vise à

favoriser les libertés réelles des individus, c'est-à-dire les libertés positives, celles qui permettent aux individus de mener la vie qu'ils valorisent à l'opposé des libertés négatives.

Les institutions entrent en ligne de compte à plusieurs titres. Elles peuvent aider directement les gens à vivre de la façon qu'ils ont choisi de valoriser. Elles peuvent aussi les rendre plus aptes à questionner telle valeur ou telle priorité, permettant au débat public de se tenir (ce qui met en jeu la liberté de parole et le droit à l'information mais aussi l'existence de lieux physiques de discussion informée) (A. Sen, 2012, p. 17).

La théorie de la justice que propose A. Sen ne résout pas totalement le problème de la justice intergénérationnelle qui a toujours occupé une bonne part des réflexions dans la tradition philosophique. Ce problème est dû au fait que la définition même du concept de justice n'est pas toujours des plus claires, il y a toujours des contradictions internes. C'est le cas de la théorie utilitariste de John Stuart Mill et de Jeremy Bentham, qui a servi de base à la *Fabian Society*³⁴.

La théorie utilitariste repose sur deux éléments : une théorie du « bien » et une règle pour juger les actes et décisions en fonction de ce bien. Suivant cette règle, il faut considérer les conséquences d'un acte donné et juger de son statut éthique d'après ses conséquences. Si l'acte tend à maximiser les bonnes conséquences, c'est un acte moralement correct, et vice versa (J. R. Des Jardins, 1995, p. 38).

Abordant le problème de justice dans une approche de la justice distributive, l'utilitarisme soutient qu'une action est moralement bonne si elle maximise le bonheur général.

³⁴Une des plus influentes tendances du socialisme britannique au début du XXe siècle.

Croire que nous possédons le sentiment naturel de la justice, c'est une chose, le reconnaître comme criterium suprême de conduite, c'en est une autre ; cependant ces deux opinions sont, en fait, très intimement unies. L'humanité est toujours disposée à croire qu'un sentiment subjectif, qui n'a pas d'autre explication, est la révélation de quelque réalité objective. Notre affaire, ici, est de chercher si la réalité à laquelle correspond le sentiment de la justice a besoin d'une telle révélation spéciale ; si la justice ou l'injustice d'une action est une chose particulière en elle-même, distincte de ses autres qualités, ou seulement une combinaison de certaines de ces qualités, présentée sous un aspect particulier (J. S. Mill, 2016, p. 38).

L'utilitarisme de J. Stuart Mill consiste à promouvoir le bien-être total au détriment du bien individuel dans la recherche des bénéfices immédiats sans compter avec les conséquences ou bénéfices à long terme. Le fait que l'utilitarisme de J. Stuart Mill soit une théorie qui sacrifie le droit des minorités pour le bien-être de la majorité, a amené E. Kant (1997) à développer une critique contre la théorie utilitariste. En réalité, le terme « utilitarisme » n'existait pas au temps d'E. Kant, mais ses idées sur la liberté du sujet s'opposent à la thèse utilitariste considérée comme une violation du deuxième impératif catégorique de Kant qui s'énonce : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, 2013, p. 42). Pour E. Kant, c'est plutôt le respect de la personne comme une fin. En dehors du respect de la personne comme une fin, on peut parler de l'universalité de la maxime kantienne fondée sur les principes qui valent pour tous et en tout temps, c'est-à-dire du présent comme du futur.

La moralité doit donc être basée sur le devoir et non sur les conséquences, et la capacité de raisonner doit donner à l'être humain une valeur absolue, d'où la nécessité d'une loi morale pure selon E. Kant (1997, p. 149). Pour le philosophe allemand, la loi morale pure est indispensable pour toute philosophie morale.

Car, elle est le fondement de la moralité et le principe de l'action morale. C'est au nom de cette loi morale pure que la philosophie morale d'E. Kant exige l'usage de l'impératif catégorique et les principes de la raison pure nécessaires pour l'établissement de la justice intergénérationnelle. Cette justice intergénérationnelle exige une responsabilité environnementale, qui consiste à protéger les végétaux et les espèces animales et à encourager les politiques de reboisement et de la gouvernance participative.

Mais la gouvernance participative doit se faire par consentement libre, préalable et éclairé permettant de donner libre accès aux informations relatives aux impacts environnementaux et sociaux, de même que les retombées économiques qui doivent être traitées avec justice et équité afin qu'elles ne soient pas une double charge pour les populations concernées. Autrement dit, la justice intergénérationnelle doit « prouver que le juste existe dans la nature avec un caractère absolu, et qu'il est distinct en genre de toute variété de l'utile, même en opposition avec lui en théorie, quoique joint à lui en pratique » (J. Stuart Mill, 2016, p. 38). C'est ainsi qu'elle doit éviter que les bénéfices soient accaparés par une minorité au détriment des populations concernées.

3. L'exigence de la justice intergénérationnelle

La justice intergénérationnelle est un ensemble de principes éthiques visant à assurer le bien-être des générations présentes et futures. Basée sur des principes éthiques, la justice intergénérationnelle vise à assurer l'équité et la justice entre les générations en prenant en compte les intérêts et les besoins des générations futures dans les politiques publiques actuelles. Cette prise en compte se fait par la préservation des écosystèmes, la justice intergénérationnelle et la gouvernance à long terme. Le problème qui se pose est celui du rapport qui existe entre la justice et l'utilité afin de promouvoir une vie meilleure pour demain. Pour résoudre ce problème, il est important de chercher à connaître les fondements de la justice intergénérationnelle, du

sentiment de la justice ou de l'injustice, de l'égalité, de l'équité en lien avec les priorités des nouvelles et futures générations de telle manière qu'il puisse « régner dans la société une forme d'égalité entre les citoyens » (A. Renault, 2013, p. 73) d'aujourd'hui et de demain. Ceci est d'autant plus important à examiner, car du point de vue objectif, les décisions de la justice intergénérationnelle coïncident avec une économie respectueuse de l'environnement.

Le respect de l'environnement tel que l'exige la justice intergénérationnelle, une transition écologique juste et inclusive des générations est d'autant plus nécessaire. La transition écologique quant à elle, doit être le projet d'une vision politique environnementale dont la justice intergénérationnelle se charge pour établir le pont entre les générations comme le montre A. Renault (2013). Les générations nouvelles et futures attendent des politiques publiques ciblées, qui puissent donner une forme d'égalité entre les générations ; mais « comment concevoir toutefois cette égalité pour que la société soit juste ? » (A. Renault, 201, p. 73). Autrement dit, comment peut-on, par le concept d'égalité, établir une société juste ? Ces questions, de toute évidence, nous rappellent le lien entre développement durable et justice intergénérationnelle et la nécessité de la transition écologique. On peut se demander en quoi consiste une transition écologique juste d'un point de vue intergénérationnel.

En effet, l'exigence de la justice intergénérationnelle aujourd'hui et demain s'inscrit dans le cadre d'une transition écologique juste et équitable. Il ne s'agit pas de la satisfaction d'une vague de renvois des priorités, comme on le voit souvent dans des politiques qui s'effectuent à court terme, à la recherche des effets collatéraux bénéfiques pour les jeunes. Il s'agit plutôt de renforcer les processus de résilience dans le but d'identifier les obligations à l'égard des jeunes par des politiques publiques visant à réduire les inégalités. Réduire les inégalités revient à se demander quel type de générations futures voulons-nous construire pour nos sociétés. Cela suppose que nous ne pouvons pas nous contenter d'une justice qui prenne en compte la seule

dimension socio-économique, mais tous les aspects du développement durable, surtout ceux qui sont directement liés à l'environnement, à la biodiversité, etc.

La distribution des ressources naturelles et les coûts de la transition écologique doivent être pensés de telle manière qu'ils puissent s'empêcher de rendre nos sociétés vulnérables en exacerbant les inégalités. Aussi importante qu'elle puisse paraître, la condition de vulnérabilité des jeunes relève de notre responsabilité. Il est donc indispensable d'explorer notre responsabilité et les obligations à l'égard des générations futures. Pour cette raison, on peut affirmer que l'approche fondée exclusivement sur la redistribution des revenus et des ressources naturelles ne suffit pas à réduire les inégalités entre les générations. Tel est le point de vue d'A. Sen (1995) lorsqu'il soutient que c'est seulement à travers la conscience de ses propres vulnérabilités qu'il est possible de développer la capacité permettant de se surmonter.

Il est vrai, réduire les inégalités dans une approche de la justice intergénérationnelle, c'est créer des conditions permettant de gérer les inégalités actuelles dans le but d'épargner les générations futures des vulnérabilités diachroniques. Il s'agit de la prise en compte des conditions de vie des générations à venir. Faire référence de façon implicite à la conception de l'égalité selon la thèse des utilitaristes, c'est traiter les inégalités actuelles avec le risque de créer des vulnérabilités pour le futur. C'est pourquoi il est indispensable que la justice intergénérationnelle soit fondée sur des principes qui guident les politiques, les décisions et les actions menées dans le cadre de l'amélioration de la vie présente et future. Ces principes sont entre autres le respect de la vie, la responsabilité, la précaution, la transparence, l'équité, la durabilité et la justice distributive. Le respect de ces principes permet d'orienter de façon intergénérationnelle les politiques publiques vers une politique environnementale qui soit juste pour la génération d'aujourd'hui comme pour celle de demain.

Mais le problème qui se pose est celui des difficultés d'ordre théorique et pratique qui se posent rendant presque impossible le fait qu'une politique publique environnement puisse, au nom de la justice intergénérationnelle, être juste pour les générations d'aujourd'hui comme pour celles de demain. C'est pour cette raison qu'A. Sen (2012) et M. Nussbaum (2006) ont opté pour l'approche de mise en capacité qui permet d'analyser les besoins spécifiques des communautés humaines du présent comme du futur. La justice intergénérationnelle va consister à faire la promotion des décisions qui ne compromettent pas les acquis des générations à venir. Elle se présente comme un principe d'équité et de précaution axé sur les capacités tout en évitant la dette aux générations futures par le non usage abusif des ressources naturelles. L'approche des capacités que proposent A. Sen et M. Nussbaum met l'accent sur l'existence des droits humains qui « doivent être respectés et mis en œuvre par les gouvernements de toutes nations, parce que strictement nécessaire au respect de la dignité humaine » (M. Nussbaum, 2006). C'est une approche de mise en évidence des capacités, qui permet de saisir et d'identifier les inégalités sur le moyen et le long terme selon leurs sources de vulnérabilité. Pour A. Sen (2012), cette approche permet de comprendre ce qu'il faut protéger dans le présent pour que les générations futures disposent d'un éventail de capacités nécessaires à la vie et au bien-être des populations de demain.

Pour M. Nussbaum, ce qui importe, ce sont les capacités fondamentales que sont la vie, la santé du corps, l'intégrité corporelle, les sens, l'imagination et la pensée, les émotions, la raison pratique, l'affiliation sociale les relations avec les autres espèces, le jeu et le contrôle de son environnement, qu'il faut toujours traiter comme une fin (M. Nussbaum, 2006). Comme l'affirme A. Renault (2013, p. 9-10), dans

La recherche des conditions d'un monde juste, la priorité dernière ne va ni à l'économie ni à la politique. Ni à la question de savoir

comment produire davantage de ressources ni à celle de déterminer par quelles organisations et décisions politiques elles pourraient être redistribuées à ceux qui en ont le plus besoin.

En s'inscrivant dans l'adaptation aux changements climatiques, dans la gestion durable des ressources non renouvelables et au maintien des services écosystémique, la justice intergénérationnelle doit aussi tenir compte de ces capacités. C'est ainsi que le concept de justice intergénérationnelle renvoie à l'obligation de garantir aux générations futures les mêmes capacités que celles des générations présentes. Il s'agit de garantir aux générations à venir les moyens leur permettant de s'épanouir par une transition écologique répondant à leur bien-être. Mais il faut une priorité, et selon A. Renault (2013, p. 10), « la véritable priorité est celle de l'éthique globale. La question décisive est celle, proprement morale, des fins ou des objectifs que chacun d'entre nous poursuit au fil de son existence et de ses engagements ».

Conclusion

En définitive, le développement durable et la justice intergénérationnelle sont deux concepts intrinsèquement liés dont le but est d'assurer un avenir meilleur pour les générations à venir. L'exigence du concept de la justice intergénérationnelle consiste à montrer que le développement durable doit se faire selon les principes éthiques qui exigent que les générations présentes prennent en compte les intérêts et les besoins des générations à venir dans les politiques, les décisions notamment sur l'environnement, l'écosystème, le climat, etc. À l'issue de cette recherche, nous pouvons considérer le développement durable comme un modèle de développement ayant pour objectif de répondre aux besoins et intérêts des populations actuelles sans compromettre la capacité des générations à venir de faire face à leurs besoins. C'est ainsi que le développement durable fait appel à une gestion juste et responsable des ressources naturelles dans

le but d'assurer un avenir meilleur juste et durable pour les générations futures.

Les politiques publiques et environnementales ne doivent pas s'inscrire dans le seul processus de réalisation des besoins fondamentaux des générations présentes, mais dans la justice intergénérationnelle prenant en compte les ressources naturelles, les capacités des populations d'aujourd'hui et celles de demain. Ainsi le concept de la justice intergénérationnelle doit s'inscrire dans les limites planétaires en transformant les habitudes de vie, susciter une prise de conscience des capacités et des vulnérabilités et susciter le sentiment de responsabilité écologique. Nous pouvons dire en définitive que l'avenir des générations futures dépend de nos choix et des politiques publiques environnementales actuels.

Références bibliographiques

DES JARDINS Joseph Richard, 1995, *Éthique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*, Québec, Presse de l'Université de Québec.

GOSSERIES Axel, 2004, *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Aubier.

GOSSERIES Axel, 2006, *Égalitarisme cosmopolite et effet de serre*, Paris, IDDRI (ex-Les Séminaires de l'Iddri n° 16).

KANT Emmanuel, 2013, *Fondements de la métaphysique des mœurs (1785)*, Traduction de V. Delbos (1862-1916), Paris, Les Échos du Maquis.

NJOH-MOUELLE Ebénézer, 1998, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions Clé.

NUSSBAUM Martha, 2006, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

PUECH Michel, 2010, *Développement durable : un avenir à faire soi-même*, Paris, Éditions Le Pommier.

RENAUT Alain, 2013, *Un monde juste est-il possible ?* Paris, Éditions Stock.

SEN Amartya, 2012, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion.

STUART MILL John, 2016, *L'utilitarisme*, (2e éd. 1863), Traduction de P.L. Le Monnier (1889), Paris, Les Échos du Maquis.

CONCLUSION

Au milieu des débats passionnés du Colloque International de Philosophie de l'Université de Lomé, tenu au mois de décembre 2025, un moment inattendu a retenu l'attention des participants au dernier jour des rencontres. Alors qu'un intervenant s'échinait à présenter sa communication sur la physique quantique en lien avec un modèle économétrique complexe truffé d'informations et de formules occidentales sur l'« indice de développement optimal », une coupure de courant soudaine a plongé momentanément la salle de conférences de WASCAL où se déroulait le colloque. Dans ce bref silence médusé qui a suivi, une voix du fond de la salle a lancé avec une ironie mordante : « Professeur, voilà la preuve empirique que votre courbe d'accumulation manque cruellement de lumière éthique ! » Un éclat de rire général a traversé l'assemblée, rallumant instantanément la chaleur des échanges : l'anecdote venait de rappeler, avec une simplicité saisissante, la vulnérabilité des abstractions technocratiques face aux réalités concrètes du terrain et la nécessité d'une lumière éthique pour s'orienter dans les méandres existentiels.

C'est précisément à la croisée de cette rigueur académique et de ce sens aigu du réel qu'aboutit la démarche. Au terme de cette traversée interdisciplinaire, dont la genèse dérive du Colloque International de Philosophie tenu à l'Université de Lomé les 17 et 18 décembre 2025, une démonstration centrale et d'une brûlante actualité s'est imposée avec force. C'est que le développement ne saurait plus s'analyser désormais comme un simple processus d'accumulation matérielle ni comme une mise en conformité technocratique avec des standards extérieurs et occidentaux. Le développement s'affirme désormais, au cœur de la conscience contemporaine, comme une exigence éthique, politique et sociétale indissociable de la justice.

À travers les quatre parties qui ont structuré cette réflexion collective, une trajectoire intellectuelle rigoureuse et cohérente s'est ainsi dessinée. D'abord, les fondements épistémologiques et éthiques indispensables à cette démarche ont été posés. Les contributions, en dialoguant avec l'éthique de l'altérité d'Emmanuel Levinas et en appelant à une décolonisation du droit en Afrique francophone et à une réactivation de la « *Bildung* authentique », ont démontré qu'aucune souveraineté politique ou économique ne peut s'épanouir sans une préalable souveraineté épistémique. Elles ont aussi ancré la justice dans la mémoire vive et la régulation des traumatismes historiques. Qu'il s'agisse d'articuler la justice politique à la justice historique, de mobiliser la plasticité du pluralisme normatif en Afrique de l'Ouest ou d'analyser la réparation relationnelle portée par les femmes dans les contextes post-conflits, elles ont mis en lumière la nécessité impérieuse de traiter le ressentiment pour reconstruire des communautés politiques durablement viables.

Les contributions de cette œuvre collective ont également confronté les théories de la justice distributive et de l'approche des capacités, respectueusement façonnées par Jonh Rawls, Amartya Sen et Martha Nussbaum, aux réalités socio-économiques les plus concrètes du continent africain. De la déconstruction des inégalités de genre et des représentations sociales bridant l'autonomie des femmes à la critique des biais de recrutement, en passant par l'analyse des systèmes d'orientation scolaire et de la gouvernance des migrations, les rouages structurels de l'inclusion et de l'exclusion ont été mis à nu. Par ailleurs, la réflexion sur l'avenir en confrontant l'Afrique aux impératifs pressants de la transition écologique et de la justice intergénérationnelle a été ouverte. Le droit inaliénable du continent à définir une écologie souveraine, équitable et respectueuse des générations futures a été réaffirmé, tout en dénonçant sans concession les pièges du « néocolonialisme vert » et en promouvant une éthique transculturelle des technosciences.

Il faut souligner, néanmoins, que si des éclairages fondamentaux ont été apportés, des tensions structurelles et des apories conceptuelles que l'Afrique contemporaine doit affronter avec une entière lucidité ont été également mises en évidence. C'est ce que révèlent, d'ailleurs, les nœuds gordiens et les tiraillements majeurs du continent. Le premier nœud gordien est la contradiction entre souveraineté normative et dépendance financière qui constitue précisément un frein majeur au développement de l'Afrique. Car, comment décoloniser le droit, promouvoir des normes endogènes et repenser le développement lorsque les architectures budgétaires et les politiques publiques demeurent largement sous la perfusion de l'aide publique au développement ou sous le diktat des agences de notation financières internationales ? En effet, la volonté de rupture épistémique ne se heurte-t-elle pas à la dureté des contraintes matérielles et géopolitiques ?

Le deuxième nœud gordien est la tension permanente entre l'universalisme des droits et le pluralisme normatif. En effet, l'articulation entre le droit positif étatique et les normes coutumières ou religieuses ne va pas sans frictions. Si le pluralisme normatif offre une plasticité appréciable pour la résolution pacifique des litiges locaux, il entre aussi en conflit direct avec les exigences universelles des droits humains, notamment en ce qui concerne l'égalité de genre et la protection des minorités. Le troisième nœud gordien demeure le dilemme de la transition énergétique face aux impératifs d'industrialisation. L'exigence de justice climatique et de préservation environnementale pour les générations futures se heurte de plein fouet à l'urgence immédiate d'éradiquer la pauvreté et de fournir un accès universel à l'électricité. Dès lors, l'Afrique peut-elle se voir interdire l'exploitation réfléchie et responsable de ses ressources énergétiques traditionnelles au nom d'un impératif écologique mondial dont elle n'est pas le "bourreau" historique ?

Au-delà de son architecture conceptuelle, la portée socio-utilitaire de cette réflexion collective réside dans sa capacité à

sortir la philosophie et les sciences sociales du strict confinement académique pour les transformer en leviers d'émancipation collective et d'action publique concrète. L'utilité sociale de cette entreprise théorique s'incarne d'abord dans la mise à disposition d'outils d'ingénierie normative et institutionnelle pour les décideurs, les juristes et les acteurs de la société civile. Des clés prêtes à l'emploi pour refonder la médiation communautaire, la justice transitionnelle et la gouvernance locale ont été offertes, en démontrant que la résolution des conflits passe par le traitement moral du ressentiment et la valorisation du pluralisme juridique. Sur le plan socio-économique, l'intégration de l'approche des capacités dans l'analyse des politiques publiques d'éducation, de recrutement et de migration permet d'orienter les réformes vers le renforcement direct des libertés réelles des populations les plus vulnérables, en particulier les femmes et les jeunes.

La valeur pragmatique de cette réflexion collective s'acquiert donc de façon décisive, car une grille d'évaluation qualitative de l'équité, où le progrès ne se mesure plus à la froideur des chiffres macroéconomiques, mais à l'amélioration tangible du quotidien des citoyens et à la dignité retrouvée des personnes est explicitement fournie aux cadres du développement. Aussi, dans le prolongement de cette utilité sociale et pour alimenter les débats intellectuels et politiques à venir se posent, en notre sens, quatre défis d'une brûlante actualité pour l'Afrique. Premièrement, la question de la justice algorithmique et de la souveraineté numérique s'impose à l'ère de l'Intelligence Artificielle. Alors que la révolution numérique et le déploiement massif de l'IA redéfinissent la gouvernance, l'éducation et le travail à l'échelle globale, l'Afrique fait face à un double risque : celui du colonialisme de données (*data colonialism*), ce que Y. Akakpo (2019) qualifie plus ou moins de « technocolonialisme », et de la dépendance vis-à-vis d'infrastructures technologiques concentrées entre les mains de quelques firmes multinationales. Penser la justice en Afrique aujourd'hui exige donc d'interroger la neutralité éthique des

algorithmes, l'extraction massive des données souveraines des citoyens africains et le biais culturel des modèles de langage globaux. Il convient dès lors de se demander : comment développer une éthique africaine de l'IA capable de mettre ces technologies au service de la santé, de l'agriculture et de l'éducation, sans reproduire les asymétries de pouvoir du passé ?

Deuxièmement, les reconfigurations géopolitiques actuelles et l'émergence d'un monde multipolaire ouvrent de nouveaux espaces d'émancipation. L'Afrique traverse une période de recomposition géopolitique majeure, caractérisée par l'érosion des pré-carrés traditionnels, l'affirmation de nouvelles alliances (notamment au sein des BRICS+, l'AES, etc.) et la revendication accrue de la multipolarité. Cette nouvelle donne diplomatique offre aux États africains des marges de manœuvre inédites pour diversifier leurs partenaires stratégiques et économiques. Toutefois, la question éthique fondamentale demeure : ce basculement géopolitique se traduit-il par une véritable autonomie décisionnelle au service des peuples et de la justice sociale, ou ne fait-il que remplacer d'anciennes dépendances par de nouvelles tutelles tout aussi extractives ? Quoiqu'il en soit, le développement souverain exige pertinemment de transformer la multipolarité externe en une véritable démocratisation interne des choix économiques et politiques.

Le troisième défi est la recrudescence des ruptures constitutionnelles et de la gouvernance sécuritaire qui réinterroge l'intensité du désir de justice. En effet, les événements actuels de l'Afrique de l'Ouest et surtout du Sahel indiquent que le continent est confronté à une résurgence des crises institutionnelles, étatiques : des réarrangements constitutionnels et des régimes d'exception, souvent portés par un discours souverainiste et sécuritaire qui trouve un écho favorable auprès d'une jeunesse en quête de rupture. Cette actualité convie les philosophes du droit et les politistes à une grille de lecture exigeante : comment refonder le contrat social lorsque les modèles de la démocratie représentative importée ont échoué à apporter la sécurité

matérielle et la justice sociale ? Il s'agit désormais de penser des formes de gouvernance authentiquement républicaines, capables d'allier l'exigence d'ordre et de sécurité nationale au respect inaliénable des libertés fondamentales et de l'État de droit.

Le quatrième défi est la territorialisation des capacités. Celle-ci doit en principe passer inévitablement par la souveraineté alimentaire, la justice foncière et la résilience climatique. Ainsi, la question de la justice sociale sur le continent africain ne peut donc faire l'économie d'une refonte radicale des politiques agraires. Dans un contexte de tensions géopolitiques mondiales affectant les chaînes d'approvisionnement et de pression climatique croissante sur les terres arables, la justice distributive doit se traduire concrètement par la protection des droits fonciers des paysans, la valorisation des savoirs agroécologiques locaux et la fin de l'accaparement des terres par des investisseurs étrangers. Car, la véritable liberté d'un peuple commence par sa capacité à se nourrir dignement et durablement.

En dernière analyse, cette réflexion collective, loin d'épuiser le lien inévitable entre justice et développement, lance un appel solennel au dépassement de la frontière étanche qui sépare trop souvent le monde de la recherche universitaire et celui de la décision publique. La critique philosophique et la rigueur des sciences sociales ne doivent pas demeurer confinées aux enceintes académiques. Car, elles constituent des instruments d'éclairage indispensables pour les décideurs politiques, les juristes, les acteurs du développement et de la société civile. En conséquence, bâtir des sociétés africaines justes, équitables et résilientes exige d'articuler la finesse du concept à la pragmatique de l'action. C'est en osant inventer nos propres catégories de pensée, en décolonisant nos institutions et en plaçant la dignité de la personne humaine, ainsi que la préservation de notre environnement au centre de toute politique publique que l'Afrique écrira, en toute souveraineté, le prochain chapitre de son histoire.

ISBN : 978-2-916789-95-8

© Presses de l'Université de Lomé

DRI, Université de Lomé

Lomé, Août 2026

N° du dépôt Légal : 170/MATGLAC/ Août 2026

JUSTICE ET DÉVELOPPEMENT

Remettant en cause les théories technocratiques et économicistes du progrès, cette réflexion collective replace l'éthique, la philosophie politique et la souveraineté épistémique au cœur des dynamiques africaines. La démarche s'articule autour de quatre parties complémentaires : les fondements épistémologiques et la décolonisation du droit pour bâtir une autonomie de pensée ; la justice transitionnelle, le pluralisme normatif et le traitement du ressentiment pour consolider la paix ; la justice sociale et l'approche des capacités appliquées aux inégalités de genre, au travail et à l'éducation ; puis la justice climatique et intergénérationnelle face au néocolonialisme vert. Plaidoyer rigoureux pour une praxis souveraine, cette analyse relie donc la finesse du concept à l'action publique, offrant aux chercheurs et décideurs une grille de lecture renouvelée pour édifier des sociétés africaines justes, équitables, résilientes et résolument tournées vers l'avenir.

Komi KOUVON est un philosophe togolais, Professeur titulaire du CAMES et enseignant-chercheur à la Faculté des Sciences de l'Homme et de la Société (FSHS) de l'Université de Lomé. Spécialiste en éthique, bioéthique et philosophie politique, il y dirige l'École doctorale Lettres et Humanités (ED730-LH) ainsi que l'équipe Bioéthique et Éthique des Sciences et des Technologies (BEST/HIPHIST). Ses travaux explorent la responsabilité éthique, les libertés académiques et l'éthique de la discussion dans les sociétés contemporaines, qu'il qualifie de « postcommunicationnelles ». Il est notamment l'auteur de *La responsabilité éthique dans les sociétés postcommunicationnelles* (L'Harmattan) et co-auteur de *Philosophie togolaise et questions africaines* (PUL).

Souglouman BAMPINI est un philosophe et enseignant-chercheur d'origine togolaise, actuellement Maître Assistant au département de philosophie de l'Université de Kindia (Guinée). Titulaire d'un doctorat unique en philosophie éthique (Université de Lomé) et de deux licences (études anglophones et art musical), il est membre du laboratoire HIPHIST (équipe BEST). Ses travaux en éthique, philosophie morale et politique (justice sociale, capacités, développement, féminisme, etc.) totalisent deux ouvrages chez L'Harmattan Paris (*Justice sociale et théorie des capacités de Sen et Justice sociale en Afrique : entre l'idéal et la réalité*) et plus de quinze articles scientifiques. Il y développe notamment le concept de « justice conglomerative ».

Presses de l'Université de Lomé
Direction de la Recherche et de l'Innovation
Université de Lomé

Illustration de couverture générée par IA

ISBN : 978-2-916789-95-8

