

VERTU DU DIALOGUE

Eric Weil

«Platon, homme divin et vénérable partout ailleurs, s'est certainement avancé trop imprudemment en affirmant que les maux ne cesseraient pas de sévir parmi les hommes avant que les philosophes ne fussent devenus rois ou les rois, philosophes. La thèse s'est réfutée et n'a pas résisté au temps. Il faut admirer Aristote d'avoir rapproché de la vérité la thèse platonicienne par un petit changement dans les termes: il n'est pas nécessaire au roi de philosopher, ce lui serait même une gêne; mais il doit accueillir les vrais philosophes avec bonne foi et avec la bonne volonté de les écouter». (Themistius, *Orat. VIII*; Rose, *Ar. fragm. 647*).

Il est des philosophes qui doutent de la vertu du dialogue. Cela est étonnant. Le philosophe n'est-il pas l'homme qui croit que parler est une occupation sensée, voire la seule occupation sensée, puisque seule elle ne mène pas à la violence, du moins n'y mène pas nécessairement? Et cette occupation, pour éviter la violence, ne doit-elle pas être occupation commune – commune précisément à ceux qui autrement emploieraient la violence les uns contre les autres? Certes, le philosophe peut se retirer du monde; rien ni personne ne saurait l'empêcher de se taire et de s'en aller pour vivre dans la solitude, animai ou dieu. Mais il se tairait seulement après avoir parlé, et parce qu'il a parlé, et c'est son discours qui l'aurait conduit au silence; aussi longtemps qu'il a parlé, il a participé à ce dialogue qu'est le langage des hommes: le monologue et le silence naissent du dialogue. Pourtant, des philosophes doutent de la vertu du dialogue.

C'est que les philosophes sont des hommes et ne sont pas philosophie. Or, en tant qu'hommes, ils doivent bien admettre que le dialogue n'a encore jamais réussi, que toujours la violence a été *l'ultima ratio regum*, la raison dernière des rois, et non seulement des rois, mais encore des philosophes qui ont inspiré les rois, que le langage des hommes, pour prétendre à l'universalité, n'est jamais universel, que le plus fort a raison dans tous les sens du mot raison, que c'est lui qui forme la raison des générations montantes, et qu'en un mot, le dialogue ment en affirmant pouvoir qu'en un mot, le dialogue ment en affirmant pouvoir leurs yeux, étaient sans nombre, comme le sont les éliminer la violence.

Peut-être la situation est-elle plus grave encore. Si les hommes avaient renoncé à la violence, s'ils n'étaient plus – c'est tout un – passionnés, pourquoi parleraient-ils les uns aux autres? Il n'y a pas de dialogue entre les anges, il n'y en pas entre les élus du royaume céleste; qui n'ont plus de passions: leur langage est celui des chants. Le dialogue est l'apanage d'êtres qui ne sont pas des êtres de dialogue. S'ils n'étaient pas prêts à mourir pour quelque chose, – et cela implique toujours: prêts à tuer – comment parleraient-ils encore *sérieusement*? Que des hommes puissent vouloir mourir pour telle chose ou pour telle autre, voilà qui donne son sens au dialogue – et au dialogue précisément entre ces hommes-là.

Socrate est mort pour le dialogue, après avoir passé sa vie en dialoguant. Platon, dans sa République, croyait devoir tuer pour arrêter le dialogue.

Ils étaient donc des passionnés, et ils reconnaissaient la vertu du dialogue. Ils savaient que l'homme n'est pas raison pure, que le discours de l'un et le discours de l'autre ne coïncident pas, – et ils pensaient que le dialogue suffirait à créer entre les hommes cette unité qui rendrait la violence insensée, qui donnerait à leur existence un sens autre que celui que la violence lui donne dans l'instant. Se seraient-ils trompés? Au moins ne se seraient-ils pas trompés par égarement, par cécité, par optimisme béat: ils n'ignoraient pas que l'homme est le plus dangereux des animaux, ils n'ignoraient même pas qu'il n'est rien s'il n'est pas, à l'origine, cet animal.

Leur erreur serait alors d'avoir méconnu l'histoire? En effet, ils ne furent pas chrétiens, et le devenir de l'homme, pour eux,

ne fut pas *orienté*. Ils ne discernèrent point le plan divin derrière les événements, ils ne supposèrent pas l'existence d'un tel plan. Ils pensaient que l'universalité, n'est jamais universel, que le plus fort l'homme fait son bonheur ou son malheur dans ce a raison dans tous les sens du mot raison, que c'est monde, que ce bonheur pour tous les hommes vrai lui qui forme la raison des générations montantes, et ment humains est un et le même (les malheurs, à leurs yeux, étaient sans nombre, comme le sont les erreurs devant la vérité une) et qu'à chaque moment l'homme peut découvrir ce que lui permet de parvenir à ce contentement auquel il aspire inévitablement. A chaque moment aussi, selon eux, l'homme risque d'échouer; et il peut y avoir des moments où il est impossible à l'individu de ne pas échouer, car il ne peut trouver son contentement que dans une communauté raisonnable, conçue et construite pour le bonheur de tous et de chacun. Une telle communauté n'existe-t-elle plus ou n'existe-t-elle pas encore? Il faudra renoncer au contentement impossible dans un tel présent pour le rendre possible dans l'avenir.

Ils ont ainsi méconnu ou ignoré l'histoire comme marche vers le royaume des fins. Accordons, ce qu'il semble difficile d'accorder, que nous connaissions cette marche en ce qu'elle est concrètement. Toujours est-il que leur cécité leur permit de voir la politique. On leur pardonnera leur fidélité à l'idée de la cité grecque et qu'ils n'étaient pas surs que tous les individus dans la ville fussent aptes à administrer les affaires de la communauté ni que tous les peuples, à tous les niveaux de l'évolution, eussent la possibilité ou seulement le désir d'être libres, c'est-à-dire responsables devant eux-mêmes de leurs propres actes. Ils savaient toutefois que l'homme n'est pas toujours le même, qu'il est différent selon le climat, le gouvernement, les moeurs du pays qu'il habite et qui l'a formé. Ils savaient encore qu'il peut apprendre et oublier, qu'il peut avancer et reculer. Ils savaient que le sens de son existence était la réalisation de son contentement dans la liberté et que toute entreprise qui ne visait pas ce but n'était pas digne du philosophe, de l'homme qui cherche à réaliser l'homme.

Or, pour réaliser en commun, il faut délibérer en commun: c'est de la politique que le dialogue antique tire son importance. Il faut que les êtres passionnés et qui ne sauraient pas vivre dans

l'autarcie de l'individu instaurent et poursuivent le dialogue entre eux pour qu'ensemble, ils aboutissent à une décision. Cela est nécessaire si l'on ne veut pas voir la communauté se détruire; cela est possible, puisque la communauté existe. Il y a communauté d'êtres vivant dans le besoin et qui veulent être contents en tant qu'êtres libres: il y a donc dialogue et nous n'aurions pas du dire: instaurer le dialogue, mais: instaurer le dialogue *véritable*, le dialogue entre hommes conscients de leur nature d'êtres dialoguants.

Les lois du dialogue se révèlent ainsi – lois dans les deux acceptions du terme: lois constitutives, lois réglementaires. Le dialogue présuppose qu'il y ait communauté: cil n'y a pas dialogue avec celui qui ne veut pas considérer la violence comme la raison vraiment ultime, à laquelle il ne faut avoir recours qu'après avoir épuisé le dialogue, qu'après avoir montré, dans le dialogue même, qu'il n'y pas d'accord possible sur une action commune. Il n'existe pas de dialogue entre ceux qui n'ont rien en commun, qui ne peuvent pas se mettre d'accord sur leur désaccord, parce qu'ils ne peuvent pas renvoyer à une valeur que tous deux ils reconnaissent et à laquelle ils sont prêts à se mesurer et à se laisser mesurer. Il n'y a pas de dialogue, en particulier – car ceci relève de la règle précédente –, entre hommes qui ne reconnaissent pas les mêmes critères de la vérité et ne s'entendent pas sur ce qu'est un fait. Il n'y a pas de dialogue entre hommes qui sont convaincus de détenir des vérités qui sont à la fois absolues et concrètes: ce n'est qu'aussi longtemps que leurs vérités sont absolues, mais formelles, ou que leurs vérités sont concrètes, mais non absolues qu'ils peuvent s'entendre ou peuvent, du moins, comprendre pourquoi ils ne se comprennent pas. Pour résumer tout dans une phrase: il n'y a pas de dialogue à moins que chacun des participants n'admette que tous les autres participants sont aussi raisonnables que lui-même. Or, telles étant les lois du dialogue, il est temps de se demander si encore aujourd'hui le dialogue est possible. Qu'il n'y ait pas unanimité, que nous ne vivions pas parmi les bienheureux qui ont pour seule occupation de chanter la gloire de la vérité à la fois réelle et révélée dans sa présence, il n'est pas difficile de le montrer. On ne s'en tirera pas à aussi bon compte s'il s'agit de s'assurer de l'existence d'une communauté, d'un minimum de communion dans un minimum de valeurs. Cependant, le fait de l'existence d'un vocabulaire commun a de quoi

nous rassurer, – tant bien que mal: car il est également un fait que chacun, en invoquant la liberté, la paix, la dignité humaine, la poursuite du contentement de l'être libre dans sa liberté et sa dignité, est exaspéré de voir que l'autre invoque les mêmes saints, et loin d'être ravi d'un tel accord, discerne sous les mêmes mots des attentions opposées aux siennes propres, une ruse diabolique (d'autant plus diabolique qu'elle est moins consciente), une entreprise de mensonge, de tricherie, de propagande: «Liberté, dignité, contentement: d'accord!

Mais que voulez-vous dire concrètement? *Concrètement*: Cela signifie: que vous proposez-vous de faire? Que vous proposez-vous de nous faire? Le dialogue antique, le modèle sur lequel nous vivons en dialoguant est dialogue à l'intérieur d'une communauté politique constituée, à l'intérieur de la Cité ou de l'Etat, à l'abri de la violence, sous la protection d'institutions qui, sans exclure la violence, se réservent le monopole de son emploi. Le dialogue, en notre temps, part d'une communauté de valeurs: et nous exigeons de lui qu'à partir de ces valeurs communes il crée tout d'abord la communauté des institutions qui doivent réaliser ces valeurs, plus exactement, dans lesquelles seules ces valeurs peuvent être réelles et agir en réglant les actions des hommes.

Le dialogue, supposé qu'il soit possible, possèdera-t-il la force nécessaire? Y a-t-il, peut-il y avoir dialogue, non pas entre individus, mais entre institutions? Peut-on imaginer qu'un parti parle avec un autre sans qu'il y ait une autorité reconnue par les deux comme supérieure et qui leur impose le renoncement à la lutte violente? Peut-on imaginer – et c'est de cela qu'il s'agit en fait – un dialogue entre Etats ou groupes d'Etats, différents par leurs idéologies, leurs traditions morales, leurs valeurs vécues, leur histoire religieuse, constitutionnelle, intellectuelle – entre formations qui se sont constituées en vue de la défense de leur indépendance et pour lesquelles, partant, cette indépendance est la valeur absolue?

Le pronostic semble désespéré. Il le serait en effet, si le monde de nos jours était ce qu'il croit être, un monde politique au sens fort du terme, composé de *poleis*, d'Etats. Si Rousseau avait eu raison, si vraiment l'homme ne peut vivre humainement que dans le sein de l'Etat national de la volonté universelle, mais universelle

seulement en et pour l'État particulier, si l'étranger était vraiment encore *l'hostis*, l'idée même du dialogue en notre monde n'aurait pas de sens sur le plan de la politique. Elle en a parce que ce monde n'est plus seulement celui des nations formées en États, mais celui des nations vivant dans une collaboration technique, dans une interdépendance économique telle qu'il faut des interventions politiques continues pour empêcher que les États ne se fondent en une seule organisation, non politique, mais sociale. Nous vivons dans un monde où tous et chacun travaillent, et où ne pas participer au travail social est considéré comme déshonorant encore par ceux qui, d'après le jugement des autres, n'y prennent pas part. S'il faut indiquer la véritable différence entre ce monde et celui dans lequel l'humanité a vécu jusqu'au début de l'âge contemporain (qui se situe pour l'Europe, selon les pays, entre 1600 et 1800), elle se trouve ici, et non pas dans l'importance donnée à l'histoire, dans les convictions religieuses, l'idéal de vie. Ce qui est nouveau c'est que le travail, qu'on le regarde comme un bien ou comme un mal, comme bénédiction ou comme résultat d'un crime originaire, est reconnu comme la réalité de la vie humaine. Il n'y a plus d'hommes qui travaillent et d'autres dont l'existence est noble parce qu'elle se passe dans les occupations du loisir: la preuve la plus convaincante est peut-être fournie par la simple expression de «travail intellectuel», la plus courante qui soit de nos jours et qui pour un Grec serait aussi compréhensible que celle d'un fer en bois. Il n'y a plus d'esclaves en droit, non que tout le monde soit affranchi du travail, mais parce que tout le monde travaille et est donc esclave au sens de l'homme antique, mais esclave sans maître.

Sans maître? Ne parlons pas d'organisations politiques qui ont ou ont eu des chefs: ceux qui y adhèrent ou y ont adhéré – à l'exception des nazis convaincus – ne pensent pas avoir abdiqué leur liberté, et s'ils se sont attaqués à ce qu'ils nomment la démocratie, c'est, déclaraient-ils et continuent-ils à déclarer, parce que la démocratie ne réalise pas *vraiment* ce nouveau caractère de la liberté qui est l'égalité dans le travail.

La sincérité ou le bien-fondé de leurs critiques ne nous intéressent pas; il suffit de constater que l'étalon auquel ils mesurent les formes politiques est celui de leurs adversaires. L'hitlérisme n'a

été scandale que pour avoir proné le retour à un Etat de maitres, superposé à une société d'esclaves: tous les autres désirent qu'il y ait un maitre dans l'immédiat pour que, à l'avenir, il n'y ait plus de maitres.

Cependant, la société sans maitres n'est pas sans dirigeants. Elle ne saurait subsister sans eux: les formes du travail social sont telles que la production ne se conçoit pas sans organisation. Peut-être n'est-il pas purement utopique de parler d'une technique qui serait production automatique, sans interventions autres que celles du vérificateur et du réparateur; le problème qui nous préoccupe disparaîtrait alors parce que l'homme cesserait d'être ce qu'il est encore pour le moment, être dans le besoin et travaillant pour subsister. Mais nous avons affaire à l'homme présent, avec sa société et son Etat. Nous ne pouvons pas nous endormir dans l'agréable sentiment que demain, tout sera résolu: notre sommeil pourrait faire que ce lendemain ne se produit jamais.

Car l'organisation du travail social s'est développée dans le cadre de l'Etat national, elle est liée à la politique, que celle-ci dépende de celle-là, ou inversement, ou qu'il y ait confusion des deux. La valeur fondamentale qui est le travail n'est plus alors la seule valeur fondamentale, et la discussion entre les grandes entités, économiques et politiques à la fois, (c'est intentionnellement que nous évitons ici le terme de dialogue) est celle de systèmes historiques dont chacun prétend à l'universalité, non en un sens «philosophique» ou «nioral», mais dans celui de la technique.

Or, la supériorité technique se prouve par le succès, et le succès d'un système national sur un autre s'appelle la victoire: le vainqueur impose son organisation, avec les caractéristiques de sa tradition autant qu'avec ses procédés rationnels. S'il en est ainsi, le dialogue peut-il encore se poursuivre? L'évolution des dernières années indique {elle ne le prouve pas, puisque l'histoire ne prouve jamais rien) que le dialogue, s'il est possible, ne l'est certainement pas entre Etats. Il ne l'est pas parce que, ironiquement, les adversaires sont d'accord: ce qui importe, c'est l'organisation du travail social sur le plan mondial; leur désaccord ne peut pas être tranché, puisqu'il porte sur des faits à venir: d'un côté comme de l'autre, on affirme être seul capable d'organiser l'avenir et de procurer à tous les hommes le contentement dans la liberté et dans la dignité. Les

arguments employés et qui donnent à la compétition un faux air de dialogue, s'adressent en fait aux sentiments traditionnels des uns et des autres et d'ordinaire n'arrivent même plus à franchir la barrière qui sépare les systèmes politiques.

Qui donc peut alors dialoguer? Les hommes politiques? Certainement non; ils peuvent *discuter*, et dans leurs discussions, ils peuvent essayer d'éviter le conflit violent – ce qui semble être leur intention, puisque des deux côtés on a suffisamment de respect pour la force de l'autre, craint au même degré l'affaiblissement consécutif encore à une victoire (en d'autres mots, la désorganisation du propre système de travail social) et espère, chacun à part, que son système à lui prendra une telle avance que l'adversaire ne pourra même plus envisager la lutte. Les hommes politiques peuvent discuter et il faut espérer qu'ils continueront à discuter longtemps; mais ils ne peuvent pas entrer dans un dialogue: sur quoi s'entendraient-ils?

Restent les *hommes de culture*. Ils peuvent dialoguer. D'abord ils savent dialoguer: ils l'ont appris, c'est leur métier, c'est leur travail, leur spécialité. Ils peuvent dialoguer, puisqu'ils sont d'accord sur la valeur du dialogue, étant opposés à la violence, du moins à l'emploi prématuré de la violence. Ils le peuvent, enfin, puisque, à l'encontre des hommes politiques, ils ne sont pas sûrs de savoir ce qui est le véritable enjeu des passions ni la valeur du prix que la violence, refrénée pour l'instant, attend de sa victoire sur la violence adverse. Ils peuvent dialoguer, et ils le font sans cesse – avec un tel sérieux que d'un côté comme de l'autre de la barrière (qui n'est pas encore barricade) les hommes politiques les regardent avec suspicion. Ne trahissent-ils pas par simple désir de dialoguer? N'abandonnent-ils pas l'organisation historique à laquelle ils doivent tout, pour prendre place dans une assemblée siégeant on ne sait où, dans les nuages, ou dans les revues, ou dans les chapelles, mais certainement pas sur le plan où l'homme politique agit et veut faire agir tous les membres de la communauté?

Ne séduisent-ils pas la jeunesse en enseignant qu'il y d'autres dieux que ceux de la patrie et des prêtres de la patrie? Ils dialoguent; mais la suspicion qu'ils éveillent fait qu'il leur devient de plus en plus difficile de dialoguer, non seulement par-dessus la barrière, mais de chaque côté de la ligne de partage, et on n'a pas l'im-

pression que ces conditions sont sur le point de changer, bien au contraire.

Avec cela, l'homme politique est en droit de poser à *l'homme de culture* son éternelle question, qu'il adresse à tous ceux qui lui parlent: au nom de qui parlez-vous? La réponse de l'homme de culture ne vient pas aussi rapidement qu'on pourrait l'attendre d'un homme d'ordinaire peu embarrassé pour s'exprimer. Au nom d' qui? Au nom de la civilisation? «La belle réponse, dira son interlocuteur; que fais-je donc selon vous?

Je ne défendrais pas la culture? Voici ce qui nous épargne: vous vous contentez de déclarer qu'il faut la défendre; or, que resterait-il de cette civilisation qui nous est commune – si elle ne l'était pas, comment vous adresseriez-vous à moi? comment vous laisserai je parler? –, si je ne travaillais pour qu'il y ait le maximum de loisirs, le maximum de richesse sociale, si je ne prenais pas toutes les précautions qui s'imposent dans la situation actuelle, afin que les valeurs qui nous sont sacrées ne soient pas emportées par un adversaire avec lequel on ne peut pas dialoguer, parce qu'il est d'accord avec nous sur toutes les questions techniques, mais qui ne veut pas admettre que nous sommes seuls à pouvoir se faire épanouir la culture?

Qui représentez-vous? L'adversaire? Ou ne voulez-vous représenter que vous-mêmes et vos semblables. les *hommes de culture*? Dans ce cas, croyez-vous vraiment, sincèrement, que vous pouvez vous tenir au-dessus de la mêlée, à Nuageville, entre les cieux et les hommes? S'il en est ainsi, demandez votre pitance aux dieux!

L'homme de culture s'en ira-t-il, l'oreille basse et murmurant des imprécations à l'adresse de l'homme politique? Il n'en fait rien; car il sait que le politique n'est pas aussi méchant qu'il veut s'en donner l'air. Il sait que *la culture* est une valeur dans le monde d'aujourd'hui, et il sait de plus que le politique le sait. Or, *la culture*, ce sont les créateurs, les poètes, les artistes, les hommes de science; ce sont ensuite ceux qui répandent dans le public ce que les créateurs ont produit: les intellectuels, les vulgarisateurs, les journalistes, les critiques. En se représentant eux-mêmes ils représentent quelque chose. Ce n'est pas que le politique ne puisse pas agir sans eux; mais pour s'y décider, il devrait renoncer à cette valeur qu'il affirme supreme – et il ne le fera pas à la légère aussi longtemps qu'il crain-

dra de voir l'adversaire politique ramasser l'étendard que lui-même aurait laissé tomber. A quoi s'ajoute le fait, plus important en soi, mais moins influent parce qu'ignoré de la plupart des hommes politiques, que notre science est née dans la liberté du dialogue et que celui qui garantit cette liberté a une bonne chance de l'emporter sur celui qui serait moins «libéral». L'homme de culture est ainsi assez fort – d'une force curieuse: il peut disparaître, et cette disparition, à moins d'être universelle, serait grave pour l'Etat dans lequel elle se produirait. Néanmoins, le souci immédiat l'emporte en politique sur les considérations à longue échéance, et dans des moments de crise, l'opinion publique, sans même qu'intervienne le politique, est assez portée à se méfier de ceux qui se méfient d'elle – de ceux qui dialoguent comme si tout n'était pas évident, comme si toutes les valeurs n'étaient pas du même côté. Il faut bien admettre que le politique et l'opinion publique ont des excuses s'ils se méfient des *hommes de culture* et de leur dialogue; trop souvent, ce dialogue manque de sérieux et oublie sa raison d'être, qui était de préparer l'action en commun. Trop souvent, le dialogue n'est que bavardage, hâblerie intellectuelle, publicité faite pour des projets de maisons sans murs, fondations ni toits et ainsi parfaites, parce que d'aucun côté elles ne serrent leurs habitants. Le dialogue ne subsistera que s'il est sérieux, s'il se tient devant l'action possible, dans la perspective du résultat.

«S'il doit être sérieux, comment le dialogue peut-il s'installer?» Ce sera la seconde objection de l'homme politique. «Ne voyez-vous pas que l'adversaire n'accorde la parole qu'à ceux qui servent ses buts politiques? Ne comprenez-vous pas qu'avec votre désir d'objectivité et – c'est la même chose – votre manie de traiter l'autre comme s'il était raisonnable ou voulait l'être, vous faites le jeu du politique, et du politique ennemi?»

De nouveau, le politique n'a pas entièrement tort. Toutes choses égales, l'homme de culture se doit à la communauté à laquelle il appartient, – il se doit à elle parce que c'est elle qui lui permet de parler, qui lui donne son public, qui, surtout, lui a appris à parler et à penser: encore s'il se dresse contre la tradition de sa communauté, c'est à partir de cette tradition, voire à l'intérieur de cette tradition qu'il se révolte. Il se trompe s'il croit se piacer en dehors d'elle.

Faut-il donc renoncer au dialogue? Il le faudrait, si vraiment les adversaires n'étaient qu'adversaires, si leur communauté n'était que celle de la technique, si leurs proclamations de foi en l'homme, sa liberté, sa dignité, son bonheur raisonnable n'étaient que des thèmes de propagande. Il n'en est rien: quand bien on supposerait que tous les hommes politiques fussent menteurs, il n'en resterait pas moins qu'ils sont obligés de choisir, entre tous les mensonges possibles et dont le nombre est légion, précisément celui qui les établit en paladins de la culture; seraient-ils menteurs, qu'ils reconnaîtraient encore que leurs peuples adhèrent sincèrement à ces idéaux dont ils voudraient se servir et qu'ils doivent servir, malgré eux si la supposition du pessimiste est fondée. Le dialogue entre hommes de culture peut donc continuer et peut même aboutir – en principe. Il est possible qu'il faille revenir aux techniques des grandes époques politiques, aux expressions gardées, aux allusions, aux thèses banales en apparence et que le lecteur ou l'auditoire devra combiner pour en voir la portée. Il n'est pas exclu que la situation de l'homme de culture devienne difficile, que la politique le poursuive d'un amour fatal dans le désir de le *posséder*, de le convertir, de profiter de ce qu'il est et de ce qu'il représente. Il se peut même qu'on fausse le sens de ses paroles, ou découpe ses textes pour leur faire dire ce qu'ils auraient dû dire selon les «praticiens». Il ne sera pas sans risques, et il sera certainement sans agrément de dialoguer sous l'oeil de ceux qui discutent.

Aussi l'*homme de culture* fera-t-il bien de se demander s'il veut continuer à faire oeuvre de culture.

Homme de culture, il n'en est pas moins homme et s'il n'est pas tout à fait dénué d'intelligence – ce qu'il ne faut pas supposer –, il trouvera bien un métier moins inquiétant. Il se fera technicien, fonctionnaire, ouvrier – il pratiquera la vie dans l'obscurité chère aux sages de l'Empire romain. Personne n'est tenu à l'héroïsme, le héros étant par définition l'homme d'exception qui accomplit plus que son strict devoir. Pourquoi se faire juger et condamner comme traître parce qu'on n'approuve pas tout ce qui se fait dans son pays ou dans son parti, parce qu'on pratique un art considéré comme opposé aux intérêts supérieurs de la patrie, de la classe, de l'école, parce qu'on n'arrive pas à crier avec la conviction nécessaire que

l'adversaire politique est un fils des ténèbres et du mensonge et que celui qui critique telle mesure ou elle institution de son pays est un citoyen déloyal? C'est pourtant le risque que l'*homme de culture* devra accepter. Car il est l'homme de la parole, celui qui croit que parler a un sens, qui croit que parler a *toujours* un sens, que rien n'est définitivement ou concrètement révélé, qu'aucun résultat de la pensée ou de l'action humaines ait droit au *ne varietur*. Et il est ainsi convaincu qu'il apporte la contribution la plus grande à son pays, à la civilisation dont il fait partie, à l'idéal qu'en commun avec tous les autres fils de cette civilisation il veut défendre. Faisant plus que son devoir de citoyen, il ne fera que son devoir d'*homme de culture*. Cela ne signifie nullement qu'il doive faire de la politique et intervenir dans les discussions du jour pour prendre position, comme l'on dit, qu'il doive déclarer funeste ou salutaire telle loi, traître ou héros tel chef de parti ou de gouvernement. Cela ne lui interdit pas non plus la politique. En tant que citoyen, il dira son mot et il choisira – si la possibilité lui en est laissée – selon son à.me et conscience. Si le citoyen voulait être, toujours et partout, penseur (avouons-le: nous avons en vue le penseur, plutôt que l'artiste ou le technicien, même le technicien d'une science), la politique n'attendrait pas, pour tenir compte de sa voix (et de son vote), qu'il eût terminé ses réflexions. Citoyen, il se guidera dans ce domaine comme tout le monde: selon ses principes (qui seront probablement sentimentaux), selon sa loyauté, selon ses convictions, selon les renseignements aussi dont il dispose au moment donné, des renseignements insuffisants, selon l'interprétation, inévitablement native, qu'il donnera et se donnera de ces faits, certaines règles pratiques et toujours provisoires sans lesquelles il ne serait pas à même de parler ni des intentions des acteurs, ni des conséquences de leurs actes. En somme, il sera homme politique, ou fidèle à l'homme politique, pour autant qu'il sera citoyen. Il sera pris dans le conflit qui oppose l'intérêt de l'humanité et l'intérêt de l'Etat; mais par opposition à l'homme politique, qui choisit entre la fidélité à la *cause* et la fidélité au *pays*, il connaîtra le déchirement et en souffrira, sachant que le choix est inévitable et illégitime; l'humanité est à réaliser dans le monde des nations et des Etats historiques. A chaque instant, il devra défendre l'humanité dans l'Etat et dans l'intérêt de l'Etat contre l'Etat, comme il aura à défendre

l'Etat contre le rêve de l'humanité nue, contre les critiques qui déprécient tout concret en le rapportant immédiatement à l'absolu – et à le défendre pour que, en lui et par lui, l'absolu informe le conditionné et que le rêve devienne réalité. Il aura des *convictions*, et il les affirmera. Il aura des *principes*, et selon eux, il jugera les événements. Il critiquera les actions de son pays, de son parti, celles des hommes qu'il considère comme les adversaires de sa nation et de sa cause. Citoyen plus conscient, il vivra en citoyen «politisé», comme tout le monde.

Mais en tant que penseur, ce seront précisément ses convictions que continuellement il mettra en question: car il sera l'être parlant, c'est-à-dire, l'homme du dialogue. En quoi consiste ce dialogue? Ce sera la confrontation des convictions présentes dans le monde historique. Il est plus facile de le dire que d'instaurer un dialogue qui ait vraiment ce contenu. Ce sera la tentative, toujours renouvelée, de comprendre les oppositions agissantes qui déchirent, et en le déchirant, animent ce monde. Ce sera l'essai de voir ce que les mots veulent dire. S'il a la possibilité d'entreprendre ce travail à proprement parler interminable, et qui d'un autre nom s'appelle la philosophie, en commun avec d'autres qui ne partagent pas ses propres convictions d'individu et de citoyen, tant mieux pour l'*homme de culture*. S'il ne le peut pas, il devra supporter que d'autres *hommes de culture*, dans leur qualité de citoyens, prônent ce qu'il réprouve, attaquent ce qu'il vénère: aussi longtemps qu'il n'aura pas la preuve formelle du contraire, il supposera qu'ils sont raisonnables et il en appellera à la raison en eux, d'une raison qui lui semble mal informée à une raison qu'il se croit capable d'informer plus complètement – par le dialogue. Si l'autre refuse, il devra encore continuer le dialogue en lui-même et se demander, comme l'autre le lui demandera, et en donnant le maximum de force aux objections de l'autre, ce qu'est l'Etat, ce qu'est la liberté, quelle est la dignité de l'homme, ce qu'est la paix et à quel prix il faut l'acheter, ce qu'est la nation et à quelles conditions la tradition nationale peut survivre dans un monde qui, sur le plan des sciences, est devenu a-national, comment cette unité du monde technique peut et doit agir sur la politique nationale, quel est le but de la vie et du travail de la communauté. Apportera-t-il ainsi quelque chose à l'homme politique? Il ne l'aidera pas dans ses

soucis journaliers: il faudrait être autrement qualifié qu'il ne l'est ès qualité *d'homme de culture*. Certes, il pourra se faire journaliste, commentateur des événements, homme de parti; mais il passerait ainsi du côté de l'homme politique: pour agir directement, il faut suivre des règles concrètes dont on n'ignore pas nécessairement le caractère purement historique et pragmatique, mais sans lesquelles il est impossible de prendre position sur le coup. Le penseur met en doute précisément ces règles. Il sait que d'autres suivent d'autres règles que celles auxquelles il se soumet en tant que citoyen et il se demande – non point qui a raison (ce serait trop beau si les questions étaient aussi simples et que les règles non-compatibles s'opposassent comme le A et le non-A des logiciens), mais ce qui est la vérité qui agit *des deux côtés*.

Il ne s'agit donc pas de prendre piace en dehors de la discussion politique qui continue entre les Etats et les partis, cette discussion dont l'enjeu est formé par les grands intérêts traditionnels et ces autres, non moins grands, qui se sont révélés au monde moderne parce qu'ils se sont produits seulement dans ce monde. Il ne s'agit pas de crier aux hommes qui représentent et défendent ces intérêts, telle une gouvernante sévère à des enfants bruyants: «Voulez-vous vous tenir tranquilles! Vous me gênez!» Certes, elles gênent, ces lûttes. Mais si elles n'étaient pas, que serait l'*homme de culture* sinon un pale et faible jouisseur? Quelle serait sa vocation si elle n'était pas de penser une réalité qui a besoin d'être pensée?

Le *Oui et Oui* que propose la S.E.C. comme réponse aux questions de ce temps – si l'on le prenait dans ce sens – devrait donc être rejeté. Il devrait encore être rejeté, s'il était l'équivalent de la formule des gouvernantes aimables: «Vous êtes tous bien gentils – allez jouer et ne vous disputez pas!». L'*homme de culture* non seulement dérogerait, mais encore se rendrait ridicule. Son *Oui et Oui* ne serait pas plus intelligent que les conseils pédagogiques de la plupart des gouvernantes, et les enfants très adultes en question répondraient: «Il y a désaccord sur nombre de points importants; en disant *oui* à l'adversaire, vous me dites *non*, et votre *oui et oui*, en apparence si bienveillant, n'est en réalité qu'un non à mon adresse. La formule ne peut avoir qu'une signification: la volonté de *faire* de la discussion un dialogue. Non qu'il s'agisse là d'une transformation réelle, sur le pian politique: les hommes politiques

ne sont pas là pour dialoguer; leur métier est la discussion de leurs intérêts. Mais les *hommes de culture* peuvent *considérer* cette discussion comme un dialogue. Ce qui veut dire que l'homme de culture prendra au sérieux les affirmations des parties en présence et les prendra *au mot* quand ils parlent des valeurs qu'ils reconnaissent, des buts qu'ils se proposent, des institutions et des formes de la vie en commun qui leur semblent nécessaires.

Il se peut qu'avec leurs proclamations, les hommes politiques manquent de sincérité, qu'ils mentent consciemment, qu'ils ne comprennent simplement pas ce qu'ils disent, qu'ils soient en contradiction avec eux-mêmes, soit en réalisant ce qu'ils réprovent, en supprimant ce qu'ils prônent, soit même formellement dans leurs discours et sur le plan des idées. Il se peut; et *l'homme de culture*, qui sait que la dignité humaine, fondement et fin de cette culture, exclut le mensonge, aura le droit de le relever partout où il le discerne avec évidence (c'est-à-dire, après avoir accordé à l'homme politique le maximum de crédit et en se méfiant, également au maximum, de sa propre passion de membre d'une communauté historique et d'un parti). Mais ce ne sera pas la tâche propre du penseur: c'est à lui de chercher ce qu'ils ont voulu dire – formule qu'on emploie quand on est convaincu que l'interlocuteur n'a pas compris son propre discours ou ne pourra pas accepter les conséquences de ses propres principes proclamés, parce que ceux-ci sont en contradiction avec d'autres principes non-exprimés –, à lui de *penser l'action*. Son oeuvre n'importera pas à l'homme politique dans son activité de tous les jours; mais il en subira l'influence. Le dialogue n'est pas la politique, mais il est politique, au sens le plus fort: il est la voie de la pensée qui crée la politique dans le monde qui se prétend raisonnable et veut donc l'être.

Le penseur ne doit pas se promettre de l'efficace dans l'immédiat; s'il a de l'influence, il n'en aura qu'à longue échéance. Il n'en sera pas, pour autant, détaché de la vie politique: c'est elle qu'il aura à penser, dans tout ce qu'elle est, dans tout ce qu'elle veut être (qu'elle veut être sans le savoir), dans toute sa passion raisonnable et incapable de saisir sa propre raison. Il refusera la passion, la violence, quitte à renoncer à l'action dans l'immédiat; mais son refus n'est que la condition de comprendre l'action, la passion et la violence. S'il y réussit (et seul un dieu pourrait lui garantir le succès),

il aura fourni à la politique la plus grande contribution qu'homme puisse lui fournir. Il aura permis à la politique de se comprendre en lui et de réduire, elle-même qui est violence au fond de son être et conflit des intérêts, la violence dans la vie. Il lui aura permis de voir quelles sont les choses pour lesquelles il est légitime de mourir et de tuer – et quelles sont les choses qui ne valent pas ce prix. Il n'aura pas convaincu par le dialogue, car le dialogue dans lequel il entre ne veut pas convaincre de telle thèse d'homme politique ou de telle autre; mais il aura convaincu l'homme politique de la valeur du dialogue, c'est-à-dire de la pensée. Il aura montré que seul l'emploi de la violence permet l'emploi de la violence et que le combat n'est devoir qu'en face de celui qui attaque l'homme dans son humanité – de celui qui nie la raison et la nie en connaissance de cause.