

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



REVUE SEMESTRIELLE / N° 006 / JUIN 2024

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 94 61 09 74

Bamako - Mali

Indexée par :



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org

zenodo

ASCI
Asian Science Citation Index

PRESENTATION DE LA COLLECTION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche Philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

Directeur de Publication

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

Directeur Adjoint

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

• Comité scientifique et de lecture

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

- **Comité éditorial**

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

- **Rédacteur en chef**

Dr Mahmoud ABDOU

- **Rédacteur en chef adjoint**

Dr Oumar MARIKO

- **Coordinatrice**

Dr Palaï-Baïpame Gertrude

- **Coordinateur adjoint**

M. Fousseyni BAGAYOKO

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. »

(Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

MAIGA Sigame Boubacar, M. Fousseyni KOITA

La colonisation de l'art africain à travers le discours et le regard occidental.....1

Seydou SOUMANA

Fonctions de la philosophie de l'éducation.....12

MAIGA Sigame Boubacar, M. Fousseyni KOITA

Symboliques de l'Art Mandingue.....34

Crépin Zanan Kouassi DIBI

La liberté : une exigence poppérienne de l'objectivité et du progrès scientifique.....47

Germain-Djéry NDONG ESSONO

Dissimulation et violence humiliante en politique au Gabon : De la déliquescence du parti démocratique gabonais à l'essor du pays vers la félicité.....64

Ibrahim Amara DIALLO

La dialectique comme moteur de la cohésion sociale chez Hegel.....83

ANGHU Gnanda Béatrice

L'image de la femme noire dans un système deshumanisant : une étude de *Bloodline, Of Love and Dust* et *The Autobiography of Miss Jane Pittman* d'Ernest James Gaines.....97

Dalougou Jean DJAZE

Exigence démocratique et extrémisme religieux en Afrique : pour une lecture tocquevillienne.....113

LA DIALECTIQUE COMME MOTEUR DE LA COHÉSION SOCIALE CHEZ HEGEL

Dr Ibrahim Amara DIALLO

Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (Mali)

E-mail : ibradiallo5805@gmail.com

Résumé

La philosophie hégélienne est réputée pour être difficile à cause de son caractère spéculativo-abstraitif et dialectique. La dialectique, dans la philosophie hégélienne, n'est pas une abstraction plate, dénuée de toute réalité empirico-sociale ; mais elle veut construire l'unité et la cohésion sociale dans la diversité. Chez Hegel, la dialectique est inhérente en toute chose, y compris dans les rapports sociaux. La contradiction, les visions opposées ne sont pas des déterminités fixes, mais elles ne recouvrent toute leur valeur que lorsqu'elles se confrontent, s'affrontent, sans aucune prétention de s'éliminer. Donc, pour lui, la cohésion sociale ne peut devenir une réalité effective que lorsque, chacun, dans sa position originelle, accepte le principe de contradiction. Ce qui veut dire que pour la réalisation de la cohésion sociale, il faut nécessairement l'acceptation de chacun et de tous dans une différence indifférentielle.

Mots clés : Cohésion sociale – Contradiction – Dialectique – État rationnel – Intersubjectivité – Médiateur – Philosophie spéculative.

Abstract

Hegelian philosophy is known to be difficult because of its speculative-abstractive and dialectical character. Dialectic, in Hegelian philosophy, is not a flat abstraction, devoid of any empirical-social reality; but it wants to build unity and social cohesion in diversity. In Hegel, dialectic is inherent in everything, including social relations. Contradiction, opposing visions are not fixed determinates, but they only regain their full value when they confront each other, clash, without any pretension of eliminating each other. Therefore, for him, social cohesion can only become an effective reality when everyone, in their original position, accepts the principle of contradiction. Which means that for the achievement of social cohesion, the acceptance of each and everyone in an indifferential difference is necessarily necessary.

Keywords: Social cohesion – Contradiction – Dialectic – Rational state – Intersubjectivity – Mediator – Speculative philosophy.

Introduction

En regardant avec « l'œil du concept » notre réalité quotidienne, le sens commun, parce qu'il est dans la doxa, voit la contradiction comme une stagnation de la société. Il peine à la voir comme le moteur, de toute chose. Or, la vie, dans sa manifestation, obéit aux règles du jeu du voilement et du dévoilement, voire du jeu des opposés. Cette contradiction, en tant qu'identité des opposés est nécessaire pour que quelque chose de substantiel puisse exister. S'il est indispensable que le jour soit, sa beauté éclectique ne se déploie que parce qu'il fait nuit. Et la nuit recouvre son mystère, qu'en raison du jour absent. Cette dialectique est consubstantielle en toute chose. Elle ne fait pas abstraction aux rapports sociaux.

En effet, les rapports intersubjectifs ne sauraient être féconds sans une confrontation de visions, sans tensions et conflits. La stabilité sociale doit, pour qu'elle soit une réalité, procéder de la guerre. Ceci pour dire que la paix, la vraie, c'est celle qui est construite à partir de la guerre. Alors, la dialectique se conçoit comme ce qui participe à l'édification de la « cohésion sociale ».

Les discordances ne sont pas synonymes de l'unité sociale déchirée en son essence, mais plutôt témoignent du dynamisme de la société. Celle-ci n'est pas vouée à une manifestation cyclique, sans possibilité de sortir de soi. Cette sortie de soi ne se fait pas, en toute circonstance, avec aisance. De ce fait, elle exige, parfois, dans sa quête de liberté, la violence. C'est pourquoi Hegel (1993, p. 169) disait que « *la chose est donc bien, en et pour soi, égale à soi-même ; mais cette unité avec soi-même se trouve dérangée par d'autres choses ; ainsi l'unité de la chose est-elle maintenue, et en même temps l'être-autre en dehors d'elle tout comme en dehors de la conscience* ». Les choses retrouvent leur qualité véritable, leur singularité universelle que dans la mesure où elles obéissent au principe de contradiction. En ce sens, la cohésion sociale est l'aboutissement d'un principe de contradiction, où les opposés sont tirés de leur place originelle pour se (re)trouver dans une confrontation fertile.

Penser la cohésion sociale est l'acte philosophique par excellence. La philosophie, en tant que réflexion sur les pratiques humaines, veut construire l'humanité dans la diversité. C'est dans ce contexte que naît le problème suivant : Dans quelle perspective la dialectique hégélienne peut-elle participer à construire la cohésion sociale, à (re) trouver, dans la diversité, l'unité sociale ? Pour la saisie épistémique de ce problème, certaines questions méritent d'être posées : Quel sens la dialectique revêt-elle chez Hegel ? En quoi la philosophie, en tant que discipline totalisante, dans son approche spéculative du réel, peut-elle construire la cohésion

sociale ? L'institution politique est-elle, chez Hegel, le lieu d'objectivation de la subjectivité de l'homme, orientée vers l'Universel ?

Notre objectif est de montrer que la dialectique hégélienne permet de construire l'unité dans la diversité, que la richesse d'une société n'est pas de rester dans la fixité et l'immédiateté, mais de s'ouvrir à l'universel. Ainsi, il s'agira de montrer, premièrement, que la dialectique est l'essence de la vie. Deuxièmement, de montrer que la philosophie, en tant qu'une saisie logico-spéculative de la vie, permet de réaliser la cohésion sociale. Troisièmement, il est question de montrer que l'État rationnel est le lieu où l'unité sociale se réalise, donc devient effective chez Hegel. Dans cette contribution, nous exploiterons à la fois les méthodes analytique et herméneutique.

1. La dialectique comme essence de la vie chez Hegel

La vie, dans sa manifestation spatiale, est faite de contradictions, d'affrontements et d'hostilités. En soi, ces contradictions ne sont pas à déplorer, elles sont même le signe de la fécondité et de la fertilité de l'esprit humain. La contradiction montre que nous ne menons pas une vie en soi, comme celle des animaux. Si l'animal n'a pas la possibilité de sortir de soi pour donner sens à l'extériorité plurielle, l'homme, au contraire, doté de la pensée pensante, où l'esprit se saisit lui-même, doit, en toute circonstance, chercher à humaniser la nature. De ce fait, l'humanisation de l'homme exige un rapport dialectique avec les autres hommes. C'est pourquoi A. Sangaré (2008, p. 90) disait en ces termes :

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.

La philosophie, en tant que discipline totalisante, est une conversation dialectique. En effet, ce qui la caractérise, c'est la liberté, laquelle liberté donne droit à toutes les voix de s'exprimer. Car la vérité d'une voix n'est attestée ou du moins ne devient plausible que lorsqu'elle se confronte à d'autres opinions. C'est pourquoi, la dialectique n'est pas une discussion, puisqu'une

discussion implique une césure, une cassure, voire une rupture d'accord puisque la discussion qui vient du latin « discutio », veut dire « fendre ». Il y a une opposition entre discussion et conversation dans la mesure où cette dernière, exprimant l'idée d'un « commerce » ou d'une « socialité », implique une harmonie conviviale (N- Koffi, 1996, p. 19).

La discussion vise l'affrontement, la pensée unilatérale. En elle, il n'y a aucune prédisposition à accepter une quelconque contradiction, elle est une position monodrome. La philosophie, comme science de la dialectique, n'évalue pas les opinions en termes de vérité ou de fausseté, mais elle vise « plutôt à tracer un cheminement progressif et graduel vers l'Idée » (R. N - Koffi, 1996, p. 21). Donc, toute chose vivante obéit au principe de contradiction. La contradiction devient, dans cette optique, un cheminement vers lequel la chose se perfectionne, s'accomplit, tout en s'approchant de l'Idée Absolue. On peut dire, sous cet angle, que « le refus de la logique formelle d'accepter la contradiction est l'expression de son impuissance à conceptualiser la vie car seules les choses mortes ignorent la contradiction, laquelle est la racine de tout mouvement et de toute vitalité » (R. N-Koffi, 1996, p. 84).

La contradiction, prônée par la dialectique hégélienne, n'est pas une force qui vient de l'extérieur, mais elle est coextensive à la dialectique elle-même. Autrement dit, les choses, en elles-mêmes, dans leur constitutionnelle naturelle, sont disposées à s'accepter, tout en restant elles-mêmes. On peut dire, en ce sens, que la dialectique historique, faisant signe à la ligne des forces, s'oppose à toute réconciliation. Dans cette dialectique, l'accent est particulièrement mis sur l'extinction de la force de l'autre.

En effet, l'autre est compris, non pas comme celui à travers qui nous pouvons tirer des énergies positives, mais celui qu'il faut éliminer. Une telle réalité ne peut qu'alimenter des luttes mortelles. C'est pourquoi R. Niamkey-Koffi (1996, p. 91) disait que « *ce qui dresse la force dominée contre l'actif de l'autre force dominatrice, c'est l'actif d'une force devant laquelle la force dominante a perdu sa figure de force terrifiante* ». Constatant son être menacé par la force de l'autre, il ne peut rester dans la passivité et l'inactivité. Cette situation défectueuse conduit inexorablement à la réaction. En ce sens, « *la réaction, c'est l'extériorisation comme moment du retour de la force à son intériorité dans la sursomption de la force adverse qui l'a sollicitée* » (R. Niamkey-Koffi, 1996, p. 91).

Pour la construction de la société irénique, Hegel fait la distinction entre deux types d'identité : l'identité pure et l'identité placée. La première identité a trait à « l'immédiateté indifférente », c'est-à-dire une identité posée comme la négation de toute acception de l'autre, elle s'affirme comme l'universel en soi et pour soi. Dans l'identité pure, « $A = A$, c'est-à-dire affirmé comme un « être-en-soi », indépendant et jouissant d'une « immédiateté indifférente »,

c'est-à-dire pur de toute détermination » (R. N-Koffi, 1996, p. 95). Or, l'identité placée est la « médiation essentielle ». Celle-ci n'a aucune prétention de s'affirmer comme universel en soi, elle est toujours ouverte à la réceptivité d'autres perceptions différentes à la sienne. Ici, la différence se conçoit comme une richesse intarissable. On peut dire, « dans son identité placée, $A = A$ et A placé à une autre place, c'est-à-dire que A est à la fois lui-même (A) et lui-même placé à une autre place (A) » (R. N-Koffi, 1996, p. 96).

Dans la dialectique hégélienne, cette dernière approche fait signe à la cohésion sociale. Puisque l'effectivité de celle-ci exige un abandon de certaines vérités de soi. Cet abandon n'est pas une négation de soi, de son être ; mais c'est une dialectisation positive de soi, c'est l'affirmation selon laquelle le Moi individuel est ouvert à l'universel. Est universel, ce qui est extérieur à soi, une extériorité positive au contact de laquelle le vide en soi se néantise pour laisser place à l'accomplissement de soi. On peut lire dans la préface de la *phénoménologie de l'esprit* de G. W. Hegel (1991, p. 39), cette affirmation suivante :

La forme est aussi essentielle à l'essence que celle-ci l'est à soi-même, que l'essence ne doit pas seulement être comprise et exprimée comme essence, c'est-à-dire comme substance immédiate, ou comme pure autocontemplation du divin, mais aussi et autant comme forme et dans la totalité de la richesse de la forme développée ; c'est seulement alors qu'elle est comprise et exprimée comme quelque chose d'effectif.

Le faux n'est pas faux dans sa fausseté, mais il ne devient faux que par ce qu'il fut dialectiquement confronté à la vérité. Ainsi, la vérité a toute sa substance spirituelle par le fait qu'elle a décelé, dans sa confrontation avec l'autre, une zone d'ombre. Alors, le contenu ne se réveille de sa détermination pure négative, de son immédiateté, qu'en se confrontant à d'autres contenus hostiles. À ce propos, G. W. Hegel (1991, p. 68) note que

c'est d'abord le sujet en tant qu'il est le Soi-même fixe objectal qui est posé comme principe de départ ; puis, c'est de lui que part le mouvement nécessaire vers la multiplicité des déterminations ou des prédicats ; ici, à la place de ce sujet-là, c'est le Je qui sait qui entre lui-même en scène, qui est le fédérateur des prédicats et le sujet qui les tient.

La reconnaissance de l'individu ayant des qualités particulières ne peut être effective que par le fait qu'il entretient des relations symbiotiques et dialectiques avec les autres. Pour G. W. Hegel (1993, p. 162),

si les propriétés déterminées multiples étaient purement et simplement indifférentes et ne se rapportaient qu'à elles-mêmes, elles ne seraient pas [propriétés] *déterminées* ; car elles ne le sont que dans la mesure où elles se *différencient et se rapportent à d'autres* comme [propriétés] opposées.

En d'autres termes, l'essence d'une chose, comme sa propriété particulière, ne se distingue des autres que par ce qu'il se frotte et affronte les autres propriétés. L'identité d'une chose, sa substance réelle, provient de sa dimension dialectique. Toute chose est donc un particulier lié, rattaché à un universel, parce que

Si l'essence, de son lieu, descend vers l'immédiat, c'est qu'elle veut dire quelque chose. Ce vouloir dire n'est possible que pour autant que l'être de l'essence constitue réalité le foyer même du Sens en sa transparence totale, en son essentielle réalité. L'essence, pour s'affirmer comme Sens s'ouvre vers le particulier » (D. K. Augustin, 1982, p. 131).

L'essence d'un être n'est pas de rester en son lieu d'origine, mais elle est, par sa propre essentialité, une ouverture vers ce qui lui donne Sens. Ce « sens » ne signifie pas la trajectoire, il veut dire tout simplement le **Tout**, la **Totalité**. Parlant de la totalité, on peut saisir avec D. K. Augustin (1982, p. 132) qu'« en tant qu'

essence la Totalité n'est donc pas l'être-un figé dont les parties sont les unes à côté des autres sans compénétration : elle est bien plutôt la totalité qui, comme dans une sorte d'éclair, s'est déchirée en soi-même sous la raison d'un principe maintenant dans l'unité du tout chaque détermination, en sorte que le tout n'a de vie que dans ses déterminations, comme celles-ci n'ont sens et effectivité qu'en tant que liées à lui.

L'homme ne se découvre substantiellement que lorsqu'il s'incorpore dans le monde extérieur. S'incorporer dans ce monde, ce n'est pas, pour Hegel, imposer sa vérité, de façon absolue. La dialectique est le discours où cette absolutisation s'avoue comme telle en se contredisant. L'hégélianisme devient, en ce sens, une invitation à aborder les sens de la vie sans privilégier l'une de ses constellations. De ce point de vue, il désigne une pensée « fluide » dont le rythme épouse le réel sans décider, par avance, une partie de ses contours. La saisie idéale et globale de la vie est le rôle de la philosophie spéculative hégélienne, puisque cette philosophie aide les individus à comprendre le monde présent où la raison empirique est quasiment enfoncée dans l'immédiateté. La philosophie spéculative hégélienne comprend ce monde, mais tout en se retirant de ce monde pour voir ce qui est à voir afin de donner sens à l'histoire de l'humanité.

2. La philosophie comme saisie logico-spéculative de la cohésion sociale chez Hegel

Diagnostiquer les maux de la société dans toutes ses déterminations, c'est chercher à saisir cette société par le penser, le spéculatif. Puisque, selon A. M. Kodjo-Jacob, (2005, p. 39) « le spéculatif montre donc l'unité du réel par le jeu de ses différenciations, développe une pluralité

d'expressions, toutes solidaires les unes des autres pour dire sa propre unité qui est tout à la fois elle-même du réel et de la Logique et de tout le Système »

L'une des vocations de la philosophie, selon les existentialistes, c'est d'inviter les hommes à dépasser les unilatéralités, afin de s'ouvrir à l'épaisseur de la vie comme le milieu de leur raison d'être. On ne se sent chez soi que lorsque, là où nous sommes, s'estompe 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, dans la subsistance d'un tout, chez soi. C'est pourquoi, « *l'homme doit acquérir tout [ce qu'il a], il doit d'abord se faire lui-même ce qu'il doit être, ce qui n'était auparavant que sa possibilité. C'est précisément parce qu'il est un [être] spirituel qu'il doit secouer le joug du naturel* » (G. W. F. Hegel, 2009, p. 135). La liberté de l'homme, chez Hegel, n'est pas une donnée naturelle, elle consiste à nier l'immédiat, le sporadique pour faire advenir du néant là où il y a la possibilité de creuser dans l'être. Elle est l'expression de la quête de la spiritualité chez l'homme.

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, comme le souligne G.W. F. Hegel (1991, p. 120) lui-même, « *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* ». Autrement dit, la jouissance d'une chose n'est pas le retour en soi, sur soi ; mais, au contraire, le retour à soi. Celui-ci est le résultat d'une confrontation avec l'autre, dans le but de mesurer ce qui fait sa puissance.

La philosophie hégélienne est la pensée de la totalité. Ayant pour caractéristique la dialectique, elle est la pensée de la vie. Selon lui, l'Absolu est vie et la vie, c'est le mouvement infini consistant à s'efforcer lui-même vers le maximum depuis sa détermination la plus pauvre jusqu'à la réalité spirituelle. La philosophie doit donc être système dans la mesure où elle rend l'être conforme au pensable, c'est-à-dire l'interprète comme Logos, en ramenant l'ensemble de ses déterminations à l'unité de l'Idée, en démontrant qu'en chacune de ses déterminations, l'être est une émanation ou une expression de l'Idée. Poser son autre, sa particularité à partir de soi en restant auprès de soi, c'est de l'auto-détermination. Comme le dit R. Niamkey-Koffi (1996, p. 123),

dans le **Tout**, les éléments qui s'intègrent comme parties sont le théâtre d'une négation, la négation de leurs particularités Cette négation ne peut être dite productrice de positivité qu'au regard de la force d'intégration des éléments dans le **Tout**. L'élément nié n'est positif que dans la mesure où il tient à sa place, au sort qu'on lui fait.

La dialectique, à travers cette affirmation, est un processus de construction de la cohésion sociale. Le **Tout**, ici, c'est l'universel. Donc le particulier ne se particularise, en soi, en son

essence catégorielle et dans sa détermination que parce qu'il y a d'autres singularités. Le **Tout**, comme somme de particuliers, est le néant, en-soi, venu au-pour-soi. Demeurer dans sa détermination, sans possibilité de transcender son être particulier, c'est nier son propre épanouissement.

On ne peut s'épanouir que lorsqu'on noue des relations de sociabilité avec les autres. Cette sociabilité n'est pas dépourvue de querelles, mais ce qui est recherché, c'est la force de pouvoir dépasser ces moments de rupture, en les transformant en moments de croissance morale, spirituelle et intellectuelle. Selon R. Maggiori (1985, p. 119), « *la philosophie est à la culture ce que le sourire est au visage : sans elle, l'esprit humain serait privé de cet exercice qui, à l'instar d'une gymnastique apte à éviter l'atrophie des muscles, lui donne sa vivacité et la force de dissiper les ténèbres de l'ignorance, de l'aveuglement, du dogmatisme* ».

La dialectique forme l'esprit de l'homme. Cette formation est une invitation à s'intéresser à tout qui permet à l'homme de se réaliser socialement, à accomplir tout ce qui est humain en l'homme. L'esprit humain ne s'affûte que lorsqu'il s'intéresse à tous les aspects de la vie. Donc, « *celui qui est formé [à la culture] peut donc, dans son comportement, accorder aussi leurs droits aux circonstances particulières, alors celui qui n'est pas formé [à la culture] entend bien, certes, se saisir d'un aspect principal, mais porte atteinte par là à une quantité d'[autres] aspects* » (G. W. Hegel, 2009, p. 143).

La philosophie est une sorte d'encyclopédie en ce qu'elle est la pensée de la vie, pensée de la totalité qui est identiquement totalité de pensée. La philosophie de Hegel est une pensée de la pensée de l'être. Autrement dit, c'est une pensée qui s'efforce d'élucider ce qui rend la vie pensable en toutes ses déterminations. Saisir dans l'être ce qui le rend conforme à la pensée, c'est, en effet, ramener l'ensemble des déterminations de l'être au tout de la pensée. Dans ce contexte, la jointure des différentes déterminations avec le **Tout**, à travers la pensée, ne peut se faire sans le concours de la médiation. Mais, qu'est-ce que la médiation ? Quelle est son importance dans la construction de la cohésion sociale ?

Pour G. W. Hegel (1991, p. 39-40),

la médiation n'est rien d'autre que l'identité à soi-même en mouvement, ou encore, elle est réflexion en soi-même le moment du Je qui est pour soi, la négativité pure, ou [rabaissé à sa pure abstraction] le simple devenir. Le Je, ou le devenir tout simplement, cette intermédiation est, précisément au nom de sa simplicité, l'immédiateté en devenir et l'immédiat lui-même.

À travers la médiation, les positions fixes seront tirées de leur pure négation pour les conduire vers une position constructive, où chacune de ces positions, au départ hostiles, va se retrouver dans un cercle au sein duquel elles découvriront leur ipséité, leur Moi individuel.

« Certes, si l'embryon, est en soi homme, il ne l'est pas cependant pour soi ; il ne l'est pour soi que comme raison cultivée qui a fait elle-même de soi ce qu'elle est en soi » (G.W. Hegel, 1991, p. 40).

Le devenir-au-monde de l'homme, comme sujet pensant et conscient, ne se fait qu'à travers l'intersubjectivité. C'est dans cette intersubjectivité que l'homme s'accomplit, et, pour qu'il puisse le réussir, il faut qu'il accepte de sortir du culte de soi, du narcissisme, en s'établissant des rapports avec les autres. C'est dans ces rapports que l'homme peut découvrir son authenticité. C'est cette intersubjectivité que D. K. Augustin (1982, p. 133) met en exergue en ces termes : *« ce qui a une réalité authentique, un degré réel de présence à soi se caractérise par son arrachement de soi à son être-là immédiat, par la possibilité qu'il a de poser pour soi ce que son être présuppose, ce en quoi il consiste : il doit pouvoir présenter une image pour-soi de son intériorité. »*

On parle de la médiation dans une situation lorsque deux personnes sont en conflit. En fait, le conflit est le moment où la raison de l'homme n'est plus une réverbération qui conduit ses actions. L'extinction temporelle de la pensée pensante laisse libre cours aux passions de se manifester. Ce faisant, ces passions déraisonnables ne peuvent se dessaisir de cette déraisonnabilité pour une construction de l'entente qu'en raison de l'intervention d'une personne, appelée : le Médiateur.

Ce qui doit caractériser l'action du médiateur, c'est l'impartialité entre les antagonistes. Car, ayant écouté les versions de deux parties en conflit, qui, toutes estiment détenir la vérité, le médiateur, avec une dialectique positive, doit commencer par échanger avec les parties rivales, en les tirant de leur position de rudesse, vers une souple positionnelle. Mais cela se s'opère par une écoute attentive et attentionnée. Écouter les deux parties adverses, c'est rentrer dans le fond du problème, car on ne peut faire revenir quelqu'un de sa position sans avoir pris soin de l'écouter. Et, en plus, il n'accepte le message du médiateur que lorsqu'il se sent valorisé et reconnu, en tant qu'une subjectivité raisonnable et morale.

3. L'institution politique comme le lieu d'objectivation de la diversité chez Hegel

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. Le monde, pour emprunter un terme kantien, est cosmopolite. Cela signifie qu'il est la somme résultant des visions et visées

protéiformes, qui, au demeurant, doivent se déployer auprès de chacune, dans une différence non indifférentielle.

L'histoire de l'humanité nous enseigne que les rapports entre les individus, les peuples, etc. sont faits de contradictions, et bien souvent d'affrontements. Sans faire l'apologie de la guerre, il sied de reconnaître que la guerre n'est pas à exclure dans la marche de l'histoire universelle. La guerre témoigne que la liberté a un prix, qu'elle relève de la lutte. C'est pourquoi, « *à la différence de l'animal qui est toujours contemporain de lui-même parce que ne dépassant jamais le simple sentiment de soi, qui reste enlgué 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* » (A. Sangaré, 2008, p. 93). Cette conscience de soi-même, disait G. W. Hegel (1991, p. 85), « *est pour soi-même son propre concept, ce qui fait qu'elle est immédiatement dépassement du borné, et donc, étant donné que ce borné lui appartient, dépassement de soi-même* ». La conscience ici, s'appréhende comme le dépassement de ce qui est donné, immédiat. Elle est ouverte à la réceptivité d'autres choses que soi. En s'ouvrant à l'autre, elle décèle en elle-même ce qui fait sa grandeur et sa faiblesse.

À y bien regarder, l'unité sociale, le vivre-ensemble en société ne peuvent se réaliser qu'avec l'établissement de l'institution civile. Ce faisant, G.W. Hegel (1940, p. 23), saisit la société civile dans le sens de

la réalisation de l'universel par une sorte de ruse. Chaque homme privé, en tant qu'homme privé, fait autre chose que ce qu'il croit faire ; le Tout est bien ainsi actualisé, mais sans la conscience directe de lui-même. L'homme privé n'est pas le citoyen. C'est pourquoi la société civile exprime le moment de l'opposition et de la scission dans l'État.

L'immédiateté, comme en-soi posé-là, n'est sursumée, c'est-à-dire relevée au rang de l'objectivité qu'en l'État rationnel. En effet, l'État rationnel est un État universel, c'est-à-dire celui dans lequel le particulier s'imprime et s'exprime dans le cadre de l'éthicité politique. C'est dans l'État que la conscience subjective vient à la conscience objective. Autrement dit, l'État rationnel est une objectivation de l'être-au-monde de l'individu. La négativité naturelle et la corruptibilité inhérentes à la nature humaine se trouvent exorcisées dans l'État politique. Cet État, dans sa quête de l'universalité, ne laisse aucune place à la subjectivité méprisante dans sa tentative d'ébranler la quiétude sociale. Il est le lieu de l'objectivation de la liberté humaine. C'est dans l'État, selon Hegel, que l'individu devient un être moral et éthique. Donc « *tout ce qu'est l'individu, il en est redevable à l'État, il n'a son essence qu'en celui-ci. L'État est le tout éthique, non pas un être abstrait qui s'opposerait à l'individu* » (G. W. Hegel, 2009, p. 168).

Dans l'entendement hégélien, la liberté civile, pour qu'elle soit marquée du sceau de l'objectivité, en conformité avec les principes de l'Absolu, implique l'obéissance inconditionnelle des individus à l'État. Pour corroborer ce point de vue, G.W. F. Hegel (2009, p. 169) écrit que « *dans l'État, l'individu obéit aux lois et il sait que, dans cette obéissance, il obtient sa liberté et son objectivité, car les lois sont quelque chose de rationnel. En elles, l'individu se rapporte donc à sa propre essence et à son propre vouloir* ». Ici, l'essence de l'homme ne se ramène pas à sa singularité, mais à l'universalité. En fait, l'universalité s'exprime dans les lois. Celles-ci dépouillent l'individu de sa singularité infertile pour le faire venir dans l'universel, où son être se manifeste dans toute sa splendeur.

L'État rationnel hégélien se pose en s'opposant à la conception de l'État des auteurs du contrat social. Si, pour Locke, Spinoza, etc. la domination de l'institution civile est comprise comme une atteinte aux droits imprescriptibles de l'homme, Hegel voit plutôt en la domination de l'État une rationalisation et une objectivation de la conduite des hommes. Cette domination, en soi, n'est pas mauvaise, mais elle enlève aux hommes leur nature subjective. Dans ce contexte, G. W. Hegel (2009, p. 170) affirme qu'« *en chaque État, voire en chaque rapport entre maître et serviteur, on constate que le vouloir subjectif obéit à un autre. Même dans les États frustrés, il y a soumission de la volonté à une autre volonté. La soumission de la volonté signifie que la volonté particulière est dénuée de valeur* ».

Ce qui caractérise l'État, chez Hegel, c'est son universalité. En ce sens, l'État doit nécessairement prendre le dessus sur les volontés particulières. Ces volontés, selon lui, ne visent pas l'Absolu, l'Universel, elles sont plutôt enfoncées dans une extériorité plurielle, sans aucune possibilité de s'élever de l'immédiat. On peut alors dire que l'État, en tant qu'« *universel doit être posé comme un étant en moi, en tant qu'intérieurement universel. L'universel doit être un universel qui est un étant non pas simplement [quelque chose de] visé, de présenté, d'intérieur. L'universel qui est [un universel] étant est ce qui est présent dans l'État* » (G. W. Hegel, 2009, p. 171).

L'État, ici, n'est pas un moyen, mais, au contraire, il est une finalité en soi et pour soi. Les citoyens ne peuvent s'objectiver, c'est-à-dire se responsabiliser que lorsqu'ils conforment leur attitude à l'universel. L'universel saisit la réalité extérieure pour lui conférer l'objectivité. Donc « *l'État le meilleur, le plus accompli, est celui en lequel règne la liberté la plus grande, puisqu'il est la réalisation effective de la liberté* » (G.W. Hegel, 2009, p. 171).

La nature de l'État consiste dans l'unité de la volonté subjective et de la volonté universelle, « *de sorte que les individus singuliers se sont élevés à l'universalité. La volonté subjective s'est*

élevée jusqu'à renoncer à sa particularité. Par-là, déjà, est écartée la représentation selon laquelle le libre arbitre de l'[individu] singulier devrait constituer le principe [de l'État] » (G. W. Hegel, 2009, p. 172).

L'État se place au-dessus de toute inclination individuelle. Hegel fait remarquer que ce qui peut exorciser ou, du moins, ce qui peut arracher les hommes à la domination, à la servitude, c'est la raison politique. Mais la raison politique n'a pas son origine dans un ordre prépolitique (l'état de nature). C'est en ce sens que G.W. Hegel (1955, p. 143) souligne que « *l'État et la société sont précisément des conditions dans lesquelles la liberté se réalise* ». L'État et la société constituent, les instances régulatrices de la conduite des hommes. C'est dans cette perspective que H. Marcuse (1968, p. 246) affirme que « *l'État doit préserver et satisfaire l'intérêt véritable de l'individu, et sa norme doit être l'unité parfaite de l'individu et l'universel* ».

L'État se pose en s'opposant à tout intérêt particulier, pour s'affirmer comme Universel. Universel, dans la mesure où il n'est l'incarnation d'aucune volonté particulière, qu'elle soit une personne ou un parti politique. En fait, l'État, dans la perspective hégélienne, est une structure autonome qui restructure et objective les libertés individuelles, en les préservant de toute précarité et de toute menace.

Conclusion

De tout ce qui précède, on peut dire que la vitalité de toute société est liée, non pas à la fixité, à l'immédiateté des positions, mais tout simplement implique la confrontation des oppositions. Dans cette contradiction, chaque élément contraire découvre son être, son essence, car l'essence d'une chose n'est pas une intériorité pure, une négativité ; mais la négativité naturelle ne peut être exorcisée que par la vie éthique. Cette vie éthique, qui est l'expression de la dialectique, transforme la négativité par la positivité. Comme le dit A. Sangaré (2008, p. 120),

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.

Ce qui est significatif dans cette affirmation, c'est qu'une société ne peut devenir intégrative, inclusive que lorsqu'elle abdique à l'univocité de la pensée, c'est-à-dire à la verticalité des

visions. C'est pourquoi, l'effectivité de la cohésion sociale exige que chaque individu, chaque culture fasse un dépassement de soi, afin de revenir en soi pour co-construire une société vivable, orientée vers l'universel. Car la manifestation de la vie est en même en temps l'expression des visions, puisque le centre de retrouvaille de ces visions, c'est l'unité de la vie. Ainsi, J. D'Hondt (1982, p. 106) notait que « *la dialectique, comme manière de penser consciente et méthodique, se distingue du dogmatisme, de l'abstraction absolutiste, du formalisme borné, qui ne sont d'ailleurs que ses moments ou ses phases* ». C'est dire que la dialectique récuse toute absolutisation et toute radicalité de positions. Elle œuvre pour une concordance discordante. En cela, la cohésion sociale ne peut se réaliser que dans la mesure où les lois de la contradiction sont valorisées, comme thèse-antithèse-synthèse.

Références bibliographiques

AGOSSOU Mèdèwalé-Kodjo-Jacob, 2005, *Hegel et la philosophie africaine. Une lecture interprétative de la dialectique hégélienne*, Paris, Éditions Karthala.

D'HONDT Jacques, 1982, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF.

GRIMBERG Carl, 1983, *Histoire universelle. La Grèce et les origines de la puissance romaine*, trad. Gérard Colson, Paris, Éditions Marabout.

EZOUA Thierry Cablanazan Armand, 2001, « Le cogito et le savoir absolu hégélien », *Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture, LE KORE*, n°41, pp. 99-116.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1940, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard.

HEGEL Georges Wilhelm Friedrich, 1955, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1979, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1991, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2009, *La philosophie de l'histoire*, trad. Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittman, Paris, Le livre de poche.

JARCZYK Gwendoline et LABARRIERE Pierre-Jean, 1989, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?*, Paris, Aubier.

KOFFI Robert-Niamkey, 1996, *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, PUCI.

KOUADIO Dibi Augustin, 2018, *L'Afrique et son autre. La différence libérée*, Abidjan, Balafons.

KOUADIO Dibi Augustin, 1982, « Existence et immédiateté chez Hegel : La question du fondement », in *Annales de l'Université d'Abidjan*, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, Lettres, Arts et Sciences humaines, Tome XV.

MAGGIORI Robert, 1985, *De la convivance. Philosophie de la liberté ou Philosophie de l'amour*, Paris, Fayard.

MARCUSE Herbert, 1968, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, Éditions de nuit.

SANGARE Abou, 2008, « La philosophie comme science de la réconciliation dans l'économie de la pensée hégélienne », *Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture, LE KORE*, n°41, pp. 87-104.