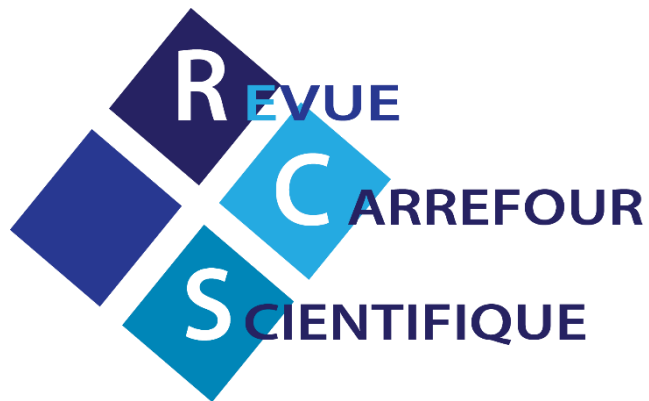




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 01, Volume 01, décembre 2022



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN (en cours)

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle

N° 01, Volume 01, décembre 2022

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de Publication : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences

Directeur de Rédaction : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences

Secrétaire de Rédaction : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Nguabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr YAO Akpolé Koffi Daniel, Dr DIOMAND Aïpka Benjamin, Dr SORO Nanga Jean, Dr DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise, Dr COULIBALY Sionfoungon Kassoum, Dr ANY Désirée Guillet, Dr ZEBRO Nelly Annick Narcisse, Dr YÉO Djakaridja, Dr GNAHOUE Kouassi Fernand, Dr KOUADIO Konan Sylvain.

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou, M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences, M. ADAMAN Sinan, Maître de Conférences, M. ZOUHOULA Bi Richard, Maître de Conférences, Dr OUATTARA Moussa, Dr DIOMANDE Soualio, Dr DRAMA Bédi, Dr KARAMOKO Mamadou, Dr KEWO Zana.

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Heidegger et Kant : quelle rencontre conceptuelle ? - Pascal Dieudonné ROY-EMA	1
2. La logique spéculative de Hegel : une métaphysique du sens de l'existence - Akpolê Koffi Daniel YAO.....	15
3. Le monde à l'épreuve de la COVID-19 : entre individualisme et sécurité - Kouassi Marcelin AGBRA	30
4. La crise du vivre ensemble : Étienne Balibar pour penser le cas ivoirien - Désirée Guillet ANY.....	47
5. Leadership politique et crise ivoirienne : la traque de la mauvaise foi - Toumgbin Barthélémy DELLA	64
6. Rawls et le pacte légitime : plaidoyer pour une société démocratique, juste et équitable - Agoussi Alphonse MOGUÉ	80
7. Repenser la paix en Afrique avec Julien Freund - Nanga Jean SORO	97
8. Postmodernité esthétique et création artistique en Afrique : entre nivellement et dépassement stylistique - Ibrahim KONÉ	111
9. Le dialogisme de Francis Jacques comme condition de possibilité de l'écologie humaine - Hobido Désiré ANY, Oi Kacou Vincent Davy KACOU	131
10. L'aventure trans/posthumaniste dans le penser hottoisien - Tiéba KARAMOKO	153
11. De la question de la responsabilité de Descartes dans la crise écologique mondiale - Victor TCHEOULOU.....	172

LE MONDE À L'ÉPREUVE DE LA COVID-19 : ENTRE INDIVIDUALISME ET SOLIDARITÉ

Kouassi Marcelin AGBRA
Université Alassane Ouattara
agbrakouassimarcelin@gmail.com

Résumé

La covid-19 est, pour le monde, une épreuve qui oblige à repenser la solidarité et l'État providence dans leur rapport au capitalisme libéral. Les sociétés humaines peuvent-elles vaincre les catastrophes naturelles sans le secours de l'État et de la solidarité qu'il construit ? La crise du corona virus nous oblige à répondre négativement et à réaffirmer la complémentarité entre l'État providence et le libéralisme à travers un système de solidarité nationale et internationale. Notre démarche s'appuiera sur une méthode analytico-critique.

Mots clés : Covid-19 - État de nature - État providence - Libéralisme - solidarité

Abstract

Covid-19 is, for the world an ordeal that forces us to rethink solidarity and the welfare state in their relationship to liberal capitalism Can human societies overcome natural disasters without the help of the state and the solidarity it builds. The corona virus crisis forces us to respond negatively and to reaffirm the complementarity between the welfare state and liberalism through a system of national and international solidarity. Our approach will be based on an analytical-critical method.

Keywords: Covid-19 - State of nature - Welfare state - Liberalism - Solidarity

Introduction

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant » disait Pascal (2016, p. 63). La pandémie de la Covid-19 a révélé la profondeur inestimable de cette phrase. En effet, l'homme est en passe de devenir « maître et possesseur de la nature » selon les termes de Descartes (1966, p. 168). L'évolution de la science et de la médecine l'atteste. Les prouesses de la médecine émerveillent les esprits les plus dubitatifs. Mais cette évolution fulgurante et merveilleuse de la médecine

moderne bute sur les pandémies du Sida et plus récemment de la Covid-19. Depuis plusieurs décennies, les médecins et chercheurs font face au VIH sans véritablement trouver une solution définitive qui l'éliminerait de la planète terre comme ont été éliminées certaines autres pandémies (pestes, vers de Guinée, etc.). Au Sida vient s'ajouter la pandémie de la Covid-19 qui a pris tout le monde de cours et a réveillé les scientifiques et les gouvernants de « leur sommeil dogmatique » (E. Kant, 1965, p. 13), pour emprunter cette expression kantienne. Les premiers sont sollicités pour donner des soins aux malades dépourvus de défense et trouver sans délai un remède à un mal devenu une catastrophe mondiale, tandis que les seconds sont appelés à recourir à l'autorité et à la puissance de l'État pour trouver des solutions politico-sociales idoines pour juguler une pandémie mortelle et impitoyable. Or l'État moderne, face à la montée du libéralisme et des droits de l'homme, a vu ses pouvoirs considérablement réduits. Il lui est demandé de ne pas s'immiscer dans les affaires commerciales et économiques des citoyens. Qui plus est, les citoyens lui réclament de plus en plus de droits et d'autonomie. Pourtant face à la pandémie de la Covid-19, toutes ces revendications ont été mises en arrière-plan pour laisser une place de choix à l'autorité de l'État dont Rousseau dit qu'elle est indispensable à l'harmonie de la société. Ce paradoxe suscite les interrogations suivantes : la lutte contre la covid-19 impose-t-elle la puissance de l'État face à l'individualisme ? La « démocratie totalitaire » n'est-elle pas souhaitable pour juguler cette pandémie ? Pour répondre à ces interrogations nous nous appuyerons sur les hypothèses suivantes : L'état de nature est aussi un état de misère du fait de la vie solitaire qui s'y menait. De même la pandémie de la Covid-19 montre les limites du modèle libéral individualiste. Il est donc nécessaire de recourir à un savant dosage du libéralisme et de l'État providence promoteur de la solidarité.

1. L'état de nature et les difficultés de l'homme seul

L'état de nature, selon les philosophes du contrat est un état présocial. Ils le décrivent comme étant un état de solitude, d'isolement de concurrence duquel l'homme a dû sortir pour garantir une vie meilleure. Nous l'évoquons ici parce que nous pensons qu'il contient quelques principes (individualisme, propriété, concurrence) semblables à ceux de la société libérale.

L'une des phrases clés du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est la suivante : « les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature... » (J.-J. Rousseau, 2012, p.82). Cette affirmation rousseauiste révèle la place centrale qu'occupe le concept d'état de nature chez les philosophes contractualistes (Hobbes, Locke et Rousseau). Ils pensent, contrairement à la théorie de la sociabilité naturelle défendue par Aristote, que la fiction de l'état de nature est indispensable pour évaluer la misère de l'homme sans la société civile et ses institutions. En effet, pour comprendre l'importance de la société civile, il faut partir du postulat de l'état de nature. Leurs conceptions se rejoignent sur un point : l'individu solitaire. Parce qu'il mène une vie solitaire l'homme de l'état de nature est faible.

Thomas Hobbes fut le premier théoricien du contrat à souligner cette faiblesse. Prenant ses distances avec la théorie aristotélicienne de la sociabilité naturelle, il inaugure la théorie du contrat à partir de sa conception de l'état de nature. Ce dernier est décrit comme étant un état de violence, d'isolement donc de misère. Mais la condition naturelle de l'homme, bien que déterminée par la violence suppose l'existence de la liberté et des droits naturels. En somme, l'état de nature hobbesien est marqué d'une part par la misère et d'autre part par la liberté. L'homme de l'état de nature hobbesien peut être qualifié d'individu « libéral » parce qu'il possède un droit naturel à agir librement selon le calcul des intérêts particuliers, lesquels dépassent la simple survie et s'assimilent à la recherche d'un bien-être individuel. Alors Hobbes peut définir le droit naturel comme étant la :

Liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le plus adapté à cette fin... Il s'ensuit que dans cet état tous les hommes ont un droit sur toutes choses et même les uns sur le corps des autres (T. Hobbes, 1971, p.128).

La liberté de l'homme, à l'état de nature, consiste à veiller sur sa vie et à se donner les moyens nécessaires à sa conservation. Pour cela, il n'hésite pas à entrer en concurrence, voire en conflit avec un autre homme avec qui il partage le même espace. C'est pourquoi, l'individu libéral est naturellement en conflit avec les autres, et il l'est parce que la recherche du bien-être consiste, pour quelques-uns et non pour tous, à désirer plus que les autres ne désirent. Cette guerre de tous contre tous constitue un péril pour le

genre humain. Il faut donc surmonter cette condition pour créer de nouvelles conditions de vie qui permettraient aux hommes de mener une vie tranquille et paisible : c'est le contrat social. Mais l'existence du contrat social n'efface pas l'existence des droits naturels. Ainsi l'individu libéral a des droits naturels énumérés par Hobbes (1971, p.132) : « il existe certains droits tels qu'on ne peut concevoir qu'aucun homme les ait abandonnés ou transmis par quelques paroles que ce soit ou par d'autres signes ». Il ajoute ensuite :

Si le souverain ordonne à un homme (même justement condamné) de se tuer, de se blesser ou de se mutiler ; ou de ne pas résister à ceux qui l'attaquent ; ou bien de s'abstenir d'user de la nourriture, de l'air, des médicaments ou de toute autre chose sans laquelle il ne peut vivre, cet homme a néanmoins la liberté de désobéir (T. Hobbes, 1971, p.230)

On peut déduire de ces affirmations hobbesiennes qu'il existe chez lui, un droit à la désobéissance civile et par ricochet une conception libérale de la vie en société. Dire de Hobbes qu'il est un précurseur du libéralisme semble dès lors justifié. C'est ce que soutient Léo Strauss (1986, p. 165-166) :

S'il nous est permis d'appeler libéralisme la doctrine politique pour laquelle le fait fondamental réside dans les droits naturels de l'homme, par opposition à ses devoirs, et pour laquelle la mission de l'État consiste à protéger ou sauvegarder ces mêmes droits, il nous faut dire que le fondateur du libéralisme fut Hobbes

Mais l'homme a aussi en propriété sa liberté, sa santé, sa sécurité, tout ce qui lui permet de vivre et constitue en quelque sorte son domaine vital. C'est ce que va essayer de démontrer John Locke à la suite de Hobbes.

Locke pense à nouveaux frais le concept d'état de nature. S'il s'accorde avec Hobbes sur ce concept central des théories du contrat, il en donne un contenu différent. L'état de nature lockéen est caractérisé par la liberté, l'égalité et la paix. Les hommes y mènent une vie solitaire dans la nature. Chacun est donc libre et indépendant à l'égard des autres. La liberté naturelle consiste à « vivre affranchi de tout pouvoir supérieur sur terre, sans dépendre de la volonté, ni de l'autorité législative d'aucun homme et à ne connaître d'autre règle que la loi de la nature » (J. Locke, 1689, 1997, p. 151). L'homme peut disposer à sa guise de sa personne et de ses propriétés. Comment l'homme naturel peut-il devenir propriétaire ? Locke répond que c'est par son travail. Il le dit en ces termes :

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la propriété de sa propre personne. Sur celle-ci, nul n'a de droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail. Il y joint quelque chose qui lui appartient et, par-là, il fait de lui sa propriété. Cet objet, soustrait par lui à l'état commun dans lequel la Nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce travail quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Sans aucun doute, ce travail appartient à l'ouvrier ; nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache, dès lors que ce qui reste commun suffit aux autres, en quantité et en qualité » (J. Locke, 1689, 1997, p. 153).

À les suivre attentivement, on remarque que toutes ces théories contiennent certaines idées fondamentales du libéralisme moderne. Chez Locke, en effet, apparaissent également les idées de liberté, de droits naturels et de propriété avec des sens différents. Ces idées fondent le libéralisme parce qu'elles constituent des droits inaliénables. Ainsi, dans la perspective lockéenne, l'idée de propriété ne se limite pas seulement à la propriété mobilière ou immobilière. Elle concerne aussi d'autres éléments comme le corps humain, les idées ou les talents. Tout ce qui vient de l'individu ou tout ce qu'il a valorisé lui appartient comme son bien particulier. Il découle de cela que le but du contrat social n'est point de créer de nouveaux droits mais de protéger les droits naturels, de les rendre opérationnels dans le nouveau contexte de vie communautaire. Il insiste sur le droit de propriété fondé sur le travail. Par ce dernier, l'individu acquiert la propriété qui, à son tour, crée de la valeur qui n'est autre que la valeur d'échange. Finalement, chez Locke comme chez Hobbes transparaissent quelques principes fondamentaux de l'individualisme libéral moderne.

Reprochant à ses prédécesseurs de n'être jamais parvenus à décrire avec exactitude la vie de l'homme dans cet état, Rousseau se propose d'examiner, après eux, ce concept. Mais tout comme eux, il pense que la question de l'origine ne se résout pas de façon strictement scientifique. Elle se résout grâce à la complémentarité de l'analyse mythique et du récit historique comme le pensait avant eux Platon dans sa version du mythe d'Épiméthée et de Prométhée racontée dans le *Protagoras*¹.

Ce mythe que Platon utilise pour expliquer l'origine de la vie en société est dans sa forme, semblable au postulat de l'état de nature. En effet, Rousseau tout comme Hobbes, a conscience que l'état de nature n'a jamais existé. Il le suppose comme on imagine le mythe qui doit nous permettre d'expliquer un fait réel. En ce qui concerne le

¹ Se référer au *Protagoras*, 1966, p.53

fond, on retrouve chez Platon l'idée d'un isolement originel des hommes. Chacun est livré à lui-même et à la merci des bêtes contre qui il doit lutter pour assurer sa survie. L'homme à l'état de nature comme dans le mythe du Protagoras, est démuni, dénudé et faible même s'il sait faire usage du feu contrairement à l'homme naturel de Rousseau. Il ressort de ce qui précède que l'existence de l'homme hors de la société comporte des difficultés et des dangers, car il est livré à lui-même et doit se battre seul pour survivre. Même si Rousseau et Locke lui reconnaissent moins de maux, il semble que sans le secours d'autrui, l'homme reste aussi vulnérable que les animaux dans cet état. Il est d'autant plus vulnérable qu'il vieillit, d'après Rousseau.

La vieillesse est l'étape de la vie où l'homme perd toutes ses forces. Par conséquent, elle constitue une étape fatale à laquelle malheureusement on ne peut remédier. Lorsqu'elle advient, elle s'impose et se pose comme le destin fatal puisqu'elle débouche sur la mort. Chez l'homme, dit Rousseau, « ... La vieillesse est de tous les maux celui que les secours humains peuvent la moins soulager... » (J.-J. Rousseau, 1962, p.44). Cette conception rousseauiste de la vieillesse implique qu'elle est le stade du déclin, de la déchéance. Platon a beau clamer que c'est l'âge de la sagesse donc de la philosophie², il n'empêche qu'elle est l'étape ultime de la vie humaine du fait du vieillissement des cellules. À la maturité intellectuelle et morale s'oppose l'incapacité physique qui annonce le crépuscule de la vie humaine. On peut voir en elle l'illustration pratique du mythe du chant du cygne. Suivons ce que Montaigne dit d'elle :

C'est une puissante maladie, et qui se coule naturellement et imperceptiblement : il y faut grande provision d'étude, et grande précaution, pour éviter les imperfections dont elle nous charge, ou au moins affaiblir leur progrès. Je sens que nonobstant tous mes retranchements, elle gagne pied à pied sur moi : je soutiens tant que je puis, mais je ne sais enfin où elle me mènera moi-même. A toutes aventures, je suis content qu'on sache d'où je serai tombé (MONTAIGNE, 2002, p.1276).

On peut ralentir, retarder ou repousser la mort mais non l'éviter. La vieillesse est « une maladie » à laquelle viennent s'ajouter d'autres maladies pour mettre fin à l'existence physique de l'homme. En témoigne le nombre inquiétant de décès parmi les personnes âgées ayant contracté le coronavirus. L'affaiblissement physique s'est accompagné, en occident, et en Amérique, d'un manque criant de vigilance des États à l'égard d'une maladie sous-estimée. En pleine crise de la Covid-19, on est obligé de se poser les

² Voir La République, Livre 1, 328d, Protagoras 214b, Sophiste 261e

questions suivantes : y a-t-il un bon système de protection des plus vulnérables ? Les hommes du troisième âge bénéficient-ils d'une protection maximale de la part de l'État ? Le paradoxe de la longévité et de la discrimination de la vieillesse (âgisme) n'est-il pas un dilemme pour l'État ?

Finalement, on remarque que l'état pré-social est un état de dispersion, de solitude et de concurrence impitoyable d'où il faut sortir par un contrat au risque de voir périr l'humanité. Mais l'état civil et ses institutions ont-ils rendu les hommes plus solidaires ? À la solitude de l'état de nature ne s'est-il pas substitué l'individualisme des sociétés modernes ? La concurrence que redoutaient Rousseau et Hobbes n'est-elle pas repartie de plus bel avec le libéralisme économique ? Bref, l'État n'a-t-il pas perdu sa puissance face à l'individualisme libéral ?

2. Les limites de l'individualisme libéral face à la covid-19

Dire que les sociétés modernes sont dominées par l'individualisme et la recherche d'intérêts égoïstes est une lapalissade. En effet, basées essentiellement sur le capitalisme et le libéralisme politico-économique, ces sociétés récusent l'intervention étatique. Au contraire, c'est la libre concurrence et la recherche du bien personnel qui les sous-tendent. Parfois on arrive à un niveau paroxystique et, on n'hésite pas à violenter ou à faire souffrir l'autre. Mais quelle est l'origine de ce changement ? Rousseau (1962, p.76) la situe dans « l'ambition dévorante » des hommes. Avec la recherche de la richesse et le désir de la gloire qui lui est subséquent, les hommes accroissent leurs espaces au détriment des autres. En conséquence, certains se retrouvent misérables, nécessiteux parce que dépouillés de leurs terres, tandis que les autres s'enrichissent et rendent les premiers dépendants. Cet état de fait exprime et concrétise la domination, l'exploitation, la violence et les pillages.

Mais bien loin d'être un facteur de décadence, cet état apparaît, aux yeux des darwinistes, comme la source du progrès de l'humanité. En effet, les défenseurs de la théorie du darwinisme social, soutiennent qu'il est possible d'appliquer à la société et aux hommes la théorie de la sélection naturelle. La lutte pour la survie doit se dérouler sans l'intervention de l'État. La nature peut, d'elle-même, opérer la sélection des êtres humains compétents et capables de se maintenir en vie. Par conséquent, l'État n'a pas

de rôle de protection à jouer. Se dessine alors l'idée du retrait progressif de l'État des affaires privées. L'État providence et la solidarité seraient alors un obstacle à la sélection naturelle. Celle-ci justifie l'âgisme. Dans la lutte pour la survie, (on le voit chez les animaux), les plus âgés perdent impitoyablement leur place pour la laisser aux plus vigoureux. Cette logique est parfaitement naturelle et ne saurait être classée au rang des injustices sociales mais participe de la sélection naturelle qui transparaît dans ces propos de Herbert Spencer (1885, p. 100-101) :

Le bien-être de l'humanité existante, et le progrès vers la perfection finale, sont assurés l'un et l'autre par cette discipline bienfaisante mais sévère, à laquelle la nature animée est assujettie : discipline impitoyable, loi inexorable qui mènent au bonheur mais qui ne fléchissent jamais pour éviter d'infliger des souffrances partielles et temporaires. La pauvreté des incapables, la détresse des imprudents, le dénuement des paresseux et cet écrasement des faibles par les forts, qui laissent un si grand nombre dans les bas-fonds et la misère, sont les décrets d'une bienveillance immense et prévoyante.

L'idée principale de cette affirmation est que tout concourt au bien des hommes. La quête du progrès de l'humanité passe par la concurrence au cours de laquelle les faibles périssent et les forts avancent. Ce qui est juste est déterminé par la loi naturelle et non par la loi conventionnelle qui veut instaurer la justice. C'est pourquoi, il faut rejeter les institutions sociales ou étatiques qui voudraient réparer ce qu'elles croient être une injustice naturelle. Au contraire, Spencer pense qu'il est indispensable de protéger les droits naturels des individus et garantir une liberté égale pour tous. Pour parvenir à cette fin, le rôle de l'État sera limité à la police et à la justice. Cette limite introduit une démarcation évidente entre le domaine public et le domaine privé. Au fond, ce qui est recherché, c'est le refus de l'État providence avec toutes ses institutions contraignantes. En revanche, une plus grande liberté est souhaitée pour les individus. Échappant aux contraintes de l'État, la liberté individuelle n'a pour seule limite que la liberté d'autrui. Comme le dit l'adage, « ma liberté s'arrête où commence celle d'autrui ». Rien d'autre ne peut me contraindre. Il s'ensuit que le respect de l'autorité de l'État, le paiement de l'impôt ne sont point une contrainte car l'État, en tant qu'il est un moyen comme tout autre peut être refusé. Sans l'État et ses appareils, pour parler comme Althusser, la vie ne serait pas un enfer. Au contraire, nos malheurs et misères viennent de notre trop grande tendance à rechercher la protection de l'État qui s'érige finalement en machine d'oppression et de répression. Les régimes totalitaires naissent des cendres de l'État protecteur et providentiel. Et le totalitarisme, c'est le mal. L'État totalitaire incarne le mal en raison de ce que nous le déifions. Pour goûter aux délices de la liberté, il faut

s'en débarrasser. Là se trouve le bonheur de l'homme. Herbert Spencer (1923, p.1) écrit :

Nous devons nécessairement admettre le droit du citoyen d'adopter volontairement la condition de hors-la-loi. Si chaque homme a la liberté de faire tout ce qu'il veut, pourvu qu'il n'enfreigne pas la liberté égale de quelque autre homme, alors il est libre de rompre tout rapport avec l'État, - de renoncer à sa protection et de refuser de payer pour son soutien.

En somme, le darwinisme social défendu par Spencer aboutit au refus de l'État providence qui a sa main dans tout et sur tout. Cette main contraignante et asphyxiante peut être remplacée, aux dires d'Adam Smith, par une « main invisible ».

La crise économique provoquée par la pandémie de la covid-19 a montré des failles dans le fonctionnement du système économique libéral. Toutes les entreprises, y compris les plus solides ont montré, quelques semaines après le confinement, des signes d'essoufflement. Pourtant les libéraux voyaient en ce système l'unique moyen, pour l'homme, d'accéder au bonheur. Dans la foulée du libéralisme politique, les partisans du système capitaliste ont réclamé une libéralisation du marché. Dans cette perspective, des limites ont été exigées par rapport à l'intervention de l'État. Mais en l'absence de l'État, comment peut-on assurer la régulation du marché ? C'est vraisemblablement en voulant répondre à cette interrogation qu'Adam Smith a inventé la métaphore de la « main invisible ». C'est dans *La richesse des nations* qu'il élabore la théorie de la Main invisible. Partant de l'idée que si l'État n'intervient plus dans les affaires économiques des individus, il lui faut un substitut ; il conclut que ce dernier est un esprit coordonnateur qui agit de lui-même. En termes simples, le marché se régule de lui-même par la poursuite des intérêts. Par la poursuite de nos intérêts, nous contribuons au bien-être de la société. S'il y a un vendeur et un acquéreur, l'échange qu'ils effectuent, se fera toujours dans l'intérêt des deux. Smith écrit alors :

Ce n'est pas par la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de leurs besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage (A. Smith, 1991, p.48).

On peut comprendre ici que les échanges entre les hommes ne sont point guidés par une quelconque bonté naturelle. Les intérêts sont l'unique mobile de leurs échanges. Ils les rapprochent et coordonnent leurs rapports. Ainsi se produit l'harmonie sociale. Le

meilleur exemple est donné par le chef d'entreprise qui, en protégeant l'entreprise nationale protège en réalité, ses propres intérêts.

En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sûreté ; et en dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une MAIN INVISIBLE à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions (A. Smith, 1991, p.42).

D'après ce texte, le capitaliste doit privilégier l'investissement intérieur pour mieux protéger ses intérêts. Cependant préférer l'entreprise nationale ne signifie pas qu'il agit pour le bien public quoique la recherche de ses intérêts puisse contribuer au bien-être de la communauté. Pour ce faire, l'État doit laisser les individus investir librement pour augmenter la richesse qui se fait toujours au profit de la nation. En définitive, l'idée principale de l'individualisme libéral est l'existence des droits individuels des citoyens. Il exige le respect de la liberté et de la vie privée du citoyen. On se retrouve ainsi dans une forme de repli sur soi dans la mesure où la puissance de l'État étant réduite, la concurrence et la recherche des intérêts personnels prennent le pas sur la compassion, la collectivité et la solidarité. Loin de rapprocher les hommes, le libéralisme les sépare. Il est porteur d'une crise sociale dont les conséquences sont multiples. Le libéralisme trace une courbe plus ou moins déclinante des rapports sociaux marquée par la distanciation et la discrimination : l'âgisme est un exemple concret.

L'âgisme apparaît comme une forme de discrimination normale, car elle obéirait au principe de la sélection naturelle. Qu'apportent ces vieillards à la société ? La vieillesse constituant un poids pour la population valide, il est logique de la laisser disparaître pour que le cycle de la vie se régule de lui-même. En ce sens, certains voient dans les « tergiversations » face à la maladie à coronavirus une forme d'âgisme de la part des gouvernements occidentaux. Cette forme d'âgisme n'est-elle pas un gérontocide ? Oui répond Judith Gagnon comme rapporté par Stéphane Baillargeon (2020) : « On isole les aînés et ils ne font plus partie du groupe. Or l'isolement c'est la mort. » Présentée au départ comme une « maladie des vieux », le besoin de mesures préventives ne s'est pas exprimé avec vigueur. Les médias sociaux confirment cette propension à présenter le coronavirus comme le « virus de l'âgisme ». Dans des propos rapportés par la revue en ligne « Le devoir », la professeure martine Lagacé de

l'Université d'Ottawa dit ceci : « ...sur les médias sociaux, depuis quelques semaines, on voit vraiment s'afficher une sorte de haine à l'égard des plus âgés. L'expression « boomer remover » dit bien que plus ces personnes disparaissent, moins ça nous coûtera cher en soins de santé ou en pensions et plus il y aura de postes disponibles pour les plus jeunes. » (S. Baillargeon, 2020). L'expression « boomer remover » révèle la discrimination à l'égard des personnes âgées qu'on isole et abandonne. Victimes d'un manque de solidarité, les personnes âgées deviennent une proie facile pour les catastrophes naturelles comme la canicule, la pandémie du coronavirus. Comment mettre fin à cet état de précarité et de chaos que redoutaient Hobbes et Rousseau ? La crise mondiale engendrée par la pandémie de la Covid-19 ne remet-elle pas en cause le modèle libéral de la société ? À cette interrogation on peut répondre affirmativement. La crise du coronavirus nous impose de repenser le modèle libéral au plan politico-économique. Ce modèle, à l'évidence, est frappé de plein fouet par la pandémie. Sur le plan économique, les marges de manœuvre du système libéral sont réduites. Comment maintenir alors l'entreprise et faire travailler des employés confinés ? En dehors de quelques entreprises comme Huawei qui logent la majorité de leurs employés, comment font les autres pour maintenir le travail et assurer la production ? L'intervention de l'État n'est-elle pas indispensable pour redresser la pente ?

3. Recours à un dosage mesuré entre libéralisme et état providence

Qu'est-ce qui a bien pu pousser l'homme à s'unir aux autres ? Comment l'homme est-il devenu un être social et sociable ? Rousseau répond que :

c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas homme. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux » (J.-J. Rousseau 1966, pp. 286-287).

De cette affirmation on retient que, tant que l'homme s'auto-suffit, il ne s'approchera guère de son semblable. C'est le besoin d'aide qui nous rend sociables. Cette sociabilité est aujourd'hui mise à l'épreuve par la pandémie de la Covid-19. Elle demande aux hommes de repenser et de remanier leur système de solidarité. En effet, le chemin parcouru par l'homme jusqu'à maintenant montre qu'il serait périlleux

d'abandonner le libéralisme pour tenter une nouvelle aventure politico-sociale. En revanche, il pourrait penser une compatibilité entre individualisme, libéralisme et solidarité. On peut donc se demander comment combiner ce triptyque pour avoir un monde plus harmonieux et paisible. Par affection et compassion pourrait-on répondre. Car, écrit Rousseau (1966, p.287) :

Nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection.

Premièrement, ce sont nos besoins communs qui nous unissent par intérêt : c'est la logique du capitalisme. Toutefois, il faut dépasser ce premier niveau d'analyse, car selon Rousseau tant que les hommes fonderont leur union sur les besoins et les intérêts particuliers, aucune société ne peut durer et prospérer. Ils peuvent momentanément unir les hommes, mais puisque chacun se préfère et a tendance à faire prévaloir ses intérêts sur ceux des autres, les intérêts constitueront par là-même la pomme de discorde entre les hommes. D'où l'importance du recours à un autre paradigme politico-social capable de consolider l'union entre les membres d'une même communauté. Ce paradigme on le trouvera dans les catastrophes comme les pandémies et la solidarité qu'elles nécessitent. Si l'idée de la concurrence ne peut être rejetée, celle de l'amour et de la compassion doit être encouragée. Ce sont les ferments de la solidarité. Aimer l'autre permet de lui venir en aide par divers moyens. Collectivement ou individuellement certains individus ont fait des dons pécuniaires comme en vivres. Mais notre solidarité peut aller plus loin. Car, la solidarité n'est pas que matérielle, elle peut être morale et même scientifique (partage d'informations et de compétences scientifiques).

La solidarité morale peut se manifester dans le civisme. Par exemple, rester chez soi en respectant la consigne du confinement est aussi un acte de solidarité comme celui du don. Il a le double effet d'aider les personnes vulnérables et d'éviter de contaminer nos proches. Ici se perçoit une différence entre l'individualisme et l'isolement ou le confinement. L'individualisme apparaît comme une attitude égoïste par opposition au confinement qui est une attitude altruiste et solidaire. Ainsi, le repli sur soi qu'impose le confinement est une absence nécessaire qui est plus vitale que nuisible. On se retrouve seul non pas pour fuir autrui mais pour l'aider. Ici se découvre un acte de solidarité dans le retrait. Il ne s'agit pas de l'individu qui se retranche dans sa tour d'ivoire pour se

retrouver soi-même, mais de l'homme qui se replie sur lui-même pour permettre à autrui de survivre en ne contaminant pas les autres au cas où il serait malade. Cette forme de solidarité va au-delà de la fraternité ou de l'amitié, elle est un acte citoyen et responsable. On peut donc associer solidarité et responsabilité comme le recommande Kant.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il écrit : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, en ta personne et en la personne d'autrui, comme une fin et jamais simplement comme un moyen » (E. Kant, 1994, p.108). Ce précepte kantien invite à l'altruisme dans le respect de l'autre. En prenant autrui comme une fin, on contribue à son épanouissement en même temps qu'à notre propre épanouissement. Dans le contexte du confinement, la maxime kantienne est opérationnelle dans la mesure où, en restant chez soi on ne se replie pas seulement sur soi comme un moine mais on s'isole pour se protéger et protéger autrui. Ma responsabilité est d'autant plus grande que je pose un acte capable de sauver la communauté et par-delà l'humanité. Mais comment organiser et planifier cet élan de solidarité ?

Sur le plan national, cette forme de solidarité peut s'appréhender comme une forme de solidarité nationale qui dépasse le cadre de la solidarité spontanée ou morale, pour s'entrevoir comme une solidarité contractuelle, c'est-à-dire un principe d'organisation sociale. En remontant aux théories du contrat, on remarque que la solidarité découle de l'unité qu'implique le contrat social. Des hommes qui quittent leur état d'isolement pour s'associer ne peuvent constituer qu'un seul corps dont les membres sont liés comme ceux du corps humain. Les parties sont solidaires pour la conservation du tout. Ainsi, Rousseau pouvait écrire : « tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul homme, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général » (J.-J. Rousseau, 1973, p. 175-176). La commune conservation et le bien-être général auxquels Rousseau fait allusion, constituent les motifs de la solidarité contractuelle que l'État doit instituer. Son fondement philosophique peut être prolongé dans le solidarisme.

Ce dernier est décrit par Messu dans le texte suivant :

Le solidarisme, à l'image de bien des théories sociales du XIX^e siècle, est une vision contractualiste des rapports sociaux, mais en quelque sorte dégagé de l'idéalisme dont étaient teintées celles du XVIII^e siècle. Car le solidarisme entend aussi s'approprier les résultats des disciplines scientifiques, notamment la sociologie alors en voie

d'extension. Il affirme ainsi, à l'encontre des formulations simplement spéculatives du XVIII^e siècle, que « la puissance sociale précède et seule rend possible les libertés individuelles » (M. MESSU, 2008, p.3).

L'idée suggérée ici est la nécessaire interdépendance entre les citoyens de la communauté nationale de sorte que la solidarité ne se manifeste plus comme une aumône ou de la charité. Le principe est ainsi de passer d'une obligation morale à une obligation légale instituée par l'État. Ce faisant, elle en appellera à la force de la loi pour faire triompher le sentiment de notre dette sociale universelle. Recourir au service de l'État, c'est reconnaître l'utilité de l'État providence.

L'État providence peut être défini comme l'État dont les fonctions vont au-delà de ses fonctions régaliennes connues (sécurité, justice etc.). Le développement du capitalisme et du libéralisme a suscité chez certains l'idée d'un démantèlement de cet État. Mais la crise provoquée par le coronavirus et les sollicitations dont les États « ultra-capitalistes » ont été l'objet, obligent à repenser les rapports entre l'État providence, le capitalisme et l'individualisme libéral. En effet, les mesures sociales et politiques mises en place pour juguler l'évolution de la pandémie prouvent que les libertés individuelles tant réclamées n'ont pas de consistance sans l'intervention de l'État. Plus de la moitié de la population mondiale a été confinée restreignant ainsi la liberté de circulation. Par ricochet, les activités commerciales, politiques, sportives ont marqué un arrêt forcé. Cela ne va pas sans rappeler la célèbre formule rousseauiste « on le forcera d'être libre » J.-J. Rousseau, 1973, p.77), le « on » renvoyant ici à l'autorité souveraine, c'est-à-dire l'État. L'autre fait marquant le retour de l'État providence est l'intervention de l'État dans le domaine économique. On voit partout l'intervention de l'État pour pallier les insuffisances de l'économie de marché : blocage de l'économie par le confinement, paiement de salaires, apport financier aux entreprises, aides aux hôpitaux publics et privés, etc. Comment trouver le juste milieu par rapport au dilemme « plus d'État et moins d'État » ? Après la crise, doit-on retourner à une « privatisation des profits » après avoir « étatisé les pertes » ? Entre l'État providence et l'État libéral, ne peut-on pas entrevoir une troisième voie que serait l'État social écologique ?

La crise liée à la pandémie du coronavirus est une crise sanitaire à laquelle les mesures sociales et économiques peuvent permettre de trouver une réponse rapide. Mais, au-delà de cette réponse, se profilent des réponses politico-économiques

indispensables, telles que la réorientation de la protection sociale et des dépenses publiques de l'État. Il faut rappeler, d'ailleurs, que l'État providence a été conçu pour protéger les populations contre les risques liés à la maladie et au vieillissement. Mais assurer aux citoyens une sécurité sociale suffit-il à leur bonheur ?

L'expérience montre que les grandes catastrophes du 21^{ème} siècle viennent de l'environnement : crises sanitaires (Ébola, coronavirus), catastrophes naturelles (tempêtes, canicule). On peut donc légitimement se demander si la protection de l'environnement ne devrait pas entrer dans les priorités de l'État-providence. Si l'on s'en tient à la philosophie de Rousseau, on peut répondre affirmativement. En effet, après le tremblement de terre qui a coûté la vie à des milliers de personnes à Lisbonne en 1755, les réactions de Rousseau et de Voltaire ont pris des directions différentes. Tandis que le second trouvait dans la providence et la fatalité la source de la catastrophe, Rousseau, au contraire mettait en avant la responsabilité de l'homme.

Depuis la deuxième guerre mondiale, aucun phénomène désastreux n'a égalé la covid-19 en si peu de temps. Les quelques guerres civiles ayant impliqué des coalitions ont fait moins de victimes humaines que la covid-19. Ce sont, au contraire, les pandémies et les catastrophes naturelles qui sont les grandes sources d'inquiétude des hommes. C'est la raison pour laquelle Eloi Laurent propose la protection de l'environnement comme une voie possible pour la quiétude et le bien-être de l'humanité. Son idée est que l'État providence doit évoluer vers l'État social écologique. En ce sens, la protection sociale doit impliquer la protection de l'environnement. Protéger l'environnement permettrait de protéger les humains qui s'y trouvent. Il serait plus avantageux de le faire parce qu'on se prémunirait des catastrophes naturelles plutôt que de les combattre. Mais, est-il possible de protéger l'environnement dans le repli sur soi étatique ? Pour le dire autrement, tant que les pays du monde sont dans cette position semblable à l'état de nature, peuvent-ils, dans un élan de solidarité, protéger l'environnement ? Il est difficile, dans le contexte actuel, de répondre affirmativement à cette interrogation ? Pendant la crise de la covid-19, n'est pas intervenu un réel élan de solidarité internationale. Au contraire, chaque pays a pris des mesures individuelles pour juguler l'évolution de la maladie. La critique faite par Donald Trump le Président des États-Unis à l'encontre des pays européens, de la Chine et de l'OMS est révélatrice du malaise international quand il s'agit de s'unir pour

combattre un mal tel que le coronavirus. Le président américain a même menacé de suspendre ses cotisations à l'OMS. Mais la crise de la covid-19 montre la nécessité d'une solidarité internationale. L'organisation du monde par groupes régionaux doit être adoptée du fait qu'aucun État ne peut se suffire à lui seul, sauf les États-continentaux.

Conclusion

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau parlait de l'homme et de ses semblables en ces termes : « riche, il a besoin de leurs services ; pauvres, il a besoin de leurs secours ; et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux » (J.-J. Rousseau, 1962, p.76). Il affirme ici la dépendance de l'homme à l'égard de son semblable. Quoi qu'il en soit, il ne peut guère se passer de la solidarité humaine. Même dans son état primitif, il bénéficie du soutien de son semblable par le sentiment de la pitié. Par conséquent, l'individualisme induit par le capitalisme libéral ne peut subsister sans la solidarité entretenue par l'État. L'État providence et le libéralisme apparaissent alors comme deux entités inséparables dont le maintien contribue au bien-être de l'humanité. La crise du coronavirus nous l'a suffisamment prouvé. Son passage doit réorienter les réflexions et les solutions sur la prévention des catastrophes qui guettent l'humanité dans un élan de solidarité.

Références bibliographiques

BAILLARGEON Stéphane, 2020, « Coronavirus : le virus de l'âgisme », in *Le devoir*, www.ledevoir.com, consulté le 27 avril 2020.

DESCARTES René, 1966, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard.

ELOI Laurent, 2014, *Le bel avenir de l'État providence*, Paris, Broché.

HOBBS Thomas, 1971, *Leviathan*, Trad. F. Tricaud Paris, Sirey.

KANT Emmanuel, 1994 [1785], *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par A. Renault, Paris, Flammarion.

KANT Emmanuel, 1965, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.

- LOCKE John, 1689 (1997), *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin
- MACPHERSON Crawford Brough, 1971, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hommes à Locke*, Trad. Michel Fuchs, Paris, Gallimard.
- MESSU Michel Henri, 2008, « La solidarité plurielle : mythe et réalité », 25/02/2008 publié sur HAL : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00258700/en/>. Consulté le 26/04/2020
- MONTAIGNE, 2002, *Essais*, Paris, Ed. La Pochothèques, Livre de Poche.
- PASCAL Blaise, 2016, *Pensées*, Paris, Gallimard.
- PLATON, 1966, *Protagoras*, trad. d'Émile Chambry, Paris, G.-F.
- RUMILLAT Christiane, 1986, « La problématique républicaine de la solidarité sociale », Paris, in revue : *La pauvreté : raison d'État, affaire de cœur*, n°16, pp. 41-54.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1962, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, G.-F.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1884, *Lettre à Monsieur de Voltaire sur ses deux poèmes sur « la Loi naturelle » et sur « le désastre de Lisbonne*, Paris, Armand Collin.
- SPENCER Herbert, 1885, *L'individu contre l'État*, Trad. J. Gerschel, Paris, Alcan
- SMITH Adam, 1976 (1991), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Germain Garnier, Paris, Garnier Flammarion.
- SPENCER Herbert, (1850)1923, *Le droit d'ignorer l'État*, traduction de Manuel Devaldès, Paris, Edition Groupe de Propagande Par la Brochure mensuelle N°10). www.ekladata.com, consulté le 1^{er}/06/2020.
- STRAUSS Léo, 1954 (1986), *Droit naturel et histoire*, Trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion.