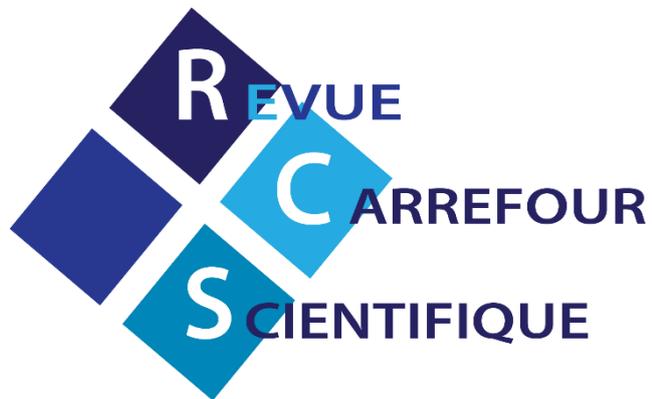




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 01, Volume 01, décembre 2022



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN (en cours)

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle
N° 01, Volume 01, décembre 2022

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de Publication : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences

Directeur de Rédaction : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences

Secrétaire de Rédaction : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Nguabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr YAO Akpolé Koffi Daniel, Dr DIOMAND Aïpka Benjamin, Dr SORO Nanga Jean, Dr DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise, Dr COULIBALY Sionfoungon Kassoum, Dr ANY Désirée Guillet, Dr ZEBRO Nelly Annick Narcisse, Dr YÉO Djakaridja, Dr GNAHOUE Kouassi Fernand, Dr KOUADIO Konan Sylvain.

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou, M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences, M. ADAMAN Sinan, Maître de Conférences, M. ZOUHOULA Bi Richard, Maître de Conférences, Dr OUATTARA Moussa, Dr DIOMANDE Soualio, Dr DRAMA Bédi, Dr KARAMOKO Mamadou, Dr KEWO Zana.

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Heidegger et Kant : quelle rencontre conceptuelle ? - Pascal Dieudonné ROY-EMA	1
2. La logique spéculative de Hegel : une métaphysique du sens de l'existence - Akpolê Koffi Daniel YAO	15
3. Le monde à l'épreuve de la COVID-19 : entre individualisme et sécurité - Kouassi Marcelin AGBRA	30
4. La crise du vivre ensemble : Étienne Balibar pour penser le cas ivoirien - Désirée Guillet ANY	47
5. Leadership politique et crise ivoirienne : la traque de la mauvaise foi - Toumgbin Barthélémy DELLA	64
6. Rawls et le pacte légitime : plaidoyer pour une société démocratique, juste et équitable - Agoussi Alphonse MOGUÉ	80
7. Repenser la paix en Afrique avec Julien Freund - Nanga Jean SORO	97
8. Postmodernité esthétique et création artistique en Afrique : entre nivellement et dépassement stylistique - Ibrahim KONÉ	111
9. Le dialogisme de Francis Jacques comme condition de possibilité de l'écologie humaine - Hobido Désiré ANY, Oi Kacou Vincent Davy KACOU	131
10. L'aventure trans/posthumaniste dans le penser hottoisien - Tiéba KARAMOKO	153
11. De la question de la responsabilité de Descartes dans la crise écologique mondiale - Victor TCHEOULOU	172

LE DIALOGISME DE FRANCIS JACQUES COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE L'ÉCOLOGIE HUMAINE

Hobido Désiré ANY

Université Alassane Ouattara

Anydesire@yahoo.fr

Oi Kacou Vincent Davy KACOU

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest

kacoudavyoi@yahoo.fr

Résumé

L'écologie humaine, en tant que promotion de l'humanité de l'homme, est en proie à un déficit de principe dialogique. L'écosystème originel nécessaire à la vie de l'être humain est menacé. L'on assiste de plus en plus au déni de l'enfantement maternel, des repères culturels et à la vacuité consumériste. C'est dire que de la vie commençante à la vie finissante, la vie humaine dans son intégrité est gravement bafouée.

Dès lors, une réflexion en vue de l'écologie humaine à partir du dialogisme jacquéen s'avère indispensable. Les valeurs fondantes de la sacralité de la vie, de l'humain, du faire humanité ensemble, de la préservation des relations sont à promouvoir.

Mots clés : Co-référence - Dialogisme - Écologie humaine - Écologie spirituelle - Éthique de la discussion.

Abstract

Human ecology, as the promotion of human humanity, is plagued by a deficit of dialogical principle. The original ecosystem necessary for the life of the human being is threatened. We are increasingly witnessing the denial of maternal childbirth, cultural reference points and consumerist vacuity. In other words, from the beginning of life to the end, human life in its integrity is being seriously violated.

Therefore, a reflection on human ecology based on James dialogism is indispensable. The founding values of the sacredness of life, of the human being, of doing humanity together, of the preservation of relationships must be promoted.

Key words: Co-reference - Dialogism - Human ecology - Spiritual ecology - Ethics of discussion.

Introduction

Comment le dialogisme de Francis Jacques permet-il de traiter, de façon équilibrée, le problème de la relation Je-Tu en lien avec la question écologique ? Cette question met en lumière le problème relationnel qui existe entre l'homme et la nature, surtout depuis la vision du monde héritée de la Modernité. Selon Goldsmith (2002, p. 10),

la société moderne détruit le monde naturel dont dépend la survie humaine à une vitesse stupéfiante. Partout sur la planète, la même destruction sévit. Les forêts sont abattues, les marais drainés, les terres agricoles érodées, salinées, désertifiées, couvertes de béton. La pollution est maintenant généralisée – sources, ruisseaux, rivières, estuaires, mers et océans, l'air que nous respirons, les aliments que nous mangeons, rien n'est épargné. (...) La vision moderniste du monde nous empêche de comprendre nos relations avec ce monde et de nous y adapter de façon à augmenter au maximum notre bien-être et nos richesses véritables.

Du grec *oikos* et *logos* pour désigner la discipline qui s'intéresse aux relations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu, l'écologie donne à penser le rapport de l'homme avec son exister. Il importe de souligner que l'écologie ne peut être réduite à l'environnement. Ainsi, l'écologie humaine désigne l'étude des êtres humains et de leur interaction avec leur environnement. Elle se veut la partie de l'écologie dont le but est d'étudier l'espèce humaine, son activité intellectuelle et sociale ainsi que son environnement et sa culture à l'intérieur de la biosphère. Outre l'écologie dans sa compréhension environnementale, il existe une écologie culturelle, spirituelle, sociale, économique et politique. C'est l'écologie humaine ou intégrale.

En tout état de cause, l'écologie humaine est l'étude d'une société ou d'un groupe humain en relation avec les composantes vivantes et non vivantes de son habit et de son environnement. Il en découle que l'écologie humaine est une philosophie de la vie et des actions concrètes, car l'éthos de l'homme c'est d'habiter. Habiter, c'est réaliser et exprimer qu'il y a une multiplicité de relations. Dans la vie, l'on doit accorder la primauté à la relation. Le fait relationnel est premier : *primum relationis*. Le *primum relationis* rappelle sans cesse qu'au commencement comme au fondement se trouve le lien. Le *primum relationis* est la possibilité possible de l'écologie humaine, dans sa saisie holistique comme philosophique de l'humanité, non seulement parce qu'elle replace l'homme au centre des préoccupations environnementales actuelles, mais promeut les relations humaines, le dialogue interculturel, la pluriculturalité en

enseignant que les humains doivent apprendre à tisser de nouveaux ensembles, dans une même texture, dans un univers sans distance avec les autres.

Ce qui est premier dans la constitution de l'homme, c'est sa capacité à s'ouvrir à l'altérité. Au XX^e siècle, face au sujet auto-réflexif autonome et auto-référentiel de l'idéalisme, la pensée dialogique moderne va opposer le rapport intersubjectif et inter-humain du Je au Tu et du Moi. Il s'agit pour la pensée dialogique de décentrer l'homme de lui-même pour l'inviter à plus d'action dialogique communicationnelle, critique et pro-flexive. Ainsi, pour Tzvetan Todorov et Mikhaïl Bakhtine, les humains ont une nature profondément dialogique. Cette idée est partagée par Arno Münster qui critique la réflexion monologique et propose la pro-flexion intersubjective. Au cœur de toute existence humaine réside le principe dialogique.

Fort de cela, Karl Apel invite, à son tour, à sortir de l'évidence cognitive pour parvenir à une communauté de communication. Pour Apel, le fondement de la vérité n'est pas dans l'évidence subjective, mais dans l'intersubjectivité, dans une discussion scientifique, comme champ transcendantal. Dans cet ordre d'idées, critiquant la philosophie occidentale individualiste, Peirce montre qu'il faut passer d'une épistémologie individuelle à une épistémologie relationnelle, car toute pensée se réalise grâce à un processus de médiation qui met en relation. Habermas (1987, p. 85) prônera, quant à lui, une éthique de l'agir communicationnel fondée sur la normativité inhérente aux règles du langage, à savoir, se parler, pouvoir discuter et confronter des arguments. Pour Habermas, la communauté de communication est le contexte normatif où tout énoncé fait sens. Francis Jacques leur emboîte le pas en montrant qu'il faille considérer l'interlocution comme un transcendantal du dialogue en promouvant, par ricochet, la relation interlocutive elle-même.

Par cette contribution sur le dialogisme de Francis Jacques comme condition de possibilité de l'écologie humaine, il s'agit pour nous de faire du dialogisme une logique qui « traverse » (*dia*) à la fois *l'ego* et *l'alter* et les engage dans une commune action cognitive et référentielle. Nous voulons montrer que le principe dialogique est le seul lieu sémantique où les humains se rencontrent pour de bon. Par la rencontre s'initie quelque chose de neuf, faisant de l'homme le point dans lequel tout vient se nouer pour faire un autre.

Se dessine alors pour nous un cheminement qui partira des origines bakhtiniennes du dialogisme, avant de l'aborder dans la perspective philosophique de Jacques. Il sera question ensuite de mettre en évidence les implications de la méthode dialogique en vue de l'écologie humaine.

1. L'historicité du concept de dialogisme

1.1. Le dialogisme comme concept littéraire

Avant d'être philosophique ou juridique, le dialogisme est, au départ, un concept linguistique et littéraire que Mikhaïl Bakhtine applique au roman moderne, en l'occurrence à l'œuvre de Dostoïevski. Ses origines remontent à *La poétique de Dostoïevski*. Dans la première partie de l'ouvrage, Bakhtine (1988, p. 35) montre que le dialogisme de l'œuvre littéraire de Dostoïevski se caractérise par une pluralité de voix et de consciences qui se combinent dans l'unité d'un seul et même événement. Par dialogisme, Bakhtine (1970, p. 33) entend donc « polyphonie » littéraire qu'il décrit en ces termes :

lorsqu'on aborde la vaste littérature consacrée à Dostoïevski, on a l'impression d'avoir affaire, non pas à un seul auteur-artiste qui aurait écrit des romans et des nouvelles, mais à toute une série de philosophes, à plusieurs auteurs-penseurs : Raskolnikov, Mychkine, Stravoguine, Ivan Karamazov, le Grand Inquisiteur, etc.

La méthode dialogique consiste donc à entendre l'ensemble des voix qui constitue cette polyphonie, à préciser les contours et percevoir les principes de leur combinaison. Certes, Dostoïevski n'est pas le premier auteur de roman ou d'œuvre littéraire à mettre en scène des personnages différents. Cependant, la plupart du temps, la voix de l'écrivain renferme dans un discours monologique tout ou une partie des voix de ses personnages. Or ce que Bakhtine trouve de particulier chez Dostoïevski, c'est que la voix du romancier est elle-même couverte par celles de ses héros qui ont des visions indépendantes et autonomes. Autrement dit, le génie littéraire de Dostoïevski est de présenter des œuvres dont les héros sont des auteurs-penseurs, au même titre que Dostoïevski lui-même. Le héros de Dostoïevski est libre vis-à-vis de son créateur. Il n'est pas sa marionnette. Sa parole est autonome. Dostoïevski ne lui fait pas dire ce qu'il veut. Mais lorsqu'on est en face du héros, on a envie de lui répondre. On le voit comme interlocuteur et non comme création d'un auteur. M. Bakhtine (1970, p. 49) affirme en substance que « chaque opinion devient, en effet, chez lui [Dostoïevski] un

être vivant, et ne peut être séparée de la voix humaine qui l'incarne. Si on l'introduit dans un contexte abstrait monologique, cette opinion cesse d'être ce qu'elle est ». L'unité théâtrale est monologique, même si elle est construite autour du dialogue.

En effet, toutes les consciences sont absorbées par la seule conscience de l'auteur. L'unité dialogique du roman de Dostoïevski, en revanche, est celle de multiples consciences qui portent elles-mêmes leurs voix propres. La conscience du héros dostoïevskien est détachée de celle de l'auteur. Celui-là pense, réagit par lui-même. On ne trouve pas dans les romans de Dostoïevski d'auteur-narrateur qui décrit, présente ou caractérise tout, mais plutôt des personnages héros qui s'adressent à eux-mêmes, à l'auteur, au narrateur et aux autres héros. En un mot, l'auteur est sur le même pied que le héros. Quand Bakhtine parle de pluralité des voix, il entend par là les voix de plusieurs auteurs distincts et autonomes qui interviennent de façon harmonieuse dans l'œuvre d'un seul romancier. Sur ces principes d'autonomie et d'harmonie, le dialogisme se rapproche de la polyphonie, notamment de cette forme particulière qu'est le contrepoint. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

Le dialogisme fondamental de Dostoïevski n'est nullement épuisé par les dialogues compositionnels, extérieurement « produits » entre les héros. *Tout le roman polyphonique est entièrement dialogique*. Les rapports dialogiques s'établissent entre tous les éléments structuraux du roman, c'est-à-dire qu'ils s'opposent entre eux, comme dans le contrepoint. Et donc le phénomène dialogique dépasse de très loin les relations entre les répliques d'un dialogue formellement produit ; il est quasiment universel et traverse tout le discours humain, tous les rapports et toutes les manifestations de la vie humaine, d'une façon générale, tout ce qui a un sens et une valeur. (I. Tylkowski, 2011, p. 85).

Les dialogues de Dostoïevski sont des sortes de contrepoints romanesques dans lesquels les éléments constitutifs du dialogue s'opposent entre eux. En effet, la technique contrapuntique consiste à superposer plusieurs lignes mélodiques indépendantes de sorte que leur audition simultanée donne un tout cohérent. Chaque voix a une ligne mélodique propre qui n'est nullement esclave des valeurs des autres mélodies. Le contrepoint (point contre point ou encore note contre note) repose donc sur la différence, l'autonomie et l'opposition des lignes mélodiques. Ainsi, une ligne mélodique peut faire un mouvement vers les notes aiguës tandis qu'une autre évolue vers des notes plus graves. Mais plus que des lignes mélodiques différentes, le contrepoint peut associer également des textes différents. L'unité dialogique n'est donc

pas à comprendre comme unicité vocale, mais comme combinaison harmonieuse de voix différentes, autonomes et opposées.

Komarovitch voit en cette unité un acte volontaire individuel. Dans la polyphonie musicale, notamment le contrepoint, c'est toujours un individu, suivant ses émotions, qui combine les différentes voix. Bakhtine y perçoit une vision monologique qui ne correspond pas aux œuvres de Dostoïevski. En effet, l'unité dans le roman dostoïevskien, telle qu'il la conçoit, est une « unité événementielle à laquelle participent plusieurs personnages égaux et indépendants. » (M. Bakhtine, 1970, p. 55). La polyphonie n'est pas une volonté individuelle d'unité, mais une volonté d'union de plusieurs volontés autonomes.

Bakhtine reconnaît lui-même que son analogie avec la polyphonie reste approximative, à défaut d'une analogie plus adéquate. Ce qu'il cherche à mettre en évidence ce sont ces deux catégories essentielles de la polyphonie, à savoir la coexistence et l'interaction : coexistence concomitante de voix différentes, autonomes et opposées puis interaction (juxtaposition ou affrontement) de ces différentes voix dans une unité. Autrement dit, l'unité polyphonique dialogique se fonde sur la coexistence et la concomitance des voix en un moment unique. Ni la causalité ni ce qui est futur ne sont pris en compte.

1.2. L'extension idéologique du dialogisme

En rapprochant de la polyphonie le roman de Dostoïevski, Bakhtine veut s'écarter de la voie de la dialectique hégélienne qu'il considère comme monologique et dans laquelle se sont engagés les principaux commentateurs de Dostoïevski, à savoir Ivanov, Engelgardt, Komarovitch, Otto Kaus ou encore Graussman. Pour Bakhtine, l'œuvre de Dostoïevski serait dialectique si les multiples contradictions qu'elle contient étaient données de sa vie personnelle, s'il enfermait les voix du dialogue dans une conscience abstraite unique. Mais Dostoïevski puise dans le « monde social objectif ». Les différentes contradictions dans lesquelles nous entraîne son roman ne sont pas des cheminements de sa personnalité, mais un « état de la société » en ses plans multiples et en ses contradictions. La polyphonie romanesque de Dostoïevski, en définitive, met en lumière l'état de la société où coexistent et interagissent différentes forces sociales.

Le lieu d'interaction de ces forces est le Mot (*slovo* en russe qui se traduit aussi bien par « mot », « discours », « parole », « langage », etc.). Le Mot permet, de façon continue, le passage d'un individu à l'autre, de « Je » à « Autrui ». Il n'appartient pas à « Je », mais à la fois à « Je » et à l'« Autre ». En outre, s'il sert à exprimer une position personnelle, s'il reflète la vision du monde de son auteur, il n'empêche qu'autrui y reste présent, car le Mot est déjà habité. Il vient de l'« Autre » et est adressé à l'« Autre ». Dans la voix individuelle sont déjà aussi présentes d'autres voix. (T. Todorov, 1981, p. 8).

En somme, l'« Autre » est celui de qui le locuteur tient l'énoncé et celui à qui il l'adresse. Le locuteur est ainsi encadré par la pensée de l'« Autre ». Le Mot du locuteur est un Mot sur le Mot de l'« Autre » adressé au Mot de l'« Autre ». Son langage est le cadre et le moyen de toute pensée. C'est ainsi que Bakhtine définit la charge idéologique du Mot, idéologique en ce sens que c'est une pensée sur la pensée de l'« Autre ». Le Mot place le locuteur au milieu entre l'« Autre » et l'« Autre ». Il a une histoire (le Mot de l'« Autre ») et un ancrage social (entre le Mot de l'« Autre » et le Mot de l'« Autre »). Par conséquent, le Mot n'est ni le Mot d'un sujet pur, ni le Mot de la société.

1.3. Le dialogisme et le rejet du je-pour-soi

Ce qui est important dans le concept de dialogisme, ce n'est pas seulement la forme d'interaction verbale entre des locuteurs qui relève du dialogue, mais encore les rapports qu'ils entretiennent dans cette situation d'interaction. Autrui ne sert pas seulement à échanger ni à développer ma position personnelle, comme c'est le cas avec les dialogues platoniciens. Dans le dialogisme, la vision du monde d'autrui est primordiale. L'importance accordée au rapport avec l'autre dans le dialogisme rejoint le concept de relation chez Buber (1969, p. 32) à partir du mot principe Je-Tu. La conscience de soi est, en définitive, conscience d'être en relation avec autrui.

Prendre conscience de soi, c'est déjà admettre l'autre comme interlocuteur, c'est « se socialiser ». L'être humain ne peut se concevoir en dehors des rapports qui le lient à l'autre. Sa conscience s'éveille enveloppée dans celle d'autrui. Dans « être », on lit « autre ». En d'autres termes, « Je » est une déclinaison de l'« Autre » puisque « l'Autre » est aussi un « Je ». Nous en voulons pour preuve ceci : « « Je » se cache dans l'autre et

dans les autres, il ne veut être qu'un autre pour les autres, entrer jusqu'au bout dans le monde des autres en tant qu'autre, rejeter le poids du je unique au monde (le je-pour-soi) ». (T. Todorov 1981, p. 150). Il en découle que dans une perspective bakhtinienne, le monde n'est donc pas un monde de sujets, mais un monde d'autres dans lequel le sujet n'est qu'un autre parmi les autres. Et s'il faut parler de sujet, c'est qu'il se définit non pas en tant que conscience de soi, mais en tant qu'autre. Le sujet est un autre. Francis Jacques voit autrement la présence de l'autre dans le discours. Elle a lieu uniquement dans le discours rapporté et dans la citation. Mais là encore, des précisions s'imposent. Le discours peut être rapporté indirectement :

- (i) Il dit qu'il viendra ; ou bien directement :
- (ii) Il dit : « Je viendrai ».

Jacques remarque que le discours (i) n'est pas celui de l'autre, même s'il est mentionné, mais bien du locuteur. Parlons maintenant du discours (ii) où les paroles de l'autre rapportées de façon directe sont isolées, le locuteur restant détaché. Ce détachement n'est qu'apparent. Les paroles que le locuteur rapporte directement n'ont d'existence linguistique qu'à travers son message. Elles ne sont pas autonomes, mais dépendent des interprétations que le locuteur-rapporteur consent à donner, à sa discrétion. Le discours qu'il soumet à interprétation, ce sont des paroles rapportées qu'il a lui-même déjà interprétées. En clair, même dans le rapport de parole direct, le discours n'est pas le discours de l'autre, mais celui du rapporteur.

Imaginons, par ailleurs, que le locuteur fasse appel à l'expression d'un autre dans l'argumentation de son propre discours, soit pour l'approuver et l'étayer, soit pour la rejeter. Le locuteur utilisera les guillemets pour bien montrer qu'il n'est pas l'auteur de l'expression, mais que celle-ci vient d'un autre. Tout ce que ces guillemets montrent, c'est qu'un autre a utilisé les expressions employées par le locuteur. Les guillemets rendent alors compte d'un redoublement de l'usage. Dans *Subjectivité et différence*, F. Jacques (1982, p. 320) révèle que la citation du locuteur est l'écho, dans son discours, de sa rencontre avec les paroles proférées par un autre, autrement dit, d'une interaction avec lui. Mais dans cette entrée en dialogue, ni l'un ni l'autre ne peuvent se déclarer maîtres de la citation. L'unique maître, c'est la relation interlocutive ainsi établie entre le locuteur et l'autre. (F. Jacques, 1982, p. 321). En somme, pour Jacques, l'autre n'est

pas présent dans mon discours en tant qu'il habite mon discours, mais parce que mon discours lui est adressé.

2. Le dialogisme philosophique de Francis Jacques

2.1. La nécessité d'un dialogisme fort

Jacques reproche à Bakhtine, ainsi qu'aux membres de son cercle (Todorov, Medvedev, etc.) de rester à mi-chemin de l'acceptation complète du dialogisme, d'en faire un instrument purement idéologique servant à exprimer des idées dans un cadre de confrontation des pensées. Selon lui, la force et la faiblesse de l'analyse de Bakhtine sont liées au terrain de l'analyse textuelle où se sont développés ses travaux. Ce dernier considère comme dialogique ce qui s'insère à ce qui a été déjà dit ou qui pourrait être dit par autrui. On a l'impression que chez Bakhtine, les discours se constituent d'abord de façon indépendante puis entrent dans le champ textuel pour s'allier ou se combattre. Bakhtine ne pouvait avoir d'autre regard que celui du sémioticien qu'il est. Todorov, son disciple, élargit le champ dialogique à l'intertextualité. Pour lui, le mot habité par l'autre s'est chargé d'un sens venu d'ailleurs après avoir traversé tous les textes où il lui a été donné de figurer. Il n'a donc pas traversé que des interlocuteurs.

Jacques ne suit pas l'extension de Todorov à l'intertextualité. Il trouve que les textes sont détachés du contexte situationnel. L'interlocution référentielle doit demeurer le champ d'action du dialogisme. Jacques propose, en revanche, un affinement du concept en profondeur et non pas en ses aspects extérieurs, un dialogisme fort, philosophique qui va au fondement de la réalité transitive et transactionnelle du dialogisme. Car le dialogisme a davantage une valeur cognitive et référentielle.

2.2. Le paradoxe des philosophies non dialogiques du dialogue

Jacques retrouve dans les philosophies du dialogue de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant et de Husserl un paradoxe qui en affaiblit la portée. En effet, ces philosophies soumettent le dialogue à des conditions non dialogiques. Elles déprécient le multiple, rendant ainsi impossible toute forme de dialogue. (F. Jacques, 1985, p. 78)

Qu'il s'agisse de la réminiscence de Platon, de la rationalité cartésienne, de l'harmonie monadique de Leibniz ou des catégories transsubjectives de Kant et Husserl, le dialogue demeure dépendant d'un unique schème conceptuel, d'une « unité

catégoriale » qui tue l'altérité en la phagocytant. Les partenaires du dialogue sont reliés à une « homologie¹⁵ catégoriale » antérieure qui fonde leur rapport au *logos*. La conception du *logos* demeure celle d'un seul locuteur.

Chez Platon, par exemple, les dialogues sont présentés comme des mouvements dialectiques du seul maître. Certaines questions, la plupart du temps, excèdent la capacité de l'interlocuteur. Alors, le maître prend la main de ce dernier pour le conduire à la connaissance de l'Idée. Les dialogues platoniciens s'achèvent avec des sortes de monologues du maître, l'interlocuteur devenant fictif ou comme un simple auditeur. On est comme face à des mises en scène de dialogues fictifs ou simulés où c'est en réalité Socrate qui parle seul et se parle à lui-même. Dans la forme, il s'agit bel et bien de dialogues. Cependant, en réalité, on observe le mouvement monologique de la pensée du maître qui manipule et oriente les opinions. Ainsi, ce qui gêne dans les œuvres de Platon, c'est la maîtrise unilatérale que Socrate a sur les sujets de discussion. Car un dialogue qui se veut dialogique n'est ni persuasif, ni orienté, ni polémique, ni sophistique, toutes choses qui caractérisent les dialogues de Platon.

Par ailleurs, les échanges interlocutifs que l'on rencontre chez Platon ont pour but d'étayer une définition, de mener une « enquête commune » sur des questions touchant à l'essence des choses, par exemple, le beau. Dans le dialogue platonicien, il n'est pas question d'« invention » dialogique d'un code nouveau, mais la « révélation » par réminiscence¹⁶ d'un « code canonique dont nous conservons en nous les traces ». (F. Jacques, 1977, p. 300). Les interlocuteurs ne produisent pas un sens en contexte, mais accouchent par maïeutique d'une vérité éternelle préexistante. Il ne s'agit pas de dire que le dialogue chez Platon n'a absolument rien de dialogique. Car il fait sens et ce qui fait sens est quelque peu dialogique. Mais il n'est pas pleinement dialogique, car il s'intéresse moins à la co-construction sémantique qu'à la révélation dialectique de la vérité.

¹⁵ Jacques emploie le terme d'homologie pour montrer que ces philosophies du dialogue se fondent sur des catégories universelles différentes par leurs noms et leurs descriptions mais identiques dans leurs réalités.

¹⁶ C'est dans *Le Phédon* que Platon aborde le thème de la réminiscence. La question de départ est la suivante : comment peut-on savoir des choses vraies si on ne les a pas apprises ? Selon Platon, cela n'est possible que parce qu'avant son existence, l'âme a contemplé les vérités éternelles. Le dialogue est donc un moyen pour se ressouvenir, s'élever à la contemplation des Idées. Ainsi, la réminiscence est la démarche par laquelle le maître éveille le disciple.

Pour être dégagé de tout paradoxe, le dialogisme exige le « désencombrement de l'universel » (F. Jacques, 1985, p. 65), c'est-à-dire la transgression des catégories selon les termes même de Jacques. Ce désencombrement est nécessaire pour favoriser la productivité du sens, la possibilité pour le sens de changer selon l'emploi de l'énoncé dans la communication. Une philosophie du dialogue qui se veut dialogique ne doit donc plus reposer sur des principes homologues. Elle doit dépendre de normes discursives qui ne placent plus l'*ego* au centre de l'énonciation, mais plutôt la relation interlocutive comme « un transcendantal du dialogue. » (F. Jacques, 2000, p. 276). Dès l'entrée en relation qui s'opère par la rencontre, s'établit entre les locuteurs une unité transactionnelle indissociable qui n'est en rien liée à l'échange de parole. Elle obéit à un principe de non-séparabilité des actions linguistiques qui rend impossible la fracture des échanges en « deux moitiés de sens » (F. Jacques, 1985, 79). On ne forme pas un dialogisme par association ou juxtaposition de deux soliloques, mais par conjonction interlocutive.

Dialoguer dialogiquement, ce n'est pas échanger sur le sens commun, mais produire en commun le sens. Quelques règles du dialogisme se dégagent de cette critique jacquéenne des philosophies paradoxales du dialogue. D'abord, qu'un discours dialogique est co-produit par les partenaires du dialogue. Ensuite, que ce discours ne vaut pas pour un locuteur seul, mais pour les deux, ensemble. Puis, qu'il est non-séparable en ses parties et enfin qu'il est dialogique dans la mesure où il est désencombré des catégories universelles pour rester ouvert à la création du sens. Certes l'allocation est le principe pragmatique du dialogue, mais l'interlocution est sa condition dialogique. Parler à l'autre, c'est dialoguer. Parler avec l'autre, c'est dialoguer dialogiquement.

2.3. Affinement du concept

Dans le chapitre III de *L'espace logique de l'interlocution*, Jacques définit dans un premier temps le dialogisme « comme la production du sens en tant qu'elle s'opère en discours par le fait de la conjonction de deux instances en relation interlocutive et au profit de la dyade ainsi engendrée ». (F. Jacques, 1985, p. 146) Trois choses se dégagent de cette première approche.

De prime abord, il y a dialogisme quand on produit du sens par le discours. Ce discours n'est pas celui d'un interlocuteur, mais des deux interlocuteurs conjoints dans l'activité d'interlocution. Ainsi, avant d'être un lieu de communication, le dialogisme est le lieu de la constitution du sens.

Ensuite, le discours dialogique est nécessairement dyadique. Car on y retrouve les deux instances en interlocution. F. Jacques (1982, p. 56) fait remarquer qu'il est extrêmement difficile, voire impossible, d'établir une relation équilibrée qui soit triadique. Au meilleur des cas, on verra une personne qui fera office de témoin ou de médiatrice entre les deux autres. Médiateur signifie qu'on met en relation dyadique deux personnes et qu'on est en relation dyadique avec chacune d'elles. Au pire des cas on verra une personne faire exploser une relation existante ou deux personnes exclure ou rejeter la troisième.

Enfin, le dialogisme a un but : sauvegarder et entretenir la relation entre les interlocuteurs. Un rapport conflictuel, hostile, violent et tendu entre les instances en interaction est contraire au principe dialogique. En outre, un chapitre plus loin, Jacques propose une définition affinée de la notion de dialogisme qui permet de préciser, d'une part, la production du sens par le discours dialogique et de l'autre, la place qu'occupent les instances en relation. La nouvelle définition est ainsi formulée :

Le dialogisme désigne la structure interne d'un discours fonctionnant de manière transitive entre deux instances énonciatives en relation interlocutive, en référence à un monde à dire. La production du sens s'opère alors par la conjonction des instances en position de locuteur-auditeur idéal et au profit de la dyade des personnes engendrée par la relation ». (F. Jacques, 1985, p. 181).

De façon plus précise donc, le dialogisme est la « structure interne » du discours qui, en cherchant à référer au monde, produit le sens. Le dialogisme implique une activité référentielle. C'est en tant qu'il est tourné vers la référence qu'il produit le sens. La précision de Jacques fait passer d'une production extérieure à une structure intérieure. En somme, le dialogisme de Jacques revêt un aspect à la fois linguistique (extérieur), philosophique (intérieur) et logique (référentiel) qui conditionne le discours co-produit par les instances en relation. Celles-ci n'occupent pas la place, l'une du locuteur et l'autre de l'auditeur, mais simultanément celle de locuteur-auditeur.

Dans la première approche comme dans la définition affinée, le concept de dyade reste important. Il montre que le dialogisme exige la présence des instances en

interlocution. Certes, il suppose une relation, mais une relation actuelle permettant à chaque interlocuteur d'attester la présence de l'autre. Une présence hors de la dyade, virtuelle ou potentielle ne peut être prise en compte. Lorsqu'un membre de la dyade est absent, il occupe la place de « il », c'est-à-dire pas totalement étranger au mouvement allocutif néanmoins pas présent « actuellement. » (F. Jacques, 1982, p. 56). Son absence est relative et est résolue dès que l'interlocuteur absent se tient en présence de l'autre interlocuteur. L'absence absolue concerne la mort, car le mort est « défunt », ce qui veut dire qu'il lui manque toute fonction (*defunctus*) lui permettant de dire son mot, de parler de, de s'adresser à.

En outre, la présence dont il est question n'est pas la présence physique, mais cette présence fonctionnelle permettant d'occuper la place de locuteur. Deux interlocuteurs sont présents l'un à l'autre quand ils ont un même espace logique d'interlocution. L'absence relative est certes présence ailleurs, mais cette présence n'est pas actuelle, c'est-à-dire ici et maintenant. Par conséquent, dire de quelqu'un qu'il est absent, ce n'est pas nier son existence, mais affirmer que je ne suis pas actuellement en échange interlocutif avec lui.

Jacques, en poussant plus loin sa conception du dialogisme, en fait la condition de toute signifiante. Il suffit qu'un discours soit quelque peu dialogique pour qu'il soit quelque peu signifiant. C'est au dialogisme que l'on doit le moindre sens. Il y a des degrés de sens et le sens plénier est garanti par une constitution dialogique.

3. Le dialogisme et la référence comme condition de possibilité de l'écologie humaine

3.1. De la logique de l'énoncé à la logique de l'énonciation dans la restauration de l'écologie humaine

Jacques développe une philosophie du langage distincte de la philosophie analytique traditionnelle, c'est-à-dire tournée, non plus vers l'énoncé, mais vers l'énonciation. L'enjeu consiste à s'intéresser davantage à ce qui donne forme au langage : le discours. L'énoncé est « *ce qui est dit* » tandis que l'énonciation est « l'acte de présence du locuteur dans ce qui est dit ». (F. Jacques, 1979, p. 22). Si l'on peut lier

l'énoncé à la subjectivité, c'est dans la mesure où l'énonciation « marque subjectivement » l'énoncé, rend présent le locuteur à son énoncé et permet à ce dernier de se faire entendre par son auditeur.

Par conséquent, ce qui est dit ne peut être détaché de celui qui le dit, encore moins du contexte dans lequel il le dit. L'énonciation n'insère pas un seul locuteur, mais les deux interlocuteurs. Elle devient alors l'activité, non seulement de celui qui parle, mais en même temps de celui qui écoute ou plus précisément des acteurs du discours. Car elle suppose une interaction verbale ou interlocution, ce que Jacques nomme « une activité de transaction sémantique ». (F. Jacques, 1982, p. 29). Avec la logique du discours, on sort du schéma égocentrique du subjectivisme. Dans l'interlocution, « je parle, mais nous disons. » (F. Jacques, 1982, p. 29). L'instance productrice du discours, c'est « nous » et non « je ».

Le passage de l'analyse de l'énoncé à celle de l'énonciation revêt un triple intérêt sémantique. D'abord, l'énonciation fait référence, parce qu'elle fait sens en renvoyant à quelque chose. Ensuite, elle se distingue de la simple information : « Elle suscite une interaction verbale qui, portée par une intention de communiquer et par un processus de communication, se présente comme une véritable unité d'échange ». (S. Goyard-Fabre, 2011, p. 127). Enfin, le passage de l'énoncé à l'énonciation opère une modification de la signification et fait appel à des conditions de succès et de vérité.

Les règles de l'énonciation sont d'ordre structural et stratégique. D'un point de vue structural, il est question de définir quelle énonciation peut être produite dans une situation donnée et quel acte de langage cette énonciation peut effectuer. Quant aux règles stratégiques, elles définissent les rôles des interlocuteurs pour respecter les exigences du dialogue. Selon l'usage des énonciations et leur force illocutoire, de façon structurale, on distingue les assertions, les rétractations, les demandes, les questions et les contestations.

En tant qu'acte de langage, l'assertion engage à la fois le locuteur et l'allocutaire. Elle exige la compatibilité de leurs énoncés. Autrement dit, chaque énoncé doit se situer dans la suite logique des énoncés antérieurs. Néanmoins, le locuteur peut se rétracter, mais qu'une seule fois quoiqu'après une rétractation, on peut revenir sur son assertion initiale. La rétractation consiste, non pas à asserter l'énoncé contradictoire.

Se rétracter, ce n'est pas nier l'énoncé, mais en retirer toutes les implications. Le problème, c'est que l'énoncé a été prononcé et entendu.

L'acte de question quant à lui appelle une réponse de la part de l'autre interlocuteur. Une question qui a reçu une réponse ne doit pas être posée à nouveau. Obligation est faite à celui à qui la question est posée de répondre. Ne pas répondre, c'est se retirer du dialogue. Toutefois, on peut s'engager à aucune réponse possible par l'énonciation spéciale : « je ne sais pas ».

3.2. L'écologie humaine entre co-référence et rétro-référence

Dans l'approche analytique traditionnelle, on s'intéressait à la locution sans considérer l'allocutaire. Cela peut se comprendre avec ce projet de constitution d'un langage universel et immaculé inspiré des mathématiques et dégagé de toute équivocité. Cependant, depuis le tournant linguistique où la philosophie du langage est retournée à l'étude du langage ordinaire, le destinataire de la locution ne peut être ignoré. Jacques convient avec Strawson, Austin, Searle et les autres penseurs linguistes que la référence n'est pas une activité singulière. Car si le logicien cherche à quoi renvoient des expressions données, le linguiste veut découvrir ce à quoi un locuteur donné entend se référer dans un contexte donné.

L'analyse d'un énoncé en détermine la valeur référentielle. Dans l'analyse linguistique d'une énonciation, en revanche, on étudie comment cette énonciation fixe le référent. On examine, pour ce faire, le « rapport entre l'acte de se référer propre au locuteur et ses référents ordinaires ». (F. Jacques, 1977, p. 271). Il reste sous-entendu que le sens est lié au locuteur, mais pas uniquement, puisque le locuteur appartient lui-même à un couple linguistique locuteur-allocutaire. Selon Jacques, « étudier la fixation du référent, c'est étudier la constitution d'une référence commune entre des interlocuteurs. » (F. Jacques, 1977, p. 272). Les locuteurs font référence ensemble et cela passe, pour chacun, par la reconnaissance de l'autre comme partenaire. Ainsi la reconnaissance d'autrui avec qui je parle va de pair avec la référence au monde dont je parle avec lui. En outre, l'activité référentielle ne consiste plus en une identification, mais en une co-construction ou encore une coproduction du sens. Cette co-construction a pour fondement l'accord des interlocuteurs sur le sens de leurs énonciations et sur leur référence. La référence est alors co-référence.

En vertu du caractère allocutif du langage, les interlocuteurs font référence à eux-mêmes. Le locuteur réfère à soi tandis que l'allocutaire co-réfère avec lui. Dans l'acte de discours, le locuteur se pose comme « je », posant par ricochet l'autre comme un « tu ». Il accorde également à son partenaire le droit de se poser à son tour comme « je » et de le considérer réciproquement comme « tu ». Autrement dit l'énonciation du locuteur envisage et attend toujours la réponse de l'allocutaire, même si elle est silencieuse. Et c'est ce qui donne à son énonciation une forme dialogique. À vrai dire, l'énonciation insère les interlocuteurs au moment où elle convertit le langage en discours. Elle installe en même temps la subjectivité dans la langue par l'usage des pronoms personnels (je, tu, il, etc.). En effet, le pronom « je » est vide tant qu'il n'est pas assumé par un locuteur. L'énoncé :

(iii) Je parle n'a pas de référent tant qu'il n'est pas placé en situation interlocutive. « Je » est auto-référentiel parce qu'il renvoie d'abord à l'instance qui le fait apparaître et non au sujet parlant. En disant « je », le locuteur se pose avant tout comme une instance discursive qui fait apparaître « je ». Il ne s'agit donc pas d'une référence à l'*ego*, mais d'un message dans lequel l'*ego* apparaît. Dès que le locuteur prononce (iii), son énoncé est toujours vrai parce qu'il renvoie à un état de choses qui ne peut pas ne pas être réalisé lorsque cet énoncé est prononcé.

D'un autre côté, le pronom « je » définit le locuteur comme son émetteur. Toutefois, ce chemin rétro-référentiel par lequel le locuteur renvoie à lui-même ne passe ni par la voie prédicative ni par les descriptions définies. Lorsque le locuteur dit :

(iv) Je suis chauve, si l'on veut remplacer le pronom personnel par le prédicat « celui qui parle en ce moment », on obtient l'énoncé suivant :

(v) Celui qui parle en ce moment est chauve.

Toutefois, rien ne permet de renvoyer objectivement au locuteur, car il peut ne pas être le seul en train de parler. Par ailleurs, « je » n'a pas avec la personne le même rapport qui existe entre une description définie et son objet. Il n'est pas non plus un nom propre. « Je » individualise le locuteur qui l'annonce « par association d'un phonème (ou d'une séquence de phonèmes) avec un individu déterminé. (...) "je" ne nomme ni ne décrit » (F. Jacques, 1977, p. 283). Il désigne. Et c'est ce qui rend la rétro-référence infaillible, quoique médiante. L'*ego* n'est pas celui qui a une voix propre ni qui prononce l'expression « je ». Que l'*ego* soit celui qui dit « *ego* » est une illusion.

En effet, celui qui énonce « *ego* » désigne un sujet parlant distinct du sujet disant. Si le sens prend naissance dans la voix, la voix n'est cependant pas le lieu de la présence de l'*ego*. Et Jacques de préciser que « “Je” se dit bien par celui qui parle, mais “je” ne saurait désigner celui qui dit. » (1982, p. 321). La désignation de l'expression « je » est uniquement linguistique. L'exemple de l'interview permet de comprendre la distinction entre celui qui dit et celui qui parle et de montrer que le sujet parlant ne se confond pas avec le sujet disant. En face de l'invité, on a un journaliste qui parle. Ce dernier ne questionne pas en son nom propre, mais au nom des téléspectateurs. Certes, les expressions sont celles du journaliste. Il les forme à partir de ses connaissances. Cependant celui avec qui l'invité est réellement en interlocution, ce sont les téléspectateurs constitués en instance interlocutive derrière le « je » du journaliste. Ce dernier finalement exprime leurs attentes.

« Je » pose une situation interlocutive qui implique « tu ». De la sorte, « je » désigne à la fois le locuteur et le « tu » de l'allocataire. Car lorsque « je » prend la parole, c'est pour l'adresser à « tu ». En conséquence, « je » et « tu » sont corrélatifs. Tous ces aspects complémentaire, corrélatif et inversible de la démarche rétro-référentielle effacent définitivement tout privilège de l'*ego* sur l'*alter*.

Dans le dialogue, on peut distinguer les sujets parlant, mais pas les sujets disant, car chaque interlocuteur parle, mais les deux disent et le discours ne saurait être divisé. C'est dire que le sujet n'est pas le maître du dire, c'est-à-dire de l'énonciation, de son sens comme de sa pertinence. « Je » n'appartient pas à celui qui le dit. De plus, pour faire sens, cette énonciation comme toute autre doit s'insérer dans le chœur d'autres voix. L'accueil de la différence est indispensable dans l'écologie humaine. Elle « combat les idéologies, ne récuse aucun homme. » (T. Derville, 2016, p. 282). Cet état de fait met en évidence une théorie éthique, fondée sur les principes qui régissent la discussion.

Réflexion sur les conditions de possibilités minimales de compréhension des humains en situation d'échange verbal, de débat, de communication, la discussion vise à établir l'entente interrompue en même temps que la communication. On pourrait affirmer avec J. Habermas (1992, p. 69) que « les discussions rendent possibles une formation éclairée de la volonté telle qu'elles puissent mettre en évidence les intérêts de

tout un chacun sans déchirer le tissu social qui relie préalablement chacun à tous ». Il en découle que la discussion est l'instance où se déploie mieux l'interaction sociale. Elle apparaît alors comme un procès d'intercompréhension.

Dès lors, dans la réinvention d'une écologie humaine, les interlocuteurs peuvent remédier à leur désaccord en maintenant le dialogue dans une relation dyadique. Par conséquent, le désaccord entre les interlocuteurs ne traduit pas une indétermination, mais une nécessité d'ajustement entre eux, ajustement que rend possible le dialogue. L'écologie humaine requiert la réciprocité éthique.

La réciprocité éthique n'est pas à confondre avec la réversibilité qui est la logique de la vengeance, des représailles. Elle est ce qui fonde toute relation authentique. Il faut entendre par réciprocité éthique la mutualité entre les personnes. Pour Jacques, elle est soit symétrique, soit complémentaire. Dans un rapport symétrique, chaque interlocuteur s'engage dans le même rapport où il attend l'autre. Par exemple, si j'entends te dire tout, j'attends que tu me dises tout. Il y a réciprocité symétrique quand A dit tout à B et que, de même, B dit tout à A. Dans un rapport complémentaire, en revanche, l'interlocuteur A attend de l'interlocuteur B une action qui complète la sienne. Cela donne à comprendre que les discussions surplombent l'agir orienté vers l'intercompréhension. Dans cette perspective, selon Apel toute l'application de la discussion doit tenir compte de la condition humaine.

L'écologie humaine par le dialogisme s'insurge contre quiconque « s'accaparerait par principe la parole en s'appropriant le sens ». (F. Jacques, 1982, p. 302). Nul n'a le monopole du sens. C'est par la discussion que l'on parvient à trouver du sens. L'écologie humaine fait vivement appel à la discussion, à l'ouverture qui n'est rien d'autre que la « production conjointe du sens, partant de la référence. Si l'homme est capable du discours, ce n'est pas qu'il laisse résonner dans sa propre voix le langage originel en se faisant le lieu de sa manifestation, mais parce qu'il est capable d'entrer en relation interlocutive primordiale. Et si en jaillit le sens, c'est qu'elle est constitutive de l'être même ». (F. Jacques, 1982, p. 153). L'écologie humaine requiert la rencontre d'autres subjectivités, la mise en relation, la mise en commun des compétences. C'est ensemble que l'on doit réinventer l'humain et les conditions d'hominisation. Ainsi, « dire que je suis le seul à parler ou à penser n'est pas seulement faux, mais dépourvu de

sens. » (F. Jacques, 1982, p. 188). Le partage mutuel est plus que nécessaire dans l'avènement de l'écologie humaine. En d'autres termes, il convient d'être attentif autour de soi, c'est-à-dire aux humains et aux non-humains. Cette attention veut dire que nous sommes dans une relation de partenariat avec ce qui nous entoure. Nous sommes comme le dit J. Habermas dans *La technique et la science comme idéologie des partenaires de jeux*.

3.3. L'écologie spirituelle comme réinjection d'une dose décisive d'écosanté

Nous le savons, l'écologie humaine est un réseautage entre les humains dans leur relation au divin, entre les humains eux-mêmes et entre les humains et le cosmos. Microcosme au sein du macrocosme, l'homme est un être de relation, de rencontre. Sa vocation est d'être permanentement en relation dans la quête d'une juste mesure.

Mésocosme, l'homme est alors le gardien des différents écosystèmes. Cependant, cela passe d'abord par la quête d'une écologie spirituelle, car la fonction de l'homme n'est pas tant de s'occuper uniquement de la divinité que d'enraciner dans le monde le sens divin du monde. Il en découle ici une phénoménologie religieuse qui se veut rencontre et insertion heureuse de l'homme dans le monde. Ainsi, Dieu n'est rien d'autre que le nom de la radicalisation de la rencontre. Malheureusement, de nos jours, l'homme moderne pense que la force et le pouvoir d'agir lui appartiennent, raison pour laquelle il ne compte que sur ses propres forces, ses richesses, ses connaissances...oubliant que tout ce qu'il est, et tout ce qu'il a, vient de Dieu. Nous en voulons pour preuve les propos de Yves Ledure (2010, p. 197) qui affirme que « l'homme de la modernité est fatigué de Dieu parce qu'il est fatigué de lui-même. L'épuisement de l'un génère la lassitude de l'autre ». L'homme moderne semble, s'être ainsi coupé de Dieu, du monde et de lui-même, en devenant vulnérable. Or, qu'est-ce qu'une vie sans Dieu ? De même, qu'est-ce que Dieu sans l'homme, sa créature ? L'homme a soif de Dieu autant que dans la plénitude de son éternité, Dieu a besoin de l'homme. Il a besoin de l'homme sa créature pour se faire présence et proximité. Dieu demeure immuable, éternel. Il ne cesse d'être ce qu'il est en venant vers l'homme, du moins en faisant de l'homme son instrument de prédilection. Nous existons parce que Dieu a besoin de nous. Si Dieu n'avait pas besoin de nous, nous n'existerions pas.

En conséquence, l'écologie spirituelle laisse poindre que, non seulement, l'homme a besoin de Dieu, mais Dieu est aussi perçu comme celui qui a le plus besoin de l'homme pour parfaire sa création. L'écologie spirituelle fait interagir l'humain et le divin. Elle invite l'homme à soigner sa relation avec Dieu, principe et fin de tout le cosmos. À cet égard, « le fini se référant à l'infini » (Y. Ledure, 2004, p. 17), l'homme doit prendre soin de son écologie intérieure afin de rendre crédible ses engagements pour sauvegarder la création. Placé au cœur de la grande cathédrale de la création, l'homme doit apprendre à écouter l'immense chœur cosmique composé d'innombrables créatures qui entonnent les louanges de Dieu. Cette symphonie requiert le respect et le bon traitement de la maison commune. L'humain doit toujours s'élever en restant sur la terre pour rejoindre Dieu. L'écologie spirituelle consiste à donner à Dieu un visage humain et à l'homme, un visage divin. Leslie E. Sponsel (2017, p. 314-315) montre à juste titre qu'une relation de réciprocité doit s'établir entre les hommes et la nature, entre les humains et Dieu, et entre les humains eux-mêmes. Il va sans dire que l'écologie humaine par le dialogisme exige que l'on soit en résonance avec l'ensemble de la création, que l'on prenne conscience qu'elle parle, qu'elle crie. De toute évidence, l'écologie humaine à partir du dialogisme ne va pas sans la conversion écologique. L'humain ne saurait donc se séparer du divin ni l'homme de la communauté. L'écologie humaine par le dialogisme est en fait le rétablissement des relations entre les humains, entre l'homme lui-même et entre l'homme et le cosmos.

Conclusion

Si dans le dialogisme de Bakhtine, l'altérité est celle de qui procède le discours, et à qui il est adressé, l'altérité jacquénne est celle avec qui le discours est produit. L'autre à qui je m'adresse n'est pas récepteur, mais « co-énonciateur ». Je ne lui transmets pas le sens. Nous le construisons ensemble. Je ne lui parle pas, je parle avec lui. Dans l'interaction interlocutive, les interlocuteurs restent toujours actifs. Le dialogisme permet un discours différent sur la subjectivité, un discours qui prend ensemble l'*ego* et l'*alter* dans leur commune responsabilité de création de sens et de référence. Il nous fait quitter les sentiers de celui qui parle et pense seul en s'autodéterminant, même s'il dialogue avec un autre, et il nous tourne vers celui qui dit avec l'autre. Ce chemin de l'« avec », c'est celui de la relation. C'est là justement la

visée de l'écologie humaine dans sa compréhension comme principe dialogique alors que « la vision consumériste de l'être humain tend à homogénéiser les cultures et à affaiblir l'immense variété culturelle, qui est un trésor de l'humanité » (P. François, n°144). Pour le pape, le droit à la vie et au bien-être de l'homme va de pair avec le bien-être de la nature. L'un sans l'autre est une contradiction. D'ailleurs, de trop importantes atteintes à l'écosystème général de la planète amèneraient la disparition de l'homme.

Nous comprenons que l'écologie humaine promeut l'horizontalité des relations, l'enrichissement mutuel dans l'accueil des différences culturelles, ethniques, politiques et religieuses. Elle enseigne l'ouverture aux autres et au cosmos. Il s'agit donc pour l'homme de vivre en osmose avec la création. T. Derville (2016, p. 283) montre fort bien que « le souci d'écologie humaine incite donc chacun à s'investir dans les initiatives qui densifient le réseau d'interrelations solidaires entre les humains ». Le dialogisme comme principe d'écologie humaine entend sauver l'homme et tout homme et renouveler la société humaine.

Références bibliographiques

APPEL Karl-Otto, 1994, *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.

BAKHTINE Mikhaïl, 1998, *Problèmes de la poésie de Dostoïevski*, trad. Guy Verret, Paris, Seuil.

BAKHTINE Mikhaïl, 1970, *La poésie de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil.

DERVILLE Tugdual, 2016, *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*, Paris, Plon.

GOLDSMITH Édouard, 2002, *Le tao de l'écologie. Une vision écologique du monde*, trad. Thierry Piélat et Agnès Bertrand, Toulouse, Éditions du Rocher.

FRANÇOIS, Pape, 2015, *Laudato si. Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune*, Roma, Libreria Editrice vaticana.

GOYARD-FABRE Simone, 2011, *De l'interrogation radicale ou philosopher autrement*, Paris, Cerf.

HABERMAS Jürgen, 1992, *De l'éthique de la discussion*, Trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf.

JACQUES Francis, 2000, *Écrits anthropologiques*, Paris, L'Harmattan.

JACQUES Francis, 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France.

JACQUES Francis, 1982, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier.

JACQUES Francis, 1979, *Dialogiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

JACQUES Francis, 1977, « Les conditions dialogiques de la référence », in *Les Études philosophiques*, N°3 Juillet-septembre, p. 285-320.

LEDURE Jean Yves, 2010, *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris, Lethielleux Groupe DDB.

SPONSEL Leslie E., 2017, *L'écologie spirituelle. Histoire d'une révolution tranquille*, trad. Anne-Sylvie Homassel, Lagorce, Hozhoni.

TODOROV Tzvetan, 1981, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Paris, Seuil.

TYLKOWSKI, Irina, 2011, « La conception du dialogue de Mikhaïl Bakhtine et ses sources sociologiques (l'exemple des *problèmes de Dostoïevski [1929]*) » in *Cahiers de praxématique* [En ligne], 57 | document 2, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 15 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/praxématique/1755>.