

Noûς

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



PHILOSOPHIE ET RECONCILIATION

*Actes de la journée de Philosophie
de l'UNESCO du 26 novembre 2003*

Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO



Publication du CERPHIS

N° 001 - 2004

COMITE DE REDACTION

Dr. Léon Raymond AHOUE
Dr. Thiémélé Ramsès BOA
Dr. Guy KOUAKOU
Dr. Solange N'Dri KOUAME
Dr. Raoul Kpa Yao KOUASSI
Dr. Antoine KOUAKOU
Dr. Jean-Gobert Kouadio TANOH
Dr. Appolos OTEME
Dr. Kouassi APHING
Dr. Landry Roland KOUDOU
Dr. Thierry Armand EZOUA
Dr. Jean Honoré KOFFI

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr. D. Aka Bwassi ASSALE (Université de Cocody-Abidjan)
Pr. Augustin K. DIBI (Université de Cocody-Abidjan)
Pr. Tanella BONI (Université de Cocody-Abidjan)
Pr. Joseph NYANSANI (Université de Nairobi)
Pr. Pierre N'ZINZI (Université de Libreville)
Pr. Paulin HOUNTONDI (Université de Cotonou)
Pr. Mahamadé SAVADOGO (Université de Ouagadougou)

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noùs, CERPHIS, N°001, Abidjan, Janvier 2004

PHILOSOPHIE ET RECONCILIATION

SOMMAIRE

Préface

Tisser les fils épars Tanella BONI.....	5
--	---

Articles

L'unité déchirée et le besoin de philosophie Augustin Kouadio DIBI.....	9
De la réconciliation par défaut à la réconciliation par volonté Léon Raymond AHOUE.....	17
Fonction émotive et image littéraire dans le processus de réconciliation nationale : cas de l'allocution du représentant des jeunes de la rue au forum pour la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire Pascal Kouassi Assoa AKA.....	39
La réconciliation nationale en Côte d'Ivoire Patrice AKE.....	59
La réconciliation comme exigence de la vie Thierry Armand C. EZOUA.....	66
Comment réconcilier l'université avec elle-même et avec la société ? Guy KOUAKOU.....	79
L'être et le paraître : Pour la synthèse réconciliatrice de l'Etat dans la philosophie de Jean-Jacques Rousseau Solange N'dri KOUAME.....	89
Le respect au cœur de la réconciliation Raoul Kpa Yao KOUASSI.....	107
La réconciliation comme processus dialogique : une lecture socio- politique de <i>différence et subjectivité</i> de Francis Jacques Landry Roland KOUDOU.....	125
L'Identité dialectique de la vie Marie-Thérèse Yah KABRAN.....	146

PREFACE

Tisser les fils épars...

Depuis novembre 2002 est célébrée, le troisième jeudi du mois de novembre, la journée de la philosophie instituée par l'UNESCO. En 2003, cette journée connut un engouement certain tant par le nombre de participants, jeunes et moins jeunes, venus des quatre coins du monde en vue de prendre part à cette célébration à Paris que par la richesse des débats organisés dans de nombreux pays. L'Université de Cocody a voulu joindre sa voix à ce formidable concert de débats philosophiques en organisant, le 26 novembre 2003, à Abidjan, une table ronde et un café philosophique. La table ronde qui avait pour thème Philosophie et Réconciliation eut lieu dans l'Amphithéâtre Léon Robert de l'ancienne Faculté des Lettres qui accueillit, pour l'occasion, enseignants et chercheurs, étudiants, élèves des lycées, spécialistes en philosophie et grand public. Le café philosophique, animé à la Bibliothèque de la Faculté, sur le thème du bonheur, venait, tout naturellement, prolonger les débats de la matinée. Les élèves, conviés au banquet philosophique, y apportèrent une contribution non négligeable. Car, d'un débat à l'autre, la parole fut libre, empruntant les chemins escarpés de l'interrogation philosophique, donnant parfois des exemples concrets, mais prenant toujours le risque de proposer à l'écoute de l'autre opinions et pensées, dans l'espoir d'imaginer à chaque instant un éclairage incertain sur des sujets connus de tous ou des situations vécues par chacun. Ainsi, le CERPHI, maître d'œuvre de cette manifestation, prenait le risque d'emprunter des sentiers battus. Le risque était grand, dans un premier temps, de soumettre à la libre discussion un thème qui arrivait à point nommé.

Si le point nommé fait référence au temps, au lieu, mais aussi à la manière de dire et de penser en situation, la journée de la philosophie instituée par l'UNESCO nous est apparue comme une invitation à penser et à philosopher ici et maintenant.

Soumettre à la libre discussion un thème qui, en Côte

d'Ivoire, ne laisse personne indifférent a pu paraître, à des voix sceptiques, comme une manière de suivre le sens du vent, de mettre en veilleuse les vraies questions qui méritent d'être posées.

Le mot réconciliation, la vie quotidienne de notre temps le prouve, est bien connu du grand public depuis que la Côte d'Ivoire traverse une crise politique et sociale sans précédent. Mais savons-nous ce qu'il veut dire ? Il y eut, à la fin de l'année 2001, un Forum pour la Réconciliation nationale. Là, la parole fut reine. Fut-elle interrogative ? Et l'histoire récente se laisse-t-elle penser ? Depuis les premières rafales d'armes légères et les premiers coups de canons annonciateurs de la guerre le 19 septembre 2002, tous les habitants du pays, à quelque niveau qu'ils se trouvent, ont pris conscience de cette cassure dans la linéarité, rythme continu qui, la plupart du temps, mesure la succession des événements. Cette rupture dans le temps semble correspondre à une fracture sociale mais aussi à une déchirure profonde en chaque être. Ce n'est pas tout. Les événements amènent les individus à s'adapter à des situations nouvelles, à se déplacer d'une région à l'autre, à s'interroger sur leur propre identité. Le système éducatif suit un rythme de plus en plus capricieux. L'être humain se reconnaît-il tel qu'il est quand les événements le contraignent à vivre dans l'insécurité, la précarité, l'urgence ? Peut-être lui faudrait-il retrouver ses propres marques, ses points de repères, son environnement naturel, familial, spirituel. Etre en paix avec soi-même, n'est-ce pas là une manière de se réconcilier avec soi-même ? Surmonter la scission intérieure créée par les événements, telle est sans doute cette tâche d'homme ou de femme qui s'impose à nous en temps de guerre ou de paix. Peut-être est-ce là le chemin incontournable qui, pratiqué quotidiennement, nous autorise à rester un, non séparé de nous-même, non éparpillé. Ce chemin nous conduit inéluctablement vers l'autre, le semblable à soi, frère et sœur, ami (e), voisin(e), proche ou lointain, parent ou étranger...

Car être un animal raisonnable exige de nous que nous vivions dans une société humaine. Et l'une des premières lois de cette vie en communauté n'est-elle pas la reconnaissance de l'autre comme être humain ? Comment vivre, chacun à son propre niveau, en préservant l'intégrité de son être et comment

prendre soin des liens qui nous unissent ? Telle est l'une des questions fondamentales qui se posent au moment où le mot réconciliation surgit sur la place publique, jeté là, par la force des événements, comme un défi à relever...

Aussi, la journée de la philosophie nous invitait à mettre entre parenthèses le domaine des faits et le royaume des rêves en vue de cheminer résolument vers les différents champs de la pensée. Voilà pourquoi le mot réconciliation devait être saisi en résonance avec le mot philosophie. Et le CERPHIS prenait ici un deuxième risque.

En effet, être habitué à entendre un mot, désirer fortement que ce mot ne soit pas qu'un ensemble de voyelles et de consonnes mais corresponde, dans les faits, au vécu de chacun, ce n'est pas encore savoir en quoi ce mot fait sens. Il faudrait peut-être, comme le suggère Platon dans le Cratyle, discuter de la justesse des mots. Et voilà que les parenthèses fermées pour mieux penser philosophiquement s'ouvrent de nouveau pour établir le lien entre l'action, le vécu et la réflexion. Le point nommé, comme situation à explorer et à questionner, réapparaît donc ici. Est-il possible de penser philosophiquement toute réconciliation sans faire référence à l'histoire, à la mémoire, aux récits fondateurs, à l'imaginaire, aux discours des hommes et des femmes vivant en situation ? Les différentes expériences de réconciliation vécues en Afrique, comme le montre l'exemple de la Commission Vérité et Réconciliation mise en place en Afrique du sud, indiquent que l'analyse des situations est riche d'enseignement, que penser la réconciliation c'est prendre en compte les dits, le vécu, les écrits des individus vivant dans une société séparée d'elle-même, comme ce fut le cas au temps de l'Apartheid.

Les textes ici rassemblés abordent donc la question soit du point de vue de l'analyse conceptuelle en s'appuyant sur quelques textes philosophiques, soit en prenant en compte des situations concrètes. Ainsi, différents champs de la philosophie sont explorés : histoire de la philosophie, métaphysique, épistémologie, philosophie du langage, herméneutique... De la nécessité de la réconciliation comme moment philosophique incontournable à l'impossible réconciliation analysée d'un point de vue tragique,

ces textes montrent, qu'au cœur du débat, l'idée de séparation reste le point de départ d'une quête qui se veut celle d'une harmonie introuvable, qu'il s'agit de recréer. Car, comme le montre Platon, dans le *Politique*, ce n'est point le mythe de l'âge d'or qui nous indique le chemin de la réconciliation. Dans ce mythe, rien ne (se) passe, tout est harmonieux, parfait ; tout advient et se maintient de toute éternité. Le temps n'existe pas. Il n'y a ni mort ni vie au sens biologique du terme. Or, il n'y a de réconciliation que dans et par l'histoire, dans le temps, là où la mort est possible afin que la vie des humains soit imprégnée de souvenirs et paroles des disparus, ceux qui meurent sans jamais nous quitter définitivement. Car la vie est passage, mouvement, invention et recreation. Si l'âge d'or, de tout temps, est définitivement perdu, les humains peuvent le réinventer, bien imparfaitement, de temps en temps, en essayant de renouer les fils cassés de l'histoire ancienne, de tisser des fils épars, de les rapprocher les uns des autres. Telle est la tâche qui incombe en premier lieu au royal tisserand, le gouvernant qui a pour rôle exact de veiller à la cohésion sociale en attribuant à chaque fil la place qui lui revient de droit dans le tissu social. Le tissage ou ce paradigme qui nous indique le chemin à suivre quand nous avons à parler de réconciliation. Tisser n'est-ce pas, d'un autre point de vue, cette action qui nous mène à l'intersection entre le texte et la parole ? Il y a les lois du tissage à respecter, ce qui relève du grand art. Et la parole n'est pas de trop, consignée en récits qui tissent et disent les liens entre les individus et les communautés. Belle illustration, proposée par Platon, de ce que peut saisir l'analyse philosophique en observant les facettes fluctuantes du mot réconciliation...

Tanella BONI
Université de Cocody, Abidjan
15 janvier 2004

L'UNITE DECHIREE DE LA VIE ET LE BESOIN DE PHILOSOPHIE

Prof. Augustin Kouadio DIBI

Professeur titulaire (Département de Philosophie)
Université de Cocody Abidjan

Un regard sur l'actualité de notre être-là social et de notre monde nous révèle, en général, un univers de différences, d'opposition, de contradictions et de conflits. Tout se passe comme si les choses, désormais, étaient devenues la proie d'une puissance absolue, seulement aveugle. La vie apparaît déchirée en son unité et les hommes ont le sentiment que tout risque, d'un moment à l'autre, de s'en aller en éclats. Toutefois, comme par une bienveillance amicale du destin, la vie, elle-même, ne manifeste-t-elle pas qu'elle a en soi les ressources de la restauration de sa propre unité ?

L'être-là déchiré de la vie est ce que, d'une brûlure prévenante les hommes tentent d'exprimer à travers l'idée de crise. Celle-ci nous est habituellement connue par ses effets : elle nous est ainsi révélée par l'extérieur. Une crise économique se note à l'augmentation des prix, tandis que baisse, de vertigineuse façon, le pouvoir d'achat, au développement d'un affairisme qui n'a d'autre nom que l'escroquerie, et plus physiquement, à l'expression de visages inquiets du lendemain, n'ayant d'autre avenir que leur passé parce que le temps, pour eux, s'est figé ! Une crise morale, toujours contemporaine d'une crise de la foi, se ressent à l'extinction de tout idéal noble, à la perte du sens de l'honneur, à l'absolutisation de l'avoir, au développement des techniques d'avilissement de l'homme, en un mot, au nivellement de toutes choses et à la prépondérance du médiocre. Une crise politique peut se lire à l'autonomisation croissante des différentes instances sociales qui ne présentent, plus d'unité interne, à la prolifération des lois sans objet, confinées, à leur simple formalisme, à la multiplication des discours officiels désormais sans âme vivante et à l'incohésion grandissante au sein de la classe dirigeante.

On aura noté qu'en ces différentes modalités la crise vient traduire une dissonance, un dysfonctionnement. Considérée du point de vue du schème logique auquel elle s'ordonne, elle nous donne le mouvement dialectique suivant : ce qui était originairement un s'est brisé dans soi, pour laisser être des termes différents. Dans l'affirmation et le développement de leurs différences, ces termes tendent à s'autonomiser, pour devenir chacun, l'absolu de soi-même. Pareille situation conduit à une opposition qui, en s'intensifiant, se transforme en une contradiction, non seulement de chaque terme à l'égard de l'autre, mais à l'égard de soi. La contradiction, par aiguisement d'elle-même, se fera valoir à l'extérieur sous la forme d'une CRISE.

Si la crise exprime dissonance, dysharmonie, elle n'est jamais sans la conscience d'elle-même. Son surgissement ne traduit-il pas la vie elle-même qui, déchirée, est venue nous faire signe, afin de chercher à se réunir avec soi-même ? Ainsi, la crise est la vie [elle-même] éprouvant son être-déchiré et voulant résoudre la contradiction dans laquelle elle se trouve. De la sorte, est exprimée une vérité profonde : à savoir qu'une rupture absolue est impossible. La crise déploie violemment son énergie à l'extérieur pour tenter de mettre fin à la fixation et à la cristallisation des différences, lesquelles, en tant que différences nées de la vie, ne peuvent subsister indéfiniment dans un état d'indifférence réciproque. C'est que la vie ne saurait se diviser, au point de laisser demeurer en soi une contradiction absolue ; elle ne saurait perdre son unité jusqu'à l'abîme ! Comme la souligne Heidegger, « *dans la déchirement, règne toujours l'unité ou réunification nécessaire, c'est à dire, unité vivante* »¹.

Hegel voit dans ce déchirement de l'unité, la source du besoin de la philosophie. C'est ce que souligne un texte de ses premières publications : « *la scission est la source du besoin de la philosophie, et, en tant que culture de l'époque, l'aspect nécessaire et donné de la figure concrète. Dans la culture, ce qui est la manifestation de l'Absolu s'est isolé et fixé comme un élément autonome. Mais, en même temps, la manifestation ne peut renier sa source (ihren Ursprung nicht,*

verleugnen) ; elle doit tendre à constituer la multiplicité de ses limitation en un tout (die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren) »².

Le texte parle d'un *besoin* de la philosophie (*das Bedürfnis der Philosophie*). Toutefois, il ne s'agit nullement d'un besoin ordinaire, lequel peut trouver une fois et accidentellement son remplissement instantané dans l'immédiateté pour ne plus avoir à renaître ou pour ne renaître qu'après une durée relative ! C'est le besoin de comprendre comme tel, en son présent intemporel, en tant que l'acte de mettre ensemble, de lier. La philosophie vient de l'harmonie divisée qu'il faut rétablir rétablir.

Schelling avait noté qu'il n'y a de vie que dans le particulier. La vie n'est telle que d'abord si elle se particularise, sous la forme d'éléments qui entrent en opposition. Ceux-ci tendront à se fixer, de manière autonome, loin de la source qui les a laissés être. Si l'on peut prendre librement l'option de renier sa source, peut-on toutefois éviter d'avoir eu une source ? En se fixant et en s'isolant sous la raison d'une autonomie qui tend à devenir absolue, les éléments séparés de la vie rendent inintelligible leur être-séparé. Une fois perdu le souvenir de la vie, seul capable de la réactiver, la différence tombe dans l'indifférence !

Les différences ont perdu de leur vivante relation, ce qui les animait réciproquement, comme si la vie elle-même venait à s'éteindre... La philosophie tire sa raison de l'exigence du maintien. de la vie, de la nécessité de la réunification : « *Lorsque la puissance de l'unification (die Macht der Vereinigung) disparaît de la vie des, hommes et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque (Wechselwirkung), ont acquis leur indépendance, alors naît (entsteht) le besoin de la philosophie »³.*

L'unification est ainsi liée à l'idée de vie. Cela signifie qu'elle n'est pas simplement théorique dans le sens trop souvent péjoratif du mot. C'est la vie elle-même qui, comme l'être-là de l'Absolu, exige l'unification, laissant ainsi voir que

la raison qui unifie est elle-même en son épaisseur intrinsèque, expression de l'unité du réel et de l'idée. Sous cet aspect, la tâche de la philosophie est celle d'une assumption. Assumer, n'est-ce pas porter une totalité ?

La philosophie est visée de totalité. Avec elle, les éléments dispersés du réel viennent se ramasser pour se lier en un faisceau, dans une prise en charge de l'extériorité. La conscience s'éparpille et demeure esclave de l'extériorité plurielle, aussi longtemps qu'elle ne parvient pas à articuler celle-ci en une totalité. La philosophie sera la pensée à la fois tendue vers l'avant et vers l'arrière d'elle-même parce qu'elle a pour objet, la saisie du tout. De cette façon, chaque élément isolé du monde se trouve pris en charge en un mouvement fluide qui l'élève à son lieu d'origine.

L'élève à son lieu d'origine. C'est le courage de la vérité (*der Mut der Wahrheit*) ne voulant rien laisser subsister en *dehors de soi*.

Chiffre métaphysique de toute synthèse, la raison est, toujours-déjà, retournée à elle-même, comme à sa propre substance. Ce retour est ce qui vient pleinement au jour dans la philosophie, laquelle est « *l'Idée qui se pense elle-même, la vérité qui se sait (die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit)* »⁴. Aussi faut-il dire qu'elle est, en totalité, réflexivité ce qui signifie, « *le mouvement de rien et par là à soi-même en retour (die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück)* »⁵. La philosophie tire sa force de cette réflexivité qui fait d'elle la science suprême. Ce n'est pas à dire qu'elle se situerait au-dessus des autres sciences, dans une sorte d'orgueil prométhéen ! Simplement, en tant que le cercle revenant en lui-même et se présupposant éternellement, elle vient signifier l'exigence fondamentale de renouer pour son propre compte, le pacte originel des choses avec la vie. Cela signifie une sorte de descente dans l'obscur région où les choses s'enracinent avant qu'elles ne puissent être exposées la lumière du jour.

En ce sens, le connaître (*das Kennen*) philosophique n'est-il pas un reconnaître (*das Anerkennen*), sa tâche étant

de dire la nécessité du contenu ? On aurait bien tort de croire qu'un tel reconnaître est passif. De restaurer la nécessité qui semblait perdue, la vie retrouve le mouvement qui l'accompagne et lui rend raison. Aussi devient-elle plus vivante. Il s'agit, en somme, de s'éveiller dans le réel à l'autre *du* réel qui le constitue. De cette manière, la philosophie est le souvenir- intériorisant (*die Erinnerung*) non pas un souvenir nous *renvoyant* à l'image déjà pâle d'une bribe de réalité passée, ce qui serait retomber fatalement dans la représentation. C'est le souvenir comme concevoir de l'intériorité, "*la révélation de la profondeur*" « (*die Offenbarung der Tiefe*) »⁶.

En tant que l'intelligence de la profondeur qui vient donner vie aux figures du réel, la philosophie n'est-elle pas l'intelligence réconciliante qui permet de « *reconnaître la raison comme la rose dans la croix de la souffrance présente* ».⁷

Ce n'est pas à dire qu'elle justifie et accepte tout platement. Simplement, la philosophie n'est-elle pas la force secrète, pouvant aider l'homme à supporter le poids du présent, parce qu'elle jette toujours un regard en arrière sur son savoir, parce qu'elle se tourne vers l'intérieur pour confesser l'extérieur comme l'intérieur devenu ? Nous pouvons désormais comprendre le sens de la puissance d'unification pour l'homme. Dans l'unification des différences éparpillées, la nécessité voit posée *comme nécessité*. Le réel, de cette manière articulée, est rendu à la vie afin que devienne possible l'imprévisible d'un accueil, assurant ainsi à l'homme un rapport authentique au présent.

Ici se voit rappelée la puissance de l'esprit, en son être inusable et intarissable, qui invite l'homme à dépasser les unilatéralités, afin de les ouvrir à l'épaisseur de la vie comme le milieu de leur raison d'être.

Certes, de ramener le contenu de ce qui est à la nécessité, la philosophie ne crée pas les choses ni les actes. Simplement, elle les pose comme création à chaque fois renouvelée toujours continuée, ce qui est une façon de les

confirmer, de leur donner une présence dépassant l'immédiateté de l'extériorité phénoménale. Mémoire du réel au sens du réel lui-même se mémorisant, la philosophie peut être dite cette mémoire vive de l'esprit par laquelle l'homme s'éveille à soi comme différent d'une chose, d'un ceci. Puisque, par la reconnaissance de la nécessité, l'homme se saisit comme n'ayant pas à fuir le monde, la philosophie ne dévoile-t-elle pas l'être de l'homme en tant_que capable de fidélité ?

L'arbitraire ne connaît pas de nécessité. Son acte singulier jaillit seulement du passage d'un moment moment à un autre avec lequel il se confond sans reste. En cette relation immédiate avec chaque moment qui surgit, il supprimera du même coup le moment précédent, dans une négation qui n'a pas *"plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau"* « (*ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers*) »⁸. De cette manière, l'arbitraire donne l'impression de se refuser à tout échange de vie avec chaque moment par lequel pourrait être créé un précédent l'engageant pour le moment qui va suivre. Etant ainsi sans mémoire ou plutôt, réduisant à néant toute mémoire, l'essence de l'arbitraire sera de fuir tout engagement. L'engagement naît de la reconnaissance d'une nécessité. Or, l'arbitraire ne connaît aucune nécessité, pas même la sienne. En délaissant l'arbitraire, la philosophie ne permet-elle pas à l'homme d'accueillir le monde comme son monde, comme la plénitude pétillante et sensée de l'esprit ? En effet, le monde ne peut être unifié par l'esprit que parce que, déjà, il s'est pressé vers l'esprit, comme la harpe d'Apollon ne peut assembler en murs les pierres qu'uniquement parce que celles-ci sont des éléments miraculeusement pleins des dieux.

Dans une allocution à ses auditeurs, à l'ouverture de ses leçons de Berlin, le 22 octobre 1818 Hegel parlait de la philosophie comme d'une *"lumière sacrée"* (*ein heiliges Licht*) confiée à l'homme. Elle a pour vocation de « *veiller à ce que, ce que l'homme peut posséder de plus sublime, la conscience*

de son essence, ne s'éteigne ni ne disparaisse (*nicht erlösche und untergehe*) »⁹. Que la philosophie soit saisie comme une lumière sacrée, n'est-ce pas le signe qu'en elle l'homme parvient à l'intuition du lien nuptial le rattachant intemporellement au matin inaugural des choses, pour devenir l'horizon d'où peut advenir une exigence ? Au moment de mourir, Socrate se souvenait encore d'un coq à offrir au dieu guérisseur Asclépios.

Pareil souvenir exprime peut-être la philosophie elle-même comme la conscience d'une dette dont l'accomplissement est le chemin de la Liberté.

NOTES

- ¹ Le séminaire du Thor, in *Question IV*, Nrf, Gallimard, 1976, p. 216.
- ² *Premières publications*, trad. Marcel Mery Ed. Ophrys, p. 86 ; texte allemand, Suhrkamp, S. 30.
- ³ *Premières publications*, *Op. cit.*, p. 88 ; texte allemand, S. 32.
- ⁴ *Précis de l'encyclopédie des Sciences philosophiques*, trad. Gibelin, Vrin, 1970.
- ⁵ *Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Zweites Buch, Die Lehre vom Wesen*, Suhrkamp;-Taschenbuch Frankfurt am Main, 1986, S. 24.
- ⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*, *Op. cit.*, II , p. 312 : texte allemand, S. 564.
- ⁷ *Principes de la philosophie du droit*, préface, trad. Kaan, Idée, 1940. p. 44.
- ⁸ *Phénoménologie de l'Esprit*, *Op. cit.*, II, p. 136 : texte allemand, S. 419.
- ⁹ *Précis de l'encyclopédie des Sciences philosophiques*, *Op. cit.*, p. 8.

BIBLIOGRAPHIE

- Le séminaire du Thor, in *Question IV*, NRF, Gallimard, 1976.
Premières publications, trad. Marcel Mery, Ed. Ophrys ; texte allemand, Suhrkamp.
Premières publications, *Op. cit.*, p. 88 ; texte allemand, S. 32.
Précis de l'encyclopédie des Sciences philosophiques, trad. Gibelin, Vrin, 1970.
Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Zweites Buch, Die Lehre vom Wesen, Suhrkamp;-Taschenbuch Frankfurt am Main, 1986.
Phénoménologie de l'Esprit, II : texte allemand.
Principes de la philosophie du droit, préface, trad. Kaan, Idée, 1940.
Phénoménologie de l'Esprit, II : texte allemand.
Précis de l'encyclopédie des Sciences philosophiques.

DE LA RECONCILIATION PAR DEFAULT A LA RECONCILIATION PAR VOLONTE

Léon Raymond AHOUE

Assistant (Département de Philosophie)
Université de Cocody Abidjan

RESUME

On se méprend en rêvant d'une réconciliation sous le mode de l'absence nostalgique. Ce rêve est le signe d'une impuissance à se réconcilier dans la réalité en affrontant ensemble les difficultés présentes. Les protagonistes de la crise ivoirienne, en se montrant incapables de faire la guerre et la paix, positionnent celles-ci comme écueils ardues, voire insurmontables. Ils proclament la nécessité de la réconciliation, sur la base de calculs égoïstes. Ils oublient que la réconciliation véritable est affaire de volonté. Elle implique de s'accorder avec soi sous l'égide de la raison raisonnable. Elle commande aux acteurs de la crise ivoirienne de faire des progrès en pensant ensemble les conditions d'une nouvelle cohabitation.

Mots-clés

Cohabitation, Impuissance, Nécessité, Nostalgie, Progrès, Réconciliation, Volonté.

ABSTRACT

One is mistaken while dreaming of a reconciliation under the method of the nostalgic absence. This dream is the sign of an impotence to make up in the reality while facing the present difficulties together. The protagonists of the crisis of the Ivory Coast, while appearing incapable to make the war and the peace, position these as arduous reefs, or even insurmountable. They proclaim the necessity of the reconciliation, on the selfish calculation basis. They forget that the real reconciliation is business of will. It implies of to agree with oneself under the aegis of the reasonable reason. It orders to the actors of the crisis of the Ivory Coast of to make some progress while thinking together the conditions of a new cohabitation.

Key words

Cohabitation, Impotence, Necessity, Nostalgia, Progress, Reconciliation, Will.

INTRODUCTION

Le mythe de l'Androgyne enseigne combien est ardu, voire impossible, le désir de retrouver une *unité perdue*¹. C'est une véritable gageure! Ainsi semblent se présenter les événements humains marqués par la déchirure ou la séparation dont la solution semble être la réconciliation. Le mot «réconciliation» renferme l'idée d'une entente à restaurer entre des parties ayant perdu toute disposition favorable l'une envers l'autre. Il s'agit de trouver des points d'accord entre ces parties aujourd'hui brouillées et opposées sur ce qui les unissait. Il ne s'agit nullement de les fondre ou de les confondre dans l'identité sclérosante de l'uniformisation. Par conséquent, la réconciliation ne veut pas dire que nous sommes, l'autre et moi, une seule et même personne. Elle ne veut pas non plus dire mon effacement au profit de l'autre. Elle introduit précisément l'idée que notre présence physique et spirituelle l'un à l'autre est entretenue par une concordance de vues sur l'essentiel, pour nous, de notre vivre ensemble. Cet essentiel peut consister dans les conditions de notre épanouissement, l'un avec l'autre ou même l'un par l'autre. Dès lors, si des désaccords surviennent, s'agit-il de les regretter en nourrissant la nostalgie du *statu quo ante* ? Y a-t-il plutôt à inventer des solutions instruites de ces désaccords en vue d'un nouvel ordre ? Il va s'agir de montrer que rien ne pouvant ou ne devant plus être comme avant, la réconciliation réussie est le signe d'une cohabitation qui a fait des progrès.

I.- LA RECONCILIATION PAR DÉFAUT

La réconciliation par défaut est celle recherchée dans l'absence, notamment celle des conditions idéales ou nécessaires (relatives à des individus ou à des intérêts de groupes). Autrement dit, on affirme la réconciliation en sachant bien que rien ne peut être vraiment réussi dans l'absence. Cette affirmation, simplement verbale et idéelle, est le signe d'une nostalgie et d'une impuissance.

A.- La nostalgie

La langue française, dénaturant par certains côtés le grec *nostos* et *algos*, fait de la nostalgie le désir de retourner à un état antérieur vécu et perdu. Ce désir exprime tout l'attachement du sujet pour ce passé heureux, et donc sa fuite du présent. Mais en même temps, il révèle l'impossibilité de retrouver ce bonheur. C'est pourquoi la nostalgie elle-même est vécue sous le mode de la déchirure ou de la séparation entre ce qui est et ce qui était. Certes, le désir semble pouvoir résorber cette déchirure. Mais, en réalité, il révèle au sujet l'impossible retour dont la consolation -qui n'est pas compensation- est le vécu par la mémoire du «paradis» perdu.

En somme, la nostalgie, c'est l'obstination à rechercher un état condamné à être absent, à ne plus pouvoir se reproduire. Ce qui explique son corollaire la mélancolie. Celle-ci signifie au fond que le sujet nostalgique n'est pas dupe car il sait que seul est possible et réel son désir et non pas aussi l'objet désiré. Sa tristesse est justifiée par ce savoir. Bref, ce qui est possible dans la nostalgie, c'est le retour *au* passé par la magie de la mémoire. Ce qui y est impossible, c'est le retour *du* passé, c'est-à-dire sa reproduction dans l'actualité, dans un présent qu'on fuit ou condamne.

A partir de là, comment comprendre la réconciliation par nostalgie ? En fait, il s'agit d'une réconciliation vécue sous le mode du souvenir bienheureux du passé. Grâce à la mémoire, on évoque un *statu quo ante* où tous étaient déjà réconciliés. Certes, il y avait des brouilles entre les individus ou entre les groupes sociaux et ethniques. Mais elles étaient loin d'être profondes et décisives au point de provoquer une déchirure. D'ailleurs, elles ne portaient que sur l'accessoire : les querelles interpersonnelles et quasi-domestiques. L'essentiel était la pitance garantie pour tous, même si c'était en fonction de la position de chacun sur l'échelle sociale. L'on se contentait de vivre en respectant la stratification sociale. Sans doute, certains rares privilégiés avaient le bonheur, non

pas vraiment de quitter leur condition, mais précisément d'être remarqués et appelés par le Prince. Faire partie des élus de ce dernier constituait un bonheur surajouté à celui de pouvoir vivre, simplement et anonymement, mais surtout dans la paix sociale, ou plutôt dans l'absence de conflits sociaux. Pouvoir jouir dans cette absence de gains licites ou illicites, voilà la garantie à nulle autre pareille offerte par le Prince. Rien ne vaut la paix, c'est-à-dire l'absence de guerre.

Y a-t-il équivalence entre un passé de paix, d'ordre, et un présent de guerre, de désordre ? Le bon sens commande de répondre par la négative. Le bien inestimable d'hier s'est transformé en son contraire hideux aujourd'hui. « Le vrai bonheur, on ne l'apprécie que lorsqu'on l'a perdu », selon Houphouët-Boigny. Ces propos sont bien un encouragement à la nostalgie. En effet, c'est seulement dans un présent de malheur que le bonheur authentique du passé peut se révéler à la pleine conscience du sujet. Le bonheur d'hier, masqué par les aléas et les prétentions, se manifeste grâce à l'effet contrastant du malheur d'aujourd'hui. Mais comment jouir, maintenant, d'un bonheur dont on n'avait guère conscience, si ce n'est par nostalgie ? On se laisse bercer ou berner par la comparaison : hier, on vivait heureux malgré tout ; aujourd'hui, on vit malheureux malgré tout. En termes clairs, cela signifie : sous le parti unique, malgré la pensée unique et l'uniformisation des attitudes, les Ivoiriens et les étrangers avaient plaisir à vivre ensemble ; mais sous le pluralisme politique soi-disant progrès socio-politique, ils ont beaucoup de mal à s'accorder entre eux et les uns avec les autres. S'il y a un choix à opérer, le passé doit être de loin préféré au présent. Ainsi procède la nostalgie qui encourage à fuir ou à condamner le présent pour espérer anachroniquement un passé dont il faut pourtant désespérer de l'impossible retour.

Au regard de ce qui précède, la réconciliation par nostalgie est celle qui manque d'affronter le présent. Elle préfère le dénoncer afin de masquer sa fuite en direction d'un

passé à jamais révolu. N'est-ce pas là le signe d'une impuissance ?

B.- L'impuissance

Ordinairement, l'impuissance désigne le manque de force, de pouvoir ou de moyens. Le sujet impuissant est caractérisé par une faiblesse de sa volonté rendant impossible la réalisation de ses projets. Il projette, c'est-à-dire se représente des événements sans avoir les moyens physiques, matériels et surtout psychologiques de leur accomplissement. Inversant la maxime des Stoïciens, il se convainc d'emblée que les choses hors de son pouvoir sont celles qui ne dépendent pas de sa volonté. Précisément, les difficultés inhérentes à une entreprise le conduisent à y renoncer au motif que cela transcende sa volonté. L'impuissance qualifie alors le sujet démotivé par les difficultés. Elle est la faiblesse de la volonté simplement velléitaire ne pouvant relever aucun défi, ni prendre aucun risque. Loin d'être un manque de force ou de moyens, elle est en réalité une lâcheté se réfugiant dans le farniente.

Qualifier ainsi l'impuissance permet de mieux comprendre la situation ivoirienne. Ici, l'on parle de réconciliation dans la mesure où on a réussi à faire taire les armes. Un certain cessez-le-feu intervenu soudainement est brandi comme symbole d'une réconciliation soi-disant infaillible. On ne prend pas la peine de s'interroger sur la raison et la portée de ce cessez-le-feu. On se satisfait simplement de son existence et de sa conclusion entre des parties devenues subitement attentionnées l'une envers l'autre. Pourtant, elles ne sont toujours pas d'accord sur l'essentiel : revenir au *statu quo ante* ou y renoncer.

Quel sens, dans ces conditions, donner au cessez-le-feu du 4 juillet 2003 ? Sans prétendre sonder les intentions secrètes des acteurs du drame ivoirien, on peut esquisser une réponse à deux volets : ce cessez-le-feu est le signe d'une impuissance à faire la paix et à faire la guerre.

Il y a impuissance à faire la paix dans la mesure où –

et chacun le sait – l'absence de guerre ne signifie pas présence de la paix. Hobbes le disait si bien : la guerre ne consiste pas seulement en des batailles effectives, mais en un espace de temps où la volonté de s'affronter est *suffisamment avérée*². La paix ne se réduit donc pas au silence des armes. Elle est précisément « *paix des cœurs* »³. Le fameux cessez-le-feu du 4 juillet 2003 ne peut amener la paix car les différentes parties continuent de nourrir des rancunes ou des rancœurs, d'avoir la nostalgie de leurs prétentions initiales, de manquer de confiance l'une envers l'autre. Il y a ainsi une incapacité à faire la paix tout comme il y en a une à faire la guerre.

Le moindre des paradoxes en Côte d'Ivoire, c'est la situation de ni paix ni guerre. Cette situation ne semble guère être une transition vers la paix ni même vers la guerre. Que la paix ne soit pas encore envisagée, c'est ce qui a été indiqué. Mais la guerre elle-même ne semble pas probable. Cela peut s'expliquer par des raisons de stratégie : on joue à se neutraliser entre belligérants d'une part, et à neutraliser les belligérants d'autre part. Les forces militaires dites impartiales, par une occupation stratégique du terrain, imposent aux belligérants de camper dans leurs zones respectives. Ces derniers, à leur tour, s'empêchent mutuellement de faire la guerre en se contentant de menaces polies et de dénonciations courtoises. Ils échangent des civilités car chacun sait que ses pertes possibles en cas d'affrontement seront incomparablement plus élevées que ses gains. Leur impuissance à faire la guerre est due à des raisons psychologiques liées à leur égoïsme et non à l'amour des populations civiles.

On appelle donc hâtivement "réconciliation" l'impuissance à faire la paix et la guerre. Cette impuissance est renforcée par la nostalgie d'un *statu quo ante* où l'on parlait de "miracle ivoirien". Cela s'appelle réconciliation par défaut. Celle-ci, quand elle est hantée par ses fantômes ou ses absences, évolue vers une réconciliation par nécessité.

II.- LA RECONCILIATION PAR NECESSITE

Il s'agit ici de montrer que la réconciliation est l'effet d'une contrainte. Celle-ci, dans la situation ivoirienne, est, non pas morale, mais plutôt utilitaire au sens où elle relève du politique et de l'économique. C'est pourquoi elle exige deux types d'accords : impératif et calculé.

A.- *L'accord impératif*

L'impératif exprime toujours le commandement, la nécessité absolue. Il se veut inconditionnel et au-dessus de toute condition. Il a la figure de l'impératif catégorique chez Kant. Ce philosophe appelle « impératif » la formule du commandement qui est lui-même un principe contraignant pour la *volonté*⁴.

Ainsi, après la stupeur et l'angoisse consécutives au 19 septembre 2002, un refrain est apparu de mode en Côte d'Ivoire : « *Il faut absolument retrouver la paix* », ou encore « *La paix doit primer sur toute condition* ». L'impératif ici somme toutes les parties en conflit de tout mettre en œuvre pour s'accorder malgré leurs divergences. Il exprime un commandement dont le sens est de s'imposer à tous uniformément. C'est pourquoi il ne demande aucune raison ni ne veut écouter aucune raison. Il entend, se faisant, éviter toute explication qui pourrait différer l'application du commandement. Le danger de l'explication, c'est de conduire à se persuader ou à persuader l'autre de la justesse des raisons invoquées. C'est aussi de traîner en longueur au point d'ajourner indéfiniment l'avènement de l'objet commandé. L'explication renferme ainsi deux pièges : le piège de la persuasion et le piège de la durée. C'est pour les éviter que l'accord impératif se veut sans délai. Il faut, ici et maintenant, faire la paix, même au mépris de la conversion intérieure que celle-ci suppose.

L'inconvénient de l'accord impératif, c'est d'obliger à la paix des parties qui ne s'y sont pas encore disposées. La paix ne se fait pas à la va-vite. Ce n'est pas tout de rendre

possibles des rencontres entre ennemis. Sans doute, il peut se faire que, par là, un accord survienne. Mais on peut aussi dialoguer tant qu'on voudra sans conclure d'accord véritable. Il ne coûte rien d'accepter la rencontre avec l'autre quand on est sûr d'entretenir un dialogue de sourds. Chacun retourne chez lui comme il était venu. On aurait peut-être gagné à revoir l'autre, à voir ce qu'il est devenu depuis la fracture. Cette curiosité satisfaite, on n'aura rien gagné de décisif pour la paix car la volonté de s'entendre n'habite pas encore les consciences.

Faire la paix suppose de se disposer psychologiquement à la paix. Sans doute, des raisons extérieures comme l'évolution des rapports de force sur le terrain, peuvent exhorter à cette disposition. Mais il appartient décidément à l'individu lui-même d'opérer sa conversion interne d'homme furieux en homme pouvant accepter d'être pacifié. Par cette acceptation, tout accord conclu pourra véritablement durer. L'homme en général (et l'homme furieux en particulier) est enclin à la colère quand il estime sa sensibilité heurtée. La susceptibilité comme sensibilité aux *petites choses*⁵ peut tirer son origine de là. Quelle audace, pour celui qui me paraît illégitime, de me juger et de me dicter ma conduite ! Quel toupet, pour celui qui me semble inférieur, de me résister ! La susceptibilité et l'orgueil vont ainsi de paire. Ils peuvent expliquer l'échec des sommets où l'on veut imposer la paix en priant les protagonistes de lui rendre un culte.

Faire la paix impérativement, c'est s'imposer de s'accorder entre belligérants ; c'est aussi et surtout être sommé de s'entendre par des tiers. Cette seconde idée a prévalu dans la situation ivoirienne. La sommation de conclure un accord est venue à la fois de l'intérieur et de l'extérieur de la Côte d'Ivoire. Avant même que les protagonistes eux-mêmes n'envisagent la nécessité d'un cessez-le-feu, d'autres ont décidé pour eux l'imposition de négociations en vue de la paix. Leurs raisons sont diverses. Mais ils semblent avoir en commun de penser et de proclamer l'absoluité de la paix devenue objet de culte. Celle-

ci, à l'instar de la dignité chez *Kant*⁶, n'a pas de prix car elle est au-dessus de tout prix. D'ailleurs, la paix n'est-elle pas la seconde religion en Côte d'Ivoire ? Comme la première –mais laquelle des religions monothéistes ou polythéistes ? – elle n'admet pas d'être bafouée, surtout par des armes. Sa sacralité souillée depuis le 19 septembre 2002 exige réparation immédiate et impérieuse.

La réparation du sacrilège vis-à-vis de la déesse Paix passe par la condamnation de la guerre, par la cessation des hostilités et même par une sorte d'aveu de la fatalité de la guerre. Celle-ci, dit-on, a surpris certains quand elle s'est imposée à d'autres. Personne donc, semble-t-il, ne voulait vraiment de cette « sale guerre » dans ce pays naguère si paradisiaque. Tout le monde veut la paix dont chacun est un fervent adepte, même si on fait la guerre. Voilà pourquoi on fait la revue des sommets à la recherche de ce bonheur apprécié seulement dans l'absence.

Il y a lieu, cependant, de se demander si la paix est recherchée pour elle-même ou si elle est simplement un moyen en vue d'une fin. Son absolutité tant proclamée n'est-elle pas fragilisée par des intrigues de toutes sortes ? L'impératif de la réconciliation semble bien obéir à des calculs.

B.- L'accord calculé

Excepté son sens mathématique et médical, le calcul désigne un ensemble de réflexions et de mesures agencées pour faire aboutir un projet ou s'assurer un avantage. De ce fait, il est une stratégie et une coordination de moyens en vue du succès. Il est définition claire de l'objectif et identification des moyens à mettre en œuvre. Comme recherche de moyens en vue d'une fin, il rappelle l'impératif hypothétique chez *Kant*⁷ : « *si tu veux ceci, fais cela* ». Autrement dit, il s'agit de faire seulement ce qui peut maximiser les chances de succès. Comme la fin prime sur tout, tous les moyens sont bons à condition d'y mener.

Tout peut donc devenir moyen si c'est le prix à payer

pour atteindre un but jugé supérieur. L'expression « *prix à payer* » signifie que la contrainte pèse sur les moyens car ils ne dépendent pas forcément du bon vouloir du sujet. Ce dernier peut se voir obligé de les accepter. Si donc il y a des moyens recherchés volontairement par le sujet lui-même en vue d'une fin purement subjective, il y a aussi des moyens imposés quand la fin échappe à l'enfermement subjectif. L'imposition peut être le fait des circonstances et/ou des individus.

L'idée d'une imposition des moyens peut permettre d'expliquer les difficultés des « *Accords de Marcoussis* ». Il y a, certes, la divergence de fins entre les protagonistes. Chacun veut pour soi et aux dépens de l'autre l'exercice d'un pouvoir censé ne pas pouvoir se partager. Dans un régime présidentiel, le « *partage* » du pouvoir exécutif est seulement possible par délégation. Mais la délégation maintient le monopole du délégant, le délégataire ne pouvant examiner les matières déléguables que par procuration. Le délégant doit-il dorénavant se taire en ces matières en laissant au délégataire toute la latitude d'agir à son gré ? On note ici le contresens juridique appelé à être ennobli par l'arrangement politique sollicitant la bonne foi du délégant tenu de consentir une cohabitation inconfortable pour lui. Ce que ce dernier exprime souvent par des sorties soi-disant hasardeuses, mais en réalité fort réfléchies et en tout cas authentiques comme l'est le lapsus chez Freud.

Dans un tel schéma, tous les accords peuvent intervenir. Mais ils ne seront jamais décisifs. En effet, on joue à se deviner mutuellement en mettant au compte de moyens en vue d'une fin tous les arrangements conclus et la paix elle-même, c'est-à-dire le cessez-le-feu. Cette fin, c'est la redistribution des rôles à la faveur des élections à venir. La situation actuelle est alors considérée comme une vaste transition où chacun ne perd pas beaucoup, même s'il ne gagne pas beaucoup non plus. La contrainte de refréner ses appétits ou ses ardeurs s'impose à tous comme une solution d'attente souvent intenable. Comme toute attente, cette solution énerve au sens où elle provoque l'irritation des nerfs

et affaiblit la vigueur et la rigueur. Cela explique certaines exactions et sorties langagières, comme pour montrer qu'on tient le coup.

L'accord calculé est donc contraignant relativement au but et aux moyens. C'est un accord dont personne ne veut, sinon dans son fond, du moins dans sa forme. On est d'accord, mais avec de fortes réserves. En fait, on n'est pas réellement d'accord. Comme le dit le langage ordinaire, « *on fait avec en attendant mieux* » car ici et maintenant on n'a pas le choix. A l'image des fameux « *Accords de Marcoussis* », le calcul a consisté à ménager les intérêts de chacun, non à harmoniser les intérêts des uns avec ceux des autres. D'ailleurs, toute harmonisation aurait échoué, chacun voulant ce que veut l'autre. A défaut de les combler tous, on a donné à chacun « *un os à ronger* », c'est-à-dire le strict nécessaire pouvant lui permettre de « *ronger son frein* », de ruminer sa faim et sa soif. A l'échelle de tous, la part de chacun représente une dose homéopathique. Toute satiété étant dommageable pour l'équilibre général, personne ne doit être rassasié. C'est la thérapeutique du diabétique dont l'équilibre organique dépend de sa capacité à éviter d'être rassasié et d'avoir faim. On sait à quel point cet équilibre précaire commande des attentions constantes dans l'hygiène de vie et la prise de médicaments. A juste titre sans doute les « *Accords de Marcoussis* » sont considérés comme *un* médicament ou comme *le* médicament pour les diabétiques ivoiriens dont la survie - et non l'impossible guérison - dépend de leur vigilance dans l'absorption (l'application) dudit médicament.

Comme le diabète, la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire est délicate et surtout exigeante. Elle est exigeante car il s'agit de contrôler constamment l'équilibre entre les protagonistes. Elle est délicate car il y a à ménager les susceptibilités de chacun dans l'application des solutions laborieusement ou malicieusement trouvées. Mais veut-on se réconcilier et faire la paix ? Cette question invite à montrer en quoi la réconciliation est affaire de volonté et non de nécessité.

III.- LA RECONCILIATION PAR VOLONTE

Ordinairement, la volonté est définie comme la faculté de pouvoir se déterminer à faire ou à ne pas faire. Cette définition insiste sur la capacité du sujet à trouver en lui-même et par lui-même l'énergie nécessaire à l'accomplissement d'une action en vue d'une *fin*⁸. Parler alors ici de volonté, c'est souligner la détermination des protagonistes de la crise ivoirienne à trouver dans leur intérieur la capacité de réaliser leur projet de réconciliation et de paix. Pour devenir réalité, ce projet suppose la détermination à s'accorder avec soi-même et avec l'autre, et à accepter de penser de concert les mutations sociales.

A.- La volonté de s'accorder avec soi

La réconciliation, certes, suppose au moins deux parties cherchant à s'accorder après leur brouille. Mais on se trompe souvent en voyant ces parties uniquement dans des personnes différentes et non pas aussi dans une seule et même personne. Pourtant, il peut bien y avoir conflit dans l'individu. Les moralistes ont mis en évidence le combat interne de l'homme entre sa raison et ses *passions*⁹. Freud a examiné les rivalités entre conscience et *inconscient*¹⁰. Déjà, dans l'Antiquité, Platon décrivait la lutte à l'œuvre dans l'âme de *l'homme démocratique*¹¹.

La République peint l'homme démocratique comme un individu ayant cédé aux désirs superflus. Parce qu'il a reçu une mauvaise éducation de son *père*¹², cet homme ne peut résister à ces désirs nuisibles à l'équilibre de son âme. Cet équilibre suppose l'empire de la raison sur la colère et la concupiscence. Il s'avère impossible si la raison est mal éduquée, vide de science et de *maximes vraies*¹³. Une telle raison cède facilement à la fureur des désirs superflus. Ces derniers, forts de leur victoire, opèrent un renversement des valeurs. La pudeur devient imbécillité, la tempérance lâcheté, la modération et la mesure, rusticité et *bassesse*¹⁴. En retour, l'insolence est appelée belles manières, l'anarchie, liberté, la prodigalité, magnificence,

l'impudence et le *courage*¹⁵. L'homme démocratique obéit, dès lors, à ses caprices, non à sa raison : « *aujourd'hui il s'enivre aux sons de la flûte ; demain il boit de l'eau et s'amaigrit ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie ; souvent il est homme d'Etat, et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête. Un jour il envie les gens de guerre, et il se porte de ce côté ; un autre jour, les hommes d'affaires, et il se jette dans le commerce* »¹⁶.

La description platonicienne de l'homme démocratique peut s'appliquer à la situation ivoirienne. Cette situation voit s'agiter des individus incapables de s'accorder entre eux car aucun n'a réussi à s'accorder avec lui-même. Chacun, sous l'emprise de la colère ou de la concupiscence, nourrit des intentions égoïstes et entretient des attentions funestes pour l'autre. Sans doute, on peut le dire en accord avec la logique funeste et égoïste de ses projets. Seulement, cette logique n'est pas dictée par la droite raison. Celle-ci, chez Platon, se nourrit de science et de maximes nobles sur la base d'une éducation rigoureuse. Chez *Descartes*¹⁷, elle est la faculté de distinguer le vrai du faux et le bien du mal, justement pour faire prévaloir le vrai et le bien. La logique funeste et égoïste des acteurs de la crise ivoirienne obéit, non à la raison, mais à ce qui espère se faire passer pour elle : la *rationalité instrumentale*¹⁸. Celle-ci, loin de se préoccuper d'une noblesse du savoir et des maximes, cherche plutôt à maximiser son efficacité par une planification implacable. L'individu qu'elle habite, dès lors séparé de son humanité, ne se nourrit plus que de ruse, de simulation, de dissimulation, de cynisme et de cupidité, comme le prince de *Machiavel*¹⁹.

Comment rééduquer à l'humanité celui qui a offensé ou renié la raison, sa raison ? C'est une tâche ardue et qui doit se révéler hardie en raison de nombreuses difficultés. Certains, ayant échoué ailleurs, décident d'entrer en politique. D'autres y entrent par cupidité et souci de vengeance ou de revanche sur la société qui, selon eux, célèbre l'argent au lieu de l'intelligence, leur monopole. D'autres encore y sont car là règne l'absence d'éthique ou

tout au plus une éthique débridée et malléable à souhait. Exceptés quelques très rares « appelés », le champ politique se compose essentiellement d'individus furieux contre eux-mêmes et contre la société. Mais leur fureur, en réalité, est l'indice d'une déception : celle de voir mériter de la société ceux qui ne le devraient pas.

La volonté de s'accorder avec soi prend justement là tout son sens. Elle consiste à se déterminer à résister à une adversité multiforme ou protéiforme, interne et externe à l'individu. Y a-t-il un sens à vouloir se venger de la société quand on contribue par là à la pervertir davantage ? « *Ce n'est pas moi qui vais changer le monde* », dit l'individu furieux et déçu. Evidemment, car il ne s'agit pas de mon individualité, mais d'une interindividualité à laquelle je participe. L'individualité est souvent martyr. L'interindividualité, par ses nobles convictions également partagées, est dénonciatrice des dérives et protectrice des valeurs. Il ne s'agit pas d'aller en guerre tout seul contre tout et tous. Il s'agit de se déterminer individuellement à résister à la perversion des valeurs. La vraie guerre, ici, n'est pas attaque, mais résistance. Seule la droite raison permet de rester raisonnable en résistant à la colère et à la concupiscence. Seule elle, menant la guerre de résistance, permet de rester en accord avec soi-même. Les Stoïciens, après Platon²⁰, vont longuement insister sur ce type de guerre. S'érigeant en leur interprète, Cicéron écrit : « *Dès que se présente l'image d'une chose, quelle qu'elle soit, qui paraît bonne, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Lorsque cette tendance procède avec constance et sagesse, les Stoïciens l'appellent boulèsis -quant à nous, nous l'appelons voluntas. Ils pensent qu'elle ne se rencontre que chez le sage, et en donnent la définition suivante : la voluntas est un désir accompagné de raison* »²¹. C'est pourquoi la sagesse stoïcienne recommande de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde.

Ainsi, la volonté de s'accorder avec soi suppose la détermination à se vaincre en résistant à une adversité interne (colère et concupiscence) et externe (dédain et

ingratitude sociale). En pratiquant cette résistance, on gagne l'accord avec l'autre. En effet, comme on n'est pas ou plus furieux contre soi-même, il est aisé de s'accorder avec autrui qui est dans les mêmes dispositions. Qu'est-ce que la paix si ce n'est le résultat des paix intérieures ? Qu'est-ce que la réconciliation si ce n'est l'articulation de ces paix intérieures ? C'est par là qu'on peut vouloir penser ensemble l'avenir.

B.- La volonté de penser ensemble l'avenir

Il serait difficile, voire impossible de nier l'importance du passé pour le présent et l'avenir. Mais faut-il pour autant surestimer le passé ? A cause de cette surestimation, on est enclin à la nostalgie quand le présent est angoissant. On veut se rassurer en retrouvant le familier, ce qui rappelle quelque chose. L'inédit, par sa nouveauté et sa singularité, suscite méfiance et angoisse. C'est pourquoi on s'efforce de le ramener au familier.

Pourtant, il s'agit d'aller de l'avant, c'est-à-dire de sonder le futur à partir des difficultés du *présent*²². Cela suppose de penser ces difficultés de sorte à inventer des solutions. Penser, ce n'est pas se remémorer ; c'est créer, c'est produire du nouveau, même si c'est à partir de l'ancien. Ce n'est donc pas reproduire l'ancien car les choses et les hommes changent. C'est avoir le courage d'affronter le changement en recherchant à cet effet des solutions forcément nouvelles.

C'est le moment de relever un paradoxe : l'Afrique noire, berceau de l'arbre à palabres, est incapable d'accepter et de surmonter la contradiction. Nos traditions, dit-on, sont construites sur l'art du dialogue. En cas de conflit, cet art joue pleinement pour atténuer les chocs, apaiser les tensions et surmonter les contradictions. Mais cela semble valoir seulement pour les conflits domestiques et interpersonnels. A cette occasion, la réconciliation intervient après l'explication de chaque partie, d'ailleurs savamment préparée grâce à un usage conséquent des mots. Les parties se serrent alors la

main et se donnent l'accolade. Le médiateur, ici, a beaucoup de talent. Grâce à lui, chacun se persuade de l'intérêt d'une réconciliation pour préserver la coexistence et éviter la destruction mutuelle.

Les rois et chefs traditionnels ivoiriens ont fait le pari de réussir leur médiation dans la crise ivoirienne, en puisant justement dans les ressources de la tradition. Ils ambitionnent d'amener toutes les parties à penser ensemble l'avenir de la Côte d'Ivoire. Mais ils rencontrent des difficultés car, dans le domaine politique, les choses se passent autrement. La raison en est le caractère général et non domestique des conflits. La société tout entière est saisie par la crise. Si, dans le conflit domestique, on peut à la limite s'ignorer et continuer de vivre, en revanche dans le conflit politique on est obligé de se rencontrer. En outre, le champ politique comporte des enjeux dits importants : la richesse, l'honneur (et rarement l'altruisme). Au nom de ces enjeux, on peut mentir, trahir et tuer. En Côte d'Ivoire, ils ne semblaient pas si importants pour tous tant que prévalait, sous l'arbre à palabres, la parole du Prince, la seule à pouvoir dire ce qui est bien pour tous et pour chacun individuellement. La coexistence était alors possible et pacifique. Mais dès le silence éternel de cette parole, les ex-sujets, affranchis de leurs brides, ont revendiqué une égalité de droits et de prétentions les uns vis-à-vis des autres. Ils feignent d'ignorer le corollaire de cette revendication : l'invention d'une nouvelle coexistence dorénavant avec des pensées et des attitudes plurielles, discordantes et partisans. N'ayant pas la volonté de penser ensemble leur avenir, ils ne réalisent pas la possibilité de rendre la diversité cohérente. Même les hors-la-loi sont capables de parvenir au consensus. Paulin Hountondji préconise « *quelque chose comme une grande politique faite de grandes ambitions collectives légitimes en elles-mêmes et par elles-mêmes* »²³. Sans être si optimiste, on peut proposer une politique harmonisant les intérêts individuels à la manière de « la main invisible » d'Adam Smith²⁴, sur le plan économique. L'idée d'harmoniser les contraires ou les différences en matière politique est déjà présente chez Platon. Pour ce philosophe « *le but de l'action politique, qui est le croisement des caractères forts et des*

caractères modérés dans un tissu régulier, est atteint quand l'art royal, les unissant en une vie commune par la concorde et l'amitié, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, enveloppe dans chaque cité tout le peuple, esclaves et hommes libres, et les retient dans sa trame, et commande et dirige sans jamais rien négliger de ce qui regarde le bonheur de la cité »²⁵.

Dans la crise ivoirienne, il y a comme un manque de volonté d'affronter l'avenir à partir d'une appréciation froide de la situation présente. Des schémas éculés et stéréotypés continuent de peser sur les consciences et les choix. On refuse de comprendre, semble-t-il, que si advient ce qui auparavant était impensable, alors plus rien ne peut plus être et ne doit plus être comme avant. Le coup d'Etat du 24 décembre 1999 a marqué une rupture profonde par son audace et son caractère inédit. Lui ont succédé de vraies ou fausses tentatives de coups de force.

La tâche urgente et véritable, c'est de penser ces agitations socio-politiques, signes patents de mutations sociales en train de s'opérer. C'est de compter avec ces crises dans l'élaboration d'une société nouvelle. Les crises permettent à une société de donner la preuve de sa capacité à renaître ou à s'adapter. Elles sont des épreuves conduisant à tester la vitalité ou la viabilité d'un système social. Sans épreuve, on ne peut avoir la preuve de cette viabilité.

L'organisme vivant montre sa capacité à vivre en surmontant ses crises (les maladies). De même, la société atteste sa vitalité en trouvant les solutions spécifiques à ses crises (conflits et guerres). Tous les deux sont appelés à trouver une autre stabilité en s'inventant un nouvel équilibre. Cela signifie que l'organisme vivant, qui recouvre la santé, n'est plus exactement le même car il s'est donné de nouvelles normes en surmontant la *maladie*²⁶. La société qui a connu la crise n'est plus la même. Il y a aujourd'hui une Côte d'Ivoire qui est tenue de s'inventer ou de se réinventer en raison des conflits de tous ordres qu'elle est obligée d'intégrer. Si elle y parvient, alors elle se serait montrée

capable de progrès. Guérir d'une maladie ou d'une guerre est signe de progrès, d'évolution vers un mieux-être.

Les protagonistes de la crise ivoirienne sont-ils capables de progrès ? Ils pensent pouvoir s'éliminer réciproquement. Mais c'est leur présence l'un à l'autre (ici l'un contre l'autre) qui a justifié la crise. Cette même présence va permettre la sortie de crise avec l'obligation d'inventer ensemble les conditions d'une nouvelle coexistence. Inventer la cohabitation ou périr, telle est l'alternative indépassable et incontournable. Il ne s'agit donc pas de vouloir vivre seul ou seulement avec ses amis. Le monde serait alors comme un paradis. Au demeurant, l'autre n'est pas tenu de se transformer en ami ou en frère, comme s'il devait décidément perdre son statut d'adversaire ou même d'ennemi.

CONCLUSION

Il est possible de penser la réconciliation selon de fausses pistes. Celles-ci ont pour nom la nostalgie d'un passé de soi-disant paix, la nécessité de faire la paix coûte que coûte, la mystique d'un altruisme en réalité insincère. Sans doute, un cessez-le-feu peut apparaître comme une première étape pour la paix. Mais on ne veut pas de la réconciliation si on veut l'imposer, si on entend la faire contre ou malgré l'autre, si on espère la faire consister dans la pensée unique. Il ne s'agit pas d'empêcher ou de refuser les conflits, même si on doit veiller à ne pas les exacerber. Leur exacerbation, sous la forme de la guerre ou du coup d'Etat, est fort dommageable. Il s'agit de vouloir la réconciliation conformément à une autonomie et non à une hétéronomie de la volonté comme chez *Kant*²⁷. Cela commence par l'accord avec l'autre et surtout déjà avec soi. Cela continue par la volonté de penser avec l'autre un nouvel avenir car il est impossible de retourner à l'ancien ordre. La réconciliation suppose pour l'homme politique de comprendre sa tâche de « *royal tisserand* »²⁸ habile à fabriquer des *n'zassa*²⁹ et à les recoudre en cas de déchirure.

NOTES

- ¹ Platon.- *Le Banquet* trad. Emile Chambry, (Paris, Garnier Flammarion, 1991), 189d et suivantes.
- ² Hobbes (Thomas).- *Léviathan*, (trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1990).
- ³ Boni (Tanella), « De la paix des cimetières à la paix des cœurs » in *Paix, Violence et Démocratie en Afrique*, Actes du colloque d'Abidjan, du 9 au 11 janvier 2002, (Abidjan/ Paris, CEDA/ L'Harmattan, 2003), p. 300.
- ⁴ Kant (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1979), p. 123.
- ⁵ Pascal ironise : « la sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité pour les grandes choses, marque d'un étrange renversement ». (Cf. Pascal (Blaise).- *Pensées*, (Paris, Garnier Flammarion, 1984), p. 109).
- ⁶ Kant (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Op. cit.*, p. 160.
- ⁷ Kant (Emmanuel), *Op. cit.*, p.125.
- ⁸ Aristote.- *Ethique à Nicomaque*, (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983), livre III, chap. 3, 1111a 22-1111b. Chez Kant « la volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois » (Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Op. cit.*, p. 147, souligné dans le texte).
- ⁹ Pascal (Blaise), *Pensées*, *Op. cit.*, p. 160.
- ¹⁰ Freud (Sigmund).- *Essais de psychanalyse appliquée*, (trad. M. Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1933), pp. 144-146.
- ¹¹ Platon.- *La République*, (trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1973), Livre VIII, 559d et suivantes.
- ¹² *Ibid.*, 560b.
- ¹³ *Ibid.*, 560b.
- ¹⁴ *Ibid.*, 560d.
- ¹⁵ *Ibid.*, 560e.
- ¹⁶ Platon, *Op. cit.*, 561c-d.
- ¹⁷ Descartes (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Garnier Flammarion, 1992), p. 23.

- ¹⁸ Horkheimer (M.) et Adorno (T. W.).- *La dialectique de la raison*, (trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1989).
- ¹⁹ Machiavel (Nicolas).- *Le Prince*, (trad. Paul Veyne, Paris, Gallimard, 1980).
- ²⁰ Platon.- *Protagoras*, (trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1955), 358c.
- ²¹ Cicéron.- *Tusculanes*, (éd. G. Fohlen et J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970), IV, 6, 12.
- ²² Nietzsche (Friedrich).- *Considérations inactuelles*, (trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964), II, §2, p. 223, §10, pp. 379-381.
- ²³ Hountondji (Paulin J.).- « L'acte et la parole: pour penser la violence aujourd'hui », in *Paix, Violence et Démocratie en Afrique*, *Op. cit.*, p. 15.
- ²⁴ Smith (Adam).- *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, (trad. Germain Garnier, Paris, Gallimard, 1970), pp. 48-49.
- ²⁵ Platon.- *Le Politique*, (trad. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1990), 311a-b.
- ²⁶ « En tout cas, aucune guérison n'est retour à l'innocence biologique ». (Cf. Canguilhem (G.).- *Le normal et le pathologique*, (Paris, PUF, 1966), p. 156).
- ²⁷ Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pratique*, (trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1943), p. 33.
- ²⁸ Platon.- *Le Politique*, *Op. cit.*, 310e.
- ²⁹ En Afrique, singulièrement en Côte d'Ivoire, le *n'zassa* est un vêtement confectionné avec des étoffes différentes et bigarrées. Sa beauté résulte de l'harmonie de sa bigarrure.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote.- *Ethique à Nicomaque*, (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983).

Aristote.- *La Politique*, (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962).

Boni (Tanella).- « De la paix des cimetières à la paix des cœurs » in *Paix, Violence et Démocratie en Afrique*, Actes du colloque d'Abidjan, du 9 au 11 janvier 2002, (Abidjan/ Paris, CEDA / L'Harmattan, 2003).

Bouthoul (Gaston).- *Avoir la Paix*, (Paris, Grasset, 1967).

Canguilhem (Georges).- *Le Normal et le Pathologique*, (Paris, PUF, 1966).

Flanklin (Jean), *Le Discours du pouvoir*, (Paris, UGE, 10/18, 1975).

Foucault (Michel).- *L'ordre du discours*, (Paris, Gallimard, Nrf, 1990).

Goyard-Fabre (Simone).- *La Construction de la Paix, un travail de Sysiphe*, (Paris, Vrin, 1994).

Gusdorf (Georges).- *La Parole*, (Paris, PUF, 1986).

Hobbes (Thomas).- *Léviathan*, (trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1990).

Hountondji (Paulin J.).- « L'acte et la parole: pour penser la violence aujourd'hui », in *Paix, Violence et Démocratie en Afrique*, Actes du Colloque d'Abidjan du 9 au 11 janvier 2002, (Abidjan / Paris, CEDA / L'Harmattan, 2003).

Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pratique*, (trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1943).

Kant (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (trad. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1979).

Kaumba (Lufunda).- « Guerre et Paix au cœur de l'Afrique », in *Philosophie et Politique en Afrique*, Actes des Journées philosophiques, (Canisius 1 - , Kinshasa, Loyola, 1996), p.p. 25 – 41.

Lévinas (Emmanuel).- *Difficile Liberté*, (Paris, Albin Michel, 1976).

Machiavel (Nicolas).- *Le Prince*, (trad. Paul Veyne,

Paris, Gallimard, 1980).

Michaud (Yves).- *Violence et Politique*, (Paris, Gallimard, 1978).

Nietzsche (Friedrich).- *Considérations inactuelles*, (trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964).

Pascal (Blaise).- *Pensées*, (Paris, Garnier Flammarion, 1984).

Platon.- *La République*, (trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

Platon.- *Le Banquet*, (trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1991).

Platon.- *Le Politique*, (trad. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1990).

Platon.- *Protagoras*, (trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1955).

Serres (Michel).- *Le Contrat naturel*, (Paris, Flammarion, Champs, 1992).

Yameogo (Hermann).- *Repenser l'Etat africain, ses dimensions et prérogatives*, (Paris, L'Harmattan, 1993).

**FONCTION EMOTIVE ET IMAGE LITTERAIRE
DANS LE PROCESSUS DE RECONCILIATION
NATIONALE : CAS DE L'ALLOCUTION DU
REPRESENTANT DES JEUNES DE LA RUE AU
FORUM POUR LA RECONCILIATION NATIONALE
EN CÔTE D'IVOIRE**

Pascal Kouassi Assoa AKA

Assistant (Département de Lettres modernes)
Université de Bouaké

RESUME

Dans cet article, nous avons cherché à découvrir dans l'allocution de l'Association des Jeunes de la Rue, l'action de la fonction émotive et les images littéraires. Ces deux éléments stylistiques permettent au locuteur de faire partager le sentiment de rejet du jeune de la rue, plaider en sa faveur coupable et donner forme et sens au discours.

Mots-clés

Fonction émotive, Forum, Image littéraire, Parole, Réconciliation.

ABSTRACT

In this article, we looked for à to discover in the speech of the Association of the Young of the Street, the action of the emotional function and the literary pictures. These two stylistic elements permit à the speaker to make share the feeling of dismissal of the young of the street, to plead in his/her/its guilty favor and to give shape and sense à the speech.

Key words

Emotional function, Forum, literary Picture, Speech, Reconciliation.

INTRODUCTION

Durant des semaines un forum qui devait réconcilier les Ivoiriens s'est tenu sur l'initiative du chef de l'Etat, président de la république. Ce rendez vous important de l'histoire de la nation ivoirienne s'est très vite transmué en un cirque où chacun selon son talent venait « *dire sa part de vérité* ». Au-delà des "différentes vérités", nous avons été impressionnés par la forme de certaines allocutions dont celle du représentant des jeunes de la rue. Dans son intervention il nous a semblé que la fonction émotive et certaines images littéraires ont joué un rôle si important qu'envisager une lecture qui ignorerait ces deux faits serait "fauter". Nous nous proposons de montrer comment s'y manifestent la fonction émotive et les images littéraires. Aussi importe-t-il de présenter brièvement ces deux notions avant de dégager le contexte général de production de cet énoncé pour enfin déboucher sur une analyse formelle de la question.

I.- DE LA FONCTION EMOTIVE

Ce thème de fonction émotive ou fonction expressive est le fait de Roman Jakobson, le représentant de l'école des formalistes russes dont une partie fonde le cercle linguistique de Prague. A travers *Essais de linguistique générale*, il a bouleversé l'approche stylistique de la littérature depuis les années 60 en proposant une méthode dont le principe de base est l'application des méthodes de l'analyse linguistique à la littérature. Roman Jakobson rejette la dichotomie saussurienne langue / parole et met en lumière la structure bipolaire du langage. Il inaugure une théorie des fonctions du langage au nombre de six (6). Pour lui, l'acte de communication se résume en ceci : « *le destinataire envoie un message au destinataire. Pour être opérant, il requiert d'abord un contexte auquel il renvoie (c'est le référent), contexte saisissable par le destinataire, et qui est, soit verbal soit susceptible d'être verbalisé. Ensuite le message requiert un code, commun en tout ou au moins en partie, au destinataire et*

au destinataire ; enfin, le message requiert un contact (...) qui leur permet d'établir et de maintenir la communication. »¹

Avec lui, toute la communication se résume dans ce tableau comprenant les facteurs de la communication et les fonctions du langage qui leurs correspondent :

Facteurs de la communication	Fonctions du langage
Destinateur	Fonction émotive
Destinataire	Fonction conative
Contexte	Fonction référentielle
Code	Fonction métalinguistique
Contact	Fonction phatique
Message	Fonction poétique

Aussi importe-t-il de mettre l'accent sur la caractéristique essentielle de la fonction émotive ou fonction expressive puisque c'est d'elle qu'il est question dans ce travail.

La fonction émotive est centrée sur le destinateur et vise à une expression directe de l'attitude du sujet à l'égard de ce dont il parle. Comme son nom l'indique, elle suscite une certaine émotion vraie ou feinte. On remarque sa présence dans un énoncé ou un message par la présence des pronoms personnels et pronoms possessifs à la première personne (je, nous, mon, mes, ma, nos, notre ...). Elle se manifeste également par les indications temporelles comme hier, aujourd'hui, ce soir, demain, dans deux jours ... Enfin, sa présence peut être sentie à travers les interjections, les marques d'exclamation ; en somme tout ce qui traduit l'état d'âme du locuteur. Que dire à présent de l'image littéraire ?

II.- DE L'IMAGE LITTÉRAIRE

La notion d'image littéraire étant polysémique, il convient de noter que deux types d'images littéraires existent : l'image comme représentation et l'image rhétorique. La première catégorie d'images (l'image comme représentation) peint le monde de façon subtile ou avec force et admet comme critères esthétiques l'originalité de l'image et l'adéquation de l'image à un ensemble culturel donné. Nous avons une kyrielle d'images comme représentation dans *Kaydara* d'Amadou Hampaté Bâ. La deuxième catégorie d'images exige une réponse affirmative à deux impératifs :

1. Le mot désigne-t-il habituellement un objet différent de celui auquel il est appliqué dans ce contexte ?
2. Ce mot est-il uni à l'objet qu'il désigne par un rapport d'analogie ou de contiguïté ?

Dans un énoncé tel : Ce forum pour la réconciliation nationale est un défilé de perroquet. Le mot perroquet est étranger au contexte puisque habituellement il désigne une réalité différente de celle à laquelle il est appliqué dans ce corpus. Il n'est pas à son sens de base c'est-à-dire à la définition authentique du mot en question qui est oiseau grimpeur au plumage vivement coloré, à gros bec recourbé, capable d'imiter la parole humaine. Perroquet désigne donc dans un rapport d'analogie, de ressemblance, de substitution (objet même de la métaphore) l'expression de l'imitation servile.

Les deux conditions requises pour parler d'image littéraire sont ici réunies puisque les deux questions posées antérieurement ont trouvé une réponse favorable.

Après avoir donné un bref aperçu de ce que c'est que la fonction émotive et l'image littéraire, il ne nous reste plus qu'à présenter brièvement le contexte général du forum pour la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire.

III.- DU FORUM POUR LA RECONCILIATION NATIONALE EN CÔTE D'IVOIRE

A.- Le contexte social qui a suscité ce forum

La Côte d'Ivoire a connu un coup d'Etat militaire le 24 décembre 1999 qui a emporté monsieur Henri Konan Bédié alors Président de la République. L'objectif, selon l'auteur de ce coup d'Etat, était de venir "balayer la maison" et non de rester au pouvoir. La gestion du pouvoir par les militaires n'a résolu aucun problème économique, pire il s'est installé un déchirement et une insécurité sociale. En l'an 2000 les élections présidentielles débouchent sur une situation conflictuelle. La marche organisée par ceux qui sont désormais appelés « *les jeunes patriotes* » est réprimandée par les militaires, il s'ensuit une série de morts. La gendarmerie nationale réussit à débouter les militaires, cette victoire donne lieu à une liesse populaire. Alors que les autorités judiciaires préparent la cérémonie de prestation de serment du nouveau président élu, certains militants du Rassemblement des Républicains (RDR) descendent à leur tour dans la rue pour demander une reprise des élections présidentielles ; la suite de cette marche fait découvrir un charnier dans les environs de Yopougon l'un des quartiers d'Abidjan.

B.- Les attentes des initiateurs et organisateurs de ce forum

La finalité de ce forum est la réconciliation nationale. En présence de son initiateur, le président du forum pour la réconciliation nationale disait ceci : « *la Côte d'Ivoire, notre chère patrie, a toujours œuvré pour la paix entre ses enfants et la paix avec le monde extérieur. Ce forum est l'occasion de lui refaire une belle toilette plus que jamais nécessaire aujourd'hui, afin qu'elle rebondisse et redevienne ce havre exceptionnel de paix où il fait bon vivre pour tous... Le pardon est la seule voie de la réconciliation car la loi du talion n'a*

jamais engendré la paix mais plutôt des affrontements fratricides interminables. »²

C.- Les thèmes indicatifs à l'intention des participants au forum

Six (6) sont inscrits à l'ordre du jour, ce sont :

- 1) Les problèmes politiques
- 2) La gouvernance
- 3) Les problèmes socio- culturels
- 4) Les problèmes de sécurité
- 5) La politique nationale d'immigration et les rapports avec les pays voisins
- 6) Proposition pour redorer l'image de la Côte d'Ivoire dans la communauté internationale.

D.- Les grandes organisations, associations ou institutions qui ont participé à ce forum

Les partis politiques (FPI, PDCI, RDR, UDPCI, PIT, UDCY, MFA et Autres partis politiques ayant effectivement participé aux élections générales depuis 1990), les confessions religieuses, les ONG et associations: l'AJR (l'Association des Jeunes de la Rue) fait partie de ce groupe d'intervenants. Les autres grands corps qui ont effectivement participé à ce forum : les syndicats, chefs traditionnels, les maires, les grands corps de l'état, les anciennes hautes personnalités... A cette liste il convient d'adjoindre les membres non statutaires composés essentiellement de Chefs d'Etats étrangers, d'Organisations Internationales Résidentes, d'Observateurs Internationaux, d'Ambassadeurs accrédités en Côte d'Ivoire, de Journalistes...

IV.- MANIFESTATION DE LA FONCTION EMOTIVE ET DE L'IMAGE LITTÉRAIRE³

Ce qui frappe à première vue l'auditeur / lecteur de ce discours / poème c'est, à n'en point douter, les trois premiers vers : « *Terre d'espérance*

Pays d'hospitalité

Tes filles et tes fils s'interrogent ».

Pourquoi ce marquage stylistique et linguistique aux trois premiers vers de ce poème ? Il y a dans un premier temps une fonction psychologique majeure : en réalité tout le monde sait que le premier contact avec des auditeurs est très important, ni les politiciens ni les enseignants ne récuseront cette thèse. Tous les échecs missionnaires sont en partie nés des premiers contacts entre le / les missionnaires et les personnes vers qui il / ils est / sont envoyé (s) : on peut ajouter à cette fonction psychologique une fonction pédagogique.

Le pays en question n'est pas nommé de façon explicite, l'accent est plutôt mis sur sa spécificité, son être profond qui semble le caractériser. Cette façon de parler d'une chose sans véritablement la citer nommément que choisit le locuteur est bien le propre de la périphrase, elle "tourne autour" et fait mourir l'interlocuteur d'impatience : c'est peut-être cela le désir profond du représentant des jeunes de la rue qui ne tarit pas d'éloges en faveur de ce pays en question. En fait « *Terre d'espérance / Pays d'hospitalité* » renferme deux grandes qualités dont peut se targuer tout pays sérieux à l'ère de l'individualisme caractérisée par le rapatriement des étrangers à travers des vols charters. Ces deux premiers vers mettent l'accent sur des qualités prédestinées du pays en question, il suffit de lire son hymne national pour s'en convaincre. En effet, l'espérance rompt avec le pessimisme qui paralyse l'être et le réduit à la résignation tandis que l'hospitalité prend le contre-pied de ce discours hyper médiatisé qui fait de ce pays un *pays xénophobe*⁴ Cette périphrase a l'avantage de remettre les choses à l'endroit en restituant en quelque sorte la part de vérité du locuteur.

Le vers trois, quant à lui, interpelle ce pays à l'instar d'un être humain sur un fait : « *Tes filles et tes fils s'interrogent* ». Sur quoi s'interrogent-ils ? Sans se préoccuper de donner une réponse à cette question, le locuteur se créer le luxe de décliner son identité : « *Je me présente : Yadé Alain Schansichi Patrice, président de l'AJR, "l'Association des Jeunes de la Rue."* » ; la cerise sur le gâteau c'est cette "salutation tardive" : « *bonjour.* »

Quel regard pourrions-nous porter sur cette toute première strophe ?

*« Terre d'espérance
Pays d'hospitalité
Tes filles et tes fils s'interrogent
Je me présente : Yadé Alain
Schansichi Patrice, président de
l'AJR, l'association des Jeunes
de la Rue bonjour. »*

La première remarque palpable, nous l'avions mentionnée, c'est le contraste entre les qualités, les éloges renfermées dans « *Terre d'espérance / Pays d'hospitalité* » et le vers qui suit : « *Tes filles et tes fils s'interrogent.* » Sans ambages, l'espérance et l'hospitalité l'excluent pas une interrogation de la part des bénéficiaires ; à preuve l'enfant prodigue est parti de la maison alors que rien ne l'y prédestinait : il s'est interrogé sur l'après son père, a demandé sa part d'héritage et est parti⁵. Le problème ici c'est que le verbal « s'interrogent » tel qu'employé dans ce contexte a la valeur de "s'inquiètent" : on pourrait dans un phénomène de réécriture avoir tout simplement « *Tes filles et tes fils s'inquiètent* » et l'énoncé garderait tout son sens. C'est donc cette inquiétude qui contraste avec l'espérance et dans une certaine mesure l'hospitalité ; même si par prudence nous évitons d'évoquer la présence d'une construction antithétique, il ne demeure pas moins que son ignorance ne saurait être tolérée.

Ce qui impressionne dans ces trois premiers vers cités c'est surtout cette élégance avec laquelle le locuteur établit une communication avec cette réalité inhumaine qu'est le

pays / la terre. En indiquant au pays d'hospitalité qui est la terre d'espérance, le locuteur réussit à donner un bel exemple de prosopopée. Ces trois premiers vers sont stylistiquement riches en ceci qu'ils sont une association réussie de trois images littéraires que sont : la périphrase, l'antithèse et la prosopopée. L'analyse des trois vers a révélée qu'une "cassure" appelée construction antithétique est intervenue au vers trois ; les quatre derniers vers de cette strophe parachèvent cette "cassure" :

*« Je me présente : Yadé Alain
Schansichi Patrice, président de
l'AJR, l'association des Jeunes
de la Rue bonjour ».*

La norme consiste d'abord à saluer ensuite à décliner son identité (pour rassurer et prédisposer le ou les interlocuteurs) enfin à livrer son message que non ! ce locuteur livre une partie de son message, décline son identité avant de saluer. Nul doute que l'effet psychologique et stylistique recherché par celui-ci c'est la surprise, l'étonnement et c'est cela ce que Léo Spitzer appelle l'*étymon spirituel* (l'écart).

Que dire de ce vers devenu, de fait, le refrain de ce "texte poétique" ? En effet, « la parole est libérée » est en elle-même un programme en ceci qu'elle traduit l'idée heureuse d'un affranchissement. La parole, à en croire son aspect sémantique, vient de faire un saut qualitatif : de son stade de captivé, de "détention arbitraire" obtient une mise en liberté. Au-delà de la simple notion de parole qui se définit comme l'usage (banale ou sérieux) qu'un individu fait de la langue ou encore de la faculté naturelle - donc ordinaire - de parler, il convient de voir dans une dimension synecdotique le sujet parlant ; « *La parole est libérée* » évoque le climat délétère caractérisé par la peur ou la mauvaise foi qui confine le sujet dans cette attitude de refus de dire tout haut ce qu'il pense se contentant ainsi de demi-vérités ou de mijoter sa rancœur. Le refrain « *la parole est libérée* », de ce qui précède, est évocateur du contexte général de l'énoncé. Ce vers « *La parole est libérée* » qui a été utilisé cinq (5) fois durant cette

intervention énonce de façon éloquente le contexte général de ce forum dit de Réconciliation nationale tenue en Côte d'Ivoire en 2002.

Cette question à elle seule suffit pour comprendre toute la pertinence de ce refrain prisé par ce poète-président de l'AJR : « Est-ce pour faire l'écho des litiges de ces politiciens qui, attirés par l'odeur du pouvoir, ont failli peindre notre pays de notre sang ? » Que dire de cette interrogation visiblement pessimiste du locuteur ? Intéressons dans un premier temps à l'aspect formel de ce corpus ; focalisons notre attention sur ces deux métaphores non filées qui renforcent l'idée que cette allocution est avant tout de la poésie dans la mesure où cet emploi rompt avec le discours utilitaire. Tout se joue autour de l'emploi contextuel du lexème "pouvoir" (attirés par l'odeur du pouvoir) qui acquiert ici une senteur, un parfum qui attire des politiciens.

Etymologiquement, le mot "pouvoir" se définit comme l'autorité, la puissance, le gouvernement d'un pays ... Le mot pouvoir appartient à la sphère des réalités immatérielles et ne saurait en rien avoir une odeur. Cet emploi-ci ne peut que relever de la métaphore en ceci qu'il rompt avec toutes les catégories logiques. Cette métaphore est doublée par une autre qui tient son fait dans l'emploi du groupe verbal « ont failli peindre notre pays de notre sang ? » Est-il possible de peindre un pays ? En plus, le sang est-il devenu une nouvelle peinture ? Ces deux questions ne peuvent se répondre affirmativement que par la magie de la métaphore. Au plan sémantique, cette interrogation accable les politiciens qui sont vus comme les auteurs de cette situation non encore nommée mais qui a suscité l'organisation de ce forum pour la réconciliation. Le pronom possessif « notre » apparaît deux fois dans cette interrogation ; cela marque de façon palpable la présence de la fonction émotive qui se charge de susciter une sensation, une émotion de l'interlocuteur / destinataire.

L'image littéraire se nourrit surtout par les clichés qui sont, en fait, des images littéraires employées de façon tellement usuelle au point qu'on n'ait perdu de vue le fait qu'elles fassent partie de l'isotopie des images littéraires en question. « *La parole*

emprisonnée » par exemple dans ce corpus « *L'abandon de prérogatives sociales, gouvernementales, l'abandon de la parole donnée à tout un peuple. La parole emprisonnée.* » Pour sûr, dans ce cliché le groupe nominal « *la parole emprisonnée* » il se pose le problème d'une parole qui est victime d'une incarcération ; cela ne peut que heurter la sensibilité de l'interlocuteur non averti dans la mesure où la parole n'est ni un être humain ni une réalité palpable qui peut être l'objet d'un emprisonnement. Il va sans dire que même si l'habitude nous fait admettre cet emploi comme désormais moins "choquant" donc normal, il convient de rappeler qu'il s'inscrit dans le registre de cette image de transfert de sens qu'est la métaphore. Cette métaphore devenue par la force des choses un cliché ne peut en aucun cas nous empêcher de voir cette belle énumération du lexème "abandon" qui est en quelque sorte le mot moteur de cette séquence argumentative. Cette répétition du mot "abandon" vise à nous faire partager l'émotion ressentie par ce locuteur qui représente une catégorie de personnes victimes de la société : les enfants de la rue. La fonction expressive apparaît de ce fait sous un autre auspice / la répétition du mot moteur.

Pour revenir à la première image littéraire c'est - à dire la métaphore prise pour un cliché, il nous semble intéressant de faire remarquer que cette démarche adoptée par le locuteur n'est pas gratuite : de « *la parole emprisonnée* » il souhaiterait nous emmener à découvrir une autre fonction de ce forum pour la réconciliation qui, à n'en point douter, permettra à cette parole de faire un saut qualificatif. Et c'est cela tout l'intérêt de l'analyse ci-dessus portant sur le groupe verbal « *la parole est libérée* » . Ce forum pourrait-il créer les conditions de ce saut qualitatif pourrait-on faire penser le locuteur, et cela ne serait pas une affirmation de trop.

L'une des préoccupations majeures du représentant des enfants de la rue est sans doute d'amener la société tout entière à les regarder comme une victime résultant de nos péchés collectifs ; il ne s'agit pas d'une classe particulière de la société mais de la citée tout court : « *Ou est- ce pour se faire l'écho de la vérité et enfin témoigner des souffrances infligées par une société qui nous a abandonnés. La société est*

passé au scanner de l'accusation ; un mot apparaît et il semble être l'épine dorsale de tout le plaidoyé : « abandonnés » :

*« ...qui nous abandonnés
Oui ! abandonnés car c'est bien
d'abandon qu'il s'agit, l'aban-
don des responsabilités parentales. L'abandon de
prérogatives
sociales, gouvernementales, l'abandon de
la parole donnée à tout un
peuple, la parole emprisonnée ».*

Ce mot apparaît quatre (4) fois durant ce développement qui s'est fait en deux phrases, soit deux apparitions de ce lexème par phrase. A première vue deux catégories de personnes sont visées par ce message mais en réalité ni les politiciens, ni les membres de la société civile ne sont épargnés :

« Oui ! abandonnés car c'est bien d'abandon qu'il s'agit » témoigne de cette culpabilité partagée par tous .En fait dans l'ordre normal des choses, l'action de l'homme politique devrait être relayée par les associations et organisations non gouvernementales qui, à en croire le destinataire ont failli à leurs différentes missions. L'effet émotionnel est véhiculé dans un premier temps par le pronom personnel « nous » qui implique le "Je" qui parle et plusieurs autres "Je" ou du moins un autre "Je" : le martyr est donc collectif ; il est désormais question d'une société qui est lâche en tout :

*« L'abandon de prérogatives
sociales, gouvernementales, l'abandon de
la parole donnée à tout un
peuple, la parole emprisonnée ».* Cet effet émotionnel s'intensifie par la saturation sur la chaîne parlée du lexème abandonné.

Le plus révoltant pour l'enfant de la rue c'est surtout le procès que lui fait cette société :

« Reniés par les nôtres pour être

*placés dans la rue, nous sommes
livrés à nous –mêmes sans autre
loi ni autre loi que celle de la survie.
Et on nous indexe, nous méprise
nous manipule, nous abuse, on
nous prostitue, on nous viole ».*

A la fonction émotive s'ajoute une autre fonction très dominante dans ce corpus : la fonction référentielle, marquée par « on ». L'être humain appelé enfant de la rue devient désormais un objet entre les mains des éventuels besogneux, il sert à toutes sortes de besoins notamment les besoins économiques, libidinaux, électoralistes et politiciens. A cette souffrance physique causée par la forme d'esclavage dans laquelle est installé le jeune de la rue la prostitution forcée (on nous prostitue) le viol (on nous viole), la manipulation (on nous manipule) ... il convient d'ajouter la souffrance morale traduite par le fait d'être indexé par tous (on nous indexe) le fait de se sentir mépriser (on nous méprise), le fait de se sentir renié par les siens (reniés par les nôtres) ... Et Alain Yadé de conclure : « *c'est la galère, l'enfer de ne rien avoir à faire et c'est là qu'apparaît le vice pour adoucir cette frustration* ». A voir les choses de très près on découvre qu'à la souffrance morale s'est ajoutée une souffrance psychologique qui, à notre avis, représente le paroxysme de la souffrance. Nous l'avons déjà mentionné, la répétition du pronom indéfini "on" traduit éloquentement la présence de la fonction référentielle dans ce corpus. Aussi importe-t-il de mentionner que ce pronom indéfini "on" n'intervient dans cette allocution que pour accuser : on nous indexe, nous méprise, nous manipule, nous abuse, nous prostitue, on nous viole. Cette énumération évolue dans un ordre tout à fait croissant : plus ça va plus la souffrance est accentuée, on passe ainsi de la simple indexation au viol. L'émotion croît à mesure qu'il énumère, en cela le locuteur apparaît non seulement comme un maître de la parole mais aussi comme un psychologue émérite.

Au plan grammatical, il convient de faire remarquer le fait que tous les verbes sélectionnés pour accompagner le pronom indéfini "on" sont des verbes du premier groupe ; est-ce

le fait d'un hasard ? Les souffrances endurées par les jeunes de la rue et l'indifférence qu'affichent les uns et les autres vis à vis de cette situation a très vite fait de permettre à Alain Yadé de d'affirmer ce qui suit : « *Quand un pays a une dignité, on le voit par le comportement de ses dirigeants, les populations étrangères qu'elle accueille et surtout par son peuple* ». Le locuteur donne du fil à retordre à chaque habitant de la Côte d'Ivoire y compris les étrangers qui, officiellement représentent plus de 26% de la population ivoirienne. Il s'agit d'interpeller chacun sur le poids de responsabilité qu'il a dans ce drame quotidien de cette catégorie appelée jeunes de la rue. S'ils ne s'appellent pas enfants de la rue mais plutôt jeunes de la rue c'est dire que le phénomène date de longtemps et n'est a priori pas imputable aux nouvelles autorités du pays. A elles il tend une perche : « *on nous dit que la deuxième république ne trie pas, nous attendons de voir* ». Le pronom indéfini "on" réapparaît cette fois pour tester la bonne foi des élus de la deuxième république. « *Nous attendons de voir* » suffit pour insinuer l'état d'âme de personne désabusée par les promesses non tenues par les prédécesseurs des nouveaux promus ; s'il est trop tôt de dire qu'Alain Yadé est septique il serait naïf de penser qu'il n'est pas réservé quant à la bonne foi des nouveaux gouvernants, n'a-t-on pas coutume de dire que qui a été mordu par un serpent se méfie désormais du ver de terre ?

Une lucarne s'ouvre dorénavant sur le pays qui semble être la propriété privée de monsieur Alain Yadé : « *le mal de mon pays, c'est nous tous, vous qui m'écoutez et me regardez.* » Trois pronoms possessifs à la première personne font leur apparition dans une seule phrase ; il s'agit successivement de "mon, nous, me" qui sont l'indice classique de la présence de la fonction émotive.

Du jeune de la rue souffrant pour les raisons ci-dessus évoquées le locuteur nous présente désormais un pays souffrant, un pays malade. Observons :

« *Mon pays est malade de sa classe politique ;
Mon pays est malade de ses étrangers qui ne se
reconnaissent pas et qui vont jusqu'à s'oublier
Mon pays est malade de ses étudiants qui abandonnent la*

plume pour la machette

Mon pays est malade de ses élèves qui ont du mal à s'acquitter de leurs droits à l'éducation et sont obligés de faire des cours dans les maquis

Mon pays est malade de ses riches qui se servent de leur argent pour pervertir sa jeunesse en la prostituant, en la sodomisant, en l'accoutumant à la drogue, en la conduisant à l'abattoir pour des manipulations politiques

Mon pays est malade de ses chômeurs qui ne savent plus à quel saint se vouer

Mon pays est malade de ses enfants désœuvrés qui ont pour domicile la rue

Mon pays est malade, très malade

De... »

Nous avons pu le constater, le mal est omniprésent dans le pays du locuteur ; il semble s'inféoder en tous ceux qui agissent dans cette société, décidément personne n'est exemptée : presque tout le monde est coupable. A notre avis ce qui impressionne le stylisticien ce n'est pas tellement la dénonciation des tares de la société ivoirienne qui, à en croire le locuteur fonctionne mal par la faute de ses dirigeants politiques égoïstes et assoiffés de pouvoirs, des étrangers mal inspirés, des étudiants déviationnistes, des riches pervers... c'est surtout le rythme cadencé et poétique avec lequel ce "pamphlet" est présenté.

Il y a un refrain fait de la constance « *Mon pays est malade de* » qui est systématiquement repris sur l'ensemble du réquisitoire contre X.

La pertinence de ce refrain est ressentie davantage lorsqu'un regard plus stylistique y est jeté ; en fait « *Mon pays est malade de* » est un bel exemple d'image littéraire dans la mesure où le verbe malade appelle un sujet appartenant aux êtres biologiques. Il est logique d'entendre dire qu'un être humain, un animal, un oiseau.... est malade ; cela relève de l'évidence. En revanche dire d'un pays qui est une entité immatérielle qu'il est malade, c'est consacrer une certaine rupture avec le discours utilitaire ou encore discours « *naïf* » et sans artifices, dénué de sous – entendus, pour lequel un chat est un *chat*⁶. Pour comprendre le fonctionnement de ce refrain « *Mon pays est malade de* » il convient de savoir

qu'ainsi que l'enseignait Roman Jakobson quand il définissait la *fonction poétique*⁷ le résultat de la sélection de l'axe de la sélection sur l'axe de la combinaison produit comme effet l'affaiblissement de la sélection. Cet emploi contextuel est rendu possible par un phénomène de contiguïté propre à la métonymie qui vient du grec *metonumia* (permuter) qui consiste en la substitution d'un terme par un autre en raison d'un rapport de contiguïté, de dépendance.

CONCLUSION

Ce forum a-t-il pu atteindre ses objectifs ? Oui dans la mesure où il a permis de retarder la guerre civile diront certains. Non dans la mesure où le président de ce forum est par la suite devenu le Premier ministre d'un gouvernement dit de réconciliation nationale né de la guerre civile.

Dans un forum pour la réconciliation qui s'est érigé en un lieu où se succédaient "des syndicalistes soucieux de faire améliorer leurs conditions sociales", l'utilisation de la fonction émotive et des images littéraires ont eu le mérite de :

1. faire partager dans un premier temps le sentiment de rejet qui est celui du jeune de la rue
2. plaider non coupable parce que la grande interrogation était de savoir pourquoi et surtout « comment traiter quelqu'un d'irresponsable quand on ne lui a jamais confié de responsabilités ? »⁷
3. donner forme et sens au discours afin de le rendre plus efficace, adéquat et mieux adapté aux illustres destinataires surtout que la situation dans laquelle il a été énoncé requerrait beaucoup de courtoisie et d'habileté.

NOTES

¹ Jakobson (Roman).- *Essais de linguistique générale*, (Paris, Edition de Minuit, 1963).

² Discours prononcé par S. E. Seydou Elimane Diarra lors de la cérémonie d'investiture en présence du chef de l'Etat

S.E.M. Laurent Gbagbo au palais présidentiel, le 07 septembre 2001.

³ Cf en Annexe, l'Allocution du président de l'AJR.

⁴ Selon les statistiques les étrangers représentent vingt six (26%) de la population ivoirienne, cela fait de ce pays le premier pays hospitalier au monde.

⁵ Luc 14, 11 - 32.

⁶ Cette question est un extrait du discours du représentant des jeunes de la rue (voir Annexe).

⁷ Groupe μ .- *Rhétorique générale*, (Paris, Seuil, 1982).

BIBLIOGRAPHIE

Bacry (Patrick).- *Les figures de style*, (Belin, Paris, 1992).

Groupe μ .- *Rhétorique de la poésie, lecture linéaire lecture tabulaire*, (Paris, Seuil, 1977).

Groupe μ , Dubois (J.), Edeline (F.), Klinkenberg (J. M.), Minguet (P.), Pire (F.), Trinon (H.), (Centre d'études poétiques, Université de Liège).- *Rhétorique générale*, (Paris, Seuil, 1982).

Jakobson (Roman).- *Essais de linguistique générale*, (Paris, Edition de Minuit, 1963).

Jakobson (Roman).- *Huit questions de poétique*, (Paris, Seuil, 1977).

Peyroutet (C).- *Style et rhétorique*, (Paris, Nathan, 1994).

Reboul (Olivier).- *Introduction à la rhétorique*, (Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1998).

ANNEXE

Allocution du président de l'AJR

« Terre d'espérance pays d'hospitalité Tes fils et tes filles s'interrogent
je me présente : Alain Schancichi Patrice Yadé, président de l'AJR,

l'association des jeunes de la rue. Bonjour. La seule et unique question, mesdames et Messieurs, est de savoir pourquoi nous sommes là aujourd'hui ? Est-ce pour se faire l'écho des litiges de ces politiciens qui, attirés par l'odeur du pouvoir, ont failli peindre notre pays de notre propre sang ? Ou est-ce pour se faire l'écho de la vérité et enfin témoigner des souffrances infligées par une société qui nous a abandonnés ? Oui ! abandonnés car c'est bien d'abandon qu'il s'agit, l'abandon des responsabilités parentales. L'abandon des prérogatives sociales, gouvernementales, l'abandon de la parole donnée à tout un peuple, la parole emprisonnée.

Reniés par les nôtres, pour être placés dans la rue, nous sommes livrés à nous - mêmes sans autre loi ni autre loi que celle de la survie. Et on nous indexe, nous méprise, nous manipule, nous abuse, on nous prostitue, on nous viole.

Qui porte le sceau de la honte ? L'enfant qui, sans tuteur, essaye de survivre dans un monde qui l'a exclu et qui continue de le refouler ou le père, la mère, l'éducateur qui, chaque jour le dépasse l'ignore pour rejoindre le confort de son logis.

Comment traiter quelqu'un d'irresponsable quand on ne lui a jamais donné de responsabilités ? C'est la galère, l'enfer de ne rien avoir à faire et c'est là qu'apparaît le vice pour adoucir cette frustration. Nous jeunes de la rue, profitons de cette tribune pour crier que nous n'avons pas choisi la place que nous occupons et que notre existence ne trouve de sens que dans la recherche des moyens pour quitter les trottoirs de la société. L'AJR est une association d'autopromotion des jeunes de la rue. L'AJR se veut un cadre de réflexion et d'actions pour améliorer les conditions de vie des enfants et des jeunes de la rue avec plus de considération et d'engagement pour une société plus équitable.

La parole est libérée. Pourquoi nous voulons la libérer et nous libérer ? Parce que nous reconnaissons devant Dieu vous avoir déçus par notre comportement. C'est pourquoi au moment où la Côte d'Ivoire se réconcilie avec elle-même, nous refusons de rester des exclus, nous venons vous demander pardon pour tous les méfaits et agressions, qu'elles aient été physiques ou verbales. Pardon parce que nous reconnaissons avoir un jour volé : un cellulaire, un sac à main, un bijou, une malette, des enjoleurs, de l'argent. Pardon parce que nous reconnaissons que notre présence dans la rue sans but apparent est une mauvaise image pour notre pays. Nous ne sommes pas des êtres inutiles. Nous te demandons pardon chère Côte d'Ivoire, pardon peuple de Côte d'Ivoire. Nous vous demandons pardon très chers parents. L'homme ne peut se développer dans l'ignorance de l'existence de son prochain. La parole est libérée. Vous ne pouvez venir à ce forum pour la réconciliation sans vous-même avoir pardonné. Très chers parents, chacun reproche à l'autre ce que l'autre lui reproche ; or nous tous avons péché devant Dieu et les hommes ; les victimes de vos pulsions sexuelles, de vos ratés, de votre manque de conscience, de responsabilités, d'humanisme et de compassion ; nous sommes votre honte, nous sommes partout, dans vos maisons, nous sommes celle ou celui qui ne va pas à l'école ces soit disant bon à rien. Ceux pour qui vous n'avez jamais le temps,

que vous travailliez ou non. Nous sommes aussi ceux que vous exploitez, dont vous abusez, vous ! encore vous ! vous, je n'en finirai point. Nous vos enfants que vous voyez vivre dans ces conditions insupportables ; c'est encore nous que l'on traite de tous les maux. Vous nous formez à la délinquance et faites de nous des cibles à abattre. Mais nous les enfants de la rue, vous vous contentez de nous voir trainer sur les trottoirs sans chercher à connaître notre histoire. En effet nous vivions d'abord dans des foyers comme les vôtres, avant cela, nous étions dans le ventre de nos secrétaires, de vos servantes, de serveuses, dans celui de vos belles-sœurs et belles-filles, celui de vos cousines ; nous vivions dans des foyers qui ont volé en éclat ; en bref, nous sommes tous ceux qui à tort demeurent indésirables. Vous oubliez qu'avant d'être dans ces ventres là, ils faisaient partie de l'organe génital tous ceux qu'on appelle communément garçon, ils faisaient partie de vous. Quelle politique de réinsertion vous n'avez pas eue dans vos tiroirs ? Même dans notre misère, nous sommes utilisés, exploités, sodomisés, oui sodomisés, bafoués dans notre dignité et vous continuez à profiter de notre malchance. La parole est libérée, et si elle est libre, elle doit nous toucher, parce que, au commencement était la parole. La réconciliation c'est la remise en question de soi donc reconnaître le chemin de la vérité pour un départ nouveau. Dieu seul juge les hommes. On nous a dit que la deuxième république ne trie pas, nous attendons de voir. La parole est libérée. Quand un pays a une dignité, on le voit par le comportement de ses dirigeants, les populations étrangères qu'il accueille et surtout par son peuple. Donnez – nous donc une seconde chance, cela fait partie de la vie. Si vous ne pardonnez pas à votre propre sang, comment pardonner – vous à autrui. Nous sommes aussi là ce matin parce que notre pays souffre et nous savons ce que c'est que souffrir. Quand tu souffres, sans recevoir des soins parce que l'on ignore l'origine de ton mal, cela peut se comprendre. Mais si l'origine de ce mal est connue, l'on se doit d'y appliquer la thérapie adéquate. le mal de mon pays ? c'est nous tous. Vous qui m'écoutez et me regardez. Mon pays est malade de sa classe politique ; mon pays est malade de ses étrangers qui ne se reconnaissent pas et qui vont s'oublier, mon pays est malade de ses étudiants qui abandonnent la plume pour la machette, mon pays est malade de ses élèves qui ont du mal à s'acquitter de leurs droits à l'éducation et sont obligés de faire cours dans les maquis Mon pays est malade de ses riches qui se servent de leur argent pour pervertir sa jeunesse en la prostituant, en la sodomisant, en l'accoutumant à la drogue, en la conduisant à l'abattoir pour des manipulations politiques

Mon pays est malade de ses chômeurs qui ne savent plus à quel saint se vouer

Mon pays est malade de ses enfants désœuvrés qui ont pour domicile la rue

Mon pays est malade, très malade de ses dirigeants qui en appellent à la résistance quand ils sont en hexagone avec leur famille et leurs proches collaborateurs ; je m'adresse à l'ex – président Henri Konan Bédié. Mon pays souffre, il est vraiment très souffrant parce que, certains remercient le peuple d'avoir choisi leur modeste personne pour conduire la destinée de ce pays, après avoir remis en cause tous les principes démocratiques de cette

république, aussi bananière qu'elle puisse le paraître, ils se retrouvent dans un hélicoptère ; je m'adresse à mon général président M. Guéi Robert. Mon pays, mon beau pays la Côte d'Ivoire est malade, parce que d'autres clament qu'on leur a volé la victoire et en appellent à la résistance civile, ils sont en sécurité avec leur famille on ne sait où. M le président de la république Laurent Gbagbo, c'est de vous qu'il s'agit. Mon pays est très malade, il est à l'agonie quand certains proclament que le pouvoir se trouve dans la rue, ils sont à Bengué dans la neige tandis que leurs partisans en décousent et dégustent avec les forces de l'ordre ; voici votre carte postale à vous M. le docteur Alassane Dramane Ouattara. La parole est libérée. Quelques propositions :

- Elaboration d'une loi condamnant l'irresponsabilité des parents envers leurs enfants mineurs.
- Installer une soupe populaire dans chaque commune. Leur gestion reviendrait au service social des mairies.
- Intensifier les aides allouées aux ONG qui ont pour vocation l'amélioration des conditions de vie des enfants démunis.
- Réhabiliter les centres d'accueil déjà existants et pourvoir les zones qui en ont besoin.
- Nous jeunes de la rue sommes prêts à travailler avec toutes les structures qui œuvrent pour notre bien – être.
- Surtout n'oublions pas nos sœurs, vos filles qui sont obligées de se vendre au plus offrant pour satisfaire leurs besoins même primaires. Nous espérons que les ministères de la femme et des affaires sociales se tournent véritablement vers les jeunes filles.
- Nous espérons que le docteur Alassane Dramane Ouattara ne continuera pas de briller par son absence, car nous ne sommes pas sans savoir le poids relatif de la part de vérité qu'il détient. »

Yadé Alain Sehansiehi, président de l'AJR (Association des Jeunes de la Rue), Texte extrait du journal *Ivoir'Soir* du jeudi 25 octobre 2001 à la page 5.

RECONCILIATION NATIONALE EN CÔTE D'IVOIRE : PROBLEMES DE METHODE

Patrice Jean AKE

Docteur en Philosophie

RESUME

Avant de penser la réconciliation, nous devons passer par la scission qui semble être au premier plan chez les Anciens. En effet, chez eux, le monde est pensé sur le mode du conflit. Tout dans l'univers est une lutte, la justice est un conflit et tout le devenir est déterminé par la discorde. Ainsi nous affirmons qu'il n'y a pas de réconciliation possible. Cette conception du monde détermine un rapport tragique au monde : le tragique est l'impossibilité de penser l'unité du monde. C'est la conscience que « je ne peux pas concilier l'ensemble de ce qui l'être. » Le monde est fondé dans une discorde définitive. La réconciliation finale n'est possible que par et dans la mort.

Mots-clés

Guerre, Mort, Réconciliation, Scission, Unité.

ABSTRACT

Before thinking the reconciliation, we must pass by the separation that seems to be at the foreground at Ancients. Indeed, at home, the world is thought on the method of the conflict. All in the universe is a struggle, the justice is a conflict and all to become it is determined by the faction. So we affirm that there is not a possible reconciliation. This conception of the world determines a report tragic at hulls it: the tragic is the impossibility to think the unit of the world. It is the conscience that «I am not able to reconcile the set of what is the being.» The world is founded in a definitive faction.. The final reconciliation is only possible by and in the death..

Key words

War, Death, Reconciliation, Separation, Unit.

INTRODUCTION

Dans cet article, nous parlons de la guerre en la Côte d'Ivoire. Parler de *guerre en Côte d'Ivoire*¹, qu'est-ce à dire ? La paix en Côte d'Ivoire est-elle improbable et la guerre impossible ? C'est ce que pensent certaines personnes, malgré les affichettes apposées sur les bus proclamant « la paix ensemble, maintenant ». Un an de conflit, c'est beaucoup et même nous pensons que cette guerre peut reprendre à tout moment. Les propos bellicistes sont tenus dans les deux cas : le Président Gbagbo lance « On est fatigué » et le Ministre d'Etat Soro appelle à la démission du Président Gbagbo. Les Fanci semblent pour leur part poussés à bout. Ils viennent de faire une mise en garde musclée aux forces nouvelles, au début du Mois d'Octobre 2003. Il nous apparaît que les forces gouvernementales et l'ex-rébellion soient pressées d'en découdre et cela malgré la présence de l'armée française de l'opération Licorne de 4000 hommes qui consacre la partition du pays. Nous voici donc entrés dans une période de pré-guerre et le désordre qui reprend dans le pays (pillage de la BCEAO, saccage de la CIE-SODECI de Niangon) en est un signe avant coureur. Aussi cette réconciliation dont nous parlons tous, est mise en mal. Même s'il s'agit là de faits ponctuels, ils sont les indices que le pays marche sur des mines prêtes à exploser à tout moment.

A l'origine donc, il n'y avait pas la réconciliation, mais la scission.

I.- DE LA SCISSION A LA RECONCILIATION

Parmi les Anciens, celui qui nous semble le plus représentatif de cette pensée de la scission paraît être Héraclite. Dans la pensée d'Héraclite, au fragment 211², ou encore le *fragment 80*, Origène contra Celsum, VI, 42, nous lisons ceci : « *Il faut savoir que la guerre est commune et que le droit est conflit et que toutes choses adviennent par le conflit et la nécessité.* » Quant au *fragment 212* qui correspond au *fragment 53*, Hyppolyte Ref. IX, 9, 4, il stipule que : « *La*

guerre est le père de tous et le roi de tous, et il fait apparaître les uns comme des dieux, d'autres comme des hommes ; il fait les uns esclaves et les autres libres. » Ainsi la lutte – ou guerre est la métaphore favorite d'Héraclite pour exprimer la prédominance du changement dans le monde. Cette image se rattache évidemment à la réaction engendrée par les opposés ; la plupart des changements (à l'exception de la croissance, par exemple, qui est un accroissement organique dû à l'apport d'éléments identiques au premier) pourraient être ramenés à un échange entre des opposés. De toute façon, le changement d'un extrême à l'autre semble être la possibilité la plus radicale.

La « guerre » qui est à l'origine de tous les événements est « commune » au *fragment 211*, mais ce terme prend ici une signification particulière (Homère avait utilisé ce terme, en lui donnant le sens d'« impartial »). La guerre, universelle, est responsable du sort différent, voire opposé que subissent les hommes – de même que de leur destinée après la mort, car la mort au combat (*fragment 212*) peut transformer certains en « dieux » comme l'affirme le *fragment 237* ou *fragment 136*, Ó Bodl. Ad Epictetum, p. Lxxxiii Sckenkl, « *les âmes fauchées à la guerre sont plus pures que celles [qui périssent] à la suite des maladies* ». Le *fragment 239*, ou *fragment 62*, Hyppolyte Ref. IX, 10, 6 ne dit pas autre chose : « *Immortels mortels, mortels immortels (ou immortels destinés à mourir, mortels destinés à vivre éternellement ; ou les immortels sont mortels, les mortels sont immortels ; ou les immortels sont des mortels, les mortels sont des immortels, etc) vivant leurs morts et mourant leurs vies* ». Il est intéressant de relever ici que l'une des tablettes en or trouvée à Olbia et datant du cinquième siècle avant J.-C. porte l'inscription « *Dionysos* » *Orphikoi* et βίος Θανάτος βίος. Il serait possible qu'Héraclite ait donnée une interprétation personnelle à l'alternance de la vie et de la mort communément acceptée par les cultes exotiques des mystères empreints de relents bachiques ou orphiques.

La guerre est aussi appelée δίαη, « chemin tracé » (de la même racine que δείκνυμι) ou règle habituelle de conduite. Cette appellation doit être une modification intentionnelle de

l'affirmation d'Anaximandre qui pensait que les choses se rendent mutuellement justice pour compenser l'injustice de leurs débordements alternés dans le processus du changement naturel. Ce fragment subsistant d'Anaximandre est cité par Simplicius dans *Phys.* 24, 17 en ces termes : « ... mais qu'il est une autre nature apeiron, dans laquelle trouvent leur origine tous les cieux ainsi que les mondes qu'ils contiennent. Et la source du devenir des choses existantes est celle-là même en qui elles trouvent leur anéantissement " selon la nécessité ; car elles s'infligent mutuellement pénalité et châtiment à cause de leurs injustices, selon une répartition déterminée par le Temps ", comme il le décrit en termes poétiques. »

Héraclite fait remarquer que si la lutte – c'est-à-dire l'action et la réaction entre les substances opposées – devait cesser, le vainqueur de chaque combat entre les extrêmes établirait une domination permanente, et le monde en tant que tel serait anéanti. Aristote dans *l'Éthique à Eudème* 3 rapporte qu'Héraclite blâme l'auteur de la phrase « Que le conflit puisse être aboli entre les dieux et les hommes » : car il n'y aurait pas de gamme musicale si l'aigu et le grave n'existaient pas, ni de créatures vivantes sans le masculin et le féminin. Comme il en va d'une bataille au cours de laquelle il y a des arrêts temporaires et localisés, des situations inextricables dues à l'équilibre des forces opposées, de même Héraclite a dû admettre qu'une stabilité temporaire pouvait être trouvée ici et là sur le champ de bataille cosmique, pour autant que cette stabilité soit provisoire et contrebalancée par une situation correspondante autre part. Ceci ne diminuerait en rien la validité accordée à la suprématie de la lutte (qui, de même que chez Anaximandre, fournit un mobile métaphysique au changement), mais permet d'appliquer ce principe au monde de notre vécu réel, dans lequel toutes choses doivent finir par changer ; mais pour l'instant, quelques-unes de ces choses se trouvent, à l'évidence, dans un état de stabilité. Pour nous résumer, disons que la lutte est nécessaire à l'évolution des sociétés, mais à chaque crise, il faut aussi chercher à réconcilier les forces opposées. Aussi pensons-nous qu'avant de penser la réconciliation, nous

devons passer par la scission qui semble être au premier plan chez les Anciens. En effet, chez les Anciens, le monde est pensé sur le mode du conflit. Tout dans l'univers est une lutte, la justice est un conflit, et tout le devenir est déterminé par la discorde... Ainsi s'affirme l'idée qu'il n'y a pas de réconciliation possible. Cette conception du monde détermine un rapport tragique au monde : le tragique est l'impossibilité de penser l'unité du monde. C'est la conscience que « *je ne peux pas concilier l'ensemble de ce qui fait l'être* ». Le monde est fondé dans une discorde définitive. La réconciliation finale n'est possible que par et dans la mort.

II.- LE ROLE DU TRAGIQUE

Pour bien comprendre ce que nous disons, nous devons recourir au tragique... Le tragique est le fondement de la tragédie. Le tragique n'existe pas au quotidien. Il n'y a de tragique que s'il y a un rapport de l'homme à l'absolu, avec ce qui est au-delà de lui, avec Dieu. Ainsi, pour qu'il y ait du tragique, l'homme doit penser au-delà de ce qu'il est. Il ne doit pas chercher sa vérité individuelle, mais chercher la vérité, ou mieux chercher s'il existe la vérité par delà la diversité, s'il existe quelque chose au-dessus de l'homme, au-delà de l'homme, qui ne soit pas relatif, mais absolu. On peut ainsi comprendre les dieux comme la personnification, la réalisation de cet absolu de l'homme. Et face à cet absolu, l'homme n'accepte pas sa finitude : « *Un peu de terre sur la tête, et la comédie est terminée* ». (Pascal). En somme, ce qui fait le tragique de l'homme, c'est qu'il ait un esprit qui lui permet de penser l'idée d'absolu. L'homme est ainsi tiraillé entre son absolue finitude et son désir d'absolu : il est tragique en lui-même. On peut simplifier et résumer en disant que le tragique de l'homme, qui est mis en scène dans la tragédie, et sur lequel repose la tragédie, vient de ce que l'homme est l'homme – n'est que l'homme – et voudrait être dieu. Ainsi l'homme vit dans un univers tragique, car il est tendu entre ce qu'il est et ce qu'il veut être. Comme un exemple de mythe tragique, nous voulons citer le mythe d'Antigone. Le *mythe d'Antigone* repose sur la mise en place

des termes d'un conflit. Le conflit entre Dieu/l'Absolu/le pouvoir absolu/l'ordre absolu et les hommes/ le pouvoir des hommes/l'ordre politique. Ce conflit vient de ce que l'homme veut vivre l'impensable. Antigone est au cœur de ce tragique.

D'un côté il y a *Créon* de l'autre *Antigone*. *Antigone* et *Créon* sont les termes du tragique en l'homme. En conclusion, disons que toute philosophie est la recherche de la compréhension de l'unité du monde. C'est la volonté de comprendre l'unité du monde au-delà des différences, dans les cultures, dans les expériences. Il s'en suit une représentation du monde qui s'oppose à celle que suppose la tragédie. Le monde n'est plus pensé sur le mode du conflit, les oppositions doivent pouvoir être résolues dans une réconciliation finale.

CONCLUSION

Nous pensons que le phénomène de la guerre est inhérent à la société et nous appel aux Anciens. En effet, chez eux, le monde est pensé sur le mode du conflit. Tout dans l'univers est une lutte, la justice est un conflit et tout le devenir est déterminé par la discorde. Sa position de thèse est la suivante : il n'y a pas de réconciliation possible. Cette conception du monde détermine un rapport tragique au monde : le tragique est l'impossibilité de penser l'unité du monde. C'est la conscience que « je ne peux pas concilier l'ensemble de ce qui fait l'être ». Le monde est fondé dans une discorde définitive. La réconciliation finale n'est possible que par et dans la mort.

Nous ajoutons que la Côte d'Ivoire veut le bonheur de tous ses citoyens. Ce pays ne peut accepter le tragique. Il veut retrouver sa vocation première qui est d'être un pays de paix, de conciliation autour du bien commun et en même temps, il recherche le pouvoir absolu, et tend vers l'Absolu de ce pouvoir. La philosophie a un rôle éminent à jouer dans ce processus, celui de comprendre l'unité du monde et de ce pays, au delà des différences, des cultures et des expériences de la vie.

NOTES

- ¹ Au moment où nous étions en train d'écrire ce livre, les jeunes patriotes, en route « pour libérer Bouaké », ont été stoppés par les forces Licorne, ce samedi 30 Novembre 2003 à 22h : Bilan 6 blessés et 1 char des Fanci détruit. Cf. *Fraternité Matin* n° 11717, p. 12.
- ² Nous utilisons la classification du livre de Kirk, Raven et Schofield, sur *Les Philosophes Présocratiques*, sauf indication contraire.
- ³ H1, 1235 a 25.

LA RECONCILIATION COMME EXIGENCE DE LA VIE

Thierry Armand C. EZOUA

Maître-Assistant (Département de Philosophie)
Université de Cocody-Abidjan

RESUME

La conquête de l'unité de la vie passe par un chemin difficile qui est celui de la séparation, du déchirement, du conflit. Au centre donc de la vie, il y a l'affrontement, le combat. C'est dire qu'on ne parvient à la vie unitaire de l'amour que par le combat. De cette façon, il apparaît que la vie ne saurait avoir lieu dans la fixité des points de vue qui ont porté le conflit au jour ; car ce qui est vivant renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir. La réconciliation des oppositions est donc une exigence de la vie.

Mots-clés

Amour, Conflit, Harmonie, Opposition, Paix, Philosophie, Raison, Réconciliation, Unité, Vie..

ABSTRACT

The conquest of the life unit passes by a difficult path that is the one of the separation, of the, tearing, of the conflict. In center of life, there is the confrontation, the fight. It say that one doesn't arrive à the unit life of the love that by the fight. In this way, it appears that life would know how to take place in the fixity of the viewpoints that carried the conflict above ground; because what is living contains a contradiction and possess strength to kiss it and to sustain it. The reconciliation of the oppositions is therefore a requirement of life.

Key words

Love, Conflict, Harmony, Opposition, Peace, Philosophy, Reason, Reconciliation, Unit, Life.

INTRODUCTION

Penser la réconciliation et la vie est l'acte philosophique par excellence. La philosophie, en tant que réflexion sur les pratiques humaines, se garde bien de la prétention d'enseigner comment le monde doit (soll) *être*¹. C'est dire que c'est la vie qui impose le problème philosophique ; c'est de la vie que l'on voit surgir les préoccupations philosophiques. La philosophie ne dépasse jamais son époque, car le philosophe, comme tout individu, est fils de son temps et « *il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus* »². Elle est seulement théorie du présent, vision scientifique de la présence efficiente de la raison dans le monde présent, par-delà tout ce qui peut la cacher : « *Reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent et se réjouir d'elle, c'est là la vision rationnelle qui constitue la réconciliation avec la réalité, réconciliation que procure la philosophie (Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit...)* »³.

Si l'homme du temps présent a besoin de philosophie pour voir la « rose » de la raison, c'est que celle-ci est bel et bien cachée, pendue sur la « croix du présent ». Quand le monde présent ne manifeste plus à l'homme quotidien la présence pacifiante et immédiate de la raison, alors surgit le besoin impérieux du détour de la pensée spéculative pour apercevoir au moins quelques traces d'une raison qui se retire de ce monde-ci et l'abandonne au jugement de l'histoire. C'est pourquoi la philosophie est essentiellement la pensée d'une crise, d'une séparation, d'une désintégration d'un monde.

Cette conception de la philosophie, Hegel la professe constamment dans toutes ses œuvres, depuis les premières publications jusqu'aux derniers cours de Berlin, et cela d'une façon plus ou moins subtile pour éviter de trop grands

ennuis de la part de la censure officielle. Aussi écrit-il dans sa *Differenz des fichteschen und schellingschen System der Philosophie* (1801) : « *Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les oppositions ont perdu leurs relations réciproques vivantes et ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie* »⁴.

En ce qui concerne la situation socio-politique de la Côte d'Ivoire, le besoin de la philosophie est plus qu'impérieux car ce pays ne présente pas le visage d'une réalité harmonieuse, réconciliée, mais bien celui d'une « nation » désintégrée et, par là, d'une exigence de réconciliation.

I.- LE DECHIREMENT AU CŒUR DE LA VIE

Hegel, profondément conscient des déchirements dont souffrent les hommes de la modernité – tension entre l'individu et l'Etat, entre l'homme privé et l'homme public, entre la morale et la politique, entre les intérêts économiques privés et la communauté, entre la religion et la philosophie, etc. –, conçoit l'unité comme ce qui n'est pas acquis immédiatement. Elle implique un laborieux et douloureux parcours. Elle est une conquête. C'est de ce point de vue que Hegel introduira la notion de « dialectique » qui veut surtout dire que la pensée, donc la réalité, est ce qui surmonte les oppositions, les différences, ce qui se conquiert par-delà celles-ci. La véritable nature de l'opposition pour la pensée, c'est la contradiction. Ce qui nie la pensée, c'est ce qui la contredit. Hegel introduit cet apparent scandale logique selon lequel la contradiction n'est pas mortelle pour la raison, mais exprime sa vie même.

En effet, la vérité du monde et de l'homme ne peut être trouvée dans un subjectivisme narcissique et stérile ; le "je" véritable est aussi inséparable du "nous" que l'inverse. « *La substance simple de la vie, écrit Hegel, est donc la scission d'elle-même dans des figures, et en même temps la dissolution de ces différences subsistantes ; et la dissolution de la scission est tout aussi bien acte-de-scinder ou un acte-de*

-poser-des-membres »⁵. Ce qu'il faut bien comprendre ici, c'est qu'il ne s'agit pas de deux aspects extérieurs l'un à l'autre et qui se limiteraient réciproquement, mais de deux aspects dont chacun révèle le contenu de l'autre : la vie n'est essence simple que dans l'acte par lequel elle pose des individus et les résout dans l'universalité qu'elle est ; et les individus, pour leur compte, n'ont d'effectivité et d'autonomie que pour autant qu'ils accueillent en eux, comme raison de leur subsistance, cette universalité qui repose en eux et à laquelle ils confèrent son caractère de réalité concrète. « *C'est ce cycle total qui constitue la vie, ni ce qui s'est trouvé énoncé d'abord, la continuité et massivité immédiate de son essence, ni la figure subsistante et le discret étant pour soi, ni le processus pur de ces mêmes [termes], ni non plus l'acte-de-récapituler ces moments, mais le tout se développant et dissolvant ce développement et se maintenant simple dans ce mouvement* »⁶.

Une telle conception aboutit à une philosophie de la guerre – la guerre étant le moment de la négativité dans la vie des peuples. Cette philosophie de la guerre, si différente du projet de paix perpétuelle de Kant est sans doute inspirée à Hegel par la considération de son temps, par la transformation de l'idéalisme révolutionnaire français en une guerre générale. Cependant, « *les guerres n'ont lieu que là où le cours des choses les rend nécessaires ; de toute façon, les semences germent à nouveau et le bavardage se tait devant le sérieux du mouvement cyclique de l'histoire* »⁷.

Aujourd'hui encore les peuples ne décident pas de la guerre. Mais une fois qu'on décide pour eux de la guerre, ils s'y précipitent avec frénésie et fanatisme. Dès lors, nous avons besoin d'une grande réforme de l'éducation et de la pensée. Il faut une réforme profonde et éducative qui enseigne à chacun, dès l'enfance sans doute, de pratiquer l'auto-examen, une réforme enseignant la connaissance des autres cultures et des civilisations. Une telle réforme devrait également enseigner à prendre en considération toujours le contexte des actes et des actions de sorte à éviter les condamnations péremptoires et irrémédiables qui ignorent toujours ses propres défaillances. A la vérité, aujourd'hui, si

nous comprenons que nous ne nous comprenons pas, c'est déjà un très grand progrès.

En fait, la compréhension d'autrui, de ce qui est humain, nécessite un effort, un élan important – soit l'empathie soit la sympathie – afin de considérer autrui dans sa plénitude humaine et dans sa complexité. En effet, les obstacles à la compréhension de l'autre sont multiples ; ils peuvent être individuels. Il s'agit précisément de l'égoïsme, l'autojustification permanente de soi. Ces obstacles sont aggravés dans des civilisations individualistes, c'est-à-dire celles où l'on se comprend très mal entre époux, entre parents et enfants, entre frères, entre sœurs, entre amis, entre collègues. Autres obstacles : l'ethnocentrisme, c'est-à-dire le repli sur son ethnie, sur sa culture; le sociocentrisme, c'est-à-dire le fait de considérer sa société comme étant le centre du monde et ainsi se refermer sur soi-même. Ils sont eux-mêmes aggravés par les fermetures culturelles ou religieuses. Et tous ces processus d'incompréhension culminent dès qu'il y a des tensions, des conflits, les prémisses d'une guerre, la guerre elle-même. Pourquoi ? Parce que cela génère un véritable climat de pathologie sociale : on se justifie soi-même, on rejette sur autrui l'erreur, la faute, le crime. L'indignation est toujours à sens unique et on réduit autrui à son pire aspect.

A la vérité, c'est toutes nos actions qui portent la marque de l'orgueil et de l'égoïsme. Le culte de notre "moi" nous pousse à écraser les autres et à les utiliser, ou à ne voir de torts que chez eux et à nous considérer comme des victimes innocentes de leur violence. Cette tentation demeure tant que notre regard reste centré sur nous-mêmes et sur notre propre satisfaction.

Que nous soyons offenseur ou offensé, notre première réaction à un conflit est la rancœur et le désir d'écraser et d'éliminer l'autre. Dans le premier cas, nous nous confortons dans notre position dominante, et dans le second, la frustration d'avoir été blessé attise un désir de vengeance. Dans tous les cas, nous souffrons, soit d'une sincérité

blessée, soit du pincement de notre mauvaise conscience que nous voudrions faire taire. Nous refusons cette souffrance et voudrions la nier par une revanche.

La solution des conflits est primitive : c'est d'écraser et d'éliminer l'adversaire. Comme nous le rappelle la fable du loup et de l'agneau, "la raison du plus fort est toujours la meilleure". La manière dont la vie politique internationale traite certains conflits en est la douloureuse illustration : dans la guerre des Etats-Unis contre l'Irak, ou dans bien d'autres cas, la raison d'Etat amène, avec l'appui des médias, à justifier la raison du plus fort, et à culpabiliser – "diaboliser" dans le langage médiatique – le perdant. Cette attitude expéditive ne règle les choses qu'à court terme, et uniquement en apparence : en justifiant la violence faite, niant la souffrance subie, et imposant une normalisation, cette attitude étouffe le problème plus qu'elle ne le résout. L'expérience de la vie nous montre que la résolution du conflit par mise au pas, écrasement, voire éviction du plus faible est une tentation permanente, mais pas une solution. Elle n'est ni efficace, ni épanouissante.

En effet, malgré les avertissements répétés de Dieu résumés par le commandement « *Tu ne tueras point* »⁸, notre société est imprégnée d'une culture de mort comme jamais auparavant alors que la promotion de la culture de vie devrait être la plus grande priorité de nos sociétés. Or si le droit à la vie n'est pas défendu de façon catégorique comme condition de tous les autres droits de la personne, toute autre référence aux droits humains demeure fausse et illusoire.

II.- LA NECESSAIRE RECONCILIATION

En fait, toute sortie de conflit exige d'abord un instant de retour sur soi-même et d'interrogation honnête : suis-je le coupable ou la victime du conflit ? On peut être la victime d'un conflit que l'on a soi-même – volontairement ou involontairement – déclenché. Attaquer ou être attaqué ne préjuge pas de sa propre responsabilité. Dans quelle mesure

mon attitude antérieure a-t-elle causé le conflit ? Plus profondément, il nous faut toujours chercher à discerner le rôle de notre orgueil. Dans la plupart des cas, c'est lui qui nous a aveuglé, nous conduisant dans un total aveuglement à une radicalisation de notre attitude qui a été un élément déterminant du conflit.

En effet, nous ne pouvons pas espérer sortir d'un conflit avant d'avoir sincèrement pesé quelle est la pureté de nos intentions, propos, actions et réactions. L'exemple de la parabole du fils prodigue vaut pour chacun de nous : il a su rentrer en lui-même et reconnaître ses torts. "Oui, je me lèverai et j'irai vers mon Père". C'est la condition première de toute résolution de conflit, et de toute réconciliation.

Aimer et pardonner s'applique d'abord à nous-mêmes. Sachons nous aimer nous-mêmes tels que nous sommes, avec nos faiblesses et nos pauvretés, et nous pardonner à nous-mêmes nos erreurs, nos échecs, les occasions que nous n'avons pas su saisir. Sinon, notre vie n'est que le rabâchage scrupuleux et destructif des occasions manquées et des maladresses fatales. Et l'accusation que nous entretenons sur nous-mêmes capte toute notre attention, nous raidit et nous éloigne des autres. Souvent, elle est le signe d'un immense orgueil qui nous étouffe et nous empêche de nous accepter tels que nous sommes.

En outre, à l'égard de l'autre, il nous faut changer notre regard en essayant de nous mettre à sa place et en essayant d'avoir un regard positif. Peut-être n'est-il pas aussi mauvais que ce que nous serions tentés de croire. N'est-il pas un autre nous-même, pris dans un rôle qui le fait adopter l'attitude qui nous heurte, mais qui est peut-être logique et compréhensible ? A nous de savoir pardonner à l'autre son arrogance ou sa raideur (qui cachent sa peur et son besoin de se rassurer), sa nervosité et sa susceptibilité (qui trahissent son stress, son surmenage ou ses soucis privés), sa brutalité ou son émotivité (souvent résultat de sa fatigue nerveuse ou physique).

Pardonnez toujours et continuellement ou demandez

pardon, n'est pas incompatible avec l'exigence et la rigueur, et permet de vivre l'âme en paix. Cela évite de se laisser construire ces murs d'hostilité et d'incompréhension dont les entreprises et organisations peuvent finalement mourir. Cela permet de re-mobiliser sans défection les énergies pour le même but commun, voire de s'attacher l'estime et la fidélité de ceux qui nous découvrent comme personne au-delà de la fonction que nous devons assumer. Cela permet aux hommes d'avoir toujours à nouveau leur chance à nos yeux, au lieu de les enterrer derrière une étiquette. Pardonner leur rend leur dignité à nos yeux comme à leurs propres yeux.

En s'opposant radicalement, chaque conscience de soi se fige dans sa particularité et les deux moments, celui du soi et celui de l'autre, sont dissociés. « *Les choses différentes sont les unes par rapport aux autres d'une différence indifférente, chacune étant identique à elle-même, l'identité étant son terrain et son élément* »⁹. Or le même n'est pas l'autre, mais de ne pas l'être, il le nécessite afin d'être tel qu'il est, comme un moment logique de sa propre réalité, une preuve de sa propre consistance. « *Etre différent de l'autre signifie d'abord qu'il existe un mouvement vers moi-même par quoi je me tiens indépendant de l'autre. Ce mouvement aurait-il cependant un sens s'il n'était, en même temps, en secret, mouvement vers l'autre ?* »¹⁰, s'interroge Augustin Kouadio Dibi.

A la vérité, pour être épanoui, il faut savoir pardonner. De même qu'il y a un cercle vicieux de la méfiance, du jugement, de la mésestime et de la haine, de même il y a aussi un cercle vertueux de l'amour et du pardon. L'amour, c'est la grande paix que l'on atteint en l'autre. Cette paix, cette réconciliation, Hegel la nomme souvent le «chez-soi / Bei-sich». On se sent chez-soi lorsque, là où nous sommes, s'estompent toute difficulté, conflit ou opposition. Pour Hegel, la liberté ne consiste pas à se retirer dans son quant-à-soi en excluant ou refoulant l'Autre, mais à s'unir à l'Autre pour se retrouver soi-même en lui, dans la subsistance d'un tout, chez soi.

En fait, l'homme ne peut satisfaire ses besoins que

socialement. C'est ce que Hegel exprime en termes idéalistes en disant que la conscience de soi ne peut se satisfaire que reconnue par une autre conscience de soi. « *L'autre c'est la vie universelle telle que la conscience de soi la découvre comme différente d'elle-même, elle est l'élément de la différence et de la substantialité des différences, et le soi en face de cette positivité est l'unité réfléchie devenue pure négativité* »¹¹. C'est dire que la conquête de l'unité de la vie passe par un chemin difficile : celui de la séparation, du déchirement, du conflit. On ne parvient à la vie unitaire de l'amour que par le combat.

Au cœur donc de la vie, il y a l'affrontement, le combat. Hegel parlait de « *cette nuit qu'on découvre lorsqu'on regarde un homme dans les yeux (Diese Nacht erblickt man wenn man dem Menschen ins Auge blickt)* »¹² où séjourne le négatif. Merleau-Ponty s'est visiblement inspiré de ce passage pour avancer ceci : « *La seule expérience qui me rapproche d'une conscience authentique de la mort, c'est l'expérience d'autrui, puisque sous son regard je ne suis qu'une chose, comme il n'est qu'un morceau de monde sous mon propre regard* »¹³. Dans ma relation à l'Autre, il s'agit d'une ouverture sans retour au monde de l'Autre dans un mouvement du Même vers l'Autre qui ne revient jamais au Même. Le "face-à-face" entre sujets capables de s'adresser la parole y est justement décrit comme une relation originale, ni réversible ni totalisable : devant le Visage de l'Autre, le Même se trouve inévitablement mis en question, dérangé et jugé, sommé finalement de se laisser enseigner par cette extériorité dont il ne saurait sans perversion se faire la mesure immanente. Une telle relation maintient séparés ceux-là même qu'elle relie, elle ne réduit pas la merveille de l'altérité ; il n'y a de rapport réel à autrui que dans la confession de la distance qui « *laisse surgir l'Autre dans l'autre* »¹⁴.

Cependant, l'identité avec soi implique la différence avec tout ce qui est autre. « *La différence est ainsi essentiellement un acte : celui de se différencier précisément à partir d'une unité que l'on ne saurait renier sous peine de s'éteindre dans la rigidité sans vitalité d'un contenu*

extérieur »¹⁵. La réalité vivante ne correspond pas à une représentation momifiée, fossilisée. La vie devient donc la condition d'existence de la conscience de soi et le désir de la conscience de soi porte sur quelque chose de vivant : « La figure distincte seulement vivante supprime bien aussi sa propre indépendance dans le processus même de la vie, mais avec la cessation de sa différence, elle cesse elle-même d'être ce qu'elle est. Au contraire, l'objet de la vie de la conscience de soi est aussi bien dans cette négativité de soi-même, et ainsi il est pour soi-même genre, fluidité universelle dans la particularité de la distinction propre de cet objet est une conscience de soi vivante »¹⁶ L'altérité est posée pour la conscience de soi et la vie apparaît comme son autre. En effet, « si la différence est principe de vie et de réalité, ne perd-elle pas son sens, quand elle est conçue comme le fait pour chaque chose de se tenir fixement à sa place, exclusive de l'autre qui ne peut tout au plus que lui faire face ? »¹⁷

De cette façon, il apparaît que la vie ne saurait avoir lieu dans la fixité des unilatéralités qui ont porté le conflit au jour. Car, *« quand la différence prend la signification du point clos sur soi dans la jouissance sans mélange de lui-même, elle se trouve paralysée dans l'Un »¹⁸. Or, comme l'écrit Hegel : « Une chose n'est donc vivante que pour autant qu'elle renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir »¹⁹.*

Il faut le dire clairement, une philosophie s'anticipe donc dans un « besoin de philosopher » qui est un besoin de la vie elle-même, en tant qu'elle est d'abord la vie générale d'une époque et d'un peuple. Ainsi, la philosophie voit et nous fait faire l'unité dans le conflit. Parce qu'elle est pensée du Sens de la vie, la philosophie nous réconcilie avec la vie.

La philosophie, en effet, nous fait comprendre explicitement que la réconciliation est une exigence de la vie car aucune vie n'est possible dans la rigidité des unilatéralités. Philosopher consiste à conjoindre le même et l'autre car toute réalité est ouverte à l'altérité. Et la philosophie hégélienne est une manière de fêter les

accordailles de la vie.

Pour ce qui concerne la situation socio-politique de la Côte d'Ivoire, nous pourrions dire que ce pays ne vivra plus si dans l'affrontement chacun maintient ferme sa position avec la certitude d'avoir raison. Il nous faut nous élever à un certain niveau afin de trouver un point de jointure qui restaure l'unité. Cependant, il ne faut pas penser, comme certains le font, que la réconciliation sous-entend le retour au statu quo ante. Une telle réconciliation signifierait retrouver la plate identité du départ qui nous a conduit au conflit. La réconciliation véritable devrait se percevoir comme ce qui nous fait retrouver idéellement ce que nos relations étaient à l'origine, mais cette fois enrichis des leçons tirées du conflit. De cette façon, nous pouvons espérer au moins ne pas retrouver ce qui nous a préalablement déchirés.

Dans tous les cas, aucune vie n'est possible si on est seul car la conscience est toujours immergée dans la réalité et elle est toujours sociale, porteuse d'une culture et d'une histoire qui est celle de l'espèce. La réconciliation, c'est la vie qui l'exige comme nécessité.

NOTES

¹ Hegel (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris, Gallimard, 1989), Traduction André Kaan, Préface, p. 43 : « Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas la philosophie vient toujours trop tard ».

² Hegel (G. W. F.).- *Op. cit.*, Préface, p. 43.

³ Hegel (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris, Vrin, 1975, Traduction Dérathé), Préface, pp. 57-58.

⁴ Hegel (G. W. F.).- *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Premières publications*, (Paris, Vrin, 1952), Traduction Marcel Mery), p. 88.

⁵ Hegel (G. W. F.).- *Phénoménologie de l'esprit*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1975, Traduction Jean Hyppolite, Tome I), p. 151.

⁶ Hegel (G. W. F.).- *Op. cit.*, Tome I, p. 151.

⁷ Hegel (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris,

Vrin, 1975, Traduction Dérathé, Addition au § 324), p. 326.

- ⁸ *La Bible, Exode 20, 13.* - Dans le livre de la Genèse, Dieu s'adresse à Noé en ces termes : « *Mais je demanderai compte du sang de chacun de vous. J'en demanderai compte à tous les animaux et à l'homme, aux hommes entre eux, je demanderai compte de l'âme de l'homme* » (Genèse 9, 5).
- ⁹ Hegel.- *Phénoménologie de l'esprit*, (Tome II), p. 36.
- ¹⁰ Dibi (Augustin).- *L'Afrique et son autre, la différence libérée*, (Abidjan, Strateca diffusion, 1994), p.42.
- ¹¹ Hyppolite (Jean).- *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, (Paris, Aubier, 1946), p. 161.
- ¹² Hegel (G. W. F.).- *La Philosophie de l'Esprit – Realphilosophie* [1805-1806], (Traduction et notes de Guy Planty-Bonjour. Paris, P.U.F., Épiméthée, 1982), p. 13 (Gesammelte Werke, Band 8, p. 187).
- ¹³ Merleau-Ponty (Maurice).- *Sens et non-sens*, (Paris, Nagel, 1948), p. 117.
- ¹⁴ Vasse (D.).- *Le temps du désir*, (Paris, Seuil), p. 66. L'auteur précise ainsi (p. 19, note 1) la distinction qu'il établit entre altérité relative (l'autre) et altérité absolue (l'Autre) : « *L'autre est mon semblable. L'Autre est ce qui, dans cette proximité, m'échappe, porteur insaisissable d'une altérité qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde* ».
- ¹⁵ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 75.
- ¹⁶ Hegel (G. W. F.).- *Phénoménologie de l'Esprit*, Tome 1, p. 160.
- ¹⁷ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 42.
- ¹⁸ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 74.
- ¹⁹ Hegel (G. W. F.).- *Op. cit.*, Tome II, pp. 67-68.

BIBLIOGRAPHIE

Dibi (Augustin).- *L'Afrique et son autre, la différence libérée*, (Abidjan, Strateca diffusion, 1994).

Hegel (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris, Gallimard, 1989, Traduction André Kaan).

Hegel (G. W. F.).- *Principes de la philosophie du droit*, (Paris, Vrin, 1975, Traduction Dérathé).

Hegel (G. W. F.).- *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, (Premières publications, Paris, Vrin, 1952, Traduction Marcel Mery).

Hegel (G. W. F.).- *Phénoménologie de l'esprit*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1975, Traduction Jean Hyppolite, 2 Tomes).

Hegel (G. W. F.).- *La Philosophie de l'Esprit – Realphilosophie [1805-1806]*, (Traduction et notes de Guy Planty-Bonjour. Paris, P.U.F., Épiméthée, 1982). (Gesammelte Werke, Band 8.)

Hyppolite (Jean).- *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, (Paris, Aubier, 1946).

Merleau-Ponty (Maurice).- *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948).

Vasse (D.).- *Le temps du désir*, (Paris, Seuil).

COMMENT RECONCILIER L'UNIVERSITE AVEC ELLE-MEME ET AVEC LA SOCIETE ?

Guy KOUAKOU

Assistant (Département de Philosophie)
Université de Cocody-Abidjan

RESUME

L'Université ivoirienne à l'image de toutes les universités du Sud est en crise. Elle est devenue un lieu d'incivilités et d'actes barbares. Elle porte les stigmates de la société et est également productrice de désordres. Pour assumer sa responsabilité dans le développement, la dimension anthropologique de l'éducation est essentielle, c'est une question éthique. C'est à cette condition que l'université réussira à se réconcilier avec elle-même et avec la société.

Mots-clés

Anthropologie, Barbare, Crise, Education, Ethique, Etudiants, Discipline, Humanisme, Réconciliation, Société, Université.

ABSTRACT

The university of the Ivory Coast as all universities of the South is in crisis. It has become a place of incivilities and barbaric acts. It carries the stigmata of the society and is also producer of messes. To assume its responsibility in the development process, the anthropological dimension of education is essential; this is an ethical question. This is how the university will be able to make up with itself and with the society.

Key words

Anthropology, Barbarian, Crisis, Education, Ethical, Students, Discipline, Humanism, Reconciliation, Society, University.

INTRODUCTION

La question à laquelle cette communication voudrait répondre est : quelle doit être la finalité de l'éducation à l'université (une université en crise) pour qu'elle puisse se réconcilier avec elle-même ?

Au plan de notre parti pris, le postulat qui retient le mieux notre attention est que la finalité de l'éducation universitaire, au-delà de la clôture de nos différences tant académiques que culturelles est de réussir notre conversion à l'éminente dignité de la personne humaine.

I.- L'UNIVERSITE EN CRISE : UN LIEU D'INCIVILITE ET D'ACTES BARBARES

A.- *Acte barbare sans précédent*

Initialement, nous avons intitulé ce travail : *"On a braisé un homme"*. Un titre qui peut surprendre : cela est indéniable. Cependant, loin de nous toute idée de provocation. Ce n'est pas non plus de la mauvaise plaisanterie, encore moins de la fiction. Est-ce alors le titre d'un mauvais polar ou celui d'un article de journal à sensation dans la rubrique des faits divers ? Ce n'est rien de tout cela. C'est un événement dramatique réel qui s'est passé dans cette université au début des années 1990.

Qu'est ce qu'il a fait ce malheureux pour subir un tel sort ? Tenez-vous bien. Il est accusé de vol. Qui sont ses bourreaux ? Des cannibales ? Des désaxés ? Des psychopathes ? Non ? Ses bourreaux sont étudiants. Que font-ils de la présomption d'innocence ? Ils n'en ont cure. Il ne manquait plus que de la tomate, de l'oignon et du bouillon (ce qu'on appelle communément *cube maggi*) et du vin Bordeaux pour qu'ils se mettent à table pour un festin macabre. Cet acte est l'éclat tragique d'une université en chute libre. On a manifestement l'impression que ces étudiants là n'ont plus figure d'hommes. Comme on le voit, même si les crises universitaires sont planétaires elles sont

désastreuses au sud.

B.- Le crépuscule des symboles

Reprenons maintenant les symboles. L'université, le mot vient du latin *universus* (qui signifie totalité). L'université, c'est l'enseignement supérieur en tant que lieu de création et de diffusion du savoir. Le mot donc signifie institution de formation supérieure des citoyens à travers une communauté d'enseignants (diaphragme de l'institution), d'administrateurs et d'étudiants. Au plan de la théorie, c'est l'un des meilleurs exemples du système. Pour nous résumer, disons que l'université, c'est le temple du savoir, le lieu d'élaboration d'une culture savante dont aucune société à l'évidence ne saurait se passer. Son objectif est de former l'élite de la vie sociale. Son origine dans sa forme que nous connaissons maintenant remonte au 13^{ème} siècle en Europe. Par la médiation des migrations européennes et de la décolonisation, cette institution s'est imposée dans les pays du sud.

Aujourd'hui cette institution porte les stigmates de nos sociétés et est considérée comme productrice de désordres. Agressions répétées, enlèvements et tentatives d'assassinat des enseignants par les étudiants. Les rapports entre étudiants se dégradent de jour en jour ; batailles rangées entre bandes rivales, défenestration d'adversaires politiques. Le personnel administratif, violenté, est terrorisé d'autant plus que la violence estudiantine n'épargne personne. Il y a là, à l'évidence, création d'une psychose qui paralyse les énergies.

Pour tout dire, l'université temple du savoir et de la connaissance par excellence est le lieu de la violence sauvage et barbare, de l'incivilité et de la délinquance, surtout qu'aux problèmes sociaux et académiques se sont enveloppés- des problèmes politiques qui les exacerbent et les manipulent, avec des étudiants sourds à tout raisonnement et imperméables à tout esprit critique et à toute modération. Si nous partons du postulat que au sein des universités que se forment les progrès des peuples et la promotion de l'homme, cela donne l'image

d'une université contre-productive et qui devient de plus en plus une menace pour les sociétés des pays pauvres.

Braisé : de façon générale, c'est un qualificatif qu'on attribue aux animaux jamais pour un homme : on parle plus volontiers de "poulet braisé" de "mouton braisé" et de "poisson braisé". C'est pourquoi, quand des jeunes gens, de surcroît, étudiant, en arrive de façon consciente à de tels actes, on peut logiquement leur lancer cette boutade qui faisait la Une de l'hebdomadaire français l'*Opinion Indépendante* : « *Ferry réveille-toi ! ils sont devenus fous* »¹. C'est l'expression du désarroi et de la déliquescence morale d'une université en proie à tous les conflits.

Lorsque les étudiants en arrivent à "braiser" un homme, ce dernier est ravalé au rang d'animal, toute humanité lui est niée. Ce qui en retour de manivelle permet de le massacrer sans scrupules. Ce qui nous rappelle au Rwanda, les propos des extrémistes Hutus à la radio mille collines à propos des Tutsis en 1994 lors du génocide de ces derniers : « *vous avez manqué quelques ennemis ici ou là. Ils sont encore en vie. Retournez les achever, il reste de la place dans les tombes.... Commencez par les petits rats avant les gros* ». Par "petits rats", les extrémistes Hutus faisaient allusion aux enfants Tutsis et les "gros rats", les adultes. On connaît la suite : environ un million de morts découpés à la machette.

Les étudiants : Ce sont de jeunes gens supposés instruits parce que par leur formation et instruction, ils ont la capacité de construire une pensée critique. Mais à côté de ce noble dessein, quand ils en arrivent à "braiser un homme" ou à vouloir assassiner leurs professeurs pour des problèmes de notes, nous avons une nouvelle race d'étudiants qui à côté du stylo, a adopté comme instrument de travail, la machette et le gourdin. Tout cela dans une atmosphère de terroriste.

C'est le profil d'un étudiant hors-la loi, dangereux et violent. Ce qui est totalement une image asymétrique, aux antipodes de celle qui est censée être un citoyen modèle. Résultat, sur le campus, des escouades d'étudiants

assaillants, la tête ceinte de bandeaux de corsaires, le visage peint de charbon avec des cris de guerre contre la science. Au vu de ce tableau, il est légitime de dire que ces étudiants sont plutôt déformés que formés et instruits.

Vu les choses sous ce chapitre, l'université est devenue le lieu de la violence, de l'incivilité, de l'ingestion intellectuelle et d'actes barbares. C'est pourquoi, elle doit se reformer et s'envisager autrement dans son projet. Il s'agit de l'action de réorientation disciplinaire pour assurer notre marche commune.

II.- RECONCILIER L'UNIVERSITE AVEC ELLE-MEME ET AVEC LA SOCIETE

La démarche que nous avons suivie jusqu'à là nous amène à poser la question de savoir le type d'éducation que l'université doit donner pour se réconcilier avec elle-même et avec la société, c'est-à-dire retrouver une sorte d'idéal de *païdéia*. « *La voix de la raison n'est pas flatus vocis puisque l'homme vivant dans la violence peut connaître la violence comme telle, se dresser et agir contre elle* »².

A.- La dimension anthropologique de l'éducation

L'éducation, en effet, consiste à favoriser le développement aussi complet que possible des aptitudes de chaque personne à la fois comme individu et comme membre d'une société régie par la solidarité. L'éducation est inséparable de l'évolution de la société. Elle constitue une des forces qui la *détermine*³. C'est pourquoi « *rien d'humain ne se fait, rien ne s'est jamais fait sans éducation* »⁴. L'éducation pour Eric Weil s'inscrit sur deux plans :

- Le premier a un caractère d'éducation positive : donner à l'individu une attitude correcte dans ses rapports d'actions avec les autres membres de la communauté, "ce qui se fait" et "ce qui ne se fait pas".

- Le second correspond à un rôle de conscience et a pour but de « *développer dans l'individu la faculté de*

comprendre, ce qui le concerne en tant qu'il vit dans une communauté humaine non seulement de faire ce qui est exigé de lui (c'est le premier plan), de comprendre pourquoi ceci est exigé et, éventuellement pourquoi cela n'est pas exigé, le pourquoi cela »⁵.

A partir de là, l'éduqué et l'éducateur sont liés au mouvement qui introduit et en même temps extrait de l'homme la conduite honnête. ce double mouvement qui n'est qu'un par la tension qui définit l'objet de l'éducation, est action du monde sous la conscience et fait de l'humanité, l'objet et le sujet de *l'éducation*⁶. L'éducation, en effet, permet d'opérer l'intégration de l'individu dans la société. Elle a une fonction d'inculturation, c'est-à-dire une fonction de cohérence et d'harmonisation. A la question donc de savoir quelle est la finalité donc de l'éducation à l'Université au-delà de la clôture des différentes disciplines ?

Nous disons que la signification ultime de l'éducation à l'université doit être le vecteur d'ensemble le plus fort à côté duquel doit venir se relativiser tous nos projets individuels et toutes nos différences disciplinaires. Quelle est donc cette valeur universelle propre à toutes les cultures, toutes les disciplines et qui n'a d'autre référentiel que l'homme ? C'est un référentiel qui n'est pas contingent et donc transcendant l'espace et le temps. Ce référentiel : c'est l'humanisme. L'homme doit être à la fois l'acteur et le bénéficiaire de l'éducation, la figure essentielle de l'éducation. L'éducation à l'université doit donc pouvoir réussir notre conversion à l'éminente dignité de la personne humaine. En effet, le principe de toute éducation bien ordonnée, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. A ce titre, il a droit au respect et à la vie. L'ordre des choses doit être subordonné à l'ordre des personnes et non l'inverse. L'éducation vient de l'homme, s'exerce par l'homme et pour l'homme. L'homme est de droit, et doit s'efforcer d'être en fait le principe, le sujet et la fin de l'éducation.

A côté donc de la formation classique dans les différentes

facultés, l'éducation à l'université doit élever l'homme. En effet, de même que dans les sociétés africaines, l'initiation crée les conditions pour une mutation du régime humain, c'est-à-dire faire de l'homme un Dieu. De même, l'éducation à l'université doit être la forme d'éducation la plus haute pour faire de l'homme un Dieu. Il s'agit de faire rentrer les étudiants dans les rangs de Dieu, de leur permettre d'être surhumains, plus nobles, car, on le sait si l'origine de l'homme est animale, elle est également divine. L'éducation à l'université doit apprendre à respecter l'homme, car l'homme est grand.

C'est par cette voie que l'université peut se réconcilier avec elle-même et avec la société, c'est-à-dire conjurer le désordre, autrement, ce sont là les modalités selon lesquelles l'université peut produire de la citoyenneté et faire des étudiants(es) des femmes et des hommes capables de responsabilité, conscients d'être responsables de l'ordre social, susceptibles de correspondre et de répondre aux besoins et aux attentes de paix, de démocratie dans leur société. La borne anthropologique en deçà et au-delà de laquelle toute éducation est mise à mal, compromise est l'humanisme. L'humanisme est donc le référent ultime devant lequel doivent venir s'incliner toutes nos différences académiques et culturelles.

De même qu'en Afrique il faut promouvoir la nation (l'ethnie au-delà des ethnies) pour obtenir la paix parce que le pouvoir politique est l'enjeu de conflit ethnique, de même à l'université, l'éducation doit promouvoir l'humain pour éviter qu'elle ne soit le champ d'expérimentation d'actes barbares. L'éducation à l'université doit donc se subordonner à l'humain, le principe qui unit toutes nos différences culturelles.

Dans l'éducation, la dimension anthropologique est donc essentielle. La question est d'essence morale.

B.- Une question morale

La question, nous l'avons dit est d'essence morale. La finalité, en effet, de l'éducation universitaire doit induire chez nous le sentiment du respect de toute personne morale, c'est

-à-dire la reconnaissance de la personne humaine, en moi, en autrui et en un moi quelconque telle qu'elle rend autrui et moi dignes d'être en présence en tant que sujets responsables. Ce qui fait dire à Emmanuel Kant que : « *l'humanité elle-même est une dignité, en effet, l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme un moyen par aucun homme (ni par un autre, ni par lui-même) mais toujours en même temps comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde qui ne sont point des hommes et qui peuvent donc être utilisés, par conséquent au-dessus de toutes choses* »⁷. De la sorte, personne ne sera plus conduit à *figurer*⁸ les autres sous les traits du démon : « l'enfer, c'est les autres » (Jean-Paul Sartre), mais au contraire à l'exalter sous les traits de l'ange ; « le visage angélique de l'amour » (Emmanuel Lévinas). La justice édifiera la paix si chacun est éduqué à la dignité humaine, respecte les droits des autres et s'évertue à accomplir ses devoirs envers eux. Ainsi l'amour sera le ferment de la paix si chacun considère les besoins des autres comme le sien propre et partage avec eux ce qu'il possède à commencer par les valeurs de l'esprit.

Dans ce sens, l'éducation à l'université devient une activité de surmorisation qui contraint en nous la nature par l'instauration d'un ordre supérieur à la nature dans une société ivoirienne encore très décomposée par les passions et marquée par la chute.

Dans une telle éducation, on esquisse ainsi une figure d'accomplissant humain. Cette figure a de toute évidence une valeur d'exemplarité dans la mesure où elle suggère un mode possible de réalisation de l'humanité. A la lisière d'une telle analyse, on peut retrouver l'idée de solidarité qui s'éprouve au niveau de ce que Rousseau appelle la pitié qui est un co-souffrir pathologique avec tout être humain ou tout être sensible. La pitié, une répugnance à voir souffrir autrui écrit Rousseau est « *une vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion et si naturelle que les bêtes en donnent quelque fois des signes sensibles* »⁹.

CONCLUSION

Que retenir de tous ces développements ? L'éducation à l'Université ne doit pas être un pari dramatique. Elle doit au contraire être pour une véritable promotion de l'homme. Elle doit être au service de l'homme ; le restaurer dans sa dignité et lui faire retrouver son identité. Il devient donc nécessaire de lutter contre l'extrémisme, le terrorisme et de combattre l'ignorance qui avilissent les individus. Rappelons-nous qu'un homme informé est un homme éclairé, et qu'un homme éclairé est un homme libéré tandis qu'aux fers et aux carcans est rivé l'homme ignorant. L'éducation à l'Université doit rendre l'homme libre tout simplement car « *les hommes naissent et demeurent égaux en droit* »¹⁰.

Ainsi pour les hommes, il y a une sorte d'analogie vécue qui relève d'un sentiment, d'une commune appartenance à l'humanité : c'est ce que l'on retrouve dans la première maxime énoncée par Rousseau dans *Emile ou de l'Education* : « *Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont à plaindre* »¹¹. Sur le plan moral donc, l'éducation doit tendre à rendre impossible la réduction d'autrui à un moyen mais plutôt rendre possible une communauté fraternelle d'hommes raisonnables qui traitent l'humanité comme une fin en soi décelable en chaque personne.

NOTES

¹ *L'opinion indépendante*, hebdomadaire français du 14 février 2001.

² WEIL (Eric).- *Philosophe politique*, (Paris, Vrin, 1966), p. 17.

³ MIALARET(Gaston).- *Les sciences de l'éducation*, (Paris, PUF (que sais-je ?), 2000), p. 5.

⁴ WEIL (Eric).- cité par Franc Morandi, dans *Philosophie de l'éducation*, (Paris, Nathan), p. 19.

⁵ WEIL (Eric).- *Op. cit.*, p. 47.

⁶ MORANDI (Franc).- *Philosophie de l'éducation*, (Paris,

Nathan, 2000), p. 9.

- ⁷ Kant (Emmanuel).- *Métaphysique des mœurs, 2^{ème} Partie, Doctrine de la Vertu*, (Paris, Trad. A. Philonenko, Vrin, 1980), p. 140.
- ⁸ Kriegel (Blandine).- *Cours de Philosophie politique*, (Paris, Références, 1996), pp. 135 – 136.
- ⁹ Rousseau (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, UGE, Collection 10 / 18, 1973), cf 1^{ère} Partie.
- ¹⁰ Article premier de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.
- ¹¹ Rousseau (Jean-Jacques).- *Emile ou de l'Education*, (Paris, GF Flammarion, 1990), p. 289.

BIBLIOGRAPHIE

Kant (Emmanuel).- *Métaphysique des mœurs*, (Paris, Trad. A. Philonenko, Vrin, 1980).

Kriegel (Blandine).- *Cours de philosophie politique*, (Paris, Références, 1996).

Mialaret (Gaston).- *Les sciences de l'éducation*, (Paris, PUF, (que sais-je ?), 2000).

Morandi (Franc).- *Philosophie de l'éducation*, (Paris, Nathan, 2000).

Rousseau (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, UGE, Collection 10 / 18, 1973).

Rousseau (Jean-Jacques).- *Emile ou de l'Education*, (Paris, GF Flammarion, 1990).

Weil (Eric).- *Philosophie politique*, (2000, Paris, Vrin, 1966).

**L'ETRE ET LE PARAITRE : LA SYNTHÈSE
RECONCILIATRICE DU CITOYEN
DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE
DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Solange N'dri KOUAME

Assistante (Département de Philosophie)
Université Cocody-Abidjan

RESUME

L'avènement du citoyen est un accomplissement pour l'homme. Il est pour lui en devenant ainsi un être nouveau, le dépassement de l'opposition entre son être naturel, le soumettant à la "dépendance des choses" et son être social, l'asservissant à la "dépendance des hommes". C'est à ce titre que le règne de la loi est l'expression d'une liberté devenue humaine.

Mots-clés

Etre, paraître, identité, synthèse, réconciliation, philosophie, politique, citoyen, loi, pouvoir, liberté, besoin, désir, passion, inégalité, économie, technique.

ABSTRACT

The citizen's advent is an achievement for the man. It is for it while becoming thus a new being, the overtaking of the opposition between its natural being, submitting it to the "dependance of the things" and its social being, enslaving it to it "dependence of the men". It is to this title that the reign of the law is the expression of a liberty become human.

Key Words

The to be, to appear, identity, synthesis, reconciliation, philosophy, politics, citizen, law, to can, liberty, need, desire, passion, inequality, economy, technique.

INTRODUCTION

L'apophtegme inaugural du Contrat social est célèbre : « *L'homme est né libre et partout il est dans les fers* »¹. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il résume, de façon saisissante, la problématique de la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau. Du *Discours sur les sciences et les arts* au *Contrat social*, en passant par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cette philosophie politique est, en réalité, une philosophie de l'Histoire. Et cette dernière est la dialectique d'une ontologie de l'identité humaine qui est aussi l'itinéraire d'une désontologisation de la nature humaine. Par ce processus dialectique s'accomplit la mutation d'une ontologie de l'humain en une désontologisation du naturel. La sentence introductive du *Contrat social* est donc le résumé et le résultat des péripéties du combat que se livrent l'être et le paraître. Rousseau écrit : « *il fallut pour son avantage, se montrer autre que ce qu'on était, en effet. Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse et tous les vices qui en sont le cortège* »².

Il s'agit de montrer que la contradiction majeure de l'être et du paraître est une dialectique en spirale qui ne permet aucun dépassement. Elle conduit à une violence eschatologique qui dispose l'existence humaine sur un horizon de mort.

I.- L'ETRE DE L'HOMME COMME AMBIGUITE NATURELLE

Pour Rousseau, si l'on use de la méthode génétique pour bien le connaître, l'homme est un être naturel. Ainsi défini, il est, dans le cadre de l'ordre naturel, semblable à l'animal. Comme ce dernier, il est « *une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger* ».³

A l'instar de l'animal, l'homme est un être parfaitement accordé et intégré à la nature qui pourvoit à la satisfaction de ses besoins. Et ce fait se manifeste dans la corrélation, l'accord harmonieux entre le besoin, le désir et la nature. Le désir circonscrit dans l'étroite limite de l'instant, n'outrepasse jamais la stricte mesure du besoin, et celui-ci, inspiré par la seule nature est trop vite assouvi pour que s'élève la conscience du manque. Et, « *Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles, qui ont pour objet principal l'attaque et la défense, soit pour subjuguier sa proie, soit pour se garantir d'un autre animal... tel est l'état animal en général* »⁴. C'est dire que, pour sa conservation, le corps de l'homme lui suffit, car « *étant le seul instrument qu'il connaisse et qu'il emploie à divers usages* »⁵

Au regard de cette existence physique de l'homme, l'essentiel à retenir est que l'homme est originairement un être autosuffisant, autonome dans la disposition naturelle des choses. Il est soumis « *à la dépendance des choses* »⁶. Cette dépendance trouve son sens dans l'idée que Rousseau se fait de l'homme à l'état de nature, lorsqu'il écrit « *se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fournit son repas, et voilà ses besoins satisfaits* »⁷

Si l'ordre naturel n'est pas hostile à l'existence naturelle de l'homme, et se trouve spontanément accordé à la conservation de ce dernier, il convient d'en tirer la conclusion pour le naturel des rapports humains. L'homme est naturellement indépendant. Il n'a nul besoin d'autrui et, partant, n'entretient aucun rapport conflictuel avec ses semblables comme le pense Hobbes. Son destin naturel est un destin animal. « *L'homme, affirme Rousseau, au fond n'a nul rapport nécessaire avec ses semblables. Il peut subsister sans leur concours dans toute sa vigueur possible ; il n'a pas tant besoin des soins de l'homme que les fruits de la terre ; et la terre produit plus qu'il ne faut pour nourrir tous ses habitants. Ajoutez que l'homme a un terme de force et de grandeur fixé par la nature qu'il ne saurait passer* »⁸

Pour Rousseau, la disposition naturelle des choses exclut une interdépendance spontanée des hommes, même celle paraissant naturelle, à première vue, comme l'association de l'homme et de la femme.

Rousseau, par le biais de la notion de perfectibilité et la description de sa condition naturelle, affirme l'autonomie individuelle des hommes les uns par rapport aux autres. Ce qui caractérise l'individu, dans son rapport naturel à autrui, n'est pas, comme le soutiennent Hobbes et Machiavel, une passion illimitée de domination, mais, plutôt, une indépendance vis-à-vis de son prochain pour la satisfaction de ses besoins. C'est à ce titre que Rousseau affirme que l'homme est, à l'origine, un être libre dans son rapport à l'autre homme ; et qu'il considère donc que la liberté est au fondement des relations que l'homme noue avec ses semblables.

Et c'est aussi toute la signification qu'il convient de donner à l'affirmation péremptoire qui ouvre le Contrat social : « *l'homme est né libre ...* »⁹. Il en est de même de celle de *L'Emile* postulant la dépendance de toute créature naturelle, et donc aussi de l'homme, vis-à-vis des lois immuables de la nature, et de sa nature pour autant qu'elle s'intègre dans l'ordre établi par le Créateur. Dans tous les cas, ce que révèle, de l'individu, la disposition naturelle des choses, c'est son indépendance totale à l'égard d'autres hommes, c'est-à-dire ce que Rousseau appelle, en d'autres termes, "la dépendance des choses ", celle de la nature qui, « *n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices* »¹⁰.

Conséquemment, l'égalité naturelle des hommes n'est pas, en effet, tant celle d'une égalité devant les risques de mort comme le croit Hobbes, ni celle due à une volonté de puissance présente naturellement en tous les hommes, que de leur égalité devant les situations naturelles et la condition naturelle qui leur sont faites dans l'ordre naturel, et qui rendent insignifiantes les différences inéluctables entre individus de même espèce. « *Il y a dans l'état de nature, soutient Rousseau, une égalité de nature réelle et*

indestructible parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre »¹¹.

Ce qui revient à dire, dans la direction de l'Emile, qui veut conduire à l'essence de l'homme, qu'il n'existe, entre les hommes, aucune hiérarchie spontanée déterminant tout naturellement la place de chacun dans les hiérarchies de pouvoir et de condition matérielle qui peuvent s'instituer entre eux : *« les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches, tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce. Enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme ; voilà de quoi nul mortel n'est exempt »¹².*

L'égalité entre les hommes découle de leur commune appartenance à l'espèce humaine. Naturellement, l'homme est indépendant vis-à-vis de son prochain, et ne partage avec lui que l'humanité. *« Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux leur vocation est l'état d'homme »¹³.*

Alors comment expliquer que les hommes soient *« partout dans les fers »* ? La réponse de Rousseau est déroutante. *« Les fers »* sont l'expression de l'être de l'homme, c'est-à-dire celui que détermine « le côté métaphysique et moral ». Il définit l'être naturellement non-naturel de l'homme : c'est la *« perfectibilité »*, *« la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu »¹⁴.*

La perfectibilité, ouvrant l'homme au devenir et à la transformation, fait de lui un être historique. Ainsi *« si la nature seule fait toutes les opérations de la bête, la perfectibilité est une capacité par laquelle l'homme peut en cas de nécessité concourir aux siennes »¹⁵.* Tandis que la bête ne peut se démarquer de la règle qui lui est prescrite par la nature, cette capacité permet que *« l'homme s'en écarte »¹⁶.* Cela signifie que l'animal est un être naturel, naturellement déterminé, tandis que l'homme est un être naturel, naturellement non-déterminé.

Il apparaît donc, pour Rousseau, que la liberté qui définit l'être naturel de l'homme est, dans la perspective de la perfectibilité, la possibilité d'évaluer et de modifier, par rapport à ses propres déterminations, ce qui s'offre naturellement à lui.

Si l'animal n'est pas libre c'est parce qu'il « *rejette ou choisit par instinct* »¹⁷. Il est déterminé par la nécessité inhérente à son espèce. En revanche, l'homme se présente comme un homme de liberté parce qu'il possède la capacité d'opérer un choix à l'aune de ses désirs. C'est en cela que consiste un acte de liberté. Il définit la « *qualité d'agent libre* » et la « *distinction spécifique de l'homme* » « *parmi les animaux* »¹⁸.

La liberté qui est au fondement de la distinction entre l'homme et l'animal est ambiguë parce qu'elle est composée de deux éléments appelés à l'antagonisme par le devenir : le naturel qui fait de lui un animal et l'humain qui ne peut advenir que par la distance prise par rapport au naturel. Dans la disposition naturelle, l'humain paraît comme simple virtualité et potentialité tandis que le naturel est. Par la mutation ontologique rendue possible par la perfectibilité, c'est le naturel qui devient le paraître de l'être dans la disposition sociale des être et des choses.

Dans le début de l'Emile, l'humanité est révélée, lorsque l'homme, soutient Rousseau, « *force une terre à nourrir les productions d'une autre, les arbres à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments, les saisons ; il mutilé son chien, son cheval, son esclave ; il bouleverse tout, il aime la difformité, les monstres, il ne veut rien telle que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le fait dresser pour lui comme un cheval de manège ; il le fait contourner à sa mode comme un arbre de son jardin* »¹⁹.

II.- L'ETRE DE L'HOMME COMME AMBIGUITE SOCIALE

Si l'homme est partout dans les fers comme le constate Rousseau, c'est parce que, par l'actualisation de la perfectibilité et l'Histoire, l'homme est devenu « *le tyran de lui-même et de la nature* »²⁰. Dans cette voie, le passage de l'être naturel de l'homme à son être social est l'instauration d'une nouvelle ontologie. Elle conduit à une humanisation croissante comme distance prise par rapport à la nature. D'un autre côté, elle est une désontologisation parce que l'identité sociale de l'homme en laquelle s'accomplit l'identité sauvage de l'homme est défigurée par une identité naturelle, qui aurait du être dépassée.

Le *Discours sur l'inégalité* est l'histoire de cette tragédie qui fait de l'être humain, un être déchiré entre les exigences de la société, comme humanité accomplie et les exigences de la nature, comme individualité accomplie. « *O Homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais.. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés, combien tu as changé de ce que tu étais, c'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver et qu'elles n'ont pu détruire* »²¹.

L'être social de l'homme est un être pour le travail. En effet, la sociabilité de l'homme prend sa source dans la rareté et la pénurie qui contraignent les hommes à unir leurs efforts pour arracher à la nature les ressources indispensables à leur conservation. Ainsi, le retrait partiel de la couverture naturelle dans la satisfaction des besoins est la cause du rapprochement des hommes. Il entraîne leur interdépendance qui tend à la permanence et à la nécessité avec la multiplication des besoins. Elle se matérialise dans la division du travail : « *Dès qu'il fallut d'autres hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir*

ceux-là. »²² L'être social de l'homme est celui constitué par le développement de ses diverses facultés et de l'apparition des affections sociales. Ces nouvelles relations, rapprochant l'homme de l'homme sont porteurs des joies de la convivialité et des sentiments non naturels tels que l'« *amour conjugal et l'amour paternel*. »²³

Le travail introduit la civilisation. En effet, la conservation de soi, d'individuelle qu'elle était d'abord devient un travail. Les arts ou techniques-outils entraînent l'amélioration de ce travail. La production, dès lors, peut servir à nourrir non plus seulement le producteur même et sa famille, mais aussi, les autres hommes des produits desquels, à son tour, il a besoin. L'activité individuelle prend une forme sociale. Elle devient une activité partielle spécialisée à l'intérieur d'une division fonctionnelle des tâches qu'exige l'entretien de la communauté : « *un homme qui voudrait se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien, et se suffisant à lui-même, ne pourrait être que misérable, il lui serait donc impossible de subsister* »²⁴.

La division technique et sociale des activités de subsistance, autrement dit, le travail, consomme la rupture de l'homme avec les exigences fondamentales du milieu naturel et l'état de solitude et d'indépendance qui était le sien. Le travail de l'homme est son entrée en société. Il est le signe de son humanité, c'est-à-dire la transformation de l'être naturel de l'homme en son être naturellement non naturel, qu'est l'être social. C'est pourquoi « *Dès l'instant eût besoin du secours d'un autre ... les vastes campagnes se changèrent en campagnes riantes* »²⁵.

L'importance du travail tient en ce qu'il constitue un nouveau milieu pour l'homme. Il se présente pour lui comme une dette de sens : « *hors de la société, l'homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société ou il vit nécessairement au dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien : cela sans exception.* »²⁶

Pour Rousseau, la métallurgie, l'agriculture, le travail

et la propriété font du milieu social dans lequel l'homme prend place, un milieu artificiel dont le fondement est les arts. Dans ce milieu, l'homme noue avec son prochain des rapports directs et permanents de travail et d'échange des produits du travail. Ce qui fait du travail une organisation collective d'appropriation et de transformation de la nature phénoménale.

La mutation ontologique qui fait d'un être naturel un être social est au prix des mutations de la nature qui le provoque à recourir, non seulement à la médiation des techniques mais encore, à la communauté des hommes pour assurer sa survie. Avec le développement de la puissance des outils et l'institution de la société, un réseau de relations nouvelles se met en place. Ce réseau, qui voit le jour avec la naissance du désir et le rapprochement des hommes, se met carrément en marge de la nature. Les besoins, les activités et les relations des hommes n'ont plus la nature pour norme. Ils trouvent leur mesure d'évaluation dans le procès de production et dans les rapports de comparaison qu'il engendre les hommes.

Certes, ce réseau de nouvelles relations produit l'être humain avec l'apparition du langage, l'amélioration des conditions matérielles d'existence des hommes. Toutefois, la désontologisation qui conduit à l'abandon de l'être naturel de l'homme est aussi source de perversion. La mutation ontologique qui fait advenir l'humanité dénature l'individu qui, lui, vient à l'humanité en vue de la conservation de soi qui détermine son être naturel.

Pour Rousseau, l'individu paye un lourd tribut à son être social. Que se soit dans le Discours sur l'inégalité, l'Emile ou la Lettre à Christophe de Beaumont, Rousseau considère que le développement techno-économique et social conduit, pour l'individu, à la perte de sa liberté naturelle. C'est à elle que se substitue l'inégalité économique et la dépendance politique.

En effet, le travail, bien que nécessaire, ne peut être qu'inégalitaire du fait de l'inégalité naturelle, à comprendre comme celle des dons naturels appuyés sur le développement des facultés. L'inégalité naturelle tire à conséquence en

contraignant l'homme à s'évaluer dans le travail et surtout dans le gain retiré de ce travail. « *L'inégalité naturelle, écrit Rousseau se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes développées par celles des circonstances se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers* »²⁷.

L'inégalité dans l'activité de production entraîne une inégalité de pouvoir dans la mesure où les hommes sont dorénavant évalués à l'avoir. Si « *l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre* » le second va se soumettre au premier pour vivre. Cette soumission est l'effet du moment où il apparût au premier « *qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux* »²⁸. Il va de soi que l'inégalité économique se transforme en un moyen de pouvoir. Le pouvoir se pose, en définitive, comme l'unique étalon de l'inégalité. C'est ainsi que « *les riches connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux ; ils ne songèrent qu'à asservir leurs voisins* »²⁹.

L'appropriation des choses donne une nouvelle finalité à l'existence de l'homme : s'asservir davantage ses semblables. En effet, l'appropriation des choses n'est pas seulement une simple possession des choses. Elle est encore et surtout une tentative pour posséder les autres, en ayant barre sur leurs besoins vitaux. Malheureusement, l'asservissement a ceci de paradoxal qu'il est tout à la fois celui du dominant que du dominé, du Maître que de l'esclave. « *La domination est servile* »³⁰ car « *régner c'est obéir* ». ³¹

L'inégalité économique et la dépendance politique contraignent l'existence humaine à entrer dans une course insensée à l'inessentiel. Elle procède à la représentation de la nature initiale de l'homme, en provoquant un divorce au sein de son être : dorénavant, l'être naturel de l'homme et son être social deviennent conflictuels. L'un devient l'apparaître de l'autre. Livré à l'univers de l'apparaître, il est réduit à la transformation du

monde et à sa propre transformation. Rousseau écrit : « *il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était, en effet. Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortit le faste imposant la ruse trompeuse et tous les vices qui en sont le cortège.* »³²

Dans l'écart du paraître à l'être, l'homme s'emprisonne dans le vaste domaine de la tromperie et du déguisement. Il répond à la tyrannie du désir sans règle et à la quête de puissance sans trêve. L'être de l'homme reste désormais sans éclat s'il n'arrive plus à paraître. Or, considère Rousseau, « *le paraître reste fragile s'il ne réussit pas être.* »³³

D'où l'ambiguïté ou la double face de l'homme dans les rapports à autrui et à soi même. L'être naturel de l'homme est cette aspiration à vivre et à bien vivre qui le pousse, dans la mutation ontologique qu'accomplit la perfectibilité, à la coopération avec ses semblables. L'être social de l'homme se traduit par le désir perpétuel de puissance après puissance, dans l'univers artificiel de la société qui est ouvert aux antagonismes et aux conflits sur un horizon de mort.

C'est la dialectique en spirale de l'être naturel et de l'être social de l'homme qui conduit au tableau apocalyptique que Rousseau peint à la fin du *Discours sur l'inégalité* : « *c'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche le point d'où nous sommes partis :c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté et qu ce dernier est le fruit d'un excès de corruption* »³⁴.

L'hostilité n'est donc pas le caractère des rapports naturels des hommes comme le pense Hobbes dans *le Léviathan*, mais le produit d'une Histoire de l'humanité faite

de la contradiction naturellement insurmontable entre l'être naturel de l'homme et l'être naturellement non naturel de l'homme qu'est la société. C'est pourquoi, il revient à l'homme la responsabilité de créer la synthèse de la dialectique de l'être et du paraître dans l'avènement de l'Etat.

III.- LA SYNTHÈSE POLITIQUE : L'ÉTAT ET LE CITOYEN

La contradiction majeure entre l'homme naturel et l'homme social dans le Discours sur l'inégalité devient « *le problème fondamentale dont le contrat social donne la solution* »³⁵. Et elle est la suivante : « *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* »³⁶.

Selon Rousseau, c'est ainsi qu'est produit instantanément « *un corps moral et collectif qui prend le nom de République* »³⁷. Ainsi vient à jour « *l'Etat* » qui est la forme artificielle du pouvoir politique détenu par un nouvel être qu'est le citoyen « *comme participant à l'autorité souveraine* ».

Le citoyen est le produit de la redistribution des hommes permettant de surmonter le dilemme de l'indépendance naturelle et de la nécessaire association des hommes dans la domination technique de la nature. Le citoyen, dans lequel et par lequel s'exprime l'Etat, est alors créé par la raison et non par la passion. L'art politique vient assurer la défense de l'humain contre les menaces que constitue, en lui, le conflit de l'homme naturel et de l'homme social. C'est en cela que la politique est vraiment l'accomplissement de la Technique car elle est l'art de l'art permettant d'achever l'écart de l'humain par rapport au milieu naturel et son immersion totale dans un milieu socio-politique autonome, *auto-régulateur*, sur lequel n'influe plus la nécessité naturelle.

Ce qui permet cette synthèse, c'est la loi civile qui prend la place de la loi naturelle. L'être naturel est soumis à

la dernière. Quant à l'être social, il est dépendant des hommes. L'être politique, lui, obéit à l'artifice de la loi. La loi est une disposition assurant la médiation du rapport de l'homme à l'homme dans leur rapport à la nature phénoménale.

Que ce soit dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité* ou dans les quatre premiers chapitres du Contrat social, ce qu'affirme Rousseau, c'est l'idée que tout pouvoir de l'homme sur l'homme ne trouve en lui-même aucune justification qui dispenserait l'individu d'un refus d'obéissance. « *Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; car recouvrant sa liberté par le même droit qui l'a lui a ravi, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter* »³⁸.

De la définition de la loi à son règne effectif, elle se trouve épurée de la teinte de tout pouvoir partisan et de tout intérêt particulier qui mettraient en péril le règne de l'artifice. Cet artifice remplace l'homme dans la médiation de ses rapports à ses semblables. « *Qu'est-ce que la loi ? s'interroge Rousseau. C'est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun* » répond-il dans les *Lettres écrites de la montagne*. Cette définition montre que la loi est une décision qui vient de tous pour s'appliquer à tous. Autrement dit, ce sont les mêmes hommes qui sont à la fois législateurs et soumis aux lois et constituent à la fois le souverain et les sujets. Rousseau regrette qu'« *On sépare trop deux choses inséparables, à savoir le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un par l'institution primitive. Ils ne séparent que par l'arbre de l'institution* »³⁹.

Il apparaît, à la lumière de sa définition, que la loi est véritablement ce qui rend le citoyen maître de lui-même, dans la mesure où elle est la volonté de lui-même sur lui-même. Réalisant, dans son expression, la suppression de l'écart entre l'instance du Souverain qui l'édicte et l'instance du Peuple qui la subit, la loi se présente comme ce « *seul mobile* » qui permet de « mettre en jeu » les hommes « *et les faire agir de concert* »⁴⁰. Par là même, la loi est la

manifestation et l'expression de la liberté authentique de l'homme. « *J'aurais voulu, souhaite Rousseau, vivre et mourir libre, c'est-à-dire, tellement soumis aux lois que ni moi, ni personne n'en pût secouer l'honorable joug (...). J'aurais voulu donc que personne dans l'Etat n'eût pu se dire au dessus de la loi, et que personne en dehors de la loi n'en pût imposer que l'Etat fût obligé de reconnaître* »⁴¹.

Il apparaît que la production du citoyen, synthèse de l'être naturel et de l'être social de l'homme, se résume en la production d'un pouvoir artificiel, celui de la loi. Et la loi est, en définitive, le pouvoir politique dans la mesure où Rousseau « *appelle République, tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car seulement l'intérêt publique gouverne et la chose publique est quelque chose* »⁴².

L'art imitant la nature, l'avantage de l'institution de la dépendance vis-à-vis de la loi, est de conduire l'homme à un être analogue à son être naturel. Il devient le maître du pouvoir auquel il obéit car « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »⁴³. Mais, bien que l'art mime la nature, il est aussi ce qui permet qualitativement de la dépasser. Rousseau, après ses illustres prédécesseurs que sont Machiavel, Hobbes, Spinoza et Locke, reste convaincu que l'art politique donne lieu à la naissance d'un être politique plus avantageux pour l'homme que son être naturel et son être social. Ce qui revient à dire que la politique produisant le pouvoir artificiel de la loi, et autorisant le passage d'une société naturelle à une société véritablement humaine provoque la transformation de la nature humaine, elle-même. « *Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme* »⁴⁴.

Le problème politique des *Temps modernes* que se propose de résoudre Rousseau est le suivant : comment concilier le naturel et le social en l'homme ?

La réponse de Rousseau est au terme d'une Histoire contradictoire, une ontologie de l'identité défigurée : produire le citoyen. Il est une synthèse, le terme d'une mutation ontologique naturelle et le dépassement forcé d'une dialectique négative.

CONCLUSION

En conclusion, pour suivre l'itinéraire tracé par Rousseau, de naturel qu'il est, l'être de l'homme, dans le processus dialectique de l'Histoire, devient social avec le commerce des hommes exigé par le développement technico-économique et social. Et enfin, citoyenne, dans l'Etat qui est tout à la fois milieu et pouvoir artificiel. L'Humanité s'accomplit avec l'avènement du citoyen, lorsque la loi prend la place de la nature et des hommes. C'est pourquoi, le citoyen est la réconciliation du paraître et de l'être comme synthèse synthétisée et synthétisante de l'homme issue de la contradiction apaisée de l'être naturel et de l'être social.

NOTES

- ¹ *Contrat social*, T III, P. 351 (Toutes les références aux de Rousseau, sauf mention expresse, sont faites selon les textes des œuvres complètes des éditions Gallimard, dans la collection Bibliothèque la pléiade.)
- ² *Discours sur l'inégalité*, III, p. 174.
- ³ *Ibidem*.
- ⁴ *Op. cit.* p. 140.
- ⁵ *Ibidem*, p. 135.
- ⁶ *Emile*, T.IV, Liv. II, p. 311.
- ⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 135.
- ⁸ *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, p. 604.
- ⁹ *Contrat social*, p. 351.
- ¹⁰ *Emile*, p. 311 & suivantes.
- ¹¹ *Emile*, T. IV, livre IV p. 524.
- ¹² *Ibidem*.
- ¹³ Cf Liv. I, IV, p. 251.
- ¹⁴ *Discours sur l'inégalité*, p. 142.
- ¹⁵ *Ibidem*.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 141.
- ¹⁹ *Emile*, Liv. I, T. IV ; p. 245.
- ²⁰ *Discours sur l'inégalité*, p. 142.

- ²¹ *Discours sur l'inégalité*, p. 133.
- ²² *Discours sur l'inégalité*, p. 173.
- ²³ *Discours sur l'inégalité*, p. 168.
- ²⁴ *Emile*, Liv. 3 T. IV, p. 407.
- ²⁵ *Discours sur l'inégalité*, p. 171.
- ²⁶ *Emile*, Liv. 3 T. IV, p. 456.
- ²⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 174.
- ²⁸ *Discours sur l'inégalité*, p. 175.
- ²⁹ *Discours sur l'inégalité*, p. 175.
- ³⁰ *Emile*, Liv. 2, T IV, p. 308.
- ³¹ *Lettres écrites de la montagne*, 8^{ème} lettre, T III, p. 841.
- ³² *Discours sur l'inégalité*, T III, p. 174.
- ³³ *Discours sur l'inégalité*, p. 174.
- ³⁴ *Discours sur l'inégalité*, p. 191.
- ³⁵ *Contrat social*, T III, p. 360.
- ³⁶ *Contrat social*, T III, p. 361.
- ³⁷ *Contrat social*, T III, p. 362.
- ³⁸ *Contrat social*, LI, p. 352.
- ³⁹ *Projet de Constitution pour la Corse*, T III, p. 901.
- ⁴⁰ *Contrat social*, LI, p. 360.
- ⁴¹ *Discours sur l'inégalité*, Dédicace, p. 112.
- ⁴² *Fragments politiques*, TIII, pp. 379 - 380.
- ⁴³ *Contrat social*, p. 365.
- ⁴⁴ *Emile*, L.1, T. IV, p. 249.

BIBLIOGRAPHIE

I.- Œuvres de Jean-Jacques Rousseau

Essai sur l'origine des langues, (Paris, Ed. Albin Michel, 1817).

Œuvres complètes, (Paris, Ed. Gallimard, collection la pléiade, 1964), 4 volumes.

II.- Œuvres sur Rousseau

Ansart-Dourlen (Michèle).- *Violence et dénaturation dans l'œuvre de Jean Jacques Rousseau*, (Paris, Klincksieck, 1975).

Baczko (Bronislaw).- *Rousseau, solitude et communauté*, (Paris, Ed. Mouton La Haye, 1974).

Burgelin (Pierre).- *Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, PUF, 1952).

Cassirer (Ernst).- *Le problème J. – J. Rousseau*, (Paris, Ed. Hachette, 1987).

Charmière (René de la).- *Etude sur la théorie démocratique : Spinoza, Rousseau Hegel, Marx*, (Paris, Payot, 1963).

Dérathé (Robert).- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, Vrin, 1974).

Genette (Gérard) et Todorov (Tzvetan).- *Pensée de Rousseau*, (Paris, Seuil, Points, 1984).

Goldschmitt (Victor).- *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, (Paris, Ed. Vrin, 1974).

Howlett (M.-V.).- *Jean-Jacques Rousseau, l'homme qui croyait en l'homme*, (Paris, Gallimard, Découvertes, 1989).

Jouvennel (Bertrand De).- *Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social précédé d'un essai sur la politique de Rousseau*, (Paris, Hachette, Pluriel, 1972).

Khodoss (Florence).- *Rousseau, le citoyen*, (Paris, PUF, 1974).

Marcel (Raymond).- *Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie*, (Paris, Corti, 1962).

May (Georges).- *Rousseau*, (Paris, Seuil, 1980).

Philonenko (Alexis).- *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, (Paris, Vrin, 1984).

Polin (Raymond).- *La politique de la solitude, Essai sur Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, Sirey, 1968).

Salomon-Bayet (Claire).- *Jean-Jacques Rousseau, l'impossible unité*, (Paris, Seghers, 1965).

Siméon (Jean-Pierre).- *La démocratie selon Rousseau, (Introduction à du Contrat social)*, (Paris, Point, 1980).

Starobinski (Jean).- *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, (Paris, Plon, 1958).

Trousseau (Raymond).- *Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, Tallendier, 1988, tome I, 1989), tome II.

Vernes (Paule-Monique).- *La ville, la fête et la démocratie (Rousseau et les illusions de la communauté)*, (Paris, Payot, 1978).

Volpe (Galvano Della).- *Critique marxiste de Rousseau, Etude sur le contrat social*, (Publications de l'université de Dijon, T XXX, 1964).

LE RESPECT AU CŒUR DE LA RECONCILIATION

Raoul Kpa Yao KOUASSI

Assistant (Département de Philosophie)
Université de Cocody-Abidjan

RESUME

Le chemin de la réconciliation envisagée en dehors de la loi est un échec insurmontable. Comme la loi est la source de la liberté selon Emmanuel Kant, il nous a paru fondamental de montrer que le respect de la Constitution est le vrai moteur de la réconciliation.

Mots-clés

Constitution, Entendement, Liberté, Loi, Noumène, Phénomène, Raison, Réconciliation, Respect.

ABSTRACT

The path of the reconciliation considered outside of the law is an insurmountable failure. As the law is the source of the liberty according to Emmanuel Kant, it appeared fundamental to us to show that the respect of the Constitution is the motor truth of the reconciliation.

Key words

Constitution, Understanding, Liberty, Law, "Noumène", Phenomenon, Reason, Reconciliation, Respect.

INTRODUCTION

« *La Côte d'Ivoire est en guerre depuis la nuit du 18 au 19 septembre 2002, date à laquelle des hordes d'assaillants venus du Burkina Faso, du Libéria et d'autres pays de la sous-région se sont jetés sur elle avec une violence sans pareille dans notre histoire récente en tant que Nation. Depuis, de négociations en tergiversations, d'accords en compromissions, la Côte d'Ivoire avance vers la paix en tournant en rond.* »¹ Il apparaît ici que cette guerre injustifiée provient du non respect de ce pays et des lois ivoiriennes. Le processus mis en place pour faire régner le droit n'est pas encore au beau fixe. Le motif est lié à la mise en place de lois nouvelles. Quelles contradictions ? Comment des lois nouvelles peuvent-elles donner de nouveaux espoirs à cette jeune Nation ?

Pour résoudre cette contradiction née au lendemain des accords de *Linas-Marcoussis*, le Gouvernement ivoirien a mis en place une idéologie selon laquelle, « *c'est un médicament qu'il faut essayer* ». Les Ivoiriens acceptent le principe de l'essai tout en espérant que ces dits accords seront respectés. Mais que faut-il entendre par respect des accords de *Linas-Marcoussis* ?

D'un côté, il y a le programme du Gouvernement de réconciliation nationale, d'un autre il y a les protagonistes. Une inquiétude demeure : suffit-il de mettre sur pied un programme de réconciliation nationale pour réconcilier les Ivoiriens entre eux ? Quel est le sens d'une réconciliation dans une situation où pour l'une des parties prenantes, cette démarche est inopportune et inconséquente ? Est-il possible de se réconcilier avec des adversaires qui n'ont aucun respect pour la loi morale ?

Personne ne refuse la réconciliation, puisqu'elle est une démarche ordinaire dans un conflit ; mais ce qui pose problème, c'est le fait que la réconciliation se présente comme le fondement de la stabilité alors que ce qui est en jeu ici, c'est le respect de la loi. C'est la loi qui libère l'homme, c'est elle qui conditionne tout acte moral. En respectant la loi, c'est la moralité qui s'installe au cœur de ce processus de réunification.

La démarche prendra appui sur cette hypothèse d'Emmanuel Kant : « *Le respect pour la loi morale est donc le seul mobile moral (...) qui soit incontesté (...), et ce sentiment ne s'applique à aucun autre objet qu'au principe de cette loi.* »² Le projet kantien a été élaboré sur la base de la nécessité de la mise en place des fondements solides de la morale. Kant place au-dessus des intérêts de l'homme, la loi en tant que lui servant de boussole et limitant toute forme de subjectivité. La subjectivité elle-même peut se lire comme la cause profonde de cette guerre. En passant de la forme subjective à la forme objective avec Kant, le respect pour la loi morale se présente comme médium entre les protagonistes.

L'objectif visé ici sera de montrer comment en appliquant le projet kantien de la primauté de la loi morale comme fondement de la moralité, le problème ivoirien peut trouver une solution philosophique dont la portée dépasse les conflits conceptuels dans lesquels baigne aussi la vision commune de cette guerre. La loi morale est première et conditionne toute moralité pouvant assurer la sécurité des hommes et des biens. C'est la loi morale qui est la cause de la moralité, et la respecter, c'est mettre à tous les endroits de la moralité, la nécessité objective qui rend libre. Mais comment le respect pour la loi morale est-elle possible ?

I.- LE « CHEMIN » DE LA RECONCILIATION

Le « chemin » de la réconciliation a été tracé Linas-Marcoussis dans des accords qui paraissent au lendemain de leur publication comme une humiliation pour les Ivoiriens. Dans tous les cas, on entend souvent dire « Marcoussis à la lettre ». Si tout le fond de la guerre est là, pourquoi est-il parfois difficile de faire appliquer ce « médicament » ? Le « chemin » de Marcoussis n'est-il pas un « faux chemin » comme le font remarquer la plupart des Ivoiriens non signataires desdits accords ?

A.- Le « chemin » de la réconciliation

Les accords de Linas-Marcoussis posent les problèmes suivants : « ces accords sont-ils des lois ? Si oui, sont-ils au-dessus de la *Constitution ivoirienne* ? Si non, en quoi permettent-ils la réalisation de la *Constitution ivoirienne* ? »

Ce qui est en jeu ici c'est le rapport de ces accords à la *Constitution ivoirienne*. Nous appellerons la loi la *Constitution ivoirienne*. Et le paradoxe est net : on a placé quelques propositions au-dessus de la loi. La loi perd dans ce cas sa prééminence, elle peut être ignorée ou mise entre parenthèses en vue de résoudre un problème. Ce qui est aussi vrai c'est que ces accords n'indiquent pas qu'il faut faire de nouvelles élections. Ils dépassent l'individu qui a à charge la destinée de l'Etat et présentent comme urgente, la nécessité de suivre les indications prescrites qui ne mettent malheureusement pas au premier plan la *Constitution ivoirienne*.

En mettant entre parenthèses la *Constitution ivoirienne*, n'a-t-on annoncé la mort de cette Constitution, ou mieux un dépassement en vue d'une mort certaine à long terme ? Qu'est-ce qui reste limité dans cette loi et qui lui enlève toute autonomie ? Là encore l'autonomie est accordée aux *propositions de Linas-Marcoussis* et est déniée à la *Constitution ivoirienne*. Or si la *Constitution ivoirienne* n'est pas autonome, c'est qu'elle n'est pas source de liberté. Elle ne peut être respectée puisqu'elle rompt avec la liberté des citoyens. Que signifie tout cela ?

Pour Emmanuel Kant, la loi doit être objective pour qu'elle soit respectée. Si la loi est subjective, le non-respect n'est pas aussi grave, puisque la loi au lieu de dépasser l'immédiateté pour se faire médiation vers la stabilité est restée cause des conflits. Elle n'est pas dans ce cas un principe pratique ; l'on a mis derrière ce concept de loi une maxime et l'on en fait à tort une loi. Il aurait fallu comprendre que les « *principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté, à*

laquelle sont subordonnées plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs ou forment des maximes, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté ; mais ils sont objectifs et fournissent des lois pratiques, quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable. »³ La Constitution ivoirienne est-elle objective ?

Si la *Constitution ivoirienne* n'est pas objective, son rejet prend appui sur les contradictions qu'elle renferme. Toutefois le problème peut se transformer en celui-ci : s'il y a des contradictions en elle, qu'est-ce qui justifie que des accords eux-mêmes non universels soient au-dessus d'elle ? Le « chemin » de Linas-Marcoussis et toutes les implications liées nécessairement à lui posent des obstacles. Désormais de tels accords n'ont de sens que dans une ambition musclée de les faire appliquer, et pire avec les lois de la *Constitution ivoirienne*.

Ce n'est pas la *Constitution ivoirienne* qui ne rejoint pas l'universel, mais c'est l'intérêt égoïste de l'homme qui veut par tous les moyens conquérir ou conserver le pouvoir, qui a tronqué la voie. Linas-Marcoussis est un « chemin » fermé et opposé à la *Constitution ivoirienne* et ouvert aux les ambitions égoïstes. La réconciliation est désormais une voie tronquée, ruisante pour fuir la Constitution. C'est en refaisant le chemin inverse, à savoir comment fonder la Constitution sur une base saine et inébranlable que le projet de la réconciliation prend à cœur une philosophie de la liberté.

Cheminer avec Emmanuel Kant pour présenter le respect comme le point d'appui de la réconciliation, c'est montrer que la Constitution est un chemin de la liberté. La liberté est ce qui motive les inquiétudes et les espoirs.

B.- La crise de la loi

C'est la loi qui en crise : la *Constitution ivoirienne* est en crise, elle ne vaut plus pour elle-même et pour tous les Ivoiriens en même temps. La loi n'est pas respectée, elle est

en crise. Elle passe au niveau de la maxime. Au lieu de dépasser le niveau de la maxime, ceux qui font la guerre à la Côte d'Ivoire pensent que sa Constitution n'a pas pu faire ce saut qualitatif, elle n'est donc pas source de liberté. Mais comment cela est-il possible ? Suffit-il de refuser une loi pour en créer les conditions d'universalité ? Au nom de quoi les contestations des uns sont fondées et peuvent dériver en abus et les souffrances des autres sont des formes de règlement de compte qui ne disent pas leurs noms ? La liberté souhaitée dans les contestations est contradictoire en ce sens qu'elle prend son appui et sa forme dans la violence : la guerre.

Ce que les accords veulent arrêter, c'est la guerre, c'est-à-dire la forme d'expression des contestations. La réconciliation est aussi ébranlée dans la mesure où des accords viennent mettre fin à une forme d'expression dite source de la liberté et mettre en place une loi modifiant à son tour la *Constitution ivoirienne* en indiquant qu'elle n'était pas objective. Les accords enlèvent la liberté cherchée de part et d'autre.

La liberté visée par les assaillants est hypothéquée et celle visée par la loi a pris fin depuis le début de la guerre. Ce qui revient à dire que l'absence de la liberté est plus profonde avec la guerre et qu'il faut commencer par mettre fin à la guerre comme première forme d'expression de la liberté, et non l'application desdits accords qui viennent prendre appui sur une loi déjà bafouée. Il faut mettre les choses à leur place. C'est la loi qu'il faut respecter, c'est avec elle qu'il faut se familiariser. « *Le respect pour la loi morale n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité elle-même, considérée subjectivement comme mobile, tandis que la raison pure pratique, par le fait qu'elle anéantit toutes les prétentions de l'amour de soi, en opposition avec elle, donne de l'autorité à la loi qui seule maintenant a de l'influence.* »⁴ En mettant au cœur de la réconciliation le respect pour la loi morale, nous entendons refaire le chemin de la liberté proposé par Kant comme un chemin possible pour le cas de la Côte d'Ivoire.

On entend souvent dire que la liberté consiste à faire

quelque chose sans contrainte. Mais cette façon de voir n'est pas toujours bien vue. Chacun veut agir librement, mais pouvons-nous dire que l'action est libre parce qu'il n'y a pas de règle ? En s'intéressant aux grandes questions en philosophie, Kant s'est aperçu qu'il fallait nécessairement résoudre la question de la liberté, car à quoi servent toutes les démonstrations scientifiques et philosophiques si c'est pour demeurer sous les chaînes ? Un penseur comme David Hume avait tenté de répondre à cette question en montrant que la liberté est fondée sur la loi de la causalité. Mais comment la causalité est-elle possible ?

La liberté n'est pas donnée immédiatement, elle se réalise suivant certaines règles. Nous avons l'air de tourner en rond. En effet, comment de simples règles peuvent-elles orienter la logique de la réalité qui a sa propre logique ? Kant trouva urgent de transformer la préoccupation de David Hume en la préoccupation fondamentale de la raison humaine. Toute la dignité de la raison humaine se trouve précisée dans cette interrogation : « Comment la liberté est-elle possible ? »

Kant dépassa le projet de David Hume et trouva opportun de généraliser la causalité en montrant que la question « Comment la liberté est-elle possible ? » est une forme de question qui s'est déjà libérée de la forme qui était proposée. Il y a donc quelque chose de curieux : ce qui est libre, l'est à l'égard de la forme de la liberté. Dès lors peut-on se limiter à la forme de la liberté en tant que liberté phénoménale ? N'est-il pas possible de dégager une liberté nouménale qui transcende la liberté ordinaire ?

Pour répondre à ces questions, nous montrerons que les deux types de libertés existent, mais elles se complètent. De la liberté phénoménale à la liberté nouménale, il faut procéder par déduction et par extension. C'est la déduction synthétique qui est le moteur de ce passage d'une liberté à une autre. Et comme tout cela est fait par l'homme en vue de la grandeur de l'homme, il sera intéressant de relever en fin de parcours que la liberté est la médiation de l'unité du phénomène et du noumène. Mais en quoi consiste la manière kantienne d'envisager la liberté ?

II.- APPROCHE KANTIENNE DE LA LIBERTE

Nous partirons de cette hypothèse : « *si une action accomplie par devoir doit exclure complètement l'influence de l'inclination et avec elle tout objet de la volonté, il ne reste rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si n'est objectivement la loi* »⁵. La volonté de l'homme peut se libérer des inclinations personnelles en vue de s'attacher à la loi comme la seule possibilité à laquelle il ne peut échapper. C'est donc la loi morale qui libère l'homme de ses penchants. La liberté est dans ce cas le processus de la libération de l'homme et la nécessité d'obéir à la loi. La question principale de Kant « Comment la liberté est-elle possible ? » a encore son sens.

A.- La liberté phénoménale

Emmanuel Kant vécut de 1724 à 1804. Il doit son éveil philosophique à David Hume. Pour ce dernier, la connaissance se fait par *induction*. *Nous observons un événement se produire et se répéter et nous concluons qu'il en serait de même pour d'autres événements analogues*. Ainsi si la chaleur a chauffé un corps, elle chauffera d'autres qui sont en son contact. En généralisant un cas pour d'autres cas à venir, Hume est resté lié à l'expérience.

La liberté n'est pas l'obéissance à des lois que j'ignore. Pour être libre, il faut que je participe à la réalisation de la loi, que je découvre que je ne suis libre que par rapport à une loi dont le siège est moi-même. La cause de la loi, c'est l'homme et l'effet libre, c'est l'homme. Comment passe-t-on de la cause à l'effet ? La loi n'est-elle pas limitée à une liberté fondée sur les phénomènes que nous appelons ici liberté phénoménale ? La liberté phénoménale prend appui sur les lois de la causalité phénoménale. Par causalité phénoménale, on entend ceci : « toute cause produit un effet ».

La causalité pose le problème de la liberté comme une réalité logique. Si Cause A, alors Effet B. Autrement dit, si guerre, alors liberté. Dans un tel rapport où l'effet dépend nécessairement de la cause, il y a un sens unique : la cause A n'est pas libre, mais source de la liberté. Elle n'est pas libre

parce qu'elle ne dépend de rien (ce qui est faux puisqu'elle s'appuie sur les inclinations personnelles), à elle ne se pose pas le problème de la liberté. C'est relativement à l'effet et en lui que se pose le problème de la liberté. Ici la nécessité logique contredit la liberté, mieux, la présente comme ce qui doit se produire nécessairement. Or la guerre ne peut pas être ici source de la liberté.

La nécessité elle-même se présente comme une loi suivant laquelle l'effet se produit. Emmanuel Kant ne tarda pas à se rendre compte que si on veut prendre la liberté vue sur le plan logique pour la seule forme de liberté, elle contredit la liberté en tant que telle : la source de la liberté n'a pas de problème de liberté et l'effet libre est soumis aux seules exigences de la loi. Ce qui est logique ici c'est toute forme d'artifice utilisée pour conquérir le pouvoir.

Kant avait compris que la loi n'est pas simplement logique, elle est aussi transcendante, elle rend possible la liberté. Dans le cas de la Côte d'Ivoire, la loi transcendante c'est la Constitution et non les accords. Dès lors, s'il y a une loi logique, la liberté est phénoménale ou empirique et nous avons le processus d'un chemin qui manque de lisibilité ; s'il y a une loi transcendante, la liberté est nouménale ou transcendante et c'est le schéma où les lois républicaines sont mises au premier plan. Il faut donc éclater le concept de causalité pour découvrir toutes les implications de la liberté. Est-ce bien la Constitution ou les accords dérivés de la guerre qui garantissent la liberté ?

Pour atteindre cet objectif de l'éclatement de la causalité, nous referons le chemin avec Emmanuel Kant. Il distingua les jugements logiques en jugements analytiques et en jugements synthétiques. Il conclut que les jugements analytiques ont conduit les philosophes à tourner en rond, dans des définitions qui ne permettent point d'étendre notre conception de la liberté, mais de rester enfermés dans la définition de la liberté phénoménale au lieu de sortir d'elle pour s'acheminer vers la liberté transcendante comme point d'arrivée.

L'homme n'est pas que phénomène, il est aussi un

être dont la nature donne sens, conditionne et détermine le monde phénoménal. La voie analytique reste enfermée dans des terminologies comme les accords, « Marcoussis à la lettre », la « xénophobie » au lieu de chercher à sortir de ces concepts pour leur trouver un contenu extensif.

L'extension prend en compte l'homme comme étant à la fois phénomène et noumène. L'homme est transcendant. Être transcendant, c'est avoir une âme et une raison qui se manifestent dans la loi. Kant reste convaincu que ce qui élève l'homme au-dessus de tous les phénomènes empiriques, c'est la raison. Il y a une raison dans la loi.

La raison est au-dessus de l'entendement qui est ici le lieu des hostilités et des intérêts égoïstes. L'entendement est le lieu de toutes les contradictions sociales voulant à la fois procéder par la guerre, la violence et l'injustice pour mettre fin à l'ordre social (ce qui est l'instauration de l'injustice). Or la raison est libre à l'égard des lois de l'entendement tout comme la constitution est libre à l'égard des penchants personnels. Cette forme de la liberté indique bien que la liberté phénoménale n'est pas la seule forme de la liberté.

On ne saurait simplement dire que la loi limite ma liberté ou l'étend pour voir cela se réaliser effectivement. La liberté garantie par la loi donne un autre contenu à la loi dérivée des accords et limite également le pouvoir de la loi logique : du point de vue logique, je peux dire si A alors B, donc B est libre par rapport à A et en même temps, du point de vue transcendantal, B peut ne peut pas dépendre de A si B fait appel à lui-même, s'il réfléchit sur lui-même. Dans ce cas, la règle qui pousse l'homme à refuser ou à accepter la loi n'est plus liée à la nécessité qui le lie à la loi, mais à son bon vouloir. On peut se résumer ainsi : la guerre entraîne la liberté du point de vue d'une logique, mais la liberté est aussi possible en absence de guerre. Donc la guerre n'est pas source de liberté puisque la condition elle-même n'est pas autonome. Il faut qu'une condition autonome que nous appelons la loi soit la seule à nous libérer des artifices et des idéologies étouffantes et mensongères.

Dans la causalité il y a d'abord quelque chose comme donné qui est ensuite déterminé comme étant autre chose. Or si c'est le même qui passe en divers moments, il faut que le passage s'effectue comme la possibilité de sortir d'un état A pour être dans un état B. En tant que telle la causalité est la forme de la synthèse suivant la forme que « $7 + 5 = 12$ » est une synthèse. Chacun des moments donnés 7 ou 5 passent tour à tour en d'autres moments où ne se pensent plus ni 7 ni 5. On peut toujours associer la liberté à la loi, mais cette possibilité n'est pas offerte à la guerre qui doit être dépassée par les accords pour offrir, semble-t-il une sortie de crise.

Ce qu'il convient ici pour la Côte d'Ivoire, c'est d'inviter encore la philosophie à venir au secours de la politique. De ce qu'il y a une synthèse, le point de départ et le point d'arrivée sont connaissables. En partant de l'analyse, il nous est impossible de ne pas demeurer dans l'absolu, c'est-à-dire de vouloir couper la philosophie de la politique et de tout expliquer avec des termes creux ce qu'il convient de dire simplement sur la liberté. C'est l'absolu des rapports qui est chassé de sa position centrale et la liberté ne peut plus être comprise en nous appuyant sur les seules lois de la nature ou les seules lois des mœurs. Il faut les mettre ensemble sans les mélanger.

Kant avançait ceci : « *Tout changement d'état (succession), des phénomènes n'est qu'un changement d'existence, car la naissance ou l'anéantissement de la substance ne sont pas des changements d'existence de cette substance, parce que le concept de changement d'existence suppose le même sujet comme existant avec deux déterminations opposées, par conséquent comme permanent.* »⁶ Il existe une forme, (une règle) qui nous guide dans l'établissement de la causalité. Cette règle ne dépend pas de ce que nous ne pouvons pas expérimenter une situation, mais c'est elle-même qui servira à rendre la situation possible ou à justifier des cas limites dans lesquels cette situation causale ne s'applique pas.

Kant s'appuie sur les concepts d'Aristote parce qu'il trouve que ceux-ci posent déjà des problèmes de déduction. Ainsi en reconstruisant la déduction des concepts par

analogie à la déduction faite par Newton dans la découverte des lois de l'attraction universelle, il pense rendre les concepts d'Aristote beaucoup plus féconds, puisqu'ils pourront s'appliquer désormais comme des règles d'extension des lois de la nature. Kant dit ceci : « *J'appelle donc l'explication de la manière dont les concepts « a priori » rapportent aux objets leur déduction transcendantale* »⁷. Cette déduction des concepts est nécessaire, en ce sens qu'elle prend aussi en compte les difficultés de leur possibilité. Les difficultés deviennent importantes pour Kant parce qu'elles indiquent déjà que le chemin de la liberté est aussi une conquête. Il faut un principe de la déduction qui deviendra ce qui participe à la simplification des difficultés de la conception de la liberté.

Kant choisit de continuer librement, de fractionner la base sur laquelle se combinait l'unité des phénomènes d'avec la réalité. Il aboutit à cette conclusion : la sensibilité est toujours orientée vers la réalité, mais ce n'est pas toujours le cas pour l'entendement. Le passage des concepts de l'entendement à la réalité n'est pas continu comme cela se fait au niveau de la sensibilité. Il pourrait bien exister un monde qui soit librement au fondement du passage dans l'entendement et ce monde n'est pas forcément la réalité empirique. Ce monde est la possibilité même de la déduction de l'entendement. Voilà pourquoi Kant peut appeler le moment de l'entendement, le moment de la règle. De là il peut conclure que les règles qui sortent du moment de la déduction sont universelles et nécessaires. Mais l'entendement a-t-il tous les pouvoirs ? Répondre à cette question, c'est rechercher en quoi consiste la liberté nouménale.

B.- La liberté nouménale

Toute science a pour critère de vérification l'expérience. La seule faculté en l'homme capable de connaître en prenant appui sur l'expérience est l'entendement. Du coup, c'est suivant la logique phénoménale que l'entendement établit l'unité dans

la représentation des objets intuitionnés. La logique phénoménale enferme l'entendement dans le seul champ de l'expérience et c'est par rapport à elle que les lois de la nature nous inspirent le sens et la signification de la liberté. Mais d'où vient la liberté ? Comment la liberté est-elle possible ?

L'entendement se trouve pris dans un piège : il doit prendre appui sur l'expérience alors qu'il veut expliquer une situation dont la seule force est l'autonomie. Pour sortir de ce piège, l'entendement doit reconnaître ses propres limites et se libérer de tout le champ de l'expérience. Mais comment l'entendement peut-il à la fois prendre appui sur une réalité empirique et vouloir se libérer de tout le champ de l'expérience ? Voilà un problème sérieux qui avait été occulté : il faut étendre l'entendement, il faut une raison d'être de l'entendement à l'égard de la nature phénoménale.

C'est un impératif : il faut libérer l'entendement, il faut donner une raison à l'entendement. Cet impératif est fondamental pour Kant, car il indique déjà que c'est l'entendement qui doit être libéré de ce qui ne lui donne pas raison, l'entendement doit être raison, passer en son autre qui est raison d'elle-même. L'impératif se transforme en celui-ci : il faut étendre l'entendement.

L'extension n'est rien d'autre que la possibilité de déduire la raison d'être de l'entendement comme pouvant se libérer de la nature phénoménale. Déduire, c'est dépasser, sortir de l'entendement pour aller à la raison, passer de la métaphysique à la morale et de la liberté phénoménale à la liberté nouménale ou transcendantale.

La déduction de la raison est la possibilité de la déduction de la liberté nouménale comme dépassement de la liberté phénoménale puisque « *l'homme (...) est assurément pour lui-même, d'un côté, phénomène, mais, de l'autre, au point de vue de certaines facultés, il est un objet simplement intelligible.* »⁸

Dans la *Critique de la Raison pratique*, Kant fonde aussi la déduction sur la grandeur de l'homme. « *Ce n'est pas autre chose que la personnalité, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance*

à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis aux lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect. »⁹ En effet, la nature phénoménale se présente comme une chose inachevée et incomplète que quelque chose de grand vient achever et compléter. Le critère de la déduction de la raison devient de plus en plus clair : si la philosophie ne peut pas conduire l'homme à la liberté à l'égard de la nature phénoménale, elle est vaine. Et Kant de dire : « car la raison n'étant pas elle-même un phénomène et n'étant nullement soumise aux conditions de la sensibilité, on ne trouve en elle-même, relativement à sa causalité, aucune succession dans le temps ; et, par conséquent, la loi dynamique de la nature qui détermine la succession suivant des règles ne peut pas lui être appliquée. »¹⁰

Kant propose d'alterner les causes. La simple forme de la causalité logique est dépassée par le passage de la loi morale à la liberté. La *Constitution* est fondamentale parce qu'elle est l'expression de la loi. Selon la vision kantienne, le but de la loi est la liberté. « Donc c'est la loi morale, dont nous avons immédiatement conscience (dès que nous formulons des maximes de la volonté), qui s'offre d'abord à nous et nous mène directement au concept de la liberté, en tant qu'elle est représentée par la raison comme un principe de détermination, que ne peut dominer aucune condition sensible et qui, bien plus en est totalement indépendant. »¹¹ Kant cherche à dégager s'il y a un rapport causal entre la loi morale et la liberté. C'est la loi morale qui fonde la liberté. La loi morale est immédiate dans la conscience quand on passe de l'entendement à la volonté. La loi morale est première et elle lui donne un sens. La loi morale se donne, se dispose à et

nous dispose à elle, elle est la voie de la liberté. La loi morale réfléchit sur elle-même et est indépendante de toute détermination sensible.

La loi n'est pas posée ici et simplement pour qu'après la conscience la dégage après. Au contraire, c'est la première donnée de la conscience. La forme peut être donnée et Kant la dégage dans la synthèse « a priori » avant toute forme quelconque d'intuition. Et comme elle est forme, elle s'impose comme loi. On peut dire que la conscience donnée comme loi, elle est déterminée comme loi, comme législatrice, comme celle qui institue la loi. La loi dont il est question n'est pas hors d'elle, mais dans le fondement d'être conscience. Ainsi « *la raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle, que nous nommons la loi morale* »¹². L'homme peut se libérer de la nature phénoménale. Par la liberté se réalise en lui l'unité. Mais comment cela est-il possible ?

Partons de cette hypothèse avec Emmanuel Kant : « *Le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée (...) par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clé de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pratique et même de la raison spéculative. Tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité qui, comme simples (blosse) idées sans support dans la raison spéculative, se rattachent à ce concept et acquièrent avec lui et par lui, de la consistance et de la réalité objective, c'est-à-dire que leur possibilité est prouvée par le fait que la liberté est réelle ; car cette idée se manifeste par la loi morale.* »¹³

L'œuvre d'Emmanuel Kant vise l'unité de l'homme. Cette unité prend sa source dans la liberté. Jamais Kant n'aurait été ce qu'il est dans l'histoire de la pensée s'il n'avait pas pris l'initiative d'interroger les contours et les enjeux du problème de la causalité qui, à son tour pose le problème de la liberté. Kant reste aussi confiant que l'homme ne peut jamais aller Dieu s'il n'est pas libre. S'il est libre, c'est parce qu'en lui existe le sublime qui stabilise en lui l'unité. Ce qui rend possible cette unité, c'est seulement la liberté : la liberté de Dieu et la liberté de l'homme se rencontrent, elles se

réconcilient. Et l'unité à réaliser ici est l'unité sociale. Dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant écrivait ceci : « *La nuit est sublime, le jour est beau.* »¹⁴ C'est dire que le sublime doit pouvoir exister quelque part, mais Kant trouve sa demeure en l'homme, en ce qui le touche. L'homme touché est celui qui croit en la loi, celui qui respecte la loi morale et la prend comme la seule source de sa liberté.

CONCLUSION

« La loi est au-dessus de l'homme » est le seul fondement de la liberté des citoyens. Les hommes naissent dans des lois et ne peuvent échapper aux lois. Kant est allé plus loin en avançant ceci : « *Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est que la loi morale détermine immédiatement la volonté* »¹⁵. C'est dire que la réconciliation tant souhaitée en Côte d'Ivoire n'est rien d'autre pour nous que l'avènement de la loi. Car si une loi est mauvaise, elle sera nécessairement remplacée par une autre, mais si elle est bonne, on ne peut que la respecter.

«Le respect au cœur de la réconciliation» présente la réconciliation comme prenant appui sur la loi. En effet, « *le respect est un tribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; si nous pouvons ne pas le laisser paraître extérieurement, nous ne pouvons nous empêcher cependant de l'éprouver intérieurement.* »¹⁶ On ne doit pas refuser la loi parce qu'elle ne nous arrange pas. Dans le cas contraire, pourquoi chercher à se réconcilier dans une Nation où ce qui fait l'essence de ce peuple est contesté par ceux qui le détruisent ?

La loi est au-dessus de toutes les formes d'idéologie ; voilà pourquoi il nous a paru intéressant d'interroger la manière kantienne de fonder la liberté et de dégager que la logique phénoménale est toujours dépassée par la logique nouménale. La logique phénoménale comme lieu de prédilection de l'entendement reste ici le lieu privilégié des assaillants.

Ce parcours avec Emmanuel Kant nous a permis de

dégager qu'il existe deux types de liberté : la liberté phénoménale et la liberté nouménale. La première prend appui sur l'expérience, c'est-à-dire les conflits. C'est l'entendement qui se sert de ses propres règles et établit librement des lois dans la nature empirique. Or celles-ci offrent une liberté contingente dépendant de la liberté nouménale. C'est la liberté nouménale qu'il convient de rechercher dans la morale et la politique. La liberté nouménale a pour siège la *Constitution de la Côte d'Ivoire*. Ce qui est nouveau ici, c'est que ces deux types de liberté révèlent que l'homme appartient à la fois à deux mondes liés à ses instincts et au respect de la loi. En prendre conscience, c'est déjà nous élever au-dessus de notre animalité pour regarder en nous ce qu'il y a de grand. Recherchons en tout la grandeur pour être toujours libres.

NOTES

- ¹ Koulibaly (Mamadou), Ahua (Antoine Jr), Bush (Gary).- *La Guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*, (Abidjan, La Refondation, 2003), p. 1.
- ² Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pratique*, (Paris, PUF, 1971), p. 82.
- ³ *Op. cit.*, p. 17.
- ⁴ *Op. cit.*, p. 80.
- ⁵ Kant (Emmanuel).- *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, (Paris, Delagrave, 1971), p. 101.
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pure*, (Paris, PUF, 1967), p. 100.
- ⁸ *Op. cit.*, p. p. 401-402.
- ⁹ Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pratique*, (Paris, Vrin, 1971), p. 91.
- ¹⁰ Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pure*, (Paris, PUF,

1967), p. 405.

¹¹ *Ibid.*

¹² Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pratique*, (Paris, Vrin, 1971), p. 31.

¹³ *Op. cit.*, p. 1-2.

¹⁴ Kant (Emmanuel).- *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, (GF, Paris, 1990), p. 82.

¹⁵ Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pratique*, (Paris, PUF, 1971), p. 75.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 81.

BIBLIOGRAPHIE

Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pratique*, (Paris, Vrin, 1971).

Kant (Emmanuel).- *Critique de la Raison pure*, (Paris, PUF, 1967).

Kant (Emmanuel).- *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, (Paris, Delagrave, 1971).

Kant (Emmanuel).- *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, (GF, Paris, 1990).

Koulibaly (Mamadou), Ahua (Antoine Jr), Bush (Gary).
- *La Guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*, (Abidjan, La Refondation, 2003).

**LA RECONCILIATION COMME PROCESSUS
DIALOGIQUE : UNE LECTURE SOCIO-POLITIQUE
DE DIFFERENCE ET SUBJECTIVITE DE
FRANCIS JACQUES**

Landry Roland KOUDOU

Assistant (Département de philosophie)
Université de Cocody-Abidjan

RESUME

Aucune réconciliation ne peut faire l'économie de la discussion entendue comme acte fondée sur une véritable relation dialogique. Celle-ci suppose que les protagonistes de la discussion conçoivent cet acte comme ce qui relève d'un fait de partage et de participation mutuelle, tant au niveau de l'engagement des uns et des autres qu'au niveau de l'établissement des règles qui déterminent le cadre de leurs rapports.

Mots-clés

Asymétrie, Contexte pragmatique, Dialogue, Discussion, Réconciliation, Règle, Relation.

ABSTRACT

No reconciliation can make the economy of the discussion heard like act founded on a real dialogic relation. This one supposes that the protagonists of the discussion conceive this act as what is a matter for a fact of sharing and mutual involvement, as well as the level of engagement of some and of others that the level of establishment of the rules that determine the setting of their reports.

Key words

Asymmetry, Pragmatic context, Dialogue, Discussion, Reconciliation, Rule, Relation.

INTRODUCTION

Le titre de notre communication est : « *La réconciliation comme processus dialogique* ». Sous ce titre, nous entendons montrer que la réconciliation est un mouvement dont le développement requiert la relation dialogique comme fondement de toute discussion.

Nous partons de l'hypothèse que la réconciliation est le processus par lequel l'on tente de réparer la rupture survenue dans le déroulement normale d'une discussion entre des personnes qui ont intérêt à vivre ensemble. La discussion apparaît dans ce contexte comme l'acte dont la nécessité de la restauration conditionne toute possibilité de réconciliation. En témoigne cette expression qui tend à être le slogan de toutes les personnes ressentant le besoin de se réconcilier : « *asseyons-nous et discutons !* ». Seulement la discussion, au lieu d'être un moyen de dialogue véritable pour une réconciliation franche, est passé plutôt pour un instrument de stratégie de combat visant à imposer à l'autre ce qu'on n'a pas pu lui arracher de force. Il y a ainsi dans la discussion comme des *passages en force* qui font de la réconciliation l'ombre d'elle-même, ce qui ne se présente que sous des figures obsolètes.

Le souci de ce travail est de montrer pourquoi la réconciliation ne peut faire l'économie de la discussion comprise comme dialogue sincère et réel de personnes appelées à, non pas seulement s'entendre, mais aussi et surtout s'aimer, s'accepter comme des frères et/ou des sœurs¹. Notre problème, à cet effet, peut s'énoncer comme suit : quel sens doit revêtir la discussion dans le contexte de la réconciliation ? Nous entendons ici le mot "sens" dans la triple acception du terme, successivement comme signification, direction et valeur. Ce travail s'inspire pour l'essentiel de l'œuvre *Différence et subjectivité*² du philosophe français Francis Jacques, en son chapitre 3 intitulé « *primum relationis* », dont nous faisons ici une lecture socio-politique.

A cet effet, notre texte s'articulera en trois parties : d'abord, nous définissons ce qu'on doit entendre par

discussion en situation de réconciliation ; ensuite, nous indiquons le principe vers lequel doit tendre cette discussion ; enfin, nous esquissons ce qui pourrait être une éthique de la discussion visant une réconciliation véritable.

I.- DU LANGAGE DE LA RECONCILIATION

Le problème de la réconciliation se manifeste dans le langage comme ce à l'occasion de quoi survient une discussion souvent tronquée à sa base. Le problème, à ce effet, naît du manque de dialogue véritable dans le processus de la discussion auquel la réconciliation nous invite.

A.- De la fausse réconciliation comme produit d'une fausse discussion

Le sens d'une réconciliation véritable peut être dévoyé par la discussion qui vise cependant à l'instituer. En effet, il existe de fausses discussions qui se caractérisent par la présence d'**asymétries non normales** dans les échanges que pourraient mener des protagonistes pour une réconciliation. Ces types d'asymétrie sont diverses : pour emprunter une terminologie propre à Francis Jacques, on distingue d'abord l'**asymétrie originaire**. C'est celle qui transparaît dans les cas où l'une des personnes en discussions « *s'accaparerait par principe la parole en s'appropriant le sens.* »³

Dans ce genre de discussion, un sujet unique a la prétention de produire le sens de façon unilatérale. Il fait dépendre tout de lui, il n'attend rien des autres si ce n'est que ceux-ci acquiescent. Il attend des autres qu'ils entrent dans son jeu de langage particulier qu'il perçoit comme unique jeu possible. Nous sommes ici dans la version extrême du subjectivisme linguistique où le sujet se sent comme le détenteur exclusif du sens même des mots à utiliser au cours de la discussion. La discussion entendue dans ce sens n'est pas perçue comme expression de vues différentes. Elle se caractérise par la position dominatrice d'un discours particulier qui impose aux autres sa propre

logique. Mais le règne d'un tel discours ne peut qu'occasionner des situations d'injustice, renforçant le trait de la division plutôt que celui de la réconciliation. Il ne s'agit pas ici, on le comprend bien, de discussion véritable.

Suffirait-il alors pour une discussion qu'on fasse exprimer aux autres des points de vue ? Cette interrogation semble faire croire que ce qui importe dans une discussion, c'est l'expression des points de vue des autres au mépris des miennes. On peut seulement faire remarquer qu'ainsi perçue, la discussion est ici envisagée comme la transposition symétrique de l'asymétrie originaire. On est ici dans le cas de l'**asymétrie par appropriation discursive**. La discussion, à travers cette forme d'asymétrie, ne fait que renverser le sens de la production du sens. A la vérité, il s'agit d'une ruse par laquelle le discours dominateur ci-dessus décrit « *s'arroge le droit de mettre l'autre à la question pour lui faire avouer sur soi ou encore dire sur le monde tout ce qu'on désire entendre* »⁴. C'est toujours le règne du discours du même qui est de la sorte reproduit à travers la convocation factice de l'Autre, dont le dire subit encore le jeu de langage du Même. Le dialogue ici ne subsiste qu'en apparence, il est en réalité un monologue.

Nous sommes en une situation de fiction dramatique, où le dialogue utilisé comme genre littéraire est un simple procédé pédagogique pour l'exposition d'une thèse. L'exemple littéraire de ce type de dialogue est celui qu'offre les dialogues de Platon. Il le dit lui-même en ces termes à travers le personnage d'Euclide dans le Théétète : « *J'y ai rédigé l'entretien de telle sorte que Socrate, au lieu de le rapporter comme il le fit réellement, converse directement avec ceux qui, d'après son récit, lui donnaient la réplique (...) c'est pour cette raison que ma rédaction est un dialogue direct de Socrate avec ses interlocuteurs...* »⁵. Dans le dialogue platonicien, commente Niamkey Koffi, « *il s'agit en fait d'un monologue du logos sur le silence de la doxa car le "dialogue" est un espace théâtral où s'opère la convocation des "doxai" (= opinions) devant le tribunal de la raison. C'est pourquoi le dialogue platonicien se définit paradoxalement comme "discussion sous forme de conversation" ou encore comme "discussion au moyen*

de questions et de réponses" »⁶.

Seulement ce type de discussion se reproduit assez couramment dans des situations ordinaires de la pratique de nos entretiens. Ici alors, ces entretiens « *ne tiennent du dialogue que la forme rhétorique, où le dialogue est à l'état sauvage* »⁷. L'entretien n'est donc pas un dialogue au sens propre du terme, car elle ne relate pas une situation de confrontation dialogique entre des points de vue différents.

Ne dirions-nous alors que nous sommes en situation de discussion véritable que si nous voyons s'affirmer, au cours d'un entretien, des positions différentes et non simulées ? Que cela ne suffisent pas non plus, c'est ce qui est établi à travers l'introduction dans le discours d'**asymétries volontaires**. Francis Jacques décrit comme suit ce type d'asymétrie : « *Au cours de l'interaction verbale se négocient et se renégocient des rapports de pouvoir. Tel interlocuteur, fort de sa place énonciative dans la communication instituée, i.e. de son statut personnel, engage un acte de langage fermant l'éventail des réponses possibles de l'autre qu'il tient pour son adversaire. L'asymétrie est alors recherchée dans la stratégie discursive. C'est le primat de l'offensive* »⁸. On est dans ce cas dans une sorte d'agonistique où chaque position exprimée cherche à avoir de l'ascendance sur l'autre ou les autres de manière à la (les) faire fléchir à la sienne propre.

Ce qui est en jeu, c'est le pouvoir, c'est-à-dire l'autorité des positions exprimées. Dans cette logique où chaque point de vue est imbue de son propre pouvoir, chacun veut cerner l'autre sans se laisser cerner par lui ; chacun campe sur sa position. A cette fin, on use souvent d'une codification qui nous est propre et à laquelle on décide de nous en tenir. On s'en sert comme refuge. Ce type d'asymétrie manifeste dans une discussion la présence de partis pris étanches, de positions qu'on ne veut pas quitter et sur lesquelles on tente de revenir autant que possible. La discussion ici a l'inconvénient de ne pas évoluer. On dirait même que les personnes en discussion ne s'écoutent pas

mutuellement, mais n'écoutent que ce qu'elle pense individuellement. Ce qui importe pour elles, c'est ce qu'elles *disent* et non ce qu'elles *se disent*. Il n'y a à proprement parler pas échange de points de vue. Seul ce que chacune dit individuellement semble recouvrir du sens. Ici encore, on est en face de fausse discussion, car en celle-ci il ne peut s'opérer aucune synthèse, aucune réconciliation. La séparation demeure, la plaie qui en dérive reste béante, aucune réparation n'est envisageable.

B.- Du dialogue de la réconciliation

Il nous semble que le mot réconciliation détermine en son essence-même la nature véritable de la discussion qui vise à l'instituer. Par ce mot, en effet, nous entendons l'acte qui consiste à tenter de rétablir une unité brisée, à tisser comme en une toile les morceaux déchirés du tissu humain. Ce qui fera la beauté de la toile de la réconciliation, c'est la mise en harmonie des différents morceaux qui, dans la séparation, ont fini par prendre des couleurs particulières. Le dialogue de la réconciliation consiste en cette harmonisation des particularités. L'harmonie est ici ce en quoi les particularités se dépassent pour se communiquer, à l'image du chœur dans lequel subsistent différentes voix. Dans ce sens, la discussion en vue de la réconciliation suppose à la fois l'affirmation et le dépassement de positions différentes.

Que le dépassement soit impossible en une discussion, cela relève d'attitudes anti-réconciliatrices imputables à la mauvaise qualité de la discussion. La discussion apparaît telle lorsqu'elle tisse mal la toile de la réconciliation, c'est-à-dire soit quand en elle des positions différentes ne s'affirment pas, soit quand celles-ci s'affirment sans pouvoir se dépasser. C'est exactement ce qui se passe lorsque surviennent au cours de la discussion les asymétries non normales. Elles ont en commun le défaut de ne pas permettre une mise en dialogue véritable des différentes positions de la discussion soit en les étouffant, soit en les simulant, soit en les radicalisant. Elles laissent de cette façon les

différences sous forme de différends pouvant à tout moment occasionner des affrontements.

La discussion, quand elle vise la réconciliation, doit être dialogue. Dialoguer, ce n'est pas seulement prendre la parole l'un après l'autre pour dire ce l'on pense ou le faire dire à un autre. C'est échanger des points de vue sur un problème donné afin de parvenir à un accord, c'est-à-dire à une position partagée. L'accord manifeste le dépassement des points de vue particuliers, d'où l'accession à une position transcendante. Ainsi dialoguer, c'est aussi se dépasser, c'est-à-dire se nier soi-même en tant que détermination particulière (et non pas simplement nier l'autre), pour se reconnaître dans une position qui transcende les particularités mises en dialogue. C'est pourquoi le dialogue est avant tout un effort sur soi-même, une épreuve où l'on ne peut éviter de faire la guerre à soi-même pour se réconcilier avec l'autre, c'est-à-dire pour tisser avec lui une toile plus harmonieuse. Il se produit dans le dialogue la résorption des antagonismes par le dépassement des positions particulières.

Mais le dépassement des différences n'est pas leur dissolution, il signifie leur intégration. Il s'agit de comprendre les différences non comme réalités absolues posées dans leur extériorité, mais comme des réalités intégrées au tissu social dont les différences constituent les teintes particulières qui en font la beauté. Que les différences ne puissent être nivelées dans le dialogue, cela participe même du sens de la réconciliation : elle est un processus dialogique, c'est-à-dire qui manifeste la confrontation entre deux présences (au moins), une thèse contre une (ou plusieurs) autre(s) thèse(s). Pour se réconcilier, il faut être au moins deux. Se réconcilier soi-même signifie aussi se saisir comme réalité différenciée. On ne se réconcilie soi-même que lorsqu'on n'a plus le sentiment d'être ce qu'on a été autrefois.

Le dialogue de la réconciliation intègre ainsi les particularités de la discussion pour les dépasser. La prise en compte des particularités dans le dialogue témoigne d'une prise de conscience de la nature fondamentalement

asymétrique de l'usage du langage. C'est qu'en fait, il n'y a pas de langage dont l'usage n'en fasse ressortir. Les asymétries sont pour ainsi dire des faits normaux de la pratique langagière. Elles sont la raison d'être même du dialogue en tant que celui-ci constitue le moyen par lequel l'on tente de surmonter les asymétries du langage. Cela dit, on pourrait distinguer dans les asymétries celles qui sont non normales de celles qui ne le sont pas. Si les premières, comme nous l'avons vue plus haut, sont issues d'actes volontaires de sujets visant à imposer aux autres protagonistes d'une discussion un point de vue particulier ou à défaut camper sans partage sur sa position propre, les secondes au contraire proviennent des contextes pragmatiques inévitables de l'usage du langage.

Les asymétries normales dans le discours relève de ce que celui-ci s'inscrit dans un « jeu de langage ». Par cette expression, il faut entendre un paradigme de représentation socioculturel qui détermine le sujet du discours. Comme dit Wittgenstein, le jeu de langage est une *forme de vie*⁹. Ainsi défini, il existe une multitude de jeux de langage qui déterminent autant de positions diverses à partir desquelles différentes personnes peuvent tenir leur discours. Les asymétries peuvent être perçues comme la manifestation dans le langage de la différence de positions à partir desquelles des points de vue sont exprimés. Elles démontrent que dans le langage, on joue des jeux différents. Quand elles sont normales, les asymétries sont surmontables : tel est le sens du dialogue. Celui-ci est le moyen par lequel la différence asymétrique entre des protagonistes en discussion est soit réduite, soit dépassée.

La réduction de la différence asymétrique suppose que celle-ci soit minimale, comme par exemple dans les cas des petites incompréhensions où quelques explications suffisent pour accorder des points de vue. Mais lorsqu'il s'agit de clivages réels dont l'origine se trouve par exemple dans des croyances particulières, comme ce qui s'observe en religion, un dépassement est nécessaire pour que l'on accepte de vivre avec l'autre ou les autres. Mais ces

possibilités ne sauraient être envisagées avec les asymétries non normales. Celles-ci relèvent d'attitudes illégitimes qui sont autant d'actes délibérer de négation réifiant l'autre, donc des actes de refus du dialogue. Elles sont d'autant plus illégitimes qu'elles ne sont pas nécessaires. Autrement dit, il n'est pas dans la nature de l'usage du langage que les positions qui s'y expriment ne soient pas réconciliables. En effet, instrument pour la communication, la pratique du langage requiert un minimum de communion. On ne peut pratiquer le langage que lorsqu'on a en partage avec l'autre (celui avec qui on communique), pour reprendre selon des expressions propre à Gottlob Frege, un trésor commun de *pensées*¹⁰. Le langage contient ainsi dans son usage même les moyens de la réconciliation. Ceux-ci résident dans le partage initial du sens des termes utilisés au cours de l'usage du langage, partage qui conditionne toute possibilité de communication. On peut alors comprendre, comme nous le montrerons dans ce qui suit, que l'illégitimité des asymétries non normales qui surviennent au cours de la discussion relève de l'ignorance des conditions pragmatiques de la production du sens du discours.

II.- LA RELATION COMME PRINCIPE DIALOGIQUE

Il s'agit ici de montrer que tout dialogue a pour fondement véritable la relation interlocutive. Dès lors, la mise en dialogue signifie pour les protagonistes dans une discussion qu'ils contribuent de façon commune à la production du sens des termes de la relation dialogique qu'ils instaurent entre eux.

A.- Le principe du *primum relationis*

Le principe du *primum relationis* est exposé par Francis Jacques dans le troisième chapitre de *différence et subjectivité*¹¹. Par ce principe, l'auteur pose que « *la relation est une donnée irréductible et primitive* »¹². C'est en fait, tel

qu'énoncé, un principe de logique que l'expérience de la pratique langagière ne fait que confirmer, précisément dans la relation interlocutive. Ce principe, en effet, affirme le primat et l'antériorité de la relation sur ses composantes. Comme dit l'auteur, « *Il y a indépendance et même une priorité principielle de la relation par rapport à ses composantes* »¹³. Autrement dit, la relation est une réalité ayant un contenu ontologique perceptible et constitutif de l'être de ses propres termes.

D'un point de vue logique, le principe du *Primum relationis* s'établit à travers l'irréductibilité de la relation à chacun des termes qu'elle présuppose. Bertrand Russell fut l'un des premiers logiciens à réfléchir sur cette irréductibilité. Il envisageait à cet effet initialement deux types de relations : l'une, interne, est inhérente aux termes de la relation et l'autre, externe, leur serait plutôt extérieure. La première se détermine à travers un principe de relation interne qui laisse entrevoir la relation comme ce qui lie de façon intrinsèque différents termes. Ici, la relation ne peut être envisagée sans ses termes. Elle n'est perceptible que par le fait que chaque terme *a rapport* avec l'autre et réciproquement. La relation est ici absorbée par les termes de la relation.

Mais certaines relations ne peuvent relever du principe de relation interne. C'est le cas des relations asymétriques, c'est-à-dire non réciproques, telles que « *a est antérieur à b* » ou « *a est à gauche de b* »¹⁴. On est là dans le second type de relation où celle-ci est extérieure à ses termes. Le principe à admettre ici est celui des relations externes. Celui-ci, explique Francis Jacques, « *veut que la relation s'établisse entre deux termes. Elle est comme un troisième entre deux, tiers médiateur, tiers inclus. Elle relate comme un tiers qui est entre l'un et l'autre, bref, comme un de plus. Une relation devient aussi réelle que ses termes.* »¹⁵ La relation (xRy) ici ne sauraient être absorbée par ses termes (x ou y). Elle acquiert un contenu ontologique. Elle ne manifeste plus de la sorte le fait d'*avoir rapport*, mais plutôt celui d'*être en rapport*. En effet, si par le fait d'*avoir rapport* l'être de la relation ne subsiste qu'à travers ses termes qui se revoient

l'une à l'autre et réciproquement, par le fait d'être *en rapport* au contraire, la relation reçoit un contenu ontologique en tant que réalité transcendante, non seulement qui assure la médiation entre ses termes, mais aussi qui est première par rapport à ceux-ci. Tel est le sens logique du principe du *primum relationis*. C'est essentiellement en ce sens la relation interlocutive traduit une relation logique.

Comme le montre Francis Jacques, dans la relation interlocutive, « *le concept d'interlocution est primitif alors que les concepts de locuteur et d'allocutaire sont dérivés* »¹⁶. Autrement dit, la relation interlocutive précède et détermine du même coup les positions de locuteur et d'allocutaire. Celles-ci ne sont en fait que « des instances suscitées par le discours » qui suivent et ne sauraient en aucun cas précéder la relation interlocutive. Il faudrait toutefois se garder de faire ici une confusion : « *l'important, dit-il, est de distinguer d'un côté les supports de la relation – sa condition élémentaire muette, une sorte de minimum ontique vital – d'un autre côté les termes de la relation* »¹⁷. La confusion entre ces termes viendrait de ce que l'on donnerait un contenu empirique au locuteur et à l'allocutaire, qui seraient respectivement le sujet parlant et l'auditeur dans la relation interlocutive. Pourtant, les instances énonciatives de la relation interlocutive sont perceptibles au-delà de leur contenu empirique. Il y a une différence à établir ici entre l'individu et son rôle d'interlocuteur. C'est cette distinction qui rend compte de celle ci-dessus établit par l'auteur.

Les *supports* de la relation interlocutive déterminent la condition minimale ou élémentaire de cette relation. Par exemple, pour qu'il y ait discours, il faut qu'il y ait des hommes capables d'actes langagiers. Elle est certes nécessaire, mais insuffisante pour qualifier la relation. Celle-ci institue l'individu en tant que personne, c'est-à-dire individu jouant un rôle au sein de la relation. Les rapports ici ne sont plus inter-individuels, ils sont inter-personnels, c'est-à-dire qu'ils font appel à l'individu avec sa qualité au sein de la relation. D'où l'on voit que c'est la relation elle-même qui confère au sujet sa position, en tant que *terme*, à l'intérieur

du jeu relationnel. Les *termes* de la relation interlocutive sont donc des rôles institués dans et par la relation, des places préalablement définies par le jeu de la relation et qu'on fait secondairement jouées à des *supports*.

C'est ainsi que le principe du *primum relationis* a cours dans la relation interlocutive. Il stipule que celle-ci est première par rapport à ses termes (locuteur et allocutaire) parce que, non seulement elle est perceptible abstraitement comme fait relationnel, mais aussi et surtout elle est ce qui donne un contenu aux termes de la relation. D'une part, son abstraction n'empêche pas d'en saisir le contenu : on n'interprétera pas « *la relation comme quelque chose d'objectivement appréhendable ; elle échappe à la réification. [Mais] La réflexion logico-philosophique l'atteint en son caractère transcendantal et métaphysique* »¹⁸. Elle recèle ainsi un contenu ontologique. D'autre part, elle a la capacité de douer d'être ses termes : c'est elle qui leur pourvoie un rôle, donc aussi un sens dans la relation.

B.- La discussion comme travail commun au sens

Le principe du *primum relationis* permet de saisir le sens dialogique de la discussion. Celle-ci est nécessairement un acte conjoint que l'on doit avoir conscience de ne pas mener seul. En discutant, c'est-à-dire en entrant de le jeu de la discussion, on entre par ce fait même dans une relation interlocutive qui nous détermine une position vis-à-vis de l'autre ou des autres. Cette position n'est pas à envisager comme un parti pris étanche, mais comme un lieu à partir duquel on collabore d'une certaine manière avec l'autre. D'où, l'essence dialogique de la discussion réside dans la mise en relation nécessaire du Moi avec l'Autre. « *Ici la relation apparaît ontologiquement comme la manifestation dynamique du manque. Elle confirme l'impuissance pour le Même sans l'Autre* »¹⁹. Cette impuissance provient de ce que la relation instituée par le fait de la discussion transcende les personnes en discussion. Aucune d'elle n'apparaît comme le

siège exclusif de la production du sens de (ou dans) la relation. On aurait dit que chaque terme dans la discussion s'aliène dans la relation, et cette aliénation signifie une mise à disposition mutuelle de l'un à l'autre et vis versa.

En ce sens, régie par le principe du *primum relationis*, la discussion impose une ouverture de chaque terme sur l'autre. Par ouverture, il faut entendre le mouvement dialectique par lequel chaque terme de la discussion s'engage dans une action de participation visant à produire le sens en collaboration avec l'autre (ou les autres) terme(s). L'ouverture, comme dit Francis Jacques, doit être perçue « *comme production conjointe du sens, partant de la référence. Si l'homme est capable du discours, ce n'est pas qu'il laisse résonner dans sa propre voix le langage originel en se faisant le lieu de sa manifestation, mais parce qu'il est capable d'entrer en relation interlocutive primordiale. Et si en jaillit le sens, c'est qu'elle est constitutive de l'être même* »²⁰. Par là, on comprend bien que le sens est véritablement sens parce qu'il est l'entre-deux.

Rien dans la discussion n'est véritablement du ressort d'un terme pris isolément. Il n'y a pas que le sens. Il y a aussi la référence. Les mots, notions et concepts à l'usage dans une discussion ne sauraient avoir de signification exclusive pour chaque terme. Si tel était le cas, le sens ne se pourrait communiquer d'un terme à l'autre. Il n'y aurait donc pas discussion, mais dialogue de sourds : « *si l'allocutaire ne reconnaît pas ce que j'essaie de lui dire, j'échoue dans mon acte de langage, en particulier dans mon acte de référence : l'auditeur n'est pas en mesure d'identifier l'objet à partir de l'expression utilisée par le locuteur.* »²¹ Ainsi, la discussion nous met non pas en situation de référence exclusive, mais de co-référence : « *la signification complète est l'effet de l'interaction du locuteur et du récepteur, s'exerçant sur le matériau signifiant* »²². Pour reprendre Francis Jacques, on dirait que dans le champ de la discussion, « *toute référence est en droit une co-référence ; (...) elle ne s'opère que dans une situation discursive très élaborée qui est celle du dialogue* »²³.

Ainsi donc, par le principe du *primum relationis*, la

discussion doit se comprendre comme un travail commun au sens. En effet, en affirmant le primat de la relation sur ses termes, ce principe « *implique que le moi personnel ne saurait être regardé comme une subjectivité suffisante et solitaire, constituant la réalité, mais plutôt comme le siège d'un certain nombre de pouvoirs, de compétences et de contrôles relationnels : rencontrer l'autre dans l'entre-deux créateur, se maintenir en relation avec lui, ou au contraire se reprendre et se ressaisir.* »²⁴ La discussion apparaît de ce fait avant tout comme partage, participation plurielle et mutuelle, contribution commune à la création du sens.

Une telle perception de la discussion en manifeste la nature véritablement dialogique qui en est la substance. Le discours, à l'intérieur d'une discussion, est semblable à « *une poignée de main* »²⁵. Il n'est pas une simple production de soi pour soi et dans un absolu en-soi. Il est dialogue, au sens dialogique du terme, c'est-à-dire rencontre de points de vue qui se dépassent mutuellement pour se réconcilier dans la relation qui les institue. Un tel discours permet à la discussion de ne pas être froide. La chaleur de la réconciliation tient au frottement des points de vue qui se dépassent dans la discussion. Seulement, cela n'advient pas automatiquement. La discussion pour la réconciliation requiert non pas simplement la présence de protagonistes, mais surtout la disposition de ces derniers à s'aliéner au jeu de la relation interlocutive qui est celui de la discussion.

III.- POUR UNE ETHIQUE LINGUISTIQUE DE LA RECONCILIATION

A présent, comment discuter de sorte à réussir une réconciliation véritable ? Il semble, au regard de ce qui précède, qu'il est possible de déterminer quelques dispositions nécessaires et observables comme conditions pour la discussion en situation de réconciliation. Ces conditions tiennent au sens même de la discussion tel qu'esquissé ci-dessus, régi par le principe du *primum relationis*. Il est important de préciser que par conditions,

nous n'entendons pas élaborer de façon exhaustive un ensemble de règles qui gouvernent le processus de la discussion en tous points de son déroulement. Il s'agit plutôt de préciser quelques dispositions qui déterminent le contexte même de la discussion et en situe le cadre éthique. Nous les situerons à deux niveaux : d'une part au niveau de la prise en compte du contexte pragmatique de la discussion, et d'autre part au niveau de la constitution de ses règles.

A.- La restitution du contexte pragmatique

Le contexte pragmatique de la discussion est le cadre réel de son déroulement. Il est déterminé par un environnement socioculturel et linguistique qu'on pourrait tenir pour le lieu originaire du sens même de la discussion et de ce qui la motive. A ignorer ce contexte, la discussion perd son sens, car c'est lui qui sert de cadre référentiel commun pour les personnes en discussion. La restitution de ce contexte devra se traduire dans les discours des uns et des autres par l'usage de références communes des mots du langage. Sinon, c'est la pratique du langage en tant que moyen d'expression et d'échange qui serait en cause.

Telle est d'ailleurs l'origine des asymétries volontaires du discours. Ici, chacun semble s'exprimer dans un langage personnel, comme pour rendre compte d'une vérité dont le sens tient sa source dans une expérience privée. Dans une telle situation, on ne peut que constater l'usage différentiel des mots et expressions des uns et des autres. Cela traduit une surévaluation ou une sous-évaluation de la réalité, qui se manifeste par la redéfinition des mots et expressions du langage normale, c'est-à-dire le langage tel qu'il est utilisé dans son sens ordinaire.

Evidemment, une attitude négatrice du contexte pragmatique de la discussion situe les protagonistes sur des plans différents et les fait adopter des logiques unitaires (non dialogiques) qui, par principe, sont constituées pour ne pas se rencontrer et se dépasser. Chacun est habité par le faux sentiment de détenir la vérité qu'il ne doit qu'imposer aux

autres. Se sentiment est d'autant plus faux qu'il traduit le désir d'une subjectivité qui à la fois méprise l'autre tout en se méprisant soi-même : « *Une logique privée de sa dimension pragmatique devient un simple moyen de s'assurer un ascendant sur l'autre, de satisfaire le vain besoin d'affirmer sa subjectivité. Un anti-dialogue fait voir en quoi une fausse appréhension du réel et de la réalité de l'autre, va de pair avec une fausse présentation de soi-même* »²⁶. L'anti-dialogue n'est que l'impossible dialogue qui résulte de l'ignorance du contexte pragmatique.

Pour favoriser le dialogue, c'est-à-dire pour le rendre possible, il faut avant tout créer les conditions d'une possible compréhension mutuelle des personnes en discussion. Et cela n'est possible que par la restitution fidèle du contexte de référence qui détermine chacune d'elle à travers l'usage des mots et l'identification des faits par le langage. Cela, nous le verrons, requiert de la volonté et de l'honnêteté. Mais c'est là aussi une exigence méthodologique et éthique, dans la mesure où d'une part, discuter d'un problème en vue de sa résolution ne peut se faire par la mise entre parenthèse du contexte d'où il a surgi ; d'autre part parce qu'il n'y a aucun sens moralement parlant à maquiller par un usage spécieux des mots ce contexte et les faits qui le constituent.

B.- Constitution commune des règles de la discussion

La constitution des règles de la discussion est une étape importante dans tout processus de réconciliation. Elle témoigne avant tout d'une aptitude méta-communicationnelle propre aux hommes, une aptitude qui signifie aussi pour eux la possibilité de transformer le sens de leurs relations interlocutives, donc aussi celui de leurs rapports. « *L'aptitude méta-communicationnelle des personnes (...) ne consiste pas seulement à parler sur la relation interpersonnelle ou à la commenter, mais aussi à la changer. Expérience commune : je communique dorénavant avec quelqu'un sur un pied différent. C'est dans le cadre d'un nouveau rapport qu'il nous faut maintenant parler.* »²⁷. En effet, instaurer une règle, c'est établir un nouveau jeu de

langage, c'est-à-dire instituer un nouveau type de relation interlocutive qui détermine le jeu inter-communicationnelle dans lequel je suis avec l'autre. De cette façon, je rentre dans une nouvelle forme de rapport avec l'autre.

Ainsi par l'instauration d'une nouvelle règle, je ne reste pas la même personne, je deviens une personne différente et transformée comme telle par la nouvelle relation dans laquelle je m'engage. Dès lors, l'instauration des règles au cours d'une discussion part de la prise de conscience que l'on n'est pas seul, qu'on est en présence d'au moins une autre personne qui détermine aussi ma position dans la discussion. Pour tout dire, la détermination des règles pour la discussion ne saurait être du ressort d'un seul individu, car on n'est jamais seul à discuter. Ce qu'il faut comprendre, c'est que les règles établies au cours d'une discussion procèdent de la formation ou de la réformation de nouveaux types de rapports humains, et cela se négocie. Les règles elles-mêmes sont l'objet de négociations. Leur instauration suppose l'accord préalable des personnes en discussion. Ce qui signifie aussi l'acceptation des uns et des autres de rentrer dans un nouveau type de rapport, qui tient les règles ainsi établies pour le cadre où se déploie leur nouvelle relation.

C'est donc dans la relation que la règle a un sens. C'est la relation qui en établit ontologiquement le sens et non le contraire. Autrement, ce serait croire que la règle peut subsister dans l'absolu. Suivre une règle, c'est entrer dans une relation avec l'autre, c'est adopter un usage *commun*²⁸. On pourrait dès lors dire avec Francis Jacques que « *c'est de manière principielle que l'individu ne peut ni introduire ni suivre des règles qui ne ressemblent pas à celles de la communauté linguistique, et dont il serait en état de contrôler seul l'emploi* »²⁹. En effet, que signifierait l'existence de règles qu'on institue seul ou qu'on est seul à suivre ? Rien, puisque l'essence de la règle subsiste dans la relation interlocutive qui établit la nature de mon rapport à l'autre. Il n'y a règle que parce ce que je suis sujet à relation.

Il est donc indispensable que les règles qui régissent la discussion au cours d'un processus de réconciliation soient constituées de façon commune par les protagonistes ou qu'elles requièrent leur adhésion. Cela constitue la condition-même de la discussion vue que de cette manière, chacun peut être disposé à écouter l'autre, à échanger avec lui pour parvenir à un accord. En effet, comme nous le disions plus haut, contribuer à l'élaboration des règles de la discussion, c'est accepter de s'engager dans une relation où l'on est disposé à devenir autre, à se nier soi-même comme simple individu pour rencontrer l'autre dans l'intérêt supérieur de la relation qui m'engage comme personne vis-à-vis de lui.

A bien lire les choses, c'est le principe du *primum relationis* qui ici exige que l'établissement des règles de la discussion procèdent d'une action concertée ou commune. Puisque c'est la relation qui institue la règle, il va de soi que celle-ci ne puisse résulter d'un acte isolé. Au contraire, la règle manifeste le sens particulier d'une relation qui est aussi celui d'une forme de vie consentie dans laquelle l'on est toujours engagé avec l'autre ou les autres.

Que la règle se comprenne autrement, cela ne peut être que l'expression d'une mauvaise foi. C'est par exemple le cas lorsque pour soi ou pour l'autre, la discussion ne vise pas la réconciliation mais la satisfaction des égoïsmes. Chacun ruse ou croit ruser avec les règles de la discussion soit en les pipant pour ensuite leur donner un caractère absolu, soit en faisant semblant de les suivre. Mais dans un cas comme dans l'autre, la réconciliation est impossible, à moins d'être de façade. Ou bien je participe à l'élaboration des règles de la discussion ou j'y consens et alors je suis disposé à *com-prendre* et à *co-laborer*, c'est-à-dire à être avec l'autre dans une nouvelle forme de relation, ou bien au contraire je n'y participe pas et alors je me sens exclu ou j'ai le vil sentiment de dominer seul.

CONCLUSION

Au total, on pourrait retenir que la réconciliation ne s'obtient qu'au prix d'une discussion véritable, une discussion fondée sur une relation dialogique. Envisagée autrement, comme un acte qui serait le fait d'une initiative individuelle, la discussion ne deviendrait qu'un acte isolé et perdrait par là-même tout son sens : « *Dire que je suis le seul à parler ou à penser n'est pas seulement faux, mais dépourvu de sens* »³⁰. Ainsi, la discussion en vue de la réconciliation est à comprendre comme un acte de partage et de participation mutuelle, qui invite à la participation nécessaire de tous les protagonistes. Tous doivent être impliqués dans la relation interlocutive à laquelle ils s'engagent, surtout au niveau des règles qui régissent cette relation. Evidemment, pour cela il faut que chacune des personnes en discussion face preuve de bonne foi, c'est-à-dire de volonté et de sincérité.

NOTES

¹ Ici apparaît la différence notable entre conciliation et réconciliation, la première invitant à une simple harmonisation de points de vue opposés, alors que la seconde exige, au-delà des points de vue, l'acceptation de l'autre dans sa différence.

² Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982).

³ Ibidem, p. 302.

⁴ Ibid., p. 302.

⁵ Platon.- *Théétète*, trad. Emile Chambry (Paris, Garnier-Flammarion, 1967), 143b, p. 57.

⁶ Niamkey (K.).- *Les images éclatées de la dialectique* (Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire, 1991, Annales des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Numéro hors série), p. 15.

⁷ Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982), p. 302.

⁸ Ibid., p. 304.

⁹ Wittgenstein (L.).- *Investigations philosophiques*, trad. P.

Klossowski (Paris, Gallimard, 1961, Tel), § 23, p. 125.

¹⁰ Frege (G.).- « Sens et dénotation », in *Ecrits logiques et Philosophiques*, trad. Claude Imbert, (Paris, Seuil, 1971, L'ordre philosophique), p. 106.

¹¹ Cf. Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982), pp. 141-189.

¹² *Ibid.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 146-147.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

²⁰ *Ibid.*, p. 153.

²¹ Jacques (F.).- *Dialogique, Recherches logiques sur le dialogue* (Paris, P.U.F., 1979, Philosophie d'aujourd'hui), p. 102.

²² *Ibid.*, p. 102.

²³ *Ibid.*, p. 103.

²⁴ Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982), p. 151.

²⁵ *Ibid.*, p. 188.

²⁶ *Ibid.*, p.329.

²⁷ *Ibid.* p.292.

²⁸ Wittgenstein (L.).- *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski (Paris, Gallimard, 1961, Tel), §199, pp. 201-202.

²⁹ Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982), p. 314.

³⁰ *Ibid.*, p. 188.

BIBLIOGRAPHIE

Frege (G.).- « Sens et dénotation », in *Ecrits logiques et Philosophiques*, trad. Claude Imbert, (Paris, Seuil, 1971, L'ordre philosophique).

Jacques (F.).- *Différence et subjectivité* (Paris, Aubier Montaigne, 1982).

Jacques (F.).- *Dialogique, Recherches logiques sur le dialogue* (Paris, P.U.F., 1979, Philosophie d'aujourd'hui).

Platon.- *Théétète*, trad. Emile Chambry (Paris, Garnier-Flammarion, 1967).

Niamkey (K.).- *Les images éclatées de la dialectique* (Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire, 1991, Annales des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Numéro hors série).

Wittgenstein (L.).- *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski (Paris, Gallimard, 1961, Tel).

Wittgenstein (L.).- *Notes sur l'expérience privée et les "sense data"*, trad. E. Rigal (Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1989, 2^e édition).

L'IDENTITE DIALECTIQUE DE LA VIE

Marie-Thérèse Yah KABRAN

Etudiante en thèse de Doctorat 3^{ème} Cycle de Philosophie
Université de Cocody Abidjan

RESUME

S'il y a une identité entre la vie et l'être, il y a aussi une identité entre l'autre et moi. C'est en découvrant la dimension de l'autre que l'humanité surmonte les crises et peut s'engager sur la voie de la découverte de la grandeur intarissable de l'homme.

Mots-clés

L'autre, Dialectique, Humanité, Identité, Responsabilité, Unité, Vie.

ABSTRACT

If there is an identity between life and the being, there is also an identity between the other and me. It is some discovering the dimension of the other that the humanity surmounts the crises and can commit on the way of the discovery of the man's inexhaustible size.

Key words

The Other, Dialectic, Humanity, Identity, Responsibility, Unit, Life.

INTRODUCTION

Nous croyons vivre parce que nous bougeons, parlons, agissons. Et pourtant, il est des moments où cette certitude semble nous échapper. De ce vide constaté surgit cette interrogation : que vaut la vie ?

Une telle interrogation se soustrait à la contingence de la métaphore ou des caricatures, *“je vis ma vie”*, *“c’est ça la vie”* pour nous rejoindre dans cette quête de la profondeur, de l’être de la vie. On ne peut en effet exister sans savoir qui on est, notre essence même. Certes aujourd’hui, dans notre monde, le paraître semble se substituer à l’être mais il n’est que le paraître finalement. Dans ce questionnement sur la vie, nous sommes en quête d’une identité qui semble nous échapper. Sous quel rapport faut-il percevoir la vie ? Si rien ne vaut la vie, alors la vie est Tout. Quelle est en ce sens la nature de ce Tout ? Identité dialectique ou réalité uniforme ? La vie elle-même ne nous rappelle-t-elle pas que l’identité véritable se reçoit de l’autre ? Le plus petit élan vers l’autre n’est-il pas vie ?

Dans cette approche, nous allons d’abord questionner la vie pour ensuite montrer que finalement le concept vie dans son essence, révèle l’altérité essentielle, identité dialectique, condition d’une rencontre authentique de l’autre.

I.- LA VIE EN QUESTION

La vie se définit comme *“le fait de vivre, propriété essentielle des êtres organisés qui évoluent de la naissance à la mort”*. C’est aussi, *“l’ensemble des phénomènes (croissance, métabolisme, reproduction) que présentent tous les organismes, animaux ou végétaux, de la naissance à la mort”* ; plus encore, *“l’espace de temps compris entre la naissance et la mort d’un individu”*. A partir de ces trois définitions, nous pouvons ramener la vie à la trilogie : naissance, croissance et mort. La vie peut ainsi être définie comme l’ensemble des phénomènes biologiques assurant l’évolution de tous les organismes vivants (animaux, végétaux). Toutefois ces

différentes approches se heurtent au mystère que constitue la vie en elle-même. Pour les biologistes, la vie apparaît comme une énergie inconnue dans son essence ; mais ils la conçoivent comme un phénomène naturel qui lutte incessamment contre les forces extérieures qui tendent à la détruire. Retournons à cette interrogation essentielle : Qu'est-ce que la vie ? Se poser la question, « *qu'est-ce que la vie ?* » N'est-ce pas ici s'interroger sur ce qui touche à l'essence même de l'homme, à son être profond ? Si la vie elle-même est mystère, n'est-ce pas ici s'interroger sur ce qui rejoint les profondeurs de l'être ? L'être est d'abord dans la forme de vie. Mais qu'est-ce que la vie ?

Dans le cadre d'une approche interdisciplinaire au programme de philosophie dans le secondaire, il a été question de penser la vie. Il s'est agi d'opérer un investissement philosophique sur une question qui jusque là semblait du ressort de la biologie ou du spécialiste de la vie. A cet effet, il a fallu considérer dans un premier temps le point de vue de la science. Dans l'optique de la biologie, la vie est un concept abstrait indéfinissable mais qui résulterait d'un assemblage d'éléments.

Prenons la composition d'une cellule. Pour l'essentiel, la cellule est constituée de membrane cytoplasmique, de cytoplasme, de constituants cytoplasmiques, de noyau et constituants du noyau. Chaque élément de la cellule intervient dans la vie cellulaire. Le noyau est le siège essentiel de synthèse d'acides nucléiques. Il est également le siège de l'information génétique et dirige à distance les synthèses protidiques. Il est l'élément principal de la cellule. Au sein du cytoplasme se produisent des synthèses de protides, glucides, lipides et la plupart des réactions de dégradation. La membrane plasmique, permet les échanges cellulaires entre la cellule et le milieu qui l'entoure. Les ribosomes sont le siège de synthèse des enzymes, des protéines. Le réticulum endoplasmique granulaire ou orgastoplasmique assure le transport des substances à travers la cellule. C'est le lieu d'accumulation des substances de réserves ou déchets. La mitochondrie joue le rôle d'une

vraie centrale énergétique, assurant le transport et la gestion de l'énergie dans toute la cellule. L'appareil de Golgi est le lieu d'accumulation de substances de synthèse. Il joue un rôle essentiel dans l'entretien. Le centrosome intervient dans la plupart des mouvements des cellules animales. La Chromatine est le lieu de synthèse d'ARN et d'ADN.

Tous les constituants de la cellule participent à la vie cellulaire. C'est le signe que la vie est un Tout, une identité qui naît de la division mais qui, sans cesse, rassemble ses éléments (ici, les constituants de la cellule) en une totalité organisée. La vie est unité, mais en même temps pluralité, dualité. Ce point rencontre est l'essentiel de notre propos.

Qu'elle soit prise comme énergie vitale au sens de Bergson, puissance divine ou force, mouvement, la vie est le mouvement infini de soi-même vers soi-même, l'objectivation de soi de la réalité spirituelle. Pour le philosophe, la vie est le principe fonctionnel, c'est-à-dire la dynamique interne de toute chose qui meut l'être, c'est-à-dire le vivant. En cela, elle n'est pas une immédiateté simple et passe justement par la négation de l'immédiateté, par la mort à soi-même, ce qui nous conduit à notre seconde approche.

II.- L'IDENTITE DIALECTIQUE DE LA VIE

Il y a une relation interne entre la vie et l'être comme sa substance même. La vie se reçoit de l'être et réciproquement. Mais cette vie, pour se poser comme identité véritable ou dialectique, doit faire l'expérience de sa propre négativité. Telle est la leçon qui se dégage de « *la dialectique du maître et de l'esclave* » de Hegel. Tant que leur unité est indivis, immédiate, naturelle, ces deux consciences ne font pas l'expérience de la négativité véritable. Ainsi « *dans la lutte pour la vie et la mort dont les rapports maître - esclave sont apparus comme le résultat* »¹, leur unité n'est plus une unité indifférente mais celle de la vie comme dualité. En cela, la vie elle-même doit se risquer ; et dans cette expérience de la mort, à travers la lutte des consciences, « *Ce que comme conscience de soi je trouve en face de moi (Vegenstand), c'est*

*la vie et la vie est irrémédiablement l'autre et le même »². Le mouvement de la vie est celui de l'Esprit comme le mouvement de se laisser aller à l'altérité en se reprenant dans cette aliénation de soi-même. S'épanchant, la vie rencontre nécessairement la contradiction dans la contingence des événements, dans le tumulte du mouvement mais toute sa force est de reprendre, de surmonter ses propres oppositions. La vie de l'Esprit signifie en ce sens sa mort, sa propre perte ; si l'Esprit est vie, « *Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destitution, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même* »³.*

Emmanuel Lévinas parle de la contradiction nécessaire dans l'expérience de la souffrance et de la mort. Ainsi affirme-t-il, « *la dualité qui s'annonce dans la mort devient relation avec l'autre et le temps* »⁴. La mort plonge dans le mystère de l'altérité qui transcende toute expérience. Mais dans cette transcendance, il faut que le moi, la vie se conserve en son être. La souffrance et la mort sont l'image du temps ou de l'altérité que je dois absolument rejoindre. L'altérité est ici une donnée irréductible à un caractère, à une physionomie ou même à une personnalité. C'est l'altérité du même qui n'autorise pas la distance irréversible. En ce sens, l'altérité véritable m'impose de retrouver l'autre non dans une plate fusion mais plutôt comme unité de différences : « *Ainsi, l'identité se nie dans la différence, et reconnaît la différence pour sa présupposition niée, c'est à dire tout ensemble comme son principe et comme son résultat* »⁵. Dans la figure de l'altérité comme vie, je retrouve alors la femme, le rebelle, l'adversaire politique, l'assaillant... C'est à cette seule condition d'ailleurs que je peux parvenir à l'identité véritable qui est celle de la vie.

Cette vérité de l'altérité est bien rendue dans la figure de la *Trinité chrétienne*. La Trinité est « *l'auto objectivation de l'absolu, car elle est le retour à soi qui sursume la dureté de l'opposition entre l'universalité substantielle d'une part, et la finitude, la mort du singulier d'autre part* »⁶. L'Esprit infini, Dieu, s'oppose à la nature finie, limitée. Mais une telle

opposition ne s'entend pas dans le sens d'un dualisme. La Raison constate en effet l'unité de l'être et du moi. Dieu est la Substance qui est à la fois acte et subjectivité infinie, se posant dans la différenciation absolue avec soi-même et en même temps en médiation avec soi ; et « *Si Dieu est trois personnes en lui-même, c'est que dans son unité substantielle il est échange, mouvement, vie* »⁷. Un tel échange signifie la descente de l'universel dans le particulier comme *auto-détermination* de l'Absolu. L'Incarnation exprime de ce fait l'extériorisation du divin, sa libre décision de se laisser aller à l'altérité. L'acte de détermination est sa propre aliénation comme autre, son dépouillement dans la nature finie. Mais en même temps, son mouvement est celui de la nécessité qui est le mouvement de l'Absolu, se reprenant toujours de sa propre aliénation. Ce retour n'est possible que grâce à la force de l'Esprit qui est « *la forme du retour en soi, de la forme phénoménale, la singularité absolu* »⁸. Par le fait de l'Incarnation, l'unité simple est devenue une unité dialectique, réfléchissante. C'est à ce prix d'ailleurs que l'Absolu acquiert sa vérité, et en cela devient liberté et vie.

A lire notre présent aujourd'hui, nous faisons le constat de la désolation = l'environnement ambiant fait penser qu'il n'y a plus de vie en nous, et autour de nous. Nous ne vivons plus. Notre civilisation ne semble plus être celle de la vie, mais de la mort ; on va jusqu'à boire le sang humain, le sang de l'autre ou de moi-même comme autre. Nous ne vivons plus. La mort est omniprésente. Mais en même temps, n'est-ce pas là le signe d'une soif de l'altérité véritable ?

Le sens de notre analyse voudrait pourtant montrer que même « *dans la vie organique, l'universel de la vie est présent partout, jusqu'au point de la mort* »⁹. C'est comprendre alors que « *l'Esprit universel ne meurt pas, est tissé de négations, de renversements du pour ou contre, de véritables contradictions, et c'est cette négativité qui fait sa vie propre* ».¹⁰

A cette lumière, nous pouvons penser le devenir de nos sociétés en crise aujourd'hui. En Afrique, la mutation

vers de véritables nations n'implique-t-elle pas l'expérience nécessaire de la contradiction ? Au sens de Jacques Maritain, une nation rassemble des hommes qui ont conscience d'eux-mêmes, de leur histoire et qui s'attachent au trésor du passé et qui cultivent l'amour réciproque . En cela, la nation est une âme, un principe spirituel, la vie. La prise de conscience de soi-même et de l'autre, l'amour et l'attachement sont en effet pour nous les conditions essentielles pour faire l'expérience de l'altérité véritable. Cet appel à l'altérité véritable pourrait alors se poser comme le fondement, le socle même de la nation en Côte d'Ivoire. De l'avis du père Jean Sinsin Bayo, le constat est que : « *La nation ivoirienne est en vérité fragile dans son unité interne et intime qui se réalise peu à peu difficilement à partir des groupes ethniques historiquement repliés sur eux-mêmes. L'unité nationale ici n'est ni un acquis spontané, ni une donnée première, mais le fruit d'une conquête, l'horizon d'une volonté politique. L'unité nationale, incluant autochtones et étrangers, ne cessera d'être un vœu, une simple façade, une pure incantation que si elle s'élabore dans une culture de l'altérité responsable et critique, et s'établit sur la reconnaissance, la valorisation, la promotion de l'autre* »¹¹. Ici, « *l'autre n'est ni un concurrent, ni un adversaire, ni un danger, mais une richesse. (...). Croire en l'autre, c'est construire une véritable société de paix* »¹².

III.- L'APPEL DE L'ALTERITE

Pour l'homme, vivre suppose vivre ensemble avec les autres. Il est mit-sein au sens de Heidegger en cela qu'il rencontre nécessairement l'autre. Pour Jean Paul Sartre, autrui se montre à la fois sous la figure du même et de l'autre ; il est l'alter ego, l'autre moi. Certes l'intersubjectivité révèle l'ambiguïté des rapports avec autrui, mais n'est-ce pas cette intersubjectivité qui fonde la relation nécessaire à autrui ? L'expérience quotidienne montre en effet que, lorsque je suis seul, même sans avoir découvert l'autre, je prend néanmoins conscience de sa présence. N'est-il pas déjà

en moi ou du moins, n'est-il pas constitutif de mon propre être ?

L'autre se présente sous la figure de l'altérité ou de la différence en même temps qu'il est condition de mon épanouissement et de ma liberté. C'est dire que je ne peux affirmer ma liberté sans cette présence de l'autre, d'où la nécessité de répondre à son appel, au signe qu'il me fait. Il me rejoint par-là, dans la vie et en révèle l'essence car « *les différences dans la vie sont les différences posées par la vie elle-même. De cette façon, elle a son âme présente en chacune d'elle.* »¹³

Mais la réponse à un tel appel suppose que je vois l'autre me faire signe, m'inviter à entrer chez lui, à le retrouver dans son intimité. De là, pourrait-on se demander : Comment se manifeste cette altérité essentielle ? Comment l'autre me fait signe aujourd'hui ?

D'abord par la conscience de l'appartenance au corps social qui permet à l'individu de sortir de son soi pour épouser la valeur de l'universalité. N'est-ce pas ici comprendre le sens même de la vie qui « *renvoie à l'idée d'un infini écoulement, d'une poussée perpétuelle vers l'extérieur, qui jamais en son cours ne se laisse interrompre* »¹⁴. La vie n'a pas à se cristalliser sur la différence mais plutôt à se pousser vers le dehors, vers l'autre. Il importe à l'individu de se faire reconnaître comme membre de la communauté, ou du Tout. Le problème de l'altérité suppose alors la connaissance et la reconnaissance de même et de l'autre comme faisant partie du Tout social et « *il y a reconnaissance dès l'instant précis où le même est devenu élastique, s'est étendu jusqu'à la dualité* »¹⁵. Nous pourrions analyser cette question par rapport à la problématique du désir.

Le désir est certes expérience d'un manque, d'un vide, d'une béance, mais il est en même temps et toujours production de soi-même, création de la vie, mouvement vers l'autre. Le désir, c'est la vérité du moi se forgeant, l'unité de la conscience avec elle-même, mais surtout il engendre pleinement l'être humain. Si le désir est l'essence de l'homme, il constitue le mouvement même de la vie qui me

porte toujours vers l'autre et qui me met sur la voie de l'humanité. C'est par le désir en effet que la conscience aboutit au sentiment d'elle-même et que l'homme se pose véritablement en tant qu'homme. Dans le désir, la rencontre d'autrui forge ma conscience et mon humanité. Le désir exprime donc une forme, une modalité de l'appel de l'altérité ; il est vie puisqu'il est mouvement vers l'autre. Cet appel est le signe que « *je désire la vie et je la désire vivante, ce qui veut dire, différenciée et différenciante* »¹⁶. La vie comme ouverture porte « *la possibilité de l'autre en général (...). Où l'on voit que la différence suppose relation* »¹⁷. Accueillir l'altérité, n'est-ce pas aussi m'ouvrir à la culture de l'autre, à son soi commun ?

Le critère de l'humain se justifie aussi par le fait que malgré leurs différences et leurs complexités, tous les êtres humains ont une culture. Comme le souligne Bernard Bourgeois, « *la culture est bien ce processus par lequel l'homme produit simultanément l'être de l'homme et son idée, l'homme et l'humanisme* »¹⁸. L'homme qui invente des techniques, des moyens d'amélioration de son existence par des productions matérielles et théoriques, épousant ses désirs et ses besoins a de la culture. Nous pouvons convenir à ce propos avec Paul Ricœur que la culture est l'âme d'un peuple, le principe vital d'une société. L'homme, à la différence de l'animal, ne reste pas au simple sentiment de soi. La culture modèle sa nature d'homme et le libère vis à vis d'elle. Cette capacité, cette aptitude à la culture lui assure une ouverture sur des possibilités nouvelles, vers l'autre, vers l'infini de la vie ou l'universel. En ce sens, « *en dissolvant l'extériorité solidifiée des cultures, la souplesse de l'universel ne leur impose aucune violence. Au contraire, ce sont ces cultures elles-mêmes qui retournent à l'intérieur dont elles sont sorties, d'où elles ont flué, afin de mériter leur propre nature, d'être adéquates à leur destin* »¹⁹.

Le processus d'humanisation exige en effet de la culture, comme le montre Lucien Malson, dans *Les enfants sauvages*. En cela, l'homme n'est pas une donnée mais un acquis. De ce point de vue, son essence réside dans la culture qui est une valeur qu'il faut reconnaître et accueillir chez l'autre.

Percevoir le signe de l'altérité exige toutefois une conversion à la responsabilité et « *c'est par ses propres ressources que la conscience peut décider d'entreprendre ce vaste et profond mouvement de conversion et de transformation. Et ses ressources sont le désir et l'intelligence* »²⁰. Il s'agit ici d'un désir et d'une intelligence qui ont opéré le nécessaire retour sur soi ; l'acte raisonnable porte en lui-même une exigence morale. C'est l'homme qui a ici le libre choix de ses valeurs et de ses actes, mais en veillant que la raison l'emporte toujours sur la passion, l'universel, l'objectivité sur la subjectivité. Dans la conversion à la responsabilité, autrui se présente désormais comme mon miroir, mon *alter ego*, mon autre moi et « *cela signifie qu'un approfondissement personnel du sens de la responsabilité se prolonge naturellement vers un approfondissement de la relation, c'est-à-dire une plus intense conscience d'autrui. Dans cette perspective (...), le statut de l'autre change radicalement de signification.* »²¹

IV.- POUR UNE ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE

Répondre à l'appel de l'altérité, c'est « *refuser le destin de la feuille morte livrée au caprices du vent, vouloir trouver sa fin, non dans une volonté extérieure, mais à partir de l'expression de son propre être, n'est-ce pas chercher à s'affirmer pleinement comme personne* »²².

Ce qui définit la personne au sens moderne, c'est à la fois l'individualité singulière (un moi qui n'est pas moi) et la dimension morale qui lui est reconnue par rapport aux autres et à toute autre réalité. Il est un être libre et de droit, digne de respect, conscient et créateur de normes et de valeurs. En cela, il est un être responsable. L'essence de la personne humaine est la liberté, cette « *liberté qui fait de chaque homme une personne, une volonté autonome, une densité inépuisable* »²³. André Lalande définit la personne comme un être qui réalise le degré minimum de discernement qui permet de la juger responsable de ce qu'il fait. De ce point de vue, la règle absolue se pose en terme

d'obligation morale. Au sens moral, l'obligation peut se définir comme le caractère impératif constituant la forme de la loi morale. Bergson lie de ce fait l'obligation morale à l'exigence sociale. Elle a à son essence la liberté qui s'oppose à la contrainte ; c'est comprendre par là « *que l'autonomie est le fondement de la personne et cette autonomie exprime la volonté et la liberté* »²⁴. L'obligation morale est liée au sens du devoir qui prend en compte des valeurs comme le courage, la patience, l'humilité, le respect que je dois manifester envers autrui. Elle repose sur la bonne volonté qui, chez Kant, est l'intention déterminée par le respect de la loi morale.

Comment alors comprendre le meurtre de l'autre ? « *Le sang ne transcende-t-il pas toute relation consciente pour décider de l'origine?* »²⁵ pour reprendre cette interrogation essentielle de Augustin Kouadio Dibi. Tuer l'autre, n'est-ce pas alors mourir à sa propre humanité ?

Il s'agit de l'homme qu'il faut élever au rang de la dignité en refusant de l'avilir sous quelque forme que ce soit. En ce sens l'appel de l'altérité porte en son fond une éthique de la personne humaine ou de la responsabilité. Si nous pouvons convenir avec Eric Weil que « *la morale affirme donc que tout homme porte en lui tout ce qui constitue l'humanité de l'homme* »²⁶, alors un tel appel a tout son sens et sa portée aujourd'hui.

CONCLUSION

Dans notre propos, il s'est agi pour nous de montrer que la vie révèle le vrai visage de l'altérité. Dans son dynamisme interne, propre, elle nous apprend le sens véritable de l'altérité : une identité dialectique. D'ailleurs l'insaisissable de la vie montre qu'elle est mouvement infini vers l'altérité. La vie est ce qui rassemble finalement les différences en un Tout ; en elle-même, elle est dualité.

Une telle démarche est porteuse d'une éthique de la différence ou de l'altérité responsable. Cette éthique s'enracine dans une éthique de la responsabilité. Ici, la personne humaine est prise comme une valeur unique,

absolue, une authenticité porteuse d'humanité ou de l'essence universelle. Il s'agit de dépasser l'homme singulier, pris dans sa particularité pour rejoindre l'universalité humaine toujours en tension d'humanité. Cet élan comme ouverture à l'autre rend essentielle cette autre interrogation de Dibi : « *L'authenticité de notre communion à la vie ne doit-elle pas se pouvoir lire avant tout, dans la relation au vivant (...) comme personne ?* »²⁷

NOTES

- ¹ Marcuse (Herbert).- *L'ontologie de Hegel et la Théorie de l'historicité*, (trad. Gérard Raulet, Paris, Gallimard, 1991), p. 266.
- ² Hyppolite (Jean).- *Genèse et Structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, (Paris, Aubier, 1946), p. 156.
- ³ Hegel (G.W.F.).- *Phénoménologie de l'esprit*, (trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, Tome I), préface, p. 29.
- ⁴ Lévinas (Emmanuel).- *L'être et le temps*, (Paris, PUF, 1994), p. 20.
- ⁵ Souche Dague (Denise).- *Le cercle hégélien*, (Paris, PUF, 1986), p. 65.
- ⁶ *Ibid.*, p. 79.
- ⁷ Bruaire (Claude).- *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, (Paris, Seuil, 1964), p. 66, souligné dans le texte.
- ⁸ *Ibid.*, p. 94.
- ⁹ Souche Dague (Denise), *Op. cit.*, p. 113.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 111.
- ¹¹ Père Jean Sinsin Bayo in *Revue Débats*, (Abidjan INADES / CERAP, N°6-7, Juillet - Août 2003), p. 45.
- ¹² *Ibid.*, p. 45.
- ¹³ *Ibid.*, p. 45.
- ¹⁴ Dibi (Kouadio Augustin).- *L'Afrique et son autre, la différence libérée*, (Abidjan, Strateca Diffusion, 1994), p. 78 (Souligné dans le texte).
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 77.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 51; souligné dans le texte.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 42.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 41-43.
- ¹⁹ Bourgeois (Bernard).- *Etudes hégéliennes*, (Paris, PUF, 1992), p. 187.

- ²⁰ Dibi (Kouadio Augustin).- *Op.cit.*, p. 79.
- ²¹ Misrahi (Robert).- *Existence et démocratie*, (Paris, PUF, 1995), p. 122.
- ²² *Ibid.*, p. 121.
- ²³ Dibi (Kouadio Augustin) in *RUCAO* (Abidjan, n°17-2002), p. 7 ; souligné dans le texte.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 11.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 9.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 8.
- ²⁷ Weil (Eric).- *Philosophie politique*, (Paris, Vrin, 1996), p. 27.
- ²⁸ Dibi (Kouadio Augustin).- *Op. cit.*, p. 10.

BIBLIOGRAPHIE

- Bourgeois (Bernard).- *Etudes hégéliennes*, (Paris, PUF, 1992).
- Débat* (Revue), (Abidjan, INADES – CERAP, N°6-7, Juillet- Août 2003).
- Dibi (Kouadio Augustin).- *L'Afrique et son autre, le différence libérée*, (Abidjan, Stratéca Diffusion, 1994).
- Hegel (G.W.F.).- *La Phénoménologie de l'esprit*, (trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, Tome I, Préface).
- Hyppolite (Jean).- *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, (Paris, Aubier, 1946).
- Lévinas (Emmanuel).- *Le Temps et l'autre*, (Paris, PUF, 1994).
- Malson (Lucien).- *Les enfants sauvages*, (Paris, U.G.E, 1964).
- Misrahi (Robert).- *Existence et démocratie*, (Paris, PUF, 1995).
- RUCAO*, (Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, N°17, 2002).
- Souche Dague (Denise).- *Le Cercle hégélien*, (Paris, PUF, 1986).
- Weil (Eric), *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1996.

E. Mail

Site internet (publiés dans les prochains numéros)

N° ISBN

Noùç, CERPHIS, Abidjan, Janvier 2004

Les textes ici rassemblés abordent donc la question soit du point de vue de l'analyse conceptuelle en s'appuyant sur quelques textes philosophiques, soit en prenant en compte des situations concrètes. Ainsi, différents champs de la philosophie sont explorés : histoire de la philosophie, métaphysique, épistémologie, philosophie du langage, herméneutique... De la nécessité de la réconciliation comme moment philosophique incontournable à l'impossible réconciliation analysée d'un point de vue tragique, ces textes montrent, qu'au cœur du débat, l'idée de séparation reste le point de départ d'une quête qui se veut celle d'une harmonie introuvable, qu'il s'agit de recréer. Car, comme le montre Platon, dans le Politique, ce n'est point le mythe de l'âge d'or qui nous indique le chemin de la réconciliation. Dans ce mythe, rien ne (se) passe, tout est harmonieux, parfait ; tout advient et se maintient de toute éternité. Le temps n'existe pas. Il n'y a ni mort ni vie au sens biologique du terme. Or, il n'y a de réconciliation que dans et par l'histoire, dans le temps, là où la mort est possible afin que la vie des humains soit imprégnée de souvenirs et paroles des disparus, ceux qui meurent sans jamais nous quitter définitivement. Car la vie est passage, mouvement, invention et recreation. Si l'âge d'or, de tout temps, est définitivement perdu, les humains peuvent le réinventer, bien imparfaitement, de temps en temps, en essayant de renouer les fils cassés de l'histoire ancienne, de tisser des fils épars, de les rapprocher les uns des autres. Telle est la tâche qui incombe en premier lieu au royal tisserand, le gouvernant qui a pour rôle exact de veiller à la cohésion sociale en attribuant à chaque fil la place qui lui revient de droit dans le tissu social. Le tissage ou ce paradigme qui nous indique le chemin à suivre quand nous avons à parler de réconciliation. Tisser n'est-ce pas, d'un autre point de vue, cette action qui nous mène à l'intersection entre le texte et la parole ? Il y a les lois du tissage à respecter, ce qui relève du grand art. Et la parole n'est pas de trop, consignée en récits qui tissent et disent les liens entre les individus et les communautés. Belle illustration, proposée par Platon, de ce que peut saisir l'analyse philosophique en observant les facettes fluctuantes du mot réconciliation...