

YACOUBA Halidou
Chercheur à l'
Université Abdou
Moumouni
yacoubah514@
gmail.com

Sentir et agir avec l'autre : la raison publique et les affects du vivre ensemble

Feeling and acting with the other: public reason and the affects of living together

Résumé

Vivre c'est, pourrait-on dire, être toujours de concert avec l'autre à qui on doit s'identifier par respect et amour. D'où la corrélation entre identité et altérité ou interactions dans l'ouverture et la coopération. Vivre c'est donc sentir et agir avec l'autre qui est un autre moi-même. C'est dire que l'autre n'est pas à agresser, mais à défendre dans l'intérêt commun, lequel est la cause finale de tout État de droit démocratique. Pour ce faire, le bien vivre ensemble suppose que les sentiments et les actions de chaque citoyen s'expriment en tout et partout sous les auspices de la seule et unique raison publique.

Mots clés : sentiment, action, raison, affect, démocratie, droit, ensemble.

Abstract

To live is, one could say, to be always in concert with the other to whom one must identify oneself by respect and love. Hence the correlation between identity and otherness or interactions in openness and cooperation. To live is thus to feel and act with the other who is another myself. It means that the other is not to be attacked, but to be defended in the common interest, which is the final cause of any democratic state of law. To do this, living well together supposes that the feelings and actions of each citizen are expressed in everything and everywhere under the auspices of the one and only public reason.

Key words: feeling, action, reason, affect, democracy, right, together.

Introduction

« Dans un des nombreux sens du terme, philosophie signifie traduction d'expériences de réalité ou expériences de sens.¹ », disait le philosophe Roberta de Monticelli. Ainsi, il est ici question pour nous d'opérer une interprétation philosophique qui consisterait à montrer et à démontrer que « comment sentir et agir avec l'autre » est traduction de la raison publique et du vivre ensemble dans la réalité socio-politique. En effet, le vivre ensemble comme idéal de la raison publique ne signifie nullement exclusion des affects ou émotions, lesquels sont constitutifs de l'humain. Le vivre ensemble est impossible sans la raison publique en interaction avec les affects dont le plus visible est le désir d'être heureux. C'est ce qui fait dire à Kant à la suite d'Aristote que « être heureux est ce à quoi aspire nécessairement tout être raisonnable, mais fini². » Encore convient-il d'ajouter que s'il est vrai que dans le moindre de ses actes tout être humain est en quête de son bonheur, il est aussi vrai que celui-ci n'est possible sans être en paix avec les autres. D'où l'extrême nécessité de sentir et d'agir avec l'autre qui, par définition, est un autre moi-même au sens sartrien du terme. Sentir et agir avec l'autre a donc une charge symbolique de la raison publique et du vivre ensemble. Qui dit sentir et agir avec l'autre dit coexistence pacifique avec l'autre malgré sa différence. Sentir la différence doit se traduire humainement au moyen de l'acte de raisonner, lequel renvoie à l'acceptation de l'autre dont le visage est signification humaine. C'est dire qu'il n'existe point de vivre ensemble sans l'acceptation des affects ou émotions des uns et des autres, sans l'amour de l'autre malgré sa différence, L'usage de la raison publique consiste à faire montre d'hospitalité, sinon à créer des conditions favorables du vivre ensemble, lequel renvoie à la pratique des actes et propos sages. Selon l'éminent penseur africain, Amadou Hampâté Bâ, la sagesse africaine consiste à savoir souffrir la coexistence pacifique avec les autres malgré leur différence. Dans l'univers philosophique de type occidental, cela signifie faire usage de la raison publique entendue comme publicité, sinon d'hospitalité au sens kantien du terme. Dans un cas comme dans l'autre c'est donc l'hospitalité et non l'hostilité qui est souhaitable. Ainsi, dans toute vie en communauté, chaque fois qu'un sujet normal veut agir avec l'autre il faut qu'il tienne compte de la dignité de celui-ci. L'autre par essence est un autre moi-même C'est dire qu'un regard phénoménologique sur la notion de vivre ensemble permet de remarquer que celui-ci est le fondement de la vie sociale.

La question fondamentale est donc de savoir ici comment penser la question du vivre ensemble à partir du rapport problématique entre l'ipséité et l'altérité. En clair, soumettre la question de l'importance des affects en interaction avec la raison publique à une certaine objectivité critique, telle est notre intention.

Ainsi, notre présente réflexion examine, d'une part, les conditions de

¹ Roberta De MONTICELLI, *L'ascèse philosophique*, Vrin., Paris, 1997, p.9.

² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Edition Folio, Paris, 1989, p. 118.

possibilité du bien vivre ensemble, et d'autre part, la question de l'éducation du citoyen comme condition d'effectivité d'une coexistence pacifique durable..

1. Des conditions du bien vivre ensemble

Nous entendons par bien vivre ensemble celui qui participe du bien. En style platonicien, le bien dont il s'agit ici c'est le bien qui est fondé non pas sur des principes subjectifs et contingents, mais nécessaires et universels, c'est-à-dire acceptables par tous dans la mesure de l'humaine condition. C'est donc le bien qui est d'une utilité à la fois publique et privée.

1.1. L'ordre de la raison publique ou le bien vivre ensemble par l'usage public de la raison

S'il est vrai avec Aristote que l'homme est par nature un « animal rationnel », pour parler comme Heidegger, il est donc aussi vrai qu'il ne doit agir socialement qu'au moyen de la raison, et singulièrement publique dont la cause finale est le vivre ensemble, sinon la coexistence pacifique avec les autres malgré leur différence. Le problème est donc de savoir ici les conditions de possibilité du vivre ensemble dans un contexte démocratique en interaction avec les affects ou émotions.

Il est d'abord remarquable que l'homme participe à deux mondes : le monde sensible (c'est un être sensible) et le monde intelligible (c'est un être raisonnable), donc un être doué de raison pratique, sinon publique. Qui dit raison publique dit usage public de la raison. En terme kantien, l'usage public de la raison est entendu comme publicité critique qu'il faut distinguer de la publicité d'aujourd'hui comme manipulation des consciences. C'est dire que la vie sociale passe nécessairement par une vie de raison partagée entre les hommes. S'il est vrai que l'homme est à la fois un être de sensation et un être de raison publique, il doit être capable de soumettre la première instance sous les auspices de la seconde. Il se doit donc d'éviter de se laisser dominer par ses affects, lesquels sont par nature liberticides. En effet, comme le dit si bien et si justement le philosophe hollandais, Spinoza, être dominé par ses affects c'est pâtir, c'est-à-dire être esclave, être incapable d'action au sens bergsonien du terme. L'homme d'action c'est l'homme qui fait un bon usage de sa raison, disons de sa conscience. Toute chose qui fait qu'il est dans un état paisible, donc heureux. L'homme paisible, l'homme joyeux ou heureux c'est donc l'homme qui domine ses affects par sa raison publique. C'est l'homme qui évite de mener une vie exclusivement sensible, c'est-à-dire animale. C'est l'homme qui prend conscience de soi en comprenant qu'il n'est pas un poumon marin, un vivant exclusivement sensible. Il est aussi un vivant raisonnable qui ne peut confirmer son humanité que par ses actions raisonnables, que par sa posture éthique avec les autres qu'il se doit de respecter. Le respect des autres par la domination de ses affects, autrement dit de l'élément concupiscible de son âme par le raisonnable qui, en tant qu'œil de l'âme est seul capable de savoir ce qui est bien

pour l'âme tout entière selon la pertinente remarque de Platon.

En d'autres termes, la vie sociale dont la cause finale est le bien vivre ensemble nous invite à adopter dans nos rapports avec nos semblables un comportement moral par lequel nous cherchons non pas comment nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. C'est ce bon comportement que Kant appelle moralité, c'est-à-dire le fait de se soumettre à l'idée du devoir pour elle-même et non pour un intérêt quelconque. Dit autrement être moral revient à toujours agir avec les autres dans leur respect catégorique, autrement dit inconditionné, donc indépendamment de tout espoir d'un bénéfice en retour. C'est dire que dans l'optique kantienne quand le respect est intéressé il n'est plus du respect. Un respect intéressé est une contradiction dans les termes. D'ailleurs je dois savoir que je ne respecte pas l'autre si j'attends qu'il me respecte au retour. Le vrai et sincère respect est complètement désintéressé. Le devoir par définition ne rime d'avec aucune forme de sentiment ou d'inclination. Il est aux antipodes de la sensation.

Entre autres, l'ordre de la raison publique passe par la pratique du débat entendu comme pédagogie socratique. Les débats d'idées dans un contexte démocratique sont susceptibles d'éveiller la conscience de soi des citoyens. Le débat d'idées permet aux citoyens de former leurs propres critères de jugement et de produire leurs propres pensées.

1.2. L'ordre contractuel ou de la contrainte légale

Comme il n'existe pas de bonheur sans liberté limitée car il existe toujours des gens ontologiquement méchants ou des esprits intraitables, le vivre ensemble passe aussi et nécessairement par la contrainte légale, sans quoi c'est donner libre cours aux folles passions et affects déréglés, destructeurs, autodestructeurs et liberticides. Car, pour parler comme l'auteur *Du Contrat social*, Jean-Jacques Rousseau, « l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »

Le vivre ensemble entendu comme coexistence pacifique avec les autres ou ses semblables passe par la soumission de tous à la loi. Concrètement, il s'agit de « trouver une forme d'association qui défende ou protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même ». C'est dire que la cohésion sociale n'est possible, les hommes ne peuvent vivre en paix et en sécurité les uns auprès des autres, que si et seulement ils vivent tous sous la contrainte légale. Celle-ci se traduit par la soumission de tous et de chacun à la loi, laquelle est constitutive d'ordre et d'harmonie par opposition au non-respect de la loi ou anomie qui est source de désordre et d'insécurité permanente pour les uns comme pour les autres. C'est qui fait dire au Père fondateur de l'Académie ou Première Ecole des sciences politiques ou Auteur des Lois que le non-respect de la loi est le poison qui dissout un État.

Il est particulièrement remarquable que l'harmonie sociale ne peut régner

dans une cité que si la loi est impersonnelle et universelle. A bien observer les choses, une telle loi n'est rien d'autre que l'expression de la raison publique ou justice. La justice est l'une des solutions pratiques et efficaces au déchirement entre les hommes. Elle empêche à nos différences d'être sources de divisions, de conflits et de guerres. N'est-ce pas qu'en dernier ressort les crises qui secouent l'Afrique ont pour fondement l'intérêt? Les citoyens d'un même Etat se dressent les uns contre les autres selon l'argument fallacieux de différence identitaire, alors que la vraie raison de leur mésentente c'est l'intérêt. D'où la nécessité d'une politique rationnelle de l'intérêt dans nos États africains. Il y faut une politique juste pour parler comme Alain Renaut. Une politique juste crée l'amour des cœurs et des esprits en décolonisant les identités. Elle crée une atmosphère conviviale qui s'élève contre l'identité-racine dogmatique au nom de l'identité comme relation et processus dynamique. Une politique juste rend poreuses les identités, et ouvre de ce fait le chemin de l'Unité nationale. Celle-ci est l'horizon ontologique de toute République. Une politique juste détruit les ghettos culturels en créant l'inter culturalité comme preuve indubitable et irréfutable de la tolérance.

Eu égard à la méchanceté ontologique, sinon naturelle des hommes, aux yeux du penseur britannique Hobbes, le bien vivre ensemble passe nécessairement par l'institution d'un ordre social fort appelé le Léviathan seul et unique contrat capable de conjurer, sinon de maîtriser la violence congénitale des hommes.

1.3. L'ordre de la transcendance ou de l'Amour triomphal

Par l'ordre de la transcendance nous entendons celui créé par l'homme capable de dépasser, sinon de discipliner ses affects conformément à la voix de la raison, laquelle, à en croire Rousseau est « instinct divin ». N'est-ce pas que ce qui est divin est par essence transcendance? Celle-ci suppose la traduction raisonnée de son ego en aimant l'autre qui a lui-même un ego. Pour ce faire, l'autre doit être aimé, c'est-à-dire reconnu. Car, pour parler comme Axel Honneth, le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance. Le vœu ontologique de tout humain digne du nom c'est d'être reconnu en tant qu'humain. C'est de le comprendre comme un autre moi-même. Il s'agit de reconnaître, comme le remarque Paul Ricœur, le « dessein, présent en tout homme, d'être estimé, approuvé, reconnu comme personne. Mon existence pour moi-même est en effet tributaire de cette constitution de soi dans l'opinion *d'autrui*³ ». Ainsi agir avec les autres a pour première exigence éthique la sincérité, laquelle s'oppose, dans son principe comme dans son achèvement, à la mauvaise foi, à l'hypocrisie, au déni de sa propre personne, au mensonge. Car mentir c'est, d'une certaine manière, être en porte à faux avec sa conscience. La transcendance consiste dans l'union scellée dans la différence. Une telle différence est espace de paix et non de conflit. La transcendance consiste en quelque sorte dans une émancipation de

3 Paul RICOEUR *De l'interprétation, Seuil, Paris, p.531.*

l'identité:

« Nous émanciper de l'identité dans sa forme autocentrée conduit à reconstruire l'identité possible, l'identité culturelle en tant qu'expérience intersubjective: liberté identitaire, lieu confluant où s'entrecroisent des raisons impures, des perceptions jusqu'alors imprévisibles et des prévisions aujourd'hui imperceptibles.⁴»

2. De l'éducation du citoyen par les idées à son émancipation par les émotions démocratiques

Une analyse herméneutique de la démocratie participative permet d'affirmer l'importance des émotions démocratiques dans un contexte d'Etat de droit démocratique. Car il convient de reconnaître une certaine incapacité manifeste du seul débat d'idées mené par les élites intellectuelles à faire changer positivement les choses dans un contexte démocratique. Certes le débat intellectuel est important, mais celui-ci doit laisser aussi place d'une certaine manière aux affects populaires. Car, il est remarquable de constater que dans les faits les idées ont moins d'impact que les affects ou émotions sur les décisions politiques et le changement de comportement chez les citoyens ordinaires. Le plus souvent ce sont les émotions démocratiques ou affects populaires qui sont capables d'influencer les délibérations ou décisions politiques les plus impopulaires, de contraindre les dirigeants politiques à revoir leur copie pour utiliser le langage courant. Les affects démocratiques sont par essence constitutifs de l'engagement politique et ont une charge électrique, sinon explosive à déclencher des véritables réformes politiques. En effet, c'est souvent la psychose populaire face à une situation d'insécurité grandissante par exemple, qui favorise chez les dirigeants la conception et l'adoption des bonnes ou meilleures politiques sécuritaires. C'est la générosité ou sentiment de compassion des riches à l'égard des défavorisés à qui ils créent des emplois qui diminue le plus souvent la criminalité qui est coextensive avec l'extrême pauvreté.

Plus les défavorisés d'un système sont favorisés par l'intervention des riches entrepreneurs plus l'harmonie sociale devient une réalité. Car, plus une catégorie de citoyens cherche à opprimer et à exploiter d'autres citoyens plus le vivre ensemble devient difficile, problématique, voire pratiquement impossible. Le désir continu d'exploiter et de dominer que l'on trouve chez les uns crée inévitablement le désir d'agressivité chez les autres. On assiste alors non pas à un vivre ensemble, mais à un fossé sur fond de haine inextricable et mutuelle entre des concitoyens pourtant prédestinés à bien vivre ensemble selon l'esprit et la lettre de la constitution de leur pays.

Il convient de comprendre que c'est du sentiment d'injustice chez un bon nombre de citoyens que découle souvent une résistance ou révolte capable de

⁴ Hassen BEJI, *Quel futur pour le pluralisme culturel?* in *Où vont les valeurs?*, Editions UNESCO Albin Michel, Paris, 2004, p.326.

modifier les choses en mettant un terme à la hiérarchisation, disons à l'exclusion sociale. Malheureusement, de tels scénarios se passent souvent dans un bain de sang, alors qu'ils peuvent se passer pacifiquement si au départ on acceptait l'expression des émotions démocratiques sur les médias, par la rue ou tout autre moyen de communication ou de manifestation. Car phénoménologiquement parlant communication et manifestation sont une seule et même chose. Il suffit simplement pour un régime d'encadrer les émotions démocratiques par une intervention sécuritaire éthiquement professionnelle.

Bien plus, l'importance des affects dans un État de droit démocratique est que leurs manifestations phénoménales sur l'espace public permettent aux citoyens d'assumer pleinement leur responsabilité. En effet, comme dit la philosophe américaine Martha Nussbaum, « lorsque les gens se considèrent comme responsables de leurs idées, ils sont également plus susceptibles d'assumer leurs actes. ⁵» C'est dire que plus un régime laisse les citoyens exprimer leurs émotions démocratiques, plus il gagne en capacité de comprendre leurs problèmes et les solutions adaptées. Par contre, plus un régime empêche aux citoyens d'exprimer leurs idées, leurs sentiments, leurs expériences personnelles vis-à-vis des politiques publiques, plus le mécontentement populaire gagne du terrain et est capable de mettre la démocratie en péril. Pour toutes ces raisons parmi tant d'autres, il est souhaitable pour tout régime véritablement appelé démocratique de libérer donc les affects démocratiques plutôt que de les étouffer. Car quoiqu'il en soit, en dernier ressort un peuple est plus fort qu'un monarque absolu, un tyran ou dictateur. Cette idée est une leçon de l'histoire politique mondiale.

Mais, s'il est vrai que les émotions démocratiques sont importantes dans un État de droit démocratique ou société bien organisée pour parler comme le philosophe et théoricien américain de la justice, John Rawls, il est aussi vrai que les émotions démocratiques ne sont importantes que si et seulement si elles sont intellectuellement encadrée. D'où la nécessité pour les intellectuels de chaque pays au monde d'être à l'avant-garde des luttes de revendications de droits. Et cela parce que des affects populaires non contrôlés sont capables de dégénérer en catastrophe. Autant les émotions populaires sont capables du meilleur autant elles sont capables du pire. C'est pourquoi le bien vivre ensemble exige que les uns et les autres arrivent au moyen de leur raison pratique à discipliner leurs affects tant dans leur sphère publique que privée. Pour ce faire, ils doivent éviter l'usage de la violence en tout et partout. Car, comme dit Pufendorf, la violence est mauvaise de tout point de vue. Pourquoi ? Parce que justement elle ne sait pas où elle va.

Dans un État de droit démocratique il convient d'éduquer les citoyens dès l'enfance aux valeurs du vivre ensemble. Ainsi, il faut leur faire comprendre que tout être raisonnable malgré la lourde et légitime lourdeur de ses affects doit être toujours capable d'éviter l'exclusion de l'autre. En effet, refuser la différence

⁵ Martha NUSSBAUM, *Les émotions démocratiques, comment former le citoyen du XXI siècle ?*, Nouveaux Horizons, Traduction par Solange Chavel, Paris, 2010, p.71

c'est opter pour le conflit, lequel est à la fois destructeur et autodestructeur. La vie bonne ou le bien vivre ensemble est coexistence pacifique avec les autres malgré leur différence. Manifester ses affects ou émotions revient à se soucier en même temps de la présence de l'autre qui mérite du respect. En clair, il n'y a pas de vivre ensemble sans le souci de l'autre entendu comme un autre moi-même.

Conclusion

Le monde sensible lieu et fondation originaire des affects ne peut bien s'épanouir que par l'usage de la raison publique, laquelle se traduit nécessairement par l'échange des idées ou d'expériences entre les membres d'une même société. C'est par l'expression des émotions démocratiques en interaction avec la raison publique que le vivre ensemble est possible dans toute société bien ordonnée, donc démocratique. Toute chose qui passe par ce que John Rawls appelle le « *consensus par recoupement*. » Vu que l'homme n'est ni animal ni ange, sa bonne posture sociale souhaitable consiste dans une vie mixte faite d'expérience sensible et intelligible. C'est ce que l'ancêtre des philosophes de l'éducation, Platon, appelle vie mixte ou mélangée dans son ouvrage réaliste, *Philèbe*. Ontologiquement composé de partie sensible et de partie raisonnable, seule l'unité raisonnée de ces deux instances peut procurer à l'homme le bonheur, disons une vie bonne, selon la belle expression de la philosophe américaine, Judith Butler. Le vivre ensemble dans nos États africains multiculturels passe nécessairement par l'éducation raisonnée des citoyens à leur sentiment d'appartenance raciale ou ethnique ou religieuse. Concrètement, il s'agit d'une éducation à la citoyenneté républicaine qui se traduit par l'acceptation de la différence qui loin, d'être un mal, est source d'enrichissement mutuel pour les individus comme pour les peuples culturellement différents. Avec l'acceptation de la différence comme résultat final de l'éducation à la citoyenneté républicaine, nous osons espérer que dans tout État multiculturel africain, les uns et les autres sauront discipliner l'affirmation de leurs propres identités respectives, que les différentes communautés raciales, ethniques ou religieuses souvent en conflit manifeste ou latent parviendront à une opposition libérée, c'est-à-dire réconciliée. Celle-ci n'est possible que quand les uns et les autres arrivent à comprendre ce qu'est la différence, laquelle, par définition, selon les justes propos de l'éminent philosophe ivoirien, Dibi Kouadio Augustin,

« est essentiellement un acte; celui de se différencier, et de se différencier à partir d'une unité que l'on ne saurait renier sous peine de l'éteindre dans la rigidité sans vitalité d'un contenu extérieur. Deux cultures ne peuvent être différentes et significatives dans leur différence qu'à la condition de renvoyer à une unité de

principe en et par laquelle elles se posent.⁶»

Pour dire les choses en raccourci, la maison capable de bien assurer et de bien abriter tout vivre ensemble s'avère une République laïque dont le piédestal est la tolérance interculturelle et interreligieuse rendue possible par l'usage public de la raison qui n'exclut nullement l'expression des affects, émotions ou passions. Car, comme dit Hegel, rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion. Diderot ne dit pas autre chose, sinon qu'« *il n'y a que les passions et les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses . Sans elles plus de sublime soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages, les beaux-arts retournent en enfance et la vertu devient minutieuse* » (Pensées philosophiques).

⁶ Kouadio Augustin DIBI, *L'Afrique et son autre: la différence libérée*, Collection penser l'Afrique, Abidjan, 1994, p.75.

Bibliographie

BINDE Jérôme, *Où vont les valeurs?*, Editions UNESCO Albin Michel, Paris, 2004.

DE MONTICELLI Roberta, *L'ascèse philosophique*, Vrin, Paris, 1997..

DIBI Kouadio Augustin, *L'Afrique et son autre: la différence libérée*, Collection penser l'Afrique, Abidjan, 1994..

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Folio, Paris, 1989.

NUSSBAU Martha , *Les émotions démocratiques, comment former le citoyen du XXI siècle ?*, Nouveaux Horizons, Traduction par Solange Chavel, Paris, 2010.

PLATON, *La république*, Traduction par Robert Baccou, Paris, 1966.

RICŒUR Paul, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1995.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Points, Paris, 2015