Le devenir de l'être chez Aristote et l'herméneutique de la solidarité en Afrique

BINI Essoham
e-bini@yahoo.fr
00228 92 12 06 12
Université de Kara
ATCHOU Madelène
atchoumadeleine@gmail.com
00228 93 47 25 24
Université de Kara

Résumé :

La question du devenir de l'être constitue l'un des problèmes fondamentaux de la métaphysique aristotélicienne. En distinguant la puissance et l'acte, Aristote entend rendre intelligible le passage de ce qui peut être à ce qui est effectivement, sans réduire le devenir à une contradiction logique. Or, cette dynamique ontologique peut être relue à partir des philosophies africaines de la relation, de la communauté et de la solidarité. Dans la pensée philosophique africaine contemporaine, l'être humain ne se comprend pas comme une monade autosuffisante, mais comme être en relation avec autrui, la communauté, les générations et, par conséquent, le monde. Ce texte tente de montrer que le devenir aristotélicien, compris comme actualisation des potentialités de l'être, fourni un cadre ontologique pour penser la solidarité non comme simple obligation morale extérieure, mais plutôt modalité d'accomplissement de l'humain. Une herméneutique de la solidarité africaine apparait alors comme une lecture relationnelle du devenir humain ; puisque l'individu devient pleinement lui-même dans et par les relations qui rendent possible son existence.
***Mots-clés** : Devenir de l'être, herméneutique, solidarité, Ubuntu, communauté.*

Abstract :

The question of the becoming of being constitutes one of the fundamental problems of Aristotelian metaphysics. By distinguishing between potentiality and actuality, Aristotle seeks to make the transition from what can be to what actually is intelligible, without reducing becoming to a

logical contradiction. However, this ontological dynamic can be reinterpreted through the lens of African philosophies of relation, community, and solidarity. In contemporary African philosophical thought, the human being is not understood as a self-sufficient monad, but as a being in relation to others, the community, generations, and, consequently, the world. This text attempts to show that Aristotelian becoming (understood as the actualization of the potentialities of being) provides an ontological framework for conceiving solidarity not merely as an external moral obligation, but rather as a mode of human fulfillment. A hermeneutic of African solidarity thus emerges as a relational reading of human becoming, since the individual becomes fully themselves within and through the relationships that make their existence possible.
***Keywords**: Becoming of being, hermeneutics, solidarity, Ubuntu, community.*

Introduction

La question du devenir constitue l'une des difficultés majeures de la pensée philosophique. Comment comprendre qu'une réalité puisse devenir ce qu'elle n'est pas encore sans que cette transformation implique nécessairement une contradiction ? Comment penser le passage du possible au réel, de la puissance à l'acte, de ce qui est en devenir à ce qui est effectivement accompli ? Ces interrogations, qui traversent l'histoire de la métaphysique depuis les présocratiques, trouvent chez Aristote une formulation particulièrement systématique. Le philosophe grec ne conçoit pas le devenir comme une rupture absolue entre le non-être et l'être, mais comme une actualisation progressive d'une possibilité inscrite dans une réalité déterminée. La distinction entre puissance et acte constitue ainsi l'une des clefs de voûte de sa métaphysique. La Métaphysique affirme que « l'être se prend en plusieurs sens » et que la distinction entre puissance et acte permet notamment de comprendre le changement et l'actualisation des réalités.

Cette conception du devenir possède une portée qui dépasse la seule philosophie de la nature. Elle permet également de penser l'être humain comme une réalité dynamique, appelée à réaliser des possibilités qui ne sont pas encore pleinement

actualisées. L'homme n'est donc pas simplement ce qu'il est actuellement ; il est également ce qu'il peut devenir. La puissance ne désigne pas ici une simple possibilité abstraite : elle constitue une capacité réelle d'actualisation. Ainsi, l'être humain possède des potentialités morales, intellectuelles et politiques qui peuvent trouver leur accomplissement dans l'éducation, la vertu, l'amitié, la citoyenneté et la participation à la communauté.

Cette dimension éthique et politique du devenir humain permet d'établir un dialogue fécond avec certaines philosophies africaines contemporaines. Dans celles-ci, l'existence humaine est fréquemment interprétée à partir de la relation. L'individu n'est pas pensé comme une réalité totalement séparée de la communauté. John S. Mbiti formule cette conception à travers l'axiome devenu célèbre : « I am because we are; and since we are, therefore I am » (Mbiti, 1969, p. 108). Cette formule exprime une conception de l'existence dans laquelle l'identité individuelle se constitue dans un réseau de relations sociales et communautaires. Des travaux contemporains soulignent que cette conception ne signifie pas nécessairement l'effacement de l'individu au profit du collectif, mais qu'elle oblige à repenser le rapport entre le « je » et le « nous ».

La notion de solidarité apparaît ainsi comme susceptible d'une lecture ontologique. Elle n'est plus seulement une vertu sociale ou une obligation morale mais peut être comprise comme l'expression pratique d'une conception relationnelle de l'être humain. Dans cette perspective, l'être humain ne devient pleinement ce qu'il peut être que dans des relations de reconnaissance, d'entraide, de responsabilité et de participation au bien commun. Le rapprochement avec Aristote devient alors particulièrement intéressant. Chez celui-ci, l'homme est défini comme un « animal politique » (Aristote, 1993, I, 1253a2-3), ce qui signifie que son accomplissement ne peut être pensé indépendamment de la communauté politique. De même,

Aristote accorde à l'amitié une fonction structurante dans la vie collective. Il écrit que « l'amitié semble aussi maintenir les cités unies » (Aristote, 2004, VIII, 1155a22). La recherche contemporaine souligne d'ailleurs l'importance de la philia politikē dans l'articulation aristotélicienne entre éthique et politique.

La problématique que porte ce texte se formule comme suit : Dans quelle mesure la conception aristotélicienne du devenir de l'être, fondée sur la dynamique de la puissance et de l'acte, peut-elle contribuer à une herméneutique de la solidarité en Afrique ? L'hypothèse défendue est que le devenir aristotélicien permet de penser la solidarité comme actualisation relationnelle des potentialités humaines. L'être humain possède en lui des capacités qui ne deviennent pleinement effectives que dans des pratiques sociales et politiques orientées vers le bien commun. La solidarité africaine peut ainsi être interprétée comme l'une des modalités par lesquelles l'être humain actualise son humanité. Cette hypothèse ne suppose cependant pas que les philosophies africaines seraient simplement des traductions africaines d'Aristote. Une telle approche serait historiquement et philosophiquement réductrice. Le projet consiste plutôt à établir une confrontation herméneutique entre deux horizons philosophiques différents afin de faire apparaitre des convergences possibles autour de la question de l'accomplissement humain. Nous examinerons d'abord la structure ontologique du devenir chez Aristote ; nous analyserons ensuite la relation, la communauté et la solidarité dans la pensée africaine ; enfin, nous montrerons comment la rencontre de ces deux horizons permet de construire une herméneutique de la solidarité comme actualisation de l'être humain.

1. De l'ontologie du devenir de l'être chez Aristote

La philosophie aristotélicienne du devenir s'inscrit dans le débat inauguré par les présocratiques. Parménide avait posé une difficulté radicale : si l'être est, il est impossible qu'il provienne du non-être ; inversement, le non-être ne peut engendrer l'être. Le devenir semble alors philosophiquement impossible. Aristote cherche à dépasser cette alternative. Le devenir ne suppose pas le passage du néant absolu à l'être, mais la transformation d'un être qui possède certaines déterminations en puissance et les réalise en acte. Le devenir suppose donc une structure ontologique à trois termes : un sujet qui demeure, une privation et une forme. Dans la Physique, Aristote explique ainsi le changement comme passage d'un état à un autre. Le devenir n'est pas création à partir du néant, mais actualisation d'une possibilité.

La distinction entre puissance et acte permet précisément de penser cette dynamique. Une graine est en puissance l'arbre qu'elle peut devenir ; elle n'est pas encore cet arbre en acte. L'enfant est en puissance l'adulte qu'il peut devenir ; l'adulte constitue l'actualisation de certaines potentialités qui étaient présentes antérieurement. La Métaphysique affirme que la puissance désigne notamment un principe de changement, tandis que l'acte désigne l'accomplissement effectif de cette capacité. La distinction est fondamentale pour comprendre la manière dont Aristote pense le devenir. Le devenir n'est donc pas une négation de l'être. Il constitue au contraire une modalité de son déploiement.

Ainsi, la puissance n'est pas une simple possibilité logique mais désigne une capacité réelle constitutive de l'être. Aristote distingue notamment les puissances naturelles et les puissances liées à l'action. Une puissance est orientée vers un certain type d'actualisation. La puissance de voir, par exemple,

n'a pas pour finalité de produire n'importe quelle réalité ; elle est déterminée par la nature de l'être qui la possède. Cette conception permet d'introduire dans la réflexion une dimension fondamentale : l'être porte en lui un avenir possible. L'être humain est ainsi caractérisé par des potentialités. Il peut devenir savant, juste, courageux, tempérant ou injuste, selon les habitudes qu'il acquiert et les choix qu'il effectue. La nature humaine n'est donc pas seulement une donnée statique ; elle est également une orientation vers l'accomplissement.

Le devenir humain ne consiste pas simplement à changer physiquement. Il consiste également à réaliser les possibilités qui définissent l'excellence humaine. La vertu apparaît ainsi comme une forme d'actualisation. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote explique que les vertus morales sont acquises par l'habitude : « c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes » (Aristote, 2004, II, 1103b1-2). Le devenir éthique est donc un processus d'actualisation. L'homme devient juste en accomplissant progressivement des actes de justice. Cette idée sera déterminante pour penser la solidarité. Si la solidarité peut être comprise comme une capacité humaine, elle n'existe véritablement que lorsqu'elle est actualisée dans des pratiques concrètes.

La puissance ne trouve son sens véritable que dans l'acte. Aristote ne valorise pas le possible pour lui-même ; il considère l'actualisation comme une forme d'accomplissement. La notion d'entelecheia renvoie précisément à cette idée d'accomplissement. Une réalité atteint sa pleine détermination lorsqu'elle actualise ce qui lui appartient en propre. Cette conception permet de comprendre la célèbre conception aristotélicienne du bonheur. Le bonheur n'est pas un état psychologique passif ; il est une activité conforme à la vertu. Aristote écrit : « Le bien humain réside dans une activité de l'âme conforme à la vertu. » (Aristote, 2004, I, 1098a16-17). La vie bonne est donc une actualisation. Être humain au sens plein

signifie réaliser les capacités qui caractérisent l'existence humaine. Cette conception possède une conséquence politique majeure. Si l'homme est un être dont l'accomplissement exige l'actualisation de certaines potentialités, alors les institutions sociales et politiques doivent contribuer à cette actualisation. L'individu ne peut donc être séparé des conditions sociales de son accomplissement.

La philosophie politique d'Aristote s'inscrit dans cette conception dynamique de l'être humain. Dans la Politique, Aristote affirme : « L'homme est par nature un animal politique » (Aristote, 1993, I, 1253a2-3). Cette affirmation ne signifie pas seulement que l'homme vit parmi d'autres hommes. Elle signifie que la communauté politique appartient aux conditions de son accomplissement. La cité existe donc en vue d'un bien. Aristote écrit que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien et que la communauté politique vise le bien supérieur (Aristote, 1993, I, 1252a1-7). Le devenir humain possède ainsi une dimension communautaire. Il ne suffit pas de posséder des capacités : il faut des conditions sociales permettant leur actualisation. Cette idée rejoint les analyses contemporaines qui montrent que, chez Aristote, l'éthique et la politique sont étroitement liées. L'éducation à la vertu et l'organisation politique participent d'un même projet d'accomplissement de la vie humaine. Il devient alors possible d'établir un premier pont avec les philosophies africaines : l'être humain ne devient pleinement lui-même qu'à travers un monde relationnel qui rend possible l'actualisation de ses potentialités.

2. De l'ontologie de l'individu à l'ontologie de la relation : perspectives africaines

Il serait évidemment imprudent de parler d'une philosophie africaine unique. L'Afrique est caractérisée par une pluralité de traditions, de langues, de cosmologies et

d'expériences historiques. Cependant, plusieurs courants de philosophie africaine ont accordé une place importante à la communauté, à la relation et à l'interdépendance. Chez Placide Tempels, la conception de l'être humain est articulée à la notion de force vitale. Son œuvre Bantu Philosophy a joué un rôle historique majeur dans les débats sur l'ontologie africaine, même si son interprétation a été fortement critiquée et réévaluée. Les travaux récents montrent que la réception de Tempels reste profondément controversée et qu'il faut prendre en considération le contexte colonial ainsi que les problèmes de traduction et d'interprétation de son œuvre.

L'intérêt philosophique de cette conception réside néanmoins dans l'idée que l'être ne doit pas être compris comme une réalité isolée et abstraite. Dans certaines lectures de l'ontologie bantu, l'existence est pensée comme une dynamique de forces et de relations. Une étude récente sur le communalism africain à partir de Tempels souligne précisément le caractère relationnel de cette conception : le communautarisme y est interprété comme enraciné dans une conception de l'être comme « force » et dans l'interaction des forces. Cela permet d'introduire une différence importante par rapport à une conception strictement substantialiste de l'individu. L'être humain est moins un être fermé sur lui-même qu'un être inscrit dans un réseau de relations.

Cette conception trouve une formulation particulièrement célèbre chez John S. Mbiti. Dans African Religions and Philosophy, Mbiti écrit : « I am because we are; and since we are, therefore I am. » (Mbiti, 1969, p. 108). Cette proposition constitue une inversion significative du modèle cartésien du sujet. Descartes affirme : « je pense, donc je suis ». Mbiti met en évidence une autre dimension de l'existence : « je suis parce que nous sommes ». Il ne s'agit pas nécessairement de nier l'existence individuelle. Il s'agit de montrer que l'individu humain n'est pas ontologiquement autosuffisant. Des

recherches contemporaines consacrées à Mbiti montrent que cette formule exprime une conception de l'existence fondée sur un réseau d'obligations réciproques. L'individu est inscrit dans une communauté qui comprend les vivants, les générations futures et, dans le cadre cosmologique de Mbiti, les morts vivants. Cette conception permet de reformuler la question du devenir. Si je suis parce que nous sommes, alors mon devenir est inséparable du devenir de ceux avec lesquels j'existe. L'épanouissement individuel ne peut donc être radicalement séparé de l'épanouissement collectif. La solidarité devient alors plus qu'une disposition morale : elle devient une condition de l'accomplissement de l'existence humaine.

La philosophie d'Ubuntu radicalise cette intuition. La formule sud-africaine Umuntu ngumuntu ngabantu peut être comprise comme signifiant : « une personne est une personne par les autres personnes ». Cette conception est devenue une référence majeure dans les discussions contemporaines sur l'humanisme africain. L'UNESCO souligne que l'Ubuntu met l'accent sur la constitution de l'humanité de la personne à travers ses relations avec les autres. Ramose associe quant à lui Ubuntu à une conception de l'humanité fondée sur la reconnaissance réciproque. Selon une formulation rapportée dans la littérature contemporaine, être humain signifie affirmer son humanité en reconnaissant celle des autres. Cette conception est particulièrement féconde pour une herméneutique du devenir. La personne ne devient pas humaine simplement parce qu'elle possède biologiquement la nature humaine. Elle devient pleinement humaine à travers la réalisation de qualités telles que : l'hospitalité ; la reconnaissance ; la responsabilité ; l'entraide ; le respect ; la justice ; la participation communautaire.

Le devenir humain est donc un devenir-avec-autrui. À partir de cette perspective, la solidarité peut être définie comme une relation par laquelle plusieurs sujets reconnaissent leur interdépendance et assument réciproquement une responsabilité

à l'égard de leurs conditions communes d'existence. Cette définition permet de dépasser deux conceptions réductrices. La première consiste à réduire la solidarité à une assistance ponctuelle. La seconde consiste à la concevoir comme un sacrifice de l'individu au profit du collectif. Une véritable herméneutique de la solidarité doit chercher un équilibre entre l'individu et la communauté. Les débats contemporains sur le communitarianisme africain montrent justement que l'enjeu consiste à éviter aussi bien l'individualisme radical que le collectivisme absolu. Certains travaux sur Mbiti insistent sur la nécessité de penser ensemble le « je » et le « nous ». La solidarité authentique n'abolit donc pas l'individualité. Elle crée les conditions dans lesquelles l'individualité peut se réaliser.

3. Vers une herméneutique aristotélico-africaine de la solidarité

Le rapprochement entre Aristote et les philosophies africaines permet maintenant de formuler une hypothèse plus précise. Chez Aristote, le devenir est l'actualisation d'une puissance. Dans les philosophies africaines relationnelles, l'humanité de la personne s'accomplit dans la relation. La confrontation des deux perspectives conduit alors à une proposition : la solidarité peut être comprise comme une modalité relationnelle d'actualisation des potentialités humaines. L'individu possède en puissance certaines dispositions : capacité de justice, de générosité, d'amitié, de responsabilité et de participation.

Mais ces capacités ne deviennent réellement effectives que lorsqu'elles sont exercées. Ainsi, la solidarité est le passage d'une disposition à une pratique. Un individu peut être capable de générosité sans être effectivement généreux. Il peut être capable de justice sans agir justement. De même, une communauté peut proclamer la solidarité sans réellement

organiser ses institutions autour de celle-ci. La solidarité devient donc une réalité véritable lorsqu'elle passe de la puissance à l'acte. La notion aristotélicienne de philia permet de donner une dimension politique à cette analyse. Aristote affirme : « L'amitié semble aussi maintenir les cités unies. » (Aristote, 2004, VIII, 1155a22). Cette proposition est particulièrement importante parce qu'elle établit un rapport entre relation interpersonnelle et cohésion politique. Aristote ne considère pas la société comme une simple association contractuelle d'individus poursuivant leurs intérêts particuliers. La communauté politique suppose également des liens de confiance, d'affection, de réciprocité et de reconnaissance.

La recherche contemporaine insiste sur cette dimension politique de la philia. Ann Ward montre que la réflexion aristotélicienne sur l'amitié politique permet d'articuler citoyenneté, justice et vie bonne. Elena Irrera souligne également que l'amitié politique constitue un concept permettant de relier l'Éthique à Nicomaque et la Politique. La solidarité africaine peut ainsi être interprétée comme une forme contemporaine de relation politique visant le maintien de la communauté et l'accomplissement du bien commun. La question du bien commun constitue ici le point de rencontre le plus important entre Aristote et les philosophies africaines de la relation. Chez Aristote, la cité existe en vue d'un bien commun. Le bien politique ne consiste pas simplement dans l'addition des intérêts individuels. Dans plusieurs traditions africaines, la communauté constitue également un horizon essentiel de l'existence. La solidarité peut dès lors être conçue comme une médiation entre l'individu et le bien commun. Elle ne demande pas à l'individu de disparaitre dans le collectif. Elle lui demande de comprendre que son propre accomplissement est lié aux conditions d'existence des autres.

Cette idée est particulièrement importante dans les sociétés africaines contemporaines confrontées à la pauvreté,

aux inégalités, aux conflits, aux déplacements de populations et aux crises écologiques. Dans ces situations, la solidarité devient une exigence politique. Elle signifie que la vulnérabilité d'autrui ne peut être considérée comme extérieure à ma propre existence. Le concept d'herméneutique permet d'aller plus loin. Comprendre la solidarité ne signifie pas simplement décrire des pratiques d'entraide. Il faut interpréter le sens anthropologique qui les sous-tend. Dans cette perspective, Paul Ricœur constitue un interlocuteur particulièrement pertinent. Son herméneutique du soi articule identité, altérité, capacité et reconnaissance. Les analyses contemporaines de sa philosophie soulignent que l'exercice des capacités humaines implique toujours, directement ou indirectement, la relation à autrui. Marc-Antoine Vallée montre même que la pensée ricœurienne du soi mobilise des catégories aristotéliciennes telles que l'acte et la puissance, tout en faisant émerger une dimension relationnelle de l'ontologie.

Cette médiation est particulièrement intéressante pour notre problématique. Elle permet de construire le schéma suivant : Aristote → puissance → acte → accomplissement Ricœur → soi → altérité → reconnaissance Philosophies africaines → personne → communauté → solidarité

La convergence de ces trois perspectives conduit à une compréhension relationnelle du devenir humain. L'être humain est un être capable, mais sa capacité ne devient réellement humaine que dans une relation de reconnaissance avec autrui. Il faut toutefois éviter toute idéalisation des sociétés africaines traditionnelles. L'Afrique n'est pas un espace homogène où règnerait naturellement une solidarité parfaite. Les sociétés africaines ont connu et connaissent des conflits, des exclusions, des hiérarchies, des injustices et des formes de domination. La philosophie ne doit donc pas transformer les traditions africaines

en modèles mythiques. La tâche philosophique consiste plutôt à identifier, dans certaines traditions et pratiques, des ressources normatives susceptibles d'être réinterprétées dans les conditions contemporaines. L'Ubuntu, le communalisme, les pratiques d'entraide et certaines formes de responsabilité communautaire peuvent ainsi être conceptualisés sans être simplement reproduits.

La solidarité prend une importance particulière dans un contexte où les vulnérabilités sont devenues interdépendantes.

Les crises environnementales, les conflits armés, les pandémies, les migrations et les inégalités économiques montrent que l'individu ne peut être considéré comme une unité autosuffisante. La vulnérabilité d'un groupe peut affecter l'ensemble de la communauté. La solidarité devient alors une réponse éthique à l'interdépendance. Dans une perspective aristotélicienne, on pourrait dire que la solidarité constitue une actualisation de la puissance sociale et morale de l'être humain. Dans une perspective ubuntu, elle constitue l'expression concrète du fait que l'humanité de chacun dépend de la reconnaissance de l'humanité de l'autre. Ces deux perspectives peuvent donc se compléter. Il faut néanmoins distinguer solidarité et simple bienveillance.

La solidarité possède une dimension institutionnelle. Une société peut être charitable tout en demeurant profondément injuste. Or, si la solidarité vise l'accomplissement humain, elle doit s'intéresser aux structures qui permettent ou empêchent cet accomplissement. Cette question rejoint Aristote, pour qui la justice concerne la distribution des biens et des charges dans la communauté. Elle rejoint également la philosophie africaine contemporaine lorsque celle-ci réfléchit aux rapports entre communauté, dignité et justice. La solidarité ne consiste donc pas seulement à donner quelque chose à celui qui manque de ressources. Elle consiste aussi à transformer les conditions qui produisent durablement la vulnérabilité.

Ainsi comprise, la solidarité devient une vertu politique. Cette conception possède une portée particulière pour l'avenir du continent africain. La construction d'États plus justes, le développement économique, la transition écologique et la résolution des conflits ne peuvent reposer exclusivement sur une logique de concurrence entre individus et États. Ils exigent également une capacité à penser le destin commun. L'herméneutique de la solidarité peut alors être conçue comme une philosophie du devenir collectif. Le continent africain n'est pas seulement appelé à « se développer » au sens économique. Il doit également devenir ce qu'il peut être sur les plans politique, social, culturel et éthique. Cette formulation rappelle directement Aristote : le devenir suppose une puissance qui cherche son actualisation. Mais elle rejoint aussi la conception relationnelle africaine : le devenir d'un individu ou d'une communauté est inséparable du devenir des autres. Il est donc possible de parler d'un devenir solidaire de l'Afrique.

Le dialogue entre Aristote, les philosophies africaines et Ricœur permet finalement de proposer une hypothèse philosophique plus générale : l'être humain doit être compris comme un être de devenir relationnel. Chez Aristote, l'être humain est un être en puissance appelé à l'actualisation. Chez Mbiti, il est un être dont l'existence est structurée par le « nous ». Dans l'Ubuntu, l'humanité de la personne s'accomplit dans la relation à autrui. Chez Ricœur, le soi ne se comprend qu'à travers l'altérité, la capacité, la responsabilité et la reconnaissance. La littérature ricœurienne souligne ainsi que la capacité humaine implique structurellement la présence d'autrui.

Penser le devenir humain comme actualisation de capacités suppose de rompre avec une conception substantialiste du sujet, pour qui l'individu porterait en lui, de manière autosuffisante, l'ensemble de ses possibles. À la suite des philosophies de la reconnaissance et des approches par les

capabilités, il faut au contraire admettre que nulle capacité ne s'actualise dans le vide relationnel. Une compétence, une vertu, une liberté ne deviennent effectives que si le contexte relationnel (la reconnaissance d'autrui, la confiance d'une institution, la présence d'un soutien) leur en offre les conditions. L'humain ne se réalise donc pas malgré la relation, mais par elle. C'est cette intuition que l'actualité la plus récente vient, de manière presque expérimentale, confirmer.

L'actualité humanitaire de 2026 illustre, en creux, ce que devient l'humain lorsque la relation juste lui est retirée. Les Nations unies estiment que 239 millions de personnes auront besoin d'une aide humanitaire d'urgence en 2026, dans un contexte marqué par de sévères coupes budgétaires et par un nombre record d'attaques contre les travailleurs humanitaires. Au Burkina Faso, la communauté humanitaire lance un appel à la solidarité internationale pour venir en aide à 2,7 millions de personnes parmi les plus vulnérables, tandis qu'en République démocratique du Congo, le gouvernement a mis en place, en août 2026, une campagne permanente de solidarité nationale destinée à plus de quinze millions de personnes touchées par la crise humanitaire. Dans ces situations, l'absence ou l'insuffisance de relations justes (retrait des financements, effondrement des solidarités institutionnelles, violence faite aux acteurs de terrain) ne prive pas seulement les populations de ressources matérielles : elle atteint leur capacité même à se déployer comme sujets, à se projeter, à espérer. La misère n'est donc pas seulement un manque de biens ; elle est la manifestation d'une rupture relationnelle qui empêche l'actualisation de l'humain.

Si la solidarité se manifeste dans l'urgence des grandes crises, elle se révèle tout autant, et peut-être plus fondamentalement encore, dans la texture ordinaire du quotidien. L'épisode de canicule précoce qui a touché la France

dès juin 2026, avec 49 départements placés en vigilance, en offre une illustration frappante. Le bilan de l'été 2025 de Santé publique France, rappelant que plus de 5 700 décès avaient été attribués à la chaleur, la majorité chez des personnes de plus de 75 ans, a conduit des dispositifs citoyens comme L'Heure Civique (aujourd'hui déployée dans plusieurs départements pilotes tels que la Charente-Maritime, la Vendée ou le Val-de-Marne) à mobiliser des milliers de volontaires autour d'un principe simple : une heure donnée chaque mois pour une action de solidarité de voisinage. De même, le réseau Voisins Vigilants et Solidaires ou le collectif citoyen Demain 50 Degrés rappellent qu'il suffit souvent d'un message, d'un passage, d'une bouteille d'eau portée à un voisin isolé pour que la solidarité cesse d'être un principe abstrait et devienne un geste. Ce que ces initiatives donnent à voir, c'est précisément le passage de la solidarité-réaction, ponctuelle et compassionnelle, à la solidarité-disposition, intégrée dans les pratiques ordinaires d'un quartier, d'un immeuble, d'une rue.

C'est précisément ce déplacement — de la réaction ponctuelle à la disposition stable — qui permet de comprendre en quel sens la solidarité constitue une manière d'être plutôt qu'un comportement occasionnel. Une réaction se déclenche devant un fait qui la précède et qui, en un sens, la contraint : on réagit à la misère parce qu'elle s'impose au regard. Une manière d'être, en revanche, structure par avance le rapport au monde et à autrui ; elle ne dépend plus de l'occasion, mais façonne les occasions elles-mêmes. Lorsqu'un dispositif citoyen invite les habitants à consacrer une heure mensuelle à leur voisinage, ou lorsqu'une campagne nationale institutionnalise la solidarité pour qu'elle ne dépende plus des seuls épisodes de crise, on assiste au même mouvement philosophique : la transformation d'un affect (la compassion) en habitus (la disposition solidaire), pour reprendre une distinction chère à la tradition aristotélicienne revisitée par les éthiques contemporaines de la

vertu. La solidarité, ainsi comprise, cesse d'être un supplément moral venant compenser après coup les défaillances du lien social ; elle devient une structure constitutive de l'existence humaine en tant que celle-ci est fondamentalement coexistence.

Au terme de ce parcours, la proposition initiale se trouve à la fois confirmée et enrichie par l'observation du terrain le plus récent. Confirmée, car les grandes crises humanitaires de 2026 montrent, par la négative, que priver des populations entières de relations justes revient à les priver de la possibilité même de s'actualiser comme sujets pleinement humains. Enrichie, car les pratiques ordinaires de solidarité de voisinage montrent, par la positive, que cette actualisation ne requiert pas nécessairement l'exceptionnel : elle peut naître d'un geste minuscule, répété, ancré dans la proximité. Dans les deux cas, le constat est le même. L'être humain ne devient pleinement lui-même qu'en se rendant disponible à autrui, et cette disponibilité, loin d'être une charge extérieure à son humanité, en est au contraire l'accomplissement le plus intime. La solidarité n'est donc pas ce que l'humain fait en plus d'être humain ; elle est ce par quoi il devient, chaque jour un peu plus, ce qu'il est appelé à être.

Conclusion

L'analyse du devenir de l'être chez Aristote et son rapprochement avec une herméneutique de la solidarité en Afrique permettent de mettre en évidence une conception dynamique et relationnelle de l'existence humaine. Chez Aristote, le devenir n'est pas le passage absurde du non-être à l'être. Il est le processus par lequel une réalité actualise les possibilités qui lui appartiennent. La distinction entre puissance et acte permet ainsi de penser l'être comme une réalité dynamique. L'être humain possède des potentialités morales,

intellectuelles et politiques dont l'accomplissement constitue la finalité de son existence.

Le dialogue entre Aristote et les philosophies africaines permet alors de proposer une conception de la solidarité comme actualisation relationnelle de l'être humain. La solidarité est en puissance lorsque l'être humain possède la capacité de se soucier d'autrui ; elle devient acte lorsqu'il transforme cette capacité en responsabilité, en justice, en entraide et en participation au bien commun. Cette conception permet également de dépasser l'opposition entre individualisme et collectivisme. L'individu n'est pas sacrifié au groupe ; il découvre au contraire que son accomplissement dépend de relations sociales justes. Inversement, la communauté n'est pas conçue comme une entité abstraite qui écrase l'individu : elle constitue l'espace dans lequel les capacités individuelles peuvent se développer.

Le principal apport philosophique de cette confrontation consiste donc à penser le devenir humain comme devenir-avec-autrui. L'ontologie aristotélicienne de la puissance et de l'acte rencontre ainsi l'ontologie relationnelle que l'on peut dégager de certaines philosophies africaines. Leur dialogue ne produit pas une identité entre les deux traditions, mais ouvre un espace philosophique nouveau : celui d'une ontologie relationnelle du devenir dans laquelle être signifie aussi pouvoir devenir avec les autres. Dans le contexte africain contemporain, cette conception possède une portée normative considérable. Face aux crises sociales, aux inégalités, aux conflits, aux vulnérabilités environnementales et aux défis du développement, la solidarité ne peut être réduite à une assistance occasionnelle. Elle doit devenir une orientation éthique et politique.

L'enjeu est donc de passer d'une solidarité comme simple réaction à une solidarité comme forme d'accomplissement collectif de l'être humain. Ainsi, si Aristote nous enseigne que l'être tend vers son actualisation et si certaines philosophies africaines nous rappellent que l'être

humain ne devient humain qu'à travers autrui, alors leur rencontre permet de formuler une thèse centrale : l'accomplissement de l'être humain n'est jamais seulement individuel ; il est fondamentalement relationnel, et la solidarité constitue l'une des formes privilégiées de cette actualisation.

Références bibliographiques

Aristote, 2004, *Éthique à Nicomaque*, Trad., J. Tricot, Vrin, Paris

Aristote, 1993, *Politique*, Trad., J. Tricot, Vrin, Paris

Aristote, 1991, *Métaphysique*, Trad., J. Tricot, Vrin, Paris

Mbiti, John Samuel, 1969, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London

Tempels Placide, 1959, *Philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris

Ramose Mogobe Bernard, 1999, *African Philosophy Through Ubuntu*, Mond Books, Harare.

Vallée, Marc-Antoine, 2010, « Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi », *Études Ricœuriennes*.

Wiredu, Kwasi, 2004, *Beyond Modernity and Tradition: Philosophical Reflections on the African Experience*, Ghana Universities Press, Accra