

UNE CULTURE DU DIALOGUE POUR LE DIALOGUE DES CULTURES

GAHÉ-GOHOUN Rosine Cinthia

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La modalité socratique du dialogue pourrait être prise comme un exemple pour le dialogue des cultures. Le dialogue, tel que conçu par Socrate, repose sur des principes comme la franchise, le dire-vrai sur soi-même et sur les choses, le protreptique, c'est-à-dire un discours d'exhortation visant la conversion des interlocuteurs à la connaissance des choses et de soi-même. Cette tradition du dialogue que nous appelons culture du dialogue, pourrait fonder le dialogue des cultures.

Mots clés

Culture, dialogue, protreptique.

ABSTRACT

Here I suggest the Socrates' judgment about dialog as an example to follow. According to the Socrates' conception of dialog, it is based on frankness telling truth about oneself and about thing the (protreptique) that is an exhortation aiming at the conversion of one and others to the knowledge of things and oneself. This tradition of dialog that we call habit of dialog could develop the cultures dialog.

Keys words

Culture, dialog, protreptique.

INTRODUCTION

Culture du dialogue et dialogue des cultures ne sont pas posés en vue d'un simple jeu de mots mais sont pleins de sens dans la mesure où la première est à la fois un préalable au second et la meilleure manière de le faire perdurer. La culture renvoie à l'ensemble des usages, des coutumes, des manifestations artistiques, religieuses, intellectuelles qui définissent et distinguent un groupe, une société ; c'est aussi un ensemble de convictions partagées, de manières de voir et de faire

qui orientent plus ou moins le comportement d'un individu, d'un groupe. La culture du dialogue consiste en un exercice, une pratique constante de la conversation, de l'échange.

Le dialogue des cultures fait penser à la possibilité d'une conversation entre les cultures ; ce pourrait être l'établissement d'une passerelle entre elles, une confrontation de diverses logiques. Ce qui suppose une rencontre, un échange, une communication entre les cultures au cours de laquelle elles expriment leurs manières d'être et de penser.

Une pratique du dialogue qui nous semble être à même d'aider au dialogue des cultures est cette tradition socratique qui consiste en le fait qu'il n'y ait pas, chez lui, de possibilité de monologue qu'on pourrait considérer comme un discours à soi-même et pour soi-même. Le discours à soi et pour soi-même est inévitablement un dialogue, c'est-à-dire un discours avec... Le dialogue ou la conversation se fait alors aussi bien seul qu'avec autrui : il y a « *une conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen* »¹ qui renvoie à l'acte de raisonner et une conversation de l'âme avec autrui, c'est-à-dire une autre âme.

Si le destin du discours, de la parole chez Platon est nécessairement de convoquer, susciter une rencontre entre des parties, que peuvent bien être ses normes ?

Et en quoi les normes de cette culture platonicienne du dialogue peuvent-elles servir d'exemple au dialogue des cultures ?

I.- LA MODALITE SOCRATIQUE DU DISCOURS (LOGOS)

A.- Le protreptique

La vocation du dialogue, dans la plupart des œuvres platoniciennes, est d'être protreptique, c'est-à-dire d'exhorter en ayant pour objet de tourner l'interlocuteur ou l'auditeur vers la connaissance des choses de façon générale et celle de soi-même en particulier. Cela explique cette pratique continue de Socrate qui consiste, dans la conversation avec ses inter-

¹⁰- Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Op. cit., p. 35-36.

¹¹- Platon.- *Ménon* in *Œuvres complètes*, Tome III, 2^{ème} partie, trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 75a-75d.

BIBLIOGRAPHIE

Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, (Paris, J. Vrin, 2001), 384 p.

Dixsaut (Monique).- *Platon*, (Paris, Vrin, 2003), 287 p.

Platon.- *Le Banquet*, trad. Luc Brisson, (Paris, GF Flammarion, 1998), 272 p.

Platon.- *Gorgias, Ménon* in *Œuvres complètes* trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), Tome III, 2^{ème} partie, 282 p.

Platon.- *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis* in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. Alfred Croiset, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), Tome II, 157 p.

Platon.- *Théétète, Parménide, Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, (Paris, Gallimard, 1969), 1671 p.

pourrait être considérée comme une modalité pratique et théorique du partage du savoir et du dialogue. Cela dans la mesure où elle dispose non seulement le locuteur à trouver les mots adaptés pour que son interlocuteur l'écoute et le comprenne mais aussi elle permet à l'interlocuteur n'appartenant pas à un domaine donné de se disposer, malgré la différence, à échanger.

CONCLUSION

La modalité socratique du dialogue est une possibilité d'un dialogue des cultures, c'est-à-dire une ouverture entre elles susceptible de leur permettre, dans le meilleur des cas, de s'entendre ou de venir à bout des différends et intolérances de toutes sortes.

La difficulté à laquelle l'on se trouve confronté, en général, à l'occasion d'un dialogue, est d'imposer ses propres points de vue ou de se voir imposer des conceptions par son interlocuteur ; d'où le repli sur soi. Un élément important dans la conception socratique de l'échange entre des parties est le fait de ne pas essentiellement viser la création d'une univocité de conception ou de position. D'où la possibilité laissée d'harmoniser les échanges ; cela implique le fait de ne pas afficher de position dogmatique ; celle de considérer que le plus important est d'exposer sa conception des choses, de dire la vérité sur soi-même.

NOTES

- 1- Platon, *Théétète, Parménide, Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, (Paris, Gallimard, 1969), 189-190e.
- 2- Platon, *Théétète* in *Œuvres complètes, Op. cit.*, 150a- 150b.
- 3- Platon, *Banquet*, trad. Luc Brisson, (Paris, GF Flammarion, 1998), 215b.
- 4- Platon.- *Banquet, Op. cit.*, 215e- 216a.
- 5- Platon.- *Gorgias* in *Œuvres complètes*, Tome III, 2^{ème} partie, trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 484d- 485d.
- 6- Platon, *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis* in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. Alfred Croiset, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 187e.
- 7- Platon.- *Gorgias* in *Œuvres complètes, Op. cit.*, 458d- 459b.
- 8- Dixsaut (Monique).- *Platon*, (Paris, Vrin, 2003), Chap. III, p. 72.
- 9- Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, (Paris, J. Vrin, 2001), p. 27.

locuteurs, à les interpeller à s'efforcer de s'appliquer à eux-mêmes, à examiner leur propre vie.

A bien des moments, dans l'entretien, le discours d'exhortation intervient et s'énonce en des affirmations encourageantes ou en des mises en garde. Cette exhortation ne veut pas dire que Socrate arrive absolument à s'entendre ou parvient à trouver un accord avec ses interlocuteurs. Il arrive que Socrate et ses interlocuteurs trouvent un accord, certes, mais dans bien d'autres cas, le débat reste ouvert, inachevé. La démarche des dialogues commence par la recherche de la définition d'un concept. Une vertu est posée, par exemple la piété, les différents éléments de la piété sont recherchés, chaque interlocuteur explicite, complète son idée ; un interlocuteur donne une définition à laquelle Socrate, parfois émerveillé, consent et accepte. Puis, Socrate se rebiffe, en posant une question ou en faisant une intervention qui montre que la réponse à laquelle ils sont parvenus est en contraste avec la question posée au départ. A ce moment, il arrive certaines fois que la discussion du concept soit abandonnée, qu'elle s'interrompt dans la frustration, dans le doute parce que certains refusent d'y participer à nouveau, comme c'est le cas dans *l'Eutyphron*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Gorgias*, le *Menon*. D'autres fois, il arrive que la discussion se poursuive parce que d'autres acceptent de proposer des définitions que Socrate scrute. D'autres fois encore, Socrate ne conclut pas la conversation et laisse son interlocuteur insatisfait, lui offrant une possibilité ultérieure de réexaminer le problème.

Ces différents cas de figures, conversation abandonnée du fait du désistement, du découragement de l'interlocuteur, conversation menée à son terme avec l'accord de Socrate et son interlocuteur, conversation inachevée du fait de Socrate, pourraient faire croire que la relation à Socrate ne donne pas de leçons, qu'elle n'apprend rien.

B.- La transcendance de l'objet du dialogue

Le rapport à Socrate a un impact qui est le passage inévitable de l'objet du dialogue au sujet en dialogue. Cela est possible d'abord à cause du caractère protreptique du logos

dont nous avons parlé ci-dessus, ensuite du fait que le dialogue socratique se présente couramment comme une thérapie, enfin à cause du caractère dialectique du dialogue.

L'aspect thérapeutique apparaît parfois sous la forme d'une métaphore où Socrate traite l'âme comme une réalité sensible, physique ; d'autres fois, elle prend la forme d'une comparaison entre la philosophie et la médecine, l'ignorance et la maladie pour ne citer que ces exemples. La comparaison entre la philosophie et la médecine est la plus courante au regard de la définition essentielle que Socrate donne de sa vocation : « *mon art d'accoucher comprend donc toutes les fonctions que remplissent les sages-femmes : mais il diffère du leur en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes en travail et non leur corps.* »²

Quant à l'aspect dialectique du dialogue, il bannit la conversation comme communication d'opinions, d'informations, d'histoires ou comme outil de séduction. Il vise plutôt à interroger les choses et réfléchir pour trouver une réponse ou distinguer et établir les relations entre les êtres. Le dialogue, en tant que forme dialoguée, conversation, discussion chez Platon n'est donc pas la dialectique. Il est plutôt inévitablement dialectique au sens où il se situe dans un axe de questions et de réponses en lequel le logos prend tout en compte, en lequel il n'y a pas de parole gratuite. Toute assertion, dans un tel contexte, doit être expliquée rationnellement. Le caractère dialectique du dialogue consiste en ceci que dans la conversation avec l'autre, l'on doit dialoguer aussi bien avec sa propre âme qu'avec celle de l'autre, c'est-à-dire se reconnaître en lui, comme un autre moi qui me rappelle moi.

Les points de vue sur le personnage de Socrate, sur la conversation avec lui, en ce sens, relèvent que par sa manière de converser avec ses interlocuteurs, pour les uns, Socrate produit des effets, ou du moins a un impact sur ceux-ci tel qu'ils choisissent son genre de vie. Pour les autres, il est un sophiste, et pour d'autres encore il est insatisfaisant et décevant dans ses démonstrations. Alcibiade et Calliclès pensent respectivement que le fait d'échanger avec Socrate a des retombées éthiques positives, dans la mesure où il produit de l'enchantement par ses discours et que ceux-ci produisent un

que». Ce qui suppose « *...une philia entre les interlocuteurs, c'est-à-dire une orientation semblable vers un but commun... but (qui) consiste à dire des choses vraies...* »¹⁰. Le plus important, à l'occasion de l'échange entre les interlocuteurs culturels, sera de pouvoir devenir des amis (philos). Et pour autant que chaque partie prenne la figure d'un ami, l'échange pourra se faire sur la base de réponses vraies mais aussi de choses que celui qui est interrogé peut reconnaître savoir.

L'échange ne consistera plus en le fait d'être le plus fort dissimulé dans des pièges tendus aux manières et propos habituels des autres, et disposés au sein d'un savoir faussement donné par l'interlocuteur du moment. Il ne consistera plus également à incruster une formule en réalité pleine d'artifices, dans une signification que l'on offre à partager dans l'intention de montrer sa supériorité cognitive. Il se déroulera amicalement, d'une manière plus douce (*praoteros*) « *... si j'avais affaire à un de ces habiles qui ne cherchent que disputes et combats, je lui dirais : « Ma réponse est ce qu'elle est ...Lorsque deux amis, comme toi et moi, sont en humeur de causer, il faut en user plus doucement dans ses réponses et d'une manière plus conforme à l'esprit de la conversation. Or...ce qui caractérise cet esprit, ce n'est pas seulement de répondre de manière véridique, mais aussi de fonder sa réponse uniquement sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même »*¹¹.

Le dialogue devra également être sans artifice et se référer plutôt à un savoir. Il devra même éviter la tension dans la discussion que suscite le fait de vouloir se présenter plus savant (*sophos*) que ses interlocuteurs. Il s'agira pour l'interlocuteur de s'orienter vers une modalité pacifiée d'entretien, et dire effectivement ce qu'il pense. Les interlocuteurs devront être, pour cela, soucieux de recevoir, de comprendre leurs opinions réciproquement. Une manière d'arriver à cette modalité est de s'accorder à ordonner la discussion (*dialektikôteros*), autour d'un champ de savoir que celui qui est interrogé pourrait reconnaître et au sein duquel toutes les interrogations auraient lieu.

On pourrait recourir à la notion d'échange des savoirs qui permet à un savoir quel qu'il soit de sortir de son champ pour rencontrer d'autres savoirs. L'attitude consensuelle

« dialoguer consiste à poser des questions et à y répondre, en donnant des raisons à ce que l'on affirme. Le but est de « être à l'épreuve la vérité aussi bien que nous-mêmes » non de réfuter la thèse de l'adversaire. »⁹

B.- Le dialogue des cultures sur les traces du dialogue socratique

L'expression dialogue des cultures ne dit pas que le dialogue est inné entre les cultures ; il en ressort de façon tacite la nécessité d'un apprentissage au quotidien du dialogue, pour après s'inscrire dans une tradition du dialogue. Dire que le dialogue des cultures est possible par une culture du dialogue c'est dire que les cultures peuvent échanger entre elles à la condition d'une implantation en leur sein d'une tradition du dialogue.

Nous partons du fait que le groupe de mots dialogue des cultures est une personnification dans laquelle les cultures qui sont des choses sont prises pour des personnes. Voyons donc dans le dialogue des cultures l'idée que les cultures ne peuvent se parler toutes seules : c'est plutôt un dialogue des hommes par les cultures ; un dialogue des sujets en dialogue, c'est-à-dire des personnes originaires de telles ou telles cultures ou un échange de vision du monde. A partir du moment où des personnes entrent en dialogue, il y a des principes socratiques sacro-saints du dialogue qu'il faut observer.

C'est parce que l'on passe chez Platon, de l'objet du dialogue au sujet en dialogue que l'on ne peut accuser la culture qui emprunte un tel sentier de se faire passer pour une super-culture ou une culture qui tend à s'imposer ; l'objet dans un tel contexte sera d'abord les éléments constitutifs de chaque culture ou ce que chacun veut montrer de sa culture ; et les sujets seront ici les promoteurs de la culture. Les hommes pourront vivre ensemble à la condition de traverser les cultures pour joindre les autres. Chaque culture devrait laisser la possibilité d'une ouverture sur le monde en étant perméable.

Or, compte tenu de la différence de pratique et d'orientation dans les cultures, la nécessité s'impose de savoir comment instaurer le dialogue en vue d'une « discussion dialecti-

effet *incomparable*³. Alcibiade voit en Socrate une force surnaturelle, exceptionnelle, et la force du logos agissant qui affecte et tourne aussi en ridicule, qui le contraint à s'avouer à lui-même qu'il a beaucoup de défauts au point de persister à ne point se soucier de lui-même. Socrate, poursuit-il, l'a mis plus d'une fois, dans un état qu'il ne lui semblait pas possible de vivre en se comportant comme il le *fait*⁴. Contrairement à Alcibiade, Calliclès voit Socrate comme un éristique dont la pratique dans le domaine politique est nuisible. Ses raisons sont que, chez un jeune homme, la *philosophie* « est à sa place et dénote une nature d'homme libre... [Tandis] que chez un homme âgé, quelque doué soit-il, il devient moins qu'un homme, à fuir toujours le cœur de la cité... »⁵.

Il y a aussi la discussion de Lysimaque, Nicias et Lachès à propos de la nécessité pour les jeunes gens de se soucier de leurs âmes et du portrait du maître susceptible de soigner l'âme ou d'inciter au soin de l'âme en laquelle les interlocuteurs apprécient l'aptitude de Socrate à être ce maître du soin. Nicias parle, quant à lui, de l'influence de Socrate sur ses interlocuteurs : « ... si l'on appartient ... à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate, on est forcé, quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie et sur toute son existence antérieure... Je sais qu'on ne peut éviter d'être ainsi traité... Je me plais... dans sa compagnie, et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien ou du mal que j'ai fait ou que je fais encore ; j'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent pour l'avenir... »⁶.

Il ressort de ces illustrations qu'il y a une caractéristique propre au discours socratique, qui est celle de produire, du fait de l'intelligence qui le fonde, de multiples impacts. Ceux-ci s'exercent en fonction des personnes auxquelles il est confronté, du sujet en question, de la manière dont cet effet doit se produire en vue d'obtenir le résultat escompté. Le protreptique, à travers les visages circonstanciels du logos socratique, parvient à son objectif qui est d'inciter à la connaissance et de convertir à la vertu.

II- DU DIALOGUE SOCRATIQUE COMME ARCHE-TYPE DU DIALOGUE DES CULTURES

A.- La gestion socratique de la culture sophistique

Une forme de culture à laquelle la culture platonicienne est confrontée, est la rhétorique des sophistes. L'opposition de Socrate aux sophistes se trouve au niveau de l'usage argumentatif du logos et de la pratique de la discussion avec lui qui n'est pas un échange banal de conversation mais un engagement de soi. Il y a, pense-t-il, un ordre du discours que cette dernière transgresse à cause de son absence de souci. Le discours rhétorique apparaît comme un genre de contre-discours qui induit une dissolution au sens d'une dégradation du logos. L'usage persuasif du logos, dans la rhétorique, fait qu'elle canalise et asservit l'opinion populaire sur laquelle elle exerce, si l'on ne s'abuse, une tyrannie langagière. La rhétorique « *n'a pas besoin de connaître la réalité des choses ; il lui suffit d'un certain procédé de persuasion qu'elle a inventé, pour qu'elle paraisse devant les ignorants plus savante que les savants.* »⁷

A cet effet, Monique Dixsaut montre qu'il faut voir, de la conversation entre Socrate et un sophiste, la confrontation entre deux approches différentes du savoir et également des maniements différents du discours. Son analyse des occurrences du verbe « *discuter* », « *dialegesthai* » dans les dialogues *Hippias Mineur*, *Gorgias*, *Protagoras* de Platon montre qu'il est opposé à la macrologie et à la rhétorique.

Compte tenu de la différence de culture entre Socrate et les sophistes, la question se pose de savoir comment ériger un espace du discours qui soit une sorte de tribunal de la parole où il ne puisse pas avoir de paroles gratuites. Ce devra être un espace où seule la force du logos passera au crible les paroles, les savoirs et l'être de l'interlocuteur et du récepteur.

Un premier élément de réponse se trouve dans le fait que Socrate ne parle pas de la même manière à tout le monde : il s'adresse aux personnes en prenant en compte leur savoir ou leur ignorance d'une question donnée. La catégorie socrati-

que qui conditionne l'examen mutuel du savoir est donc la position de l'interlocuteur face au savoir, c'est-à-dire son « *croire savoir* » ou « *savoir savoir* » ou encore « *ne pas croire savoir* », « *savoir ne pas savoir* ». Confronté à un "ne pas croire savoir" ou « *un savoir ne pas savoir* », Socrate, en vue de permettre à l'interlocuteur d'apprendre, feint d'être ignorant en instaurant une ambiance amicale, sympathique. Tandis que son rapport au « *croire savoir* » ou au « *savoir savoir* » qui, parce que croyant savoir ou sachant une chose donnée ne cherche pas à en savoir davantage ou croit tout savoir, est tout autre. Ce rapport est fait, certes, d'ironie, mais de tension due à l'affrontement entre un savoir réel et une apparence de savoir. Socrate use d'une modalité offensive du logos, pour, après, instaurer une atmosphère dialogique paisible.

Le second élément consiste en ceci que, confronté au discours rhétorique qui s'expose comme opportunité, valorisation de ses forces, c'est-à-dire une exposition qui fait conjuguer le temps et le discours (*kairos*)⁸, Socrate oppose un discours vrai sur lui-même, un discours qui ne se dissocie pas de son être. La vérité vers laquelle, dans le dialogue platonicien, Socrate s'efforce de conduire ses interlocuteurs est la découverte du caractère erroné de leur thèse ; ce qui leur enlève également le logos qu'ils croyaient détenir et les rend susceptibles d'entrer en chemin pour l'acquisition d'un savoir vrai et divin. Socrate institue ce rapport au vrai et au divin dans la mesure où l'interlocuteur qui reconnaît être ignorant est en possession d'un logos qui dit quelque chose, qui n'est pas errant dans la mesure où ce qu'il dit est, non seulement vrai, mais aussi rejoint le conseil delphique de l'humilité humaine. La reconnaissance ou la connaissance du fait que l'on ignore, est déjà en elle-même une conversion. C'est dans cette optique, que Platon se propose de changer l'orientation de la rhétorique en privilégiant l'articulation du langage par voie dialogique au sens socratique du terme et l'éthique comme option de la vertu.

L'objectif à atteindre, dans cette mesure, est d'arriver par la force de la parole rationnelle à retourner sur soi-même et permettre aux personnes de retourner sur elles-mêmes, de réfléchir, même si cela n'est que pour un temps court.