

LA CIVILISATION DU DIALOGUE

Umberto Campagnolo

Que notre civilisation coure de sérieux dangers ou soit décidément entrée dans une phase de «décadence fatale», c'est là une idée de plus en plus facilement et couramment admise – même si elle est la conséquence d'un jugement en général superficiel.

Et il faut bien reconnaître que certains aspects, certaines valeurs de cette civilisation, que nous tenons pour essentiels, semblent compromis. Pourtant, malgré de nombreuses et parfois brillantes analyses, le critère exact de ces irremplaçables valeurs manque encore de clarté; autrement dit, il n'existe pas de notion suffisamment nette et concluante de la signification profonde du mode de vie et de pensée qui nous est propre et en dehors duquel l'existence nous semble privée de sens. Il est certain que cette connaissance insuffisante de la nature intime de notre civilisation constitue un obstacle à l'effort commun que beaucoup voudraient accomplir en vue de l'amener à surmonter sa crise. Reconnaissons donc que notre tentative d'en déterminer le principe pourra à tout le moins avoir le mérite de l'actualité.

Lorsque nous parlons de notre civilisation, nous entendons naturellement par là cet ensemble de faits, d'oeuvres et d'idées qui se distingue par certains traits particuliers de tel ou tel autre ensemble qui s'est développé en un autre temps, ou en un autre lieu, et qui, lui, par exemple se nommera civilisation gréco-latine, assyrobabylonienne, hindoue, chinoise ou aztèque. La nôtre a trouvé en Europe son centre d'épanouissement, mais elle s'est implantée ensuite dans d'autres continents; et son influence, souvent décisive, s'est répandue dans le monde entier. Nous nous

demandons donc quelle en est l'essence. On répond d'ordinaire à cette question en indiquant ses éléments ou facteurs principaux, qui s'identifient à l'art et à la pensée grecs, à la conception romaine du droit et à l'intuition religieuse du christianisme. Nous pensons, nous aussi, que c'est de la rencontre de ces divers éléments et de leur fusion qu'est née cette civilisation «européenne», dans les aspects fondamentaux de laquelle nous les retrouvons en effet dans toute leur vivacité et toute leur présence.

Il nous apparaît toutefois que cette réponse n'est pas exhaustive. Il reste à expliquer comment ils ont pu se conjuguer jusqu'à composer un tout indivisible au sein duquel ils n'apparaissent plus que comme de simples aspects, que seule une analyse abstraite parvient à isoler. Pour pouvoir donner cette explication, qui seule permettra de concevoir notre civilisation comme un monde cohérent d'œuvres et de valeurs, il faudra découvrir une aspiration ou une tendance spirituelle commune, et c'est en celle-ci précisément que consistera l'essence de la civilisation européenne.

Nous croyons pouvoir dire tout de suite que l'aspiration spirituelle commune aux trois facteurs de la civilisation européenne que nous avons évoqués est *leur vocation universelle*, c'est à dire une intuition des valeurs de la vie qui s'étend à toutes les expériences possibles de l'homme, par delà toute limite de temps ou d'espace, par delà toute fin, tout idéal précis, par delà toute conception théorique ou pratique de l'univers, par delà toute habitude, toute juridiction, tout ordre établis. Dans tout le domaine de l'humain, ils affirment leur validité. La vérité sera placée au dessus de tout intérêt; la fraternité ne connaîtra pas de barrières, que celles-ci soient familiales, nationales ou raciales; la justice sera la même de part et d'autre des Pyrénées. C'est pourquoi les horizons de l'une sont ceux de toutes les autres et leurs expressions substantiellement équivalentes. C'est ainsi que la pensée grecque a fourni le schème logique et métaphysique d'où théologie chrétienne et concept romain du *jus gentium* ont tiré leurs développements; que l'idée impériale a préparé les structures politiques et sociales à la pénétration de l'enseignement éthique et religieux de l'Eglise; que l'intuition d'un Dieu père de tous les hommes a surmonté les divisions entre peuples et classes en abattant les obstacles moraux et matériels qui s'opposaient au développement de la pensée comme du droit. Plus tard, les conquêtes

de cette même pensée favoriseront de leur élan le dépassement des schèmes dogmatiques et des ordres politiques qu'Eglise et Empire édifient inévitablement. Et les vérités provisoires qui se voulaient définitives seront éliminées. Les privilèges qui, légitimes en certaines circonstances déterminées, aspiraient à se perpétuer comme participant d'une justice éternelle, se trouveront abolis. Les classes sociales, d'abord divisées en véritables castes, se fondront en couches d'une humanité plus profonde. Les formations nationales elles-mêmes, opposées en apparence au processus d'unification, le confirment en réalité puisqu'elles tendent à substituer à des relations trop superficielles et lointaines des rapports plus étroits et profonds entre hommes ayant une origine commune et pour qui ce système de relations trop laches serait devenu une gêne. Au reste, la même impulsion amènera à rechercher de nouveau ce mode de relations, pour l'enrichir du fruit des expériences nationales.

En somme, le ferment d'universalité contenu dans les pensées artistique de la Grèce, juridique de Rome et religieuse du christianisme ne cessera de travailler toutes les formes pratiques, intellectuelles et spirituelles de la vie en les changeant, les enrichissant, les transformant dans un continuél mouvement. De là ce caractère dynamique qui distingue la civilisation européenne de toutes les autres civilisations passées ou présentes. De là vient qu'à la différence de toutes les autres elle apparaît ouverte à toutes, désireuse d'entrer en contact avec elles, de s'étendre jusqu'à elles pour les assimiler; de là ce caractère inépuisable qui interdit de lui appliquer la loi spenglérienne valable peut-être pour les autres; de là ses possibilités infinies, son immortalité logiquement nécessaire. En vertu de son levain universel, elle apparaît en outre comme la civilisation typique des grandes révolutions, de celles, en quelque sorte préparatoires, de l'empire athénien, d'Alexandre et de César à la révolution centrale de l'Eglise des premiers siècles, à celles de l'humanisme, de la Réforme, de la révolution française, de la révolution communiste. Civilisation inquiète et inquiétante, génératrice de changements, de bouleversements si nombreux et d'une telle portée qu'aucune autre n'en a jamais connu de comparables; civilisation de contrastes et de tensions fécondes, mais impossibles à éliminer, tensions auxquelles d'ailleurs elle ne peut ni ne veut renoncer, bien que, comme toutes les autres, elle aime profondément

la paix. Elle aime la paix, elle aime le bien-être, l'ordre, mais sait les sacrifier à la connaissance et au progrès.

C'est une civilisation d'hommes – c'est pourquoi elle est démocratique par essence – et non pas de dieux: civilisation de héros, de saints et de philosophes, et non pas de sages. Prométhée, Ulysse, Socrate, César, le Christ; la philosophie, l'histoire, la science; la religion catholique: tels sont les mythes, les hommes, les oeuvres qui attestent sa vocation universelle.

Si maintenant nous voulions dire où et quand nous trouvons la plus antique expression de la conscience universelle de notre civilisation, nous citerions la dialectique, telle qu'elle apparait coulée dans la forme artistique du dialogue platonicien. C'est dans le miracle de la philosophie grecque, dans la triade merveilleuse de Socrate, Platon et Aristote et dans ce sommet que constitue la mot de Socrate, telle que nous la voyons à travers l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*, dévoilant pour la première fois l'intime, l'inévitable conflit entre la tendance statique de la politique ordinaire et celle, dynamique, qu'engendrent les exigences d'une culture universelle; c'est, dis-je, dans cette immense et incomparable expérience d'humaine pensée que nous reconnaissons, limpide, la première intuition de notre civilisation. En elle est le principe de toutes ces révoltes de la raison dont abonde notre histoire: révoltes dirigées non seulement contre les forces aveugles de la nature, mais encore contre les instincts, les passions et les superstitions de l'homme, voire contre ses propres ouvrages lorsque ceux-ci se prétendent définitifs, immortels; en elle donc est la racine et la pointe de ce constant progrès – si pénible et douloureux qu'il soit parfois – en quoi consiste notre histoire. C'est elle qui a élaboré les catégories mentales nécessaires à une religion humaine, universelle; elle qui a fourni ses éléments à la conception d'un droit rationnel appelé à stimuler toutes les institutions, tous les ordres politiques et juridiques particuliers, en opposant au droit positif, nécessairement limité, les exigences d'une justice toujours plus ample; en subordonnant les valeurs de la force, de la sécurité et du bien-vivre à celles de l'intelligence et de la liberté; en substituant, en un mot, aux idéaux bornés d'une culture asservie à l'Etat le dynamisme d'une culture universelle.

C'est donc dans la notion de dialectique, selon son acception platonicienne, et dans la reconnaissance de la valeur suprême de sa manifestation en actes, le dialogue, que nous trouvons *l'origine* de notre civilisation, qui semble par conséquent pouvoir être appelée civilisation du dialogue. La dialectique, le dialogue, que Platon identifiait à la philosophie (c'est-à-dire à l'essence même de l'effort de la pensée humaine, tendue vers la connaissance de la vérité) doivent libérer l'homme du jeu trompeur des apparences et des séductions qui l'entraînent au gré de ses inclinations, aspirations ou ambitions personnelles, pour affirmer la suprématie de la loi universelle. Selon la dialectique, vérité et bien sont égaux pour tous, puisque soumis à une loi unique. La dialectique, le dialogue portent en effet jusque dans la raison elle-même la loi de soumission au réel; c'est-à-dire qu'ils impliquent la nature idéale du *logos*, face à quoi tombent les ombres nécessaires – en même temps qu'éphémères – des intérêts individuels contingents. La dialectique, le dialogue mettent en lumière l'inévitable conflit que, dans son flux incessant, constitue la vie elle-même, prise entre la loi universelle et les lois particulières qui, en dépit de leur caractère limité, tendent à se poser comme définitives. La pensée au contraire, d'essence dialectique, incline la vie à s'adapter, dans l'infinité de ses formes, à l'absolu que reflète l'universalité de la loi.

Ainsi c'est dans la prise de conscience de la nature dialectique de la pensée que se forme l'histoire, autrement dit cette réalité spirituelle incessamment en mouvement et qui s'accioit d'elle-même. Ce qui explique pourquoi, comme nous l'avons déjà dit, seule la civilisation du dialogue connaîtra l'histoire. Les civilisations statiques l'ignorent, tout comme du reste elles ignorent la philosophie et la science. Elles tendent en effet au fini, et l'effort qu'elles font pour atteindre à l'idéal de perfection qui leur est propre n'a de signification ni en soi, ni pour soi, mais seulement par rapport à son objet – objet en quoi le temps, pour ainsi dire, se fige. Dans la civilisation du dialogue, au contraire, la vérité consiste précisément en un constant effort de dépassement des positions assurées, des œuvres acquises; et cela parce qu'elle reconna la nécessité d'accepter la loi dialectique de la cité humaine, en l'opposant plus ou moins à la cité divine. Cette dernière, en effet, ne saurait en aucun

cas le fruit des oeuvres de l'homme – même si ce sont elles qui nous en ouvrent les portes.

De cette intuition fondamentale de la réalité humaine dérive naturellement aussi l'attitude typique de notre culture face aux exigences de la politique ordinaire. Dans les civilisations statiques, la culture est mise au service de la légalité, dans la mesure où celle-ci représente la perfection. Cet ordre de la loi se réalise selon un mode préétabli, fixe, définitif, relativement auquel la position de la culture coïncide avec celles de la religion, du culte, des rites, du cérémonial; elle constitue une partie vive et active du gouvernement et de l'administration.

C'est pourquoi il n'est même pas en réalité possible de parler d'une culture, au sens que nous avons donné à ce terme. Dans notre civilisation, au contraire, la culture s'affrante à l'Etat, elle s'affrante à la politique, non certes pour les nier, mais pour revendiquer une liberté qui ne relève pas de leur compétence, pour affirmer une autonomie qui se trouve virtuellement en conflit avec leurs naturelles exigences de souveraineté. Aussi longtemps que l'Etat suscitera et encouragera une action qui ne contrarie pas les aspirations de la culture, qui ne tend pas à en entraver le développement logique, une harmonieuse collaboration demeurera possible: la culture ne se distingue guère des fonctions spécifiques de l'Etat, c'est à peine si elle a un nom à elle. Mais s'il advient que l'Etat prétende l'enchaîner à ses propres fins, la modeler conformément à ses propres idéaux, alors elle apparaît dans toute son individualité, résiste à un Etat «devenu totalitaire», afin de poursuivre librement sa propre vocation civilisatrice. Et c'est dans cette résistance que il se lève ce que nous avons appelé la politique de la culture, politique qui n'existe pas toujours, parce qu'elle n'est pas toujours nécessaire, et qui, même quand elle existe, n'a pas toujours reçu ce nom – à supposer qu'elle en ait jamais reçu un. Elle n'existe que lorsqu'il est indispensable de défendre les conditions nécessaires à un développement de la culture conforme à sa vocation universelle contre les pressions politiques et, de façon générale, contre toutes les forces que de telles conditions de développement menacent ou rendent inadéquates et précaires. Elle surgit en particulier quand l'ordre établi tend à se scléroser en schèmes définitifs, entravant ainsi le cours naturel de l'histoire. La culture en appelle alors à celle-ci,

elle en appelle au progrès, à la liberté contre l'Etat et la politique ordinaire.

Les exemples particulièrement significatifs d'insurrections de la culture, dans le sens que nous venons d'indiquer, contre l'ordre établi, qui ont donné naissance à une véritable politique de la culture, (même si celle-ci n'a pu prendre clairement conscience de soi) sont nombreux dans l'histoire de notre civilisation.

Celui de Socrate est assurément d'entre les plus insignes. Mais les stoiciens eux aussi ont souvent assumé des positions qui relèvent de la politique de la culture; et il n'est pas rare d'en trouver de semblables dans la pensée et dans les oeuvres d'hommes qui n'étaient eux-mêmes rien moins que révolutionnaires: tel Cicéron, par exemple, quand il soutient la conception du droit naturel. L'origine même du droit international moderne, avec Grotius, qui précisément se réclame de Cicéron dans un passage célèbre où la raison se trouve opposée à la force, est une expression de politique de la culture opposée à un droit international dont les Etats avaient une conception absolue et qui rendait difficile le progrès des peuples. Mais l'exemple le plus imposant et le plus grandiose d'une politique de la culture nous est donné par l'Eglise. L'universalité de ses principes, celle de sa mission terrestre devaient fatalement provoquer un état de tension, ouverte ou latente, avec le pouvoir légal et la politique de ce pouvoir. Dans les premiers siècles de son histoire, elle dut donc résister à l'Empire romain et, par un paradoxe étrange mais bien compréhensible, combattre les mêmes éléments de cette culture (pourtant foncièrement universelle) que l'Empire avait assimilés et dont elle devrait plus tard accepter de se faire l'héritière et le défenseur contre les barbares. Au moyen age, elle se trouvera appelée à entrer souvent en conflit avec l'Empire et les Etats nés de lui qui tendaient naturellement à l'assujettir à leurs intérêts. Il lui arriva même par moments, dans les vicissitudes de la lutte, d'assumer à son tour la position de l'Etat, de poursuivre une politique hostile à la liberté de la culture, une politique statique, antidialectique, ennemie du dialogue, et de se servir, au lieu du glaive de l'Évangile, du bras séculier pour empêcher l'homme de préférer, dans l'inquiétude qui lui est naturelle, les aventures de la pensée et de la vie à cette paix qu'elle voulait lui assurer dans le cadre de ses institutions. Comme l'Etat, comme tous les Etats, elle

fit alors la politique du pouvoir et cessa d'être le levain de la terre pour devenir une force organisée, compacte, massive, et elle s'est organisé en posture d'affronter, à la place de la guerre spirituelle annoncée par l'Evangile, des guerres très matérielles contre les Etats rivaux; cependant que, sur le plan intérieur, elle s'opposait à la politique du dialogue, à la politique de la culture, que souvent elle taxa d'hérétique, même lorsqu'en réalité elle l'estimait inspirée de ses propres principes et conforme à l'orthodoxie originelle. C'est ainsi que se brisa son unité et que surgirent, toutes issues de son tronc, des Eglises particulières, nationales, destinées, parce que trop débiles, à prendre appui sur les Etats et partant à se mettre souvent à leur service, reniant ainsi leur fonction universelle.

Aussi longtemps que l'effort des nations pour se soustraire à l'hégémonie de l'Eglise et de son allié (combien infidèle), le pouvoir civil, signifia une affirmation de liberté, au sens d'une aspiration plus concrètement universelle, les Eglises nationales elles aussi purent déployer une action de politique de la culture. Mais quand les Etats nationaux se consolidèrent et qu'elles assumèrent un rôle officiel, alors la lutte de la politique de la culture, de la politique du dialogue, fut conduite par des hommes libres, par les laics cultivés qui se trouvèrent amenés à résister à l'opposition souvent conjointe des clercs et des fonctionnaires d'Etat. De là l'humanisme, la Renaissance et tous les grands mouvements d'idées qui annoncèrent et préparèrent les grandes révolutions modernes. La solidarité qui unissait entre eux ces laics cultivés fut le plus souvent spontanée, inconsciente, inorganisée.

Elle réussit néanmoins, elle aussi, à constituer un monde de valeurs spirituelles suffisamment intégré et autonome pour pouvoir, à un certain moment, apparaître comme plus représentatif de la culture que l'Eglise elle-même. A ce phénomène assez nouveau contribuèrent d'une part le fait que les jeunes Etats, dans leur opposition à l'Eglise, eurent recours à des savants, des écrivains, des artistes, à des juristes entièrement indépendants de l'Eglise et dont ils surent ainsi s'annexer la force; d'autre part, le fait que l'Eglise, dans sa lutte contre l'Etat, assumait une position politique sans cesse plus rigide et plus incompatible avec sa fonction culturelle. Le développement de la culture hors du sein de l'Eglise et souvent contre l'Eglise est certes un événement d'importance capitale dans

l'histoire de notre civilisation. Il ne s'agit pas du reste à proprement parler d'un divorce, puisque à aucun moment le sens des valeurs universelles de l'esprit ne s'est dissous tout à fait dans l'Eglise, qui le garda au moins comme aspiration transcendante; il n'y eut en réalité que séparation de fait, plus ou moins grave selon l'importance de l'engagement politique de l'Eglise.

Mais là où, par la suite, l'Eglise conclut alliance avec l'Etat et, au lieu de chercher à en limiter les tendances absolutistes, alla jusqu'à lui apporter son aide, culture et mouvements liés à la politique de la culture devinrent radicalement laïcs et se firent les promoteurs et les tenants de la révolution politique. La France surtout, mais aussi dans une certaine mesure l'Italie, en sont un clair exemple; alors que dans les pays protestants ou ennemis de Rome, au contraire, et dans la mesure où leur opposition à l'Eglise romaine gardait une signification de liberté, les Eglises nationales conservèrent plus longtemps leur fonction culturelle. C'est ainsi qu'en Angleterre, une culture laïque et la conception même d'une culture laïque, voire tout simplement le concept de culture, apparurent plus tardivement que dans les autres pays d'Europe.

En disant que le développement de la culture hors du sein de l'Eglise et contre l'Eglise a une énorme importance, nous voulons signifier qu'il implique des conséquences incalculables, de la connaissance desquelles dépend celle de notre temps et de la crise qu'il traverse. En effet, il provoqua un grave affaiblissement tant de l'Eglise que de la culture, et celui-ci il a déterminé à son tour ce relâchement des liens sociaux et cette déspiritualisation de la société moderne qui sont sans aucun doute une des causes profondes de la crise. L'exaspération des égoïsmes, la soif de jouissances matérielles, le scepticisme à l'égard des plus hautes valeurs spirituelles, la décadence et la démission des classes privilégiées, le flot montant de l'indifférence religieuse et l'éloignement de l'Eglise des masses plus misérables et en conséquence plus ouvertes à l'idée d'un nouvel ordre de justice sociale, tous ces phénomènes peuvent trouver leur explication dans l'absence d'une force capable de faire vivre la société moderne conformément à la vocation universelle de sa civilisation.

Or cette force est, dans cette société, comme dans toutes les sociétés, la religion, puisque la religion est l'essence même du lien so-

cial. Cette affirmation doit naturellement être entendue en un sens absolu, non pas dogmatique ou confessionnel. Si on a pu définir la religion comme l'opium du peuple, c'est qu'on l'a confondue avec une politique ou une idéologie contingentes de l'Eglise, lui déniaient ainsi cette valeur universelle qui est sienne et qui fait qu'on ne peut concevoir une société privée de religion. La vigueur d'une société dépend du rapport harmonieux de la religion avec la culture.

Ainsi s'explique que partout où la religion tombe en discrédit, la société dépérit; et elle tombe en discrédit quand elle néglige son devoir spécifique – c'est-à-dire, dans le cas de notre civilisation, la défense des valeurs universelles auxquelles on ne peut atteindre que par un constant dépassement de toutes les positions politiques, juridiques, sociales successivement conquises. Dépositaire et gardienne séculaire de la religion de l'universel, mais d'une part trop occupée et préoccupée de ses positions temporelles et de l'autre, par réaction, repliée dans une attitude ascétique et mystique négative vis à vis de la condition humaine, l'Eglise apparait, notamment dans son clergé séculier, faible et nonchalante à soutenir les principes qui impliquent le constant progrès de notre civilisation et qui s'expriment dans sa culture.

D'autre part, les forces de la culture, abandonnées ou contrariées par l'Eglise dans leur plus essentielle aspiration à l'universalité, et partant dans leur besoin d'indépendance, si relative soit-elle, à l'égard des pouvoirs constitués, se trouveront aussi sérieusement affaiblies par la disparition des liens sociaux profonds que garantit la religion – et, peut-on même dire, en quoi consiste la religion elle-même. Passé le moment où elles connurent, provisoirement, la circonstance favorable d'un Etat engagé dans sa lutte contre l'Eglise, et se trouvant souvent au contraire face à la conjonction de ces deux puissances dans leur opposition aux tendances révolutionnaires de la culture, les forces laïques de celle-ci virent décroître l'efficacité de leur action sociale et ne cessèrent de s'appauvrir.

Toujours plus dépourvues de substance humaine, elles devinrent abstraites, techniques, formelles, byzantines. Divisées, opposées, culture et religion devaient fatalement dépérir, et la société devait se désagréger avec elles en un individualisme libertaire, incapable non seulement de créer un ordre social tolérable, mais même de satisfaire aux exigences les plus élémentaires de l'homme.

Religion, art, philosophie: la pensée sous toutes ses formes (y compris la science, en dépit de certaines apparences, tels les stupéfiants succès de la technique scientifique) est entrée dans une phase de crise profonde; et cela précisément parce que lui a fait défaut la protection vigilante, énergique, autorisée des valeurs de notre civilisation, et en particulier des conditions qui rendent possibles et stimulent le progrès spirituel, la libre création, le dépassement des positions acquises. La culture laïque, pauvre de contacts sociaux véritables, privée d'inspiration religieuse, a rapidement dégénéré en ces formes byzantines qui sont si caractéristiques des époques de décadence: philologisme philosophique, esthétisme, technicisme, et en un langage frappé d'impuissance créatrice.

Par un contre-coup inévitable, nous avons vu naître et s'affirmer des régimes politiques qui répondaient mieux aux idéaux des civilisations statiques – pour ne pas dire asiatiques – et la démocratie elle-même a assumé un certain caractère *totalitaire*; seul en effet ne sera pas totalitaire le régime politique dans lequel seront réalisées les conditions d'existence d'existence d'une culture capable de résister aux tendances absolutistes de la politique.

Une telle situation rend évidente la nécessité d'une action urgente de toutes les forces de la culture. Elles doivent en pleine conscience travailler solidairement à restaurer les conditions nécessaires au développement d'une culture libre et autonome, capable de maintenir la fonction politique dans les limites déterminées par l'esprit de notre civilisation et d'empêcher que ses inéluctables antagonismes ne provoquent des ruptures au sein de la société, rendant ainsi impossibles les intégrations humaines dont dépend la création culturelle. Peut-être s'agit-il là de faire tout d'abord surgir un nouvel illuminisme, une nouvelle *Aufklärung*, dont le processus amènera à la formation d'une conscience religieuse; ou qui, plus exactement, prendra conscience de son essence religieuse.

Elle pourra de la sorte rendre réalisable et féconde la rencontre avec les forces de la culture qui sont encore enfermées dans les cadres de l'Eglise et recréer cette unité fondamentale de la culture dont notre civilisation a besoin pour progresser. Nous pouvons du reste reconnaître le signe d'un besoin nouveau d'entente et d'amitié entre clercs et laïcs cultivés. Et peut-être la crise pourra-t-elle être considérée comme surmontée le jour où leur union sera un fait

accompli et où Eglise et religion rempliront en pleine conscience et en pleine volonté leur rôle essentiel, redevenant ainsi le levain du monde, l'aiguillon de l'histoire (cette histoire qui est, comme nous l'avons dit, l'expression typique de la civilisation universelle). Autrement dit, la crise qui mine notre société sera surmontée lorsque les laïcs cultivés (ces clercs modernes) et les clercs de l'Eglise (clercs au sens traditionnel), au lieu de se combattre, se trouveront collaborer en une parfaite unité d'intentions et d'esprit: alors, philosophie, science et religion ne s'opposeront plus; l'Eglise sera de nouveau le principal facteur de l'histoire, qui ne se fera plus contre et malgré elle; alliée de la culture, elle sera l'alliée des peuples – et non plus des Etats – et soutiendra avec toute l'audace de ses premiers âges, face aux pouvoirs établis et aux forces de conservation et de régression sociale, les revendications et les aspirations populaires à une justice plus large et plus parfaite.

En somme, la crise sera surmontée quand l'Eglise, la religion, ne sera plus déchirée intérieurement par les exigences contradictoires d'une politique ordinaire et d'une politique de la culture; quand, considérant l'Etat, elle pourra vraiment dire: «Rendez à César ce qui est à César», et revendiquer pour elle-même les droits imprescriptibles de la liberté de l'esprit; quand elle aura la force et le courage de s'opposer à l'Etat pour le contenir dans les limites qui lui sont imposées par l'esprit de notre civilisation universelle et quand elle pourra se maintenir vis à vis de lui dans cette tension modérée dont dépend le développement normal de l'histoire. Un des aspects spécifiques d'une civilisation fondée sur l'intuition dialectique de la vie auxquels nous avons fait allusion et sur lesquels il convient d'insister pour bien préciser la signification profonde du dialogue et de la politique y relative, est la tension nécessaire, inévitable et insurmontable qui existe entre la loi positive et le droit naturel, le pouvoir civil et la religion universelle de la civilisation même, au service de laquelle doivent se mettre le pouvoir et la loi. Tandis que dans les civilisations que nous avons nommées statiques, religion et culture sont l'apanage de l'Etat, de simples éléments de son domaine administratif et relèvent de son pouvoir, dans notre civilisation dynamique elles se trouvent indépendantes par nature et par vocation, bien qu'elles constituent des facteurs essentiels de la société, et partant de l'Etat lui-même. L'Etat ne peut être que

souverain; la culture dialectique ne peut être qu'universelle et autonome; d'où l'opposition tantôt latente, tantôt ouverte, mais insurmontable entre le pouvoir établi et la culture, soutenue ou non par la religion. De cette opposition, les signes sont innombrables, mais il suffira de rappeler ici la défiance et l'instinctive antipathie du pouvoir à l'égard de toutes les manifestations vraiment hardies, de toutes les innovations de la pensée et de l'art; sa volonté de contrôle, de censure. Et lorsque le pouvoir appartient à l'Eglise, celle-ci fait preuve d'une intransigeance plus radicale encore, parce qu'elle se considère *comme* dépositaire de la véritable culture et appelée à la défendre (ce qui est du reste une de ses attributions essentielles, dans les limites de sa fonction religieuse). Nous avons déjà noté que lorsque l'Eglise s'identifie à l'Etat, la culture languit. Aucune force sociale en effet ne saurait être assez puissante pour exercer efficacement la fonction normale d'une Eglise indépendante.

A ce point de vue, l'Antigone sophocléenne nous apparaît comme l'intuition poétique du problème créé par la tension fatale existant entre le pouvoir et les aspirations universelles de l'homme. Socrate est la solution philosophique, concrète, de ce problème. La résistance d'Antigone, l'opposition de Socrate au pouvoir établi, la première instinctive et par conséquent mêlée d'éléments irrationnels, la seconde parfaitement consciente et partant respectueuse de la légalité, ont pour ainsi dire fixé dans une évidente représentation le drame essentiel de la société au sein d'une civilisation universelle comme la nôtre: drame en un certain sens insoluble aussi longtemps que ne se fera pas jour la conscience de sa propre signification, aussi longtemps que ne sera pas reconnue la nature dialectique de l'esprit humain et qu'elle ne sera pas délibérément acceptée, et considérée comme la condition même de la plénitude de la vie humaine. C'est alors que naît, baptisée ou non, la politique de la culture, c'est à dire un effort conscient en vue de maintenir la tension nécessaire entre l'organisation juridique, toute contingente, et l'absolu des aspirations culturelles dans des limites permettant à la culture de poursuivre ce développement dialectique grâce à quoi la société progresse et la civilisation est en mesure de créer. C'est en vertu de la politique de la culture que se réalise l'histoire, en son sens le plus vrai; c'est à dire que l'homme fait l'histoire, au lieu de la subir; qu'il la domine, qu'il la veut, qu'il la réalise.

Il la fait avec l'Etat, et dans le même temps contre l'Etat, l'incitant à sortir des limites que celui-ci aurait aimé se fixer, bousculant sa naturelle «inertie», combattant ses privilèges, tout en le renforçant et l'enrichissant, tant matériellement que spirituellement.

C'est ainsi, par exemple, que ses ambitions impériales répondent souvent à l'exigence universelle de la culture dialectique, même si les formes dans lesquelles se réalise l'oeuvre civilisatrice ne correspondent pas à la nature de l'impulsion qui les a engendrées. C'est à cet égard que, non sans raison, elles furent considérées comme légitimes et nécessaires, en tant qu'expression de sa vocation universelle, pour un devoir essentiellement humain de prosélytisme au nom de la vérité. En elles, du reste, peut être reconnue une manifestation du caractère non «pacifique» mais «guerrier» de notre civilisation, pourvu naturellement que la conquête soit conçue comme une libération pour l'homme de l'esclavage à une nature ou à une politique tyranniques.

Cette fonction – nous pouvons même dire cette mission – de notre civilisation est naturellement confiée en premier lieu à l'homme de culture, qui doit s'en acquitter dans l'exercice du dialogue, à travers les expériences consciemment vécues de la dialectique.

La signification du dialogue, entendu selon son acception la plus profonde, et tel que nous l'avons défini, implique la notion de l'unité de l'homme, quelles que soient ses conditions particulières d'existence, sa situation personnelle ou ethnique; c'est dire qu'elle implique une idée universelle, «réalisée à l'infini dans l'histoire. Ainsi conçu, le dialogue est d'essence sociale, politique, morale. Combattre pour la sauvegarde des valeurs essentielles de notre civilisation et du mode de vie qui la caractérise, signifie en définitive combattre pour que le dialogue puisse avoir lieu dans toute sa réalité, pour qu'à travers lui puissent se résoudre, dans son humanité et non plus dans le choc aveugle des forces naturelles ou des instincts animaux, les problèmes et les difficultés que l'homme rencontre dans son effort d'être vraiment lui-même. Responsabilité politique, responsabilité morale coïncident en effet avec l'obligation de respecter la loi essentiellement humaine et universelle de notre civilisation, c'est-à-dire les droits du dialogue. Quiconque s'oppose au dialogue et prétend prendre ses décisions, faire ses choix contre lui,

accomplit envers notre civilisation un acte hostile; quiconque s'oppose à la recherche de la solution rationnelle du conflit en cours – par une compréhension toujours plus large de ses motifs – s'oppose à l'évolution normale de notre civilisation, de son histoire.

Antagonismes, haines, incompréhensions humaines, mystères naturels, le dialogue est capable de résoudre et de dominer tout cela; ses solutions, et elles seules, sont véritablement humaines et conformes à la civilisation. Il semble y avoir là une réponse à la question de savoir ce qu'est au juste la responsabilité morale et politique de l'homme de culture et comment il doit, par le moyen de sa politique spécifique, contribuer à la solution des grands problèmes qui se posent; tel, par exemple, celui de la crise de notre temps, tout comme d'ailleurs des crises qui ont marqué à tout moment l'histoire de notre civilisation. En poursuivant cette fin, en accomplissant cet effort conscient, il ne fait au fond qu'obéir à son impératif catégorique spécifique: «Mets-toi en conditions de pratiquer le dialogue, et pratique-le en toutes circonstances». Telle est la loi de la parfaite raison, de la non violence, de la fraternité universelle, de l'unité juridique et morale du monde, de tout ce vers quoi, en un mot, tend l'humanité, malgré des apparences contraires; telle est la loi que sont tenus de respecter tous les hommes, mais, plus que tous les autres encore, les hommes du dialogue: les hommes de culture.

