

**LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE
DE LA RECONCILIATION DANS L'ECONOMIE
DE LA PENSEE HEGELIENNE**

Dr SANGARE Abou

Assistant au Département de Philosophie
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RESUME

Face aux conflits qui sont constitutifs du déroulement de la vie en société, la philosophie, parce qu'elle repose sur la dialectique, est victime d'une opinion largement répandue qui la considère comme l'art de réfuter, d'opposer simplement des thèses contradictoires, donc comme un art qui alimente les conflits. Contrairement à cette opinion, la philosophie spéculative de Hegel la voit plutôt comme une science dont le rôle est de libérer de leur durcissement afin de les réconcilier, les positions opposées, rigides et fermes qui, en toute conceptualité sont issues d'une même totalité qui a en soi l'exigence de réconciliation.

Mots clés : Réconciliation, Philosophie spéculative, Dialectique, Immédiateté naturelle, Vitalité spirituelle, Totalité, Universel, Particulier, Médiation, Pardon, Ethique.

ABSTRACT

Faced with conflicts which constitute the essence of life in society, philosophy, because it is based on the dialectics, is the victim of a common opinion which considers it as the art of rejecting, of simply opposing contradictory theses; therefore, it is an art which fuels conflicts. Contrary to this opinion, the speculative philosophy of Hegel sees it as a science whose role is to free from rigidity in order to reconcile the conflicting positions, rigid and firm, which conceptually are coming from the same totality, which in itself bears the need of reconciliation.

Keywords: *reconciliation, speculative philosophy, dialectics, natural immediacy, spiritual vitality, totality, universal, particular, mediation, pardon, ethics.*

INTRODUCTION

Le triomphe des techniques et des sciences positives considérées comme des connaissances concrètes, aurait relégué dans un coin obscur la philosophie, tenue pour un ensemble de spéculations vides sans lien avec la réalité qu'elle s'emploierait à simplement saisir de haut dans un formalisme pur. Cette opinion largement répandue voit le philosophe comme un rêveur qui s'occupe de ce qui est loin dans le ciel en se méprenant de cela même qui se passe sous ses pieds, c'est-à-dire la réalité concrète et historique. Voilà pourquoi il est objet d'une raillerie qui traduit au fond, l'idée que la philosophie ne peut rien faire pour aider à construire, à organiser ou à améliorer la vie dans une société en proie à des crises. Comme un médecin après la mort, ou comme selon le mot de Hegel, « *la chouette de Minerve qui ne prend son vol qu'au début du crépuscule* »¹, elle interviendrait toujours au moment où le monde a accompli sa réalisation, c'est-à-dire quand les dégâts sont déjà consommés.

Cette vue qui considère la philosophie comme un accessoire inutile est mal fondée. En vérité, parce qu'il a un regard dialectique qui se place toujours à la jointure de la profondeur et de l'épaisseur, le philosophe, en plus de sa volonté de saisir les premiers commencements et les fins dernières du monde, cherche à comprendre le monde historique en tant qu'espace dans lequel les aspirations les plus hautes de l'homme sont censées pouvoir se réaliser. La philosophie, en ce sens, ne saurait transcender la réalité dont la compréhension et l'amélioration demeurent une de ses tâches fondamentales.

D'ailleurs, cette formule hégélienne dont l'interprétation triviale signe le décret d'inutilité du savoir philosophique, le confine à un temps passé et le voit comme un savoir qui ne peut en aucune manière regarder vers un futur amélioré, mérite d'être analysée conceptuellement en l'intégrant à l'économie globale de l'esprit objectif chez Hegel, lieu où elle trouve sa pleine structuration. En effet, en parcourant dans l'endurance de la lecture, le domaine de l'esprit objectif chez Hegel, on doit comprendre que les philosophies sont solidaires du déclin d'une forme historique parce qu'elles parviennent à rendre compte de manière adéquate et rationnelle les limites d'une forme historique en déchéance et préfigurer un nouveau monde. N'est-ce pas une telle vision attentive au présent et au futur qui a montré la grandeur de l'esprit de Platon, puisque le

principe autour duquel a tourné l'aspect original de sa pensée a été, précisément, le noyau autour duquel a pivoté le bouleversement du monde qui était imminent ? Aucune exigence n'astreint la philosophie à se détourner du futur parce que la connaissance du présent est précisément un processus de rationalisation nécessairement ouvert sur l'avenir. Alors, dire que la philosophie vient trop tard, ce n'est ni pour dire que les événements du monde seraient déjà achevés au moment où elle intervient, ni qu'elle ne peut pas elle-même prendre part ou contribuer à son organisation. Elle vient tard, un retard exigé par sa nature, pour mettre de l'ordre dans le désordre, du logique dans le chronologique afin d'envisager et de construire un univers éthique respectant à la fois la particularité des protagonistes d'une crise et leur affirmation comme enfant d'une même totalité divisée et toujours prête à reconstituer son unité perdue. En vérité, c'est cette totalité ou Universel qui, parce que procès et puissance, refuse la particularité inauthentique dans laquelle on s'efforce de le maintenir et provoque la déchirure pour rétablir son universalité perdue.

Ainsi, par le travail du concept et le jeu de la dialectique, la philosophie va aider à élever les regards à un savoir qui saisit précisément que ce qui s'est originairement divisé, donc qui a ses parties disparates, est appelé à les ramasser pour se reconstituer. Dès lors, n'apparaît-elle pas comme science de la réconciliation ? Telle est la question matricielle qui constituera la trame de notre analyse qui se déploiera en trois moments.

I.- L'UTOPIE D'UN IRENISME PLAT ET LA SAISIE DU MONDE COMME UNE LOGIQUE DE CONFLITS ET DE CONTRADICTIONS

Exister pour l'homme, ce n'est pas seulement ni simplement être au monde, mais c'est être au monde avec les autres parce que la relation aux autres est constitutive de sa personnalité. Cette relation aux autres, qu'elle soit une relation d'homme à homme ou une relation de peuple à peuple, peut bien être une relation de coexistence, un ordre plus ou moins stable de paix. Mais du fait même de leur individualité, de leur caractère exclusif, elle est nécessairement à un moment ou à un autre, expérimentée comme une adversité, un affrontement, parce que l'autre, c'est celui dont les désirs s'opposent aux miens, dont les intérêts heurtent les miens, dont les ambitions se dressent contre les miennes, dont les projets contrarient les miens.

L'homme n'est pas reconnu et ne sera pas reconnu tant qu'il se bornera à subsister animalement, c'est-à-dire, en restant englué dans une immédiateté méprisante sans capacité ni possibilité de remise en cause. Il lui faut, pour recevoir une valeur véritablement humaine, pouvoir s'élever au dessus de l'instinct animal de pure conservation de sa vie biologique pour revendiquer. Mais, il ne peut advenir à soi, être libre qu'en luttant à l'image de la conscience en proie à une folie dionysiaque qui fait qu'elle constitue sa propre source d'agissement. C'est par la lutte que les individus ou les peuples manifestent au dehors ce qu'ils sont à l'intérieur, qu'ils affirment leur liberté ou tombent en esclavage car elle dénote de la vitalité de la raison qui doit passer dans son contraire pour ne pas cristalliser un moment de la dialectique. Il faut donc voir dans le phénomène de la lutte une tentative de la sagesse suprême pour stimuler la liberté, développer au mieux les talents et éloigner de l'homme l'illusion d'une situation de repos paisible.

Dans un tel système où l'homme doit comprendre que la négativité est inscrite au cœur même de l'histoire, l'aspiration à une paix perpétuelle, forme réellement opposée à la guerre, se confond avec le « *rêve orgueilleux et dérisoire de qui voudrait métamorphoser la nature humaine en nature divine* »². Le conflit, bien qu'il mette en jeu la vie du tout, est la condition de la délivrance du peuple ou de l'homme de sa plate situation de somnambulisme. « *Sans la guerre et sans la menace de la guerre pesant sur lui, un peuple risque de perdre peu à peu le sens de sa liberté, il s'endort et s'enfonce dans son attachement à la vie matérielle.* »³ S'appréhendant donc comme la puissance et la force de la conservation de la communauté éthique, le conflit, loin d'être la négation de la liberté, en est plutôt l'affirmation puisqu'il arrache l'homme à son état d'esclavage de la vie et empêche les systèmes existants de se durcir.

Le conflit constitue un moment fondamental de la vie de l'homme puisque c'est de lui que proviendront la liberté et la reconnaissance de soi. Conséquence de la collision des nombreux désirs, il est le principe de toute vitalité spirituelle, le moteur du mouvement historique. Ainsi, l'homme, dont le vœu est de s'affirmer, de se poser, ne pourra satisfaire ce désir qu'en s'opposant afin de mieux se reposer. Dès lors, la lutte, moyen d'affirmation de soi, n'est pas seulement une lutte pour la vie, elle est aussi et surtout une lutte pour la reconnaissance, une lutte pour prouver aux autres et se prouver à soi qu'on est une conscience de droit.

L'homme est, certes, un être rationnel, mais il est aussi un être instinctuel et pulsionnel. Les instincts qui sont constitutifs de sa personnalité constituent un faisceau d'énergies qui, lorsque bien noué, structure et unifie sa personnalité. Mais s'il se dénoue, l'individu tout entier se déstructure et se désunit en donnant dans l'agressivité, puissance de combativité, d'affirmation de soi qui permet d'affronter l'autre sans se dérober en marchant vers lui. Marcher vers l'autre dans une situation de conflit, c'est marcher contre lui, c'est-à-dire l'attaquer. La manifestation de la nature agressive de l'homme s'impose dans les situations où on lui refuse tout ou partie de son humanité. En pareille situation, il doit courageusement accepter de lutter pour se faire valoir. Pour y arriver il doit surmonter la peur qui le paralyserait et le retiendrait de combattre et de lutter contre son adversaire pour faire reconnaître et respecter ses droits. Car pour corriger une situation d'injustice délibérément créée et maintenue, il faut faire preuve d'audace et de courage en ayant peur de la peur qui engendre en l'homme une anxiété, une angoisse qui le prédisposent à une attitude de passivité devant l'autre. Mais, la peur n'est pas honteuse, elle est une réaction simplement humaine. Ce qui peut être honteux, c'est de céder à sa peur car la peur est mauvaise conseillère aussi bien lorsqu'elle invite à la soumission que lorsqu'elle incite à la violence. Voilà pourquoi le plus important n'est pas de la refouler en refusant de l'avouer. Il s'agit plutôt d'en prendre conscience, de s'efforcer de l'assumer, de l'apprivoiser et de la surmonter dans/avec un effort constant. Dominer sa peur, maîtriser les émotions et les passions qu'elle suscite, permet d'exprimer sa liberté. Dès lors le conflit devient un élément fondamental de la relation à l'autre en raison du dynamisme immanent à l'histoire. Celle-ci, devant la manifestation de l'agressivité, pourra devenir une relation de respect mutuel et non plus de domination-soumission.

Le repos translucide et simple, cher au bon sens vulgaire, doit faire place à la dialectique de la négativité immanente à la vie de l'esprit ainsi que l'appréhende la philosophie spéculative. Cette philosophie, dans son souci de penser la vie spirituelle et dans son projet de conduire la conscience singulière à la conscience universelle, source d'extase afin qu'elle se sente au monde comme chez elle, donne une haute appréhension de la liberté. Cette liberté ne doit être considérée comme le lieu d'un sommeil hivernal mais plutôt comme incarnation de la négativité, car l'esprit ne se retrouve lui-même que dans la tragédie.

A la différence de l'animal qui est toujours contemporain de lui-même parce que ne dépassant jamais le simple sentiment de soi, qui reste englué dans l'extériorité plurielle où il trouve sa quiétude, l'homme ne peut parvenir au bonheur éthique que dans la douleur, à l'image de la conscience de soi, comme on peut le lire dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « *L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement.(...) Il est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face et en sachant séjourner auprès de lui* »⁴. C'est dire que la négativité est le principe vital, le moteur de toute existence sociale et de l'histoire elle-même. Alors, si elle est le moteur de l'existence, on peut dire que l'histoire est une logique de conflits, puisque toutes les réalités se trouvent en rapport permanent d'affrontements et d'antagonismes.

Mais si ses réalités, dans leurs affrontements, restent les unes, fermes à l'égard des autres, sans aucune forme de fluidité et de dialecticité, se produira la destruction de la société éthique, lieu objectivé des pratiques humaines où la raison habite le système des institutions concrètes, économiques, sociales et politiques qui structurent le vivre-ensemble. Une telle destruction peut provoquer une affliction morale et même un ressentiment pouvant conduire à une reprise subjective et cyclique de la barbarie. Alors, que faut-il faire devant ce spectacle en face duquel l'homme est rempli de tristesse, afin d'échapper au ressentiment ? Il faut à notre sens recourir à la philosophie pour saisir rationnellement le déroulement des événements historiques puisque le ressentiment naît généralement d'une insuffisance de compréhension de la production ou de l'avènement des crises. Une telle compréhension apaisera les meurtrissures et bouterà hors des consciences toute idée de ressentiment et de vengeance.

II.- L'URGENT BESOIN DE PHILOSOPHIE EN PERIODE DE CRISE

Le spectacle de la violence et des souffrances qui jalonnent la ruine des sociétés les plus florissantes qu'ait produites le génie humain, inspire avec raison affliction morale et pitié. La philosophie, parce qu'elle a pour tâche d'exposer le sens rationnel de l'histoire, c'est-à-dire de formuler dans des propositions spéculatives les jugements du tribunal du monde, permet de comprendre que ces moments de douleur ne sont pas le fruit d'une création arbitraire et utopique, mais l'expression d'un changement nécessaire exigé par l'histoire. A l'image du tribunal de l'aréopage fondé par Athéna dans les *Euménides* d'Eschyle, ces moments

de tumultes ont pour tâche d'instaurer une justice réconciliatrice. Le philosophe saisit mieux que quiconque que les conflits endémiques qui manifestent toujours des prises de conscience progressives de la liberté, feraient sombrer l'histoire dans le chaos, ne susciteraient que désolation et désarroi s'ils n'étaient pas tranchés par une justice supérieure, un tribunal du monde, en vertu duquel les événements qui arrivent aux peuples obéissent à une certaine logique.

Le tribunal de l'histoire ne justifie pas tout, mais légitime les événements qui s'inscrivent dans le développement rationnel de l'esprit, c'est-à-dire dans la prise de conscience progressive par l'esprit de sa propre liberté. Seules les avancées décisives dans la réalisation institutionnelle et juridique de la liberté sont susceptibles d'être légitimées par le tribunal de l'histoire qui est en fait un tribunal de la raison qui, en tant que lumière et vie de l'esprit, identique à la puissance de Dieu, est la condition ultime des actions particulières. C'est la raison qui, ainsi que le dit Hegel « *se manifeste dans le monde et rien ne s'y manifeste qui ne soit sa majesté et sa magnificence.* »⁵ Comprendre cette intelligibilité immanente aux événements historiques, c'est ouvrir au concept tout ce versant de la réalité que la réflexion d'entendement avait globalement versé du côté du contingent et par ricochet, échapper au désarroi. Dire que c'est la raison en tant que l'universel qui se déploie dans l'histoire, ce n'est pas une simple manière de minorer la place qui échoit à l'individu particulier dans la réalisation des actions et tomber dans la nécessité abstraite. En vérité, à l'origine de toute action, se trouvent des individus en tant que subjectivités.

Alors, si la subjectivité agissante est bien toujours celle d'un individu, d'un sujet singulier, il n'en demeure pas moins que les individus et les sujets singuliers effectuent le substantiel et cela, même s'ils pensent n'accomplir que leur propre volonté. Les petits et les grands événements de l'histoire perpétrés en vue de rétablir des situations de droit font le plus souvent l'objet de jugements de valeur de nature morale et juridique. Mais cette justice qui s'exerce dans la sphère de l'effectivité consciente, qui est dite par des individus ou des instances particulières, a certes sa légitimité propre, mais est limitée puisqu'elle reste justement relative aux points de vue particuliers à partir desquels elle est formulée. De tels jugements relèvent, si l'on veut, du tribunal de la conscience, dont Hegel a critiqué les dérives en épinglant les valets de chambre de la moralité, qui prétendent plaquer de l'extérieur des jugements personnels sur les acteurs du processus historique. Par contre, les jugements du tribunal

de l'histoire sont des événements fondamentaux qui ne sont décrétés par personne en particulier, même si des peuples et des individus en sont les auteurs collectifs. Ils manifestent le droit absolu de l'Idée, qui est l'Idée absolue comme droit, c'est-à-dire l'Idée sous la figure de la liberté se réalisant dans le monde éthique. Dans l'histoire, nous n'avons plus affaire à l'expression extérieure d'une volonté seulement subjective visant un devoir-être au-delà de ce qui est, mais plutôt à l'universel qui n'est pas substance inerte, mais activité et dynamisme.

Les actions historiques, parce que ne réalisant plus l'individuel, se heurtent nécessairement à des circonstances non connues des sujets ou s'agrègent à des événements imprévus qui entraînent des effets pervers. L'exemple de la vengeance de l'incendiaire dont Hegel parle dans *la raison dans l'histoire* et celui de la Révolution Française qui s'est abîmée dans la terreur illustrent bien cet état de fait. Comment rendre compte de ces effets pervers ?

Le risque d'échec de l'action tient non à l'aveuglement de l'agent qui serait incapable de discerner un moyen en soi efficient pour réaliser son but, mais au conflit entre les deux sources possibles des événements : l'agent d'une part et les circonstances extérieures de l'autre. La volonté du sujet intervient dans une subjectivité naturelle et spirituelle qui reste caractérisée par un ensemble de circonstances extérieures rétives au but considéré. Dans la sphère de la moralité où il n'y a pas encore de *Aufhebung* (transformation) du monde par le concept, mais simplement négation abstraite, contrairement à ce qu'on observe dans la *Sittlichkeit* (existence communautaire proprement dite), l'inévitable concurrence entre ces deux sources, l'une subjective optant délibérément pour ses inclinations propres et l'autre dont la prescription et l'injonction sont l'universel, est l'origine du mal. Mais, quand on sait que Hegel a placé au centre de son argumentation l'universel vu comme facteur d'aveuglement moral et de paralysie de la volonté puisqu'il se jouerait des individus pour parvenir à la pleine mesure de lui-même, la question peut être de savoir ce qui est imputable à l'individu face aux multiples effets néfastes que peuvent comporter ses actes dans la réalisation de l'histoire.

La notion d'imputation n'a de sens que pour une volonté douée de libre arbitre. Hegel ne disait-il pas que le sceau de la haute destination absolue de l'homme, c'est qu'il peut avoir une responsabilité morale à l'égard du mal, mais aussi à l'égard du bien qui relèvent tous deux de

sa liberté individuelle ? L'action telle qu'elle est appréhendée dans la sphère de la moralité repose chez lui comme chez Kant sur le pouvoir de décision inconditionnée, c'est-à-dire sur la liberté qui seule est pratique a priori et sans laquelle aucune loi morale, aucune imputation ne sont possibles. Pour que l'effet de son action lui soit imputable, il faut que l'agent connaisse et veuille celui-ci pour sa signification objective et ses implications. Par exemple, lorsque Œdipe tue Laïos sans savoir que c'est son père, il ne connaît pas la qualité universelle de son action. Pour cela, il ne peut, du strict point de vue moral, être taxé d'avoir commis un parricide. Mais, il en va autrement pour la responsabilité éthique. Le sujet de la vie éthique, parce que capable de reconnaître que les déterminations de sa volonté sont aussi bien objectives que subjectives, qu'elles ont dans le monde, particulièrement dans les institutions de la vie collective, un être-là extérieur et objectif qui, loin de les trahir, les accomplit, est effectivement coupable.

III.- LA MEDIATION COMME ARME EFFICACE D'UNE DIPLOMATIE DE PAIX ET DE RECONCILIATION

Nous avons montré dans les lignes antérieures que le monde est un monde de différences. Toutefois, ces différences ne sont pas abstraitement fixées dans leur singularité les unes en face des autres sans possibilité d'unité. « *Que serait, au fond, la vie, si elle n'était pas vers l'un tournée, s'il n'y avait que des différences, des ruptures absolues ?* »⁶, s'interroge Dibi Augustin dans *l'Afrique et son autre*. Se poser une telle question, c'est subtilement et conceptuellement dire que rigidifier, après les avoir dégagées, les différences, c'est les exiler dans l'indifférence et montrer par ricochet l'absurdité à parler de différences, mais plutôt de « *diversités extérieures, de pluralités de points, que rien ne permet de ramener à la moindre unité, en vertu de leur fixité et de leur solidité mutuelles.* »⁷

La philosophie, science qui ne fixe plus absolument les éléments séparés les uns en regard des autres, mais qui comprend que, parce qu'ayant jailli d'un même tout, chacun a la potentialité, donc la possibilité de nécessairement tendre vers l'autre pour reconstituer l'harmonie du tout, donne une lecture originale de l'opposition qui suppose unité. En effet, conceptuellement, l'opposition ne signifie pas exclusion radicale, elle veut dire relation. Dans le domaine des rapports éthiques et sociaux, son avènement dit à chacun des protagonistes qu'il n'a sa détermination propre, qu'il n'est réfléchi en lui-même que pour

autant qu'il est réfléchi en l'autre. Cela peut sembler paradoxal pour qui n'a pas séjourné dans la science spéculative. Et pourtant, la réalité nous le montre sans difficulté. « *Deux personnes qui ne s'entendent pas et qui ne peuvent pas supporter une seule seconde d'être assises à la même table, n'ont-elles pas secrètement quelque chose qui les relie, le point précisément de leur désaccord ? Que dans un sursaut, une des personnes décide d'oublier ce point de désaccord, alors l'autre, si elle ne fait pas la même opération, tournera indéfiniment sur elle-même et commencera par s'ennuyer parce qu'elle n'a plus en face de soi quelqu'un à qui s'opposer, et qu'il lui faudra désormais, dans son entêtement supporter le poids de l'indifférence jusqu'au dégoût d'elle-même.* »⁸

Dès lors, on comprend que si la vie exige oppositions et différences, celles-ci ne sont intelligibles que dans leur relation à la pulsation qui les porte, dans la dimension logique de la profondeur où elles tendent à dépasser leur unilatéralité réciproque. En tant donc que totalité en instance de différenciations, mais qui a de quoi se poser comme l'autre d'elle-même en *sursumant* ces différenciations pour accéder à l'unité, la vie, dans sa reconstitution originare se syllogise avec elle-même par le concept philosophique de médiation. Cette rythmique du penser spéculatif qui trouve son point d'aboutissement exemplaire dans la philosophie de Hegel, depuis les premières mesures de la phénoménologie jusqu'au terme de l'encyclopédie, présente la médiation comme l'acte qui facilite le rassemblement d'un tout avec lui-même à travers ses différents moments. Le médiateur, dans la résolution d'une crise n'est-il pas ce qu'on appelle en régime logique-spéculatif, le moyen terme qui donne sens et réussite à la reconstitution de toute totalité divisée ? En tant que moyen-terme, ne se positionne-t-il pas entre les immédiatetés des protagonistes et la vérité déployée de l'absolu ? N'est-il pas la chaîne qui conduit les subjectivités à l'objectivité dans le dynamisme dialectique dont est chargée la réalité historique ? Cette lecture logique du concept de médiation n'exige-t-elle pas un besoin effectif de médiateur en période de crise pour aider les protagonistes d'un conflit à supprimer leurs différences et intransigeances par le dialogue ?

Dans les diplomaties de paix, la médiation est l'intervention d'un tiers qui s'impose entre deux protagonistes d'un conflit. La médiation vise à faire passer les deux adversaires de l'adversité à la conversation. Elle vise à les amener l'un vers l'autre pour qu'ils se parlent, se comprennent et, si possible, trouvent un compromis qui ouvre la voie à la réconciliation.

Par son interposition, le médiateur rompt la relation binaire, celle de deux adversaires qui s'affrontent sourdement et aveuglement pour établir une relation ternaire, chiffre de la dialectique, qui suppose unité, à travers laquelle ils pourront communiquer par l'entremise d'un intermédiaire. Dans la relation binaire qu'entretiennent les adversaires, deux discours, deux raisonnements, deux logiques s'affrontent sans qu'aucune communication ne puisse permettre une reconnaissance et une compréhension réciproque. Avec la médiation, nous passons d'une logique de compétition ou d'opposition binaire à une dynamique de coopération ternaire. Avec la médiation, s'introduit une distance entre les adversaires en sorte que chacun puisse prendre un triple recul par rapport à lui-même, par rapport à l'autre et par rapport au conflit qui les oppose et les meurtrit. La création de cet espace qui sépare les deux adversaires est ce qui va permettre la communication. L'espace médiatisant est un espace de récréation dans lequel les deux adversaires vont pouvoir se reposer de leur conflit et re-crée leurs relations dans une démarche apaisée et constructive. La médiation crée donc dans la société, un lieu où les adversaires peuvent apprendre à communiquer afin de parvenir à un pacte qui leur permette de vivre dans une coexistence pacifique, à un pacte qui satisfasse les droits respectifs de chacun, et de parvenir ainsi à construire des relations d'équité entre eux. N'est-ce pas un tel pacte qui permet aux adversaires de devenir partenaires en décidant de vivre ensemble dans le respect mutuel de leurs intérêts et de leurs droits que Michel Serres a appelé le contrat de symbiose et dont il fait l'éloge dans *le contrat naturel* ?

Choisir la médiation, c'est, pour chacun des deux adversaires, conceptuellement comprendre la dialecticité de la vie. C'est comprendre que la vie, en tant qu'unité vivante se déroule suivant un mouvement circulaire. Elle s'affirme, se nie et se réconcilie. C'est comprendre que le développement de leur hostilité ne peut que leur être préjudiciable et qu'ils ont tout intérêt à tenter de trouver, par un accord amiable, une issue favorable au conflit qui les oppose. C'est également mesurer que l'intervention judiciaire, qui leur imposait une décision par voie d'autorité, au lieu d'apaiser leur conflit, ne ferait que l'aggraver.

Le plus souvent les décisions de justice tranchent le nœud d'un conflit en désignant un gagnant et un perdant et, les deux parties sortent du tribunal plus adversaires que jamais. La médiation ne se préoccupe pas tant de juger un fait passé que de prendre appui sur lui pour le

dépasser et permettre aux adversaires d'hier d'inventer un avenir libéré du poids de leur passé. Le médiateur n'a pas pour fonction de prononcer un jugement ni d'énoncer une condamnation. Il n'est ni un juge qui donne raison à l'un contre l'autre, ni un arbitre qui sanctionne la faute de l'un contre l'autre. Il est un intermédiaire qui s'efforce de rétablir la communication entre l'un et l'autre pour parvenir à une conciliation de l'un avec l'autre.

Le médiateur est un facilitateur. Il facilite la communication entre les deux adversaires afin qu'ils puissent s'exprimer, s'écouter, se comprendre et parvenir à un accord. Il doit créer ce que Habermas appelle la situation idéale de parole, c'est-à-dire un espace dans lequel chacun des adversaires dispose d'un même accès à la discussion, puisse voir sa position défendue et loyalement critiquée. Cette fonction de facilitation nous amène à récuser la notion de neutralité par laquelle on caractérise bien souvent le positionnement du médiateur. Celui-ci, en réalité, n'est pas neutre si ce mot signifie selon son étymologie latine ni l'un, ni l'autre, aucun des deux. Ainsi par exemple en cas de conflit international, un pays neutre est un pays qui ne prend parti pour aucun des deux adversaires, qui n'accorde son soutien à aucun d'eux et reste en dehors du conflit. Or précisément, le médiateur n'est pas celui qui ne prend parti pour aucun des deux adversaires, mais celui qui prend parti pour tous les deux. Il accorde son soutien et apporte son aide aux deux parties en présence. Il s'engage aux côtés de l'un puis aux côtés de l'autre. Mais son double parti pris n'est pas inconditionnel, il est chaque fois un parti pris de discernement et d'équité. En ce sens, le médiateur n'est pas neutre, il est équitable.

La qualité d'écoute du médiateur s'avère déterminante dans la réussite de son entreprise. Celui qui se sent écouté, se sent déjà compris. Il peut alors non seulement se confier et raconter les faits, du moins sa version des faits, mais aussi exprimer son vécu. L'écoute active du médiateur a déjà, par elle-même, un effet thérapeutique qui commence à guérir son interlocuteur de ses angoisses, de ses peurs, de ses colères, de ses violences latentes. Il peut alors désarmer l'hostilité qu'il nourrit à l'encontre de son adversaire. Le médiateur réussit lorsqu'il permet à chacun des deux qui étaient très éloignés de se rapprocher, de tendre vers le milieu où ils pourront se donner la main sans qu'aucun des deux ne soit humilié, ne perde la face. La réussite de la médiation doit être consolidée par le pardon.

IV.- L'EXIGENCE ETHIQUE DU PARDON DANS LA CONSOLIDATION DE LA RECONCILIATION

Il faut en convenir, le pardon est trop souvent revêtu d'une connotation religieuse qui brouille sa signification en l'associant à la notion de péché. En effet, les religions historiques ont développé toute une rhétorique sur le pardon des péchés qui, en définitive, ne concernait guère l'histoire. C'est donc une entreprise difficile, mais en même temps nécessaire, légitime et féconde, de rapatrier l'attitude du pardon dans son ordre propre, celui de la philosophie. L'importance décisive de l'exigence éthique du pardon dans les relations est mise en évidence parce que sa négation implique fatalement l'enchaînement impitoyable des vengeances et des revanches.

La vengeance est stricte réciprocité. Elle est pure imitation de la violence de l'adversaire. D'abord, le pardon vient briser cette réciprocité et cette imitation. Alors que le ressentiment, la rancune et la haine emprisonnent l'individu dans les chaînes du passé, le pardon vient l'en libérer pour lui permettre d'entrer dans l'avenir. « *Le pardon, écrit Vladimir Jankélévitch, dénoue ainsi la dernière entrave qui nous amarrait au passé, nous tenait en arrière, nous retenait en bas laissant advenir l'avenir et accélérant par là-même cet avènement, le pardon confirme bien la direction et le sens d'un devenir qui met l'accent tonique sur son futur.* »⁹ La vengeance prolonge et répercute dans l'avenir les conséquences destructrices d'un acte maléfaisant commis dans les circonstances qui déjà n'existent plus. La vengeance est inopportune, intempestive, anachronique ; elle vient toujours en contre-temps. Celui qui pardonne n'ignore pas le désir de vengeance. Il décide de le surmonter et de le surpasser.

La décision de ne pas se venger ne peut être prise que parce que, précisément le désir de se venger est là, bien présent en nous, et qu'il veut emporter notre décision. C'est pour cela que le pardon demande un grand courage. C'est parce que la vengeance est désirable que le pardon est un devoir difficile. Le pardon n'est pas le fruit de l'inclination, il ne s'enracine pas dans un sentiment, mais dans une décision de la volonté. Il est un acte, une action, un événement qui advient dans l'histoire pour en changer le cours. « *Le pardon, dit Hannah Arendt, est la seule réaction qui ne se borne pas à réagir mais qui agisse de façon inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoqué et qui libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné.* »¹⁰

Le pardon ne perd pas la mémoire du passé, mais il se tourne résolument vers l'avenir. Il existe un devoir de mémoire du passé qui est un devoir de vigilance pour l'avenir, mais il faut également veiller à ce que la mémoire du mal n'encombre pas le futur. « *L'oubli, écrit Emmanuel Levinas, annule les relations avec le passé, alors que le pardon conserve le passé pardonné dans le présent purifié. L'être pardonné n'est pas l'être innocent* ». Aussi, le pardon ne détruit-il pas le souvenir. Il est un pari sur l'avenir. Ce pari peut être perdu, mais, il n'en perd pas pour autant son sens, son mérite. Le pardon est sans conditions, donc, sans garanties. Pour devenir effective dans le devenir historique, la décision de pardonner doit s'établir dans la durée. Lorsque l'un de ses disciples lui demande s'il devra pardonner jusqu'à sept fois les offenses que lui fera subir son frère, Jésus répond : « *je ne te dis pas de pardonner jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois* »¹¹. Contrairement à la vengeance qui est une forme de désespoir, le pardon, lui, est tout entier animé par l'espoir. Mais refuser la vengeance et offrir le pardon à son adversaire, ce n'est pas renoncer à la justice. Le devoir du pardon se situe au cœur même de l'exigence de non-violence. Pardonner, c'est unilatéralement décider de rompre la chaîne sans fin des violences qui se justifient les unes les autres, c'est refuser de continuer indéfiniment la guerre, c'est vouloir faire la paix avec les autres comme avec soi-même. Car celui qui est animé, occupé par le souci de se venger ne se tient pas en paix. Pardonner, c'est pacifier son propre avenir en refusant de rester soi-même prisonnier d'un cycle perpétuel de violences. La vengeance rend véritablement la vie impossible. Mais, le refus de vengeance n'est pas toute l'œuvre du pardon : il doit reconstruire une nouvelle relation entre l'offensé et l'offenseur. Dans une relation personnelle ou politique, le pardon rend possible sinon la réconciliation, du moins la conciliation, c'est-à-dire qu'il permet de rétablir ou d'établir des relations de justice. Pour que celles-ci deviennent effectives, il importe que le malfaiteur reconnaisse ses responsabilités, qu'il entre lui-même dans l'histoire du pardon et participe à sa dynamique. En vérité, les grands massacres de l'histoire n'ont pas été engendrés par des rancunes personnelles, mais par des haines collectives. Ce sont donc celles-ci qu'il faut éteindre et seule l'œuvre du pardon peut y parvenir. Le pardon apparaît alors comme un moment décisif de l'action politique qui se donne pour finalité de libérer l'histoire du mécanisme aveugle de la barbarie.

CONCLUSION

Il y a, certes toujours, un besoin de philosophie à toutes les périodes de l'existence, que ce soit en période de paix ou de turbulence puisque l'homme ne cessera jamais de s'interroger sur sa condition. Mais le besoin de vie inhérent à l'être de l'homme exige un pressant besoin de philosophie en période de crise. N'est-ce pas, ainsi que le dit Hegel, « *lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes, et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance que naît le besoin de philosophie ?* »¹²

Les transformations de la société, émaillées de conflits terrifiants, ne cessent de rendre plus aigu le besoin de philosophie puisque la philosophie, parce qu'elle est la conscience calme qui, face au tourbillon, aux tumultes, donne à voir que la réalité historique est dialectique, c'est-à-dire réconciliation des éléments opposés et séparés. Si on considère les hommes qui semblent opposés, séparés, isolés dans une autonomie absolue, comme il convient, c'est-à-dire conceptuellement, on se rend compte que leur séparation n'est pas absolue, qu'elle ne marque pas violemment, selon l'expression de Niamkey Koffi, leur hétérogénéité jusqu'à l'indifférence.

Contrairement au bon sens vulgaire qui voit les diversités, les séparations et les oppositions seulement comme des entités rigides, fixes, l'œil exercé du philosophe, parce qu'il s'élève au concept qui, seul peut produire l'universalité du savoir, sait que la diversité est diversité de l'unité. Il sait que les réalités opposées de la vie sont l'expression de la vie elle-même en tant que totalité s'étant divisée et donc, toujours prête dans un mouvement souple à revenir sur soi en réconciliant ses parties opposées pour reconstituer et restaurer l'unité vivante du tout.

Par là, la vie éthique, loin de laisser subsister le négatif et de le poser seulement comme absolument tel, lui enlève la négativité pure et le rend positif. En tant qu'essai nécessaire qui supprime les positions rigides et rabaisse la scission absolue à une scission relative, voie sûre pour reconstituer toute harmonie déchirée, la philosophie, justement parce qu'elle repose sur la dialectique et considère la réalité comme telle, fait la promotion d'une politique intégrative qui tient compte de ce que chacun vaut parce que simplement humain, en dehors de toute considération sociale et religieuse.

Loin d'alimenter les divisions et les scissions dans une politique de désintégration et d'exclusion, elle promeut une politique qui tient

compte des différences et les respecte en s'appuyant sur l'affirmation des différences au nom de la tolérance participative qui consiste à dialoguer avec l'autre même si c'est un étranger, un rebelle. Il faut discuter avec l'autre parce qu'il est différent. Et justement parce qu'il est différent, il a quelque chose d'autre à dire qui peut aider à éclairer les sillons d'un avenir paisiblement chaleureux, parce que sa différence est une onde, une étincelle. Toute société qui aspire au développement doit intégrer ses différentes sensibilités. Même si potentiellement cette intégration est une exigence immanente à la société qui a en elle-même la présupposition de sa reconstitution, les hommes qui en sont les vecteurs doivent faire de cela une exigence puisque l'universel n'est ce qu'il est que par le particulier.

NOTES

- 1 Hegel (G. W. F.), *Principes de la philosophie du droit*, Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 45.
- 2 Chanteur (J.), *De la guerre à la paix*, Paris, P. U. F., 1989, p. 292.
- 3 Hyppolite (J.), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1983, p. 93.
- 4 Hegel (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit*, T1, Paris, Aubier, 1941, p. 29.
- 5 Hegel (G. W. F.), *Principes de la philosophie du droit*, Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 49.
- 6 Dibi (K. A.), *L'Afrique et son autre : La différence libérée*, Abidjan, Strateca Diffusion, 1994, p. 77.
- 7 *Idem*, p. 74.
- 8 *Idem*, p. 74-75.
- 9 Jankélévitch (V.), *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 24.
- 10 Arendt (A.), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, Presse Pocket, 1988, p. 307.
- 11 Evangile selon Matthieu 18, 21-22.
- 12 Hegel (G. W. F.), *Premières publications : Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, Paris, Orphys, 1975, Trad. Marcel Méry, p. 88.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt (A.), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, Presse Pocket, 1988.
- Bourgeois (B.), *Etudes hégéliennes : Raison et décision*, Paris, P. U. F., 1992.
- Bourgeois (B.), Texte de présentation de la *science de la logique*, Paris, J. Vrin, 1986.
- Chanteur (J.), *De la guerre à la paix*, Paris, P. U. F., 1989.
- Colliot-Thélène (C.), *Le désenchantement de l'Etat : De Hegel à Max Weber*, Paris, Ed. de Minuit, 1992.
- Dibi (K. A.), *L'Afrique et son autre : La différence libérée*, Abidjan, Ed. Strateca Diffusion, 1994.
- Hegel (G. W. F.), *Principes de la philosophie du droit*, Trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- Hegel (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit*, T1, Paris, Aubier, 1941
- Hegel (G. W. F.), *La raison dans l'histoire*, 10-18, 1965, Trad. K. Papaioannou.

- Hegel (G. W. F.), *Premières publications : Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, Trad. Marcel Méry, Paris, Ed. Orphys, 1975.
- Hyppolite (J.), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Ed. Seuil, 1983.
- Jankélévitch (V.), *Le pardon*, Paris, Aubier, 1967.
- Kervégan (J. F.), *Hegel, Carl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, Paris, P. U. F., 1992.
- Kervégan (J. F.), *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS EDITIONS, 2004.
- Lèbre (J.), *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine : Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Coll Ellipses, Ed. Marketing S. A., 2002.
- Levinas (E.), *Totalité et infinité : Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, Biblio-Essais, 1992.
- Niamkey Koffi (R.), *Les images éclatées de la dialectique*, PUCI, 1996.
- Serres (M.), *Eclaircissements*, Paris, Ed. François Bourin, 1992.
- Serres (M.), *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992.