

VIE DE L'ESPRIT, VIE DE LA CITE¹

I

Qu'est-ce qu'un intellectuel ?

Depuis quelques années, en France, on diagnostique la disparition, ou du moins le déclin des intellectuels. Si vraiment l'espèce est en voie d'extinction, il serait grand temps que les sociétés prennent soin non seulement d'en dorloter quelques spécimens dans leurs jardins zoologiques, mais encore de les décrire et de les définir avant qu'il ne soit trop tard.

Bien sûr, les descriptions existent, et les définitions. Mais elles sont souvent vagues ou contradictoires, plus vagues encore que contradictoires. Elles contreviennent aux règles les plus élémentaires de la science, puisque la plupart du temps le savant et l'animal étudié ne sont qu'un seul et même individu. L'intellectuel parle de l'intellectuel et s'interroge à perte de vue sur sa propre essence. Ce qui peut faire dire aux mauvais esprits que l'intellectuel n'est rien d'autre qu'une invention d'intellectuel.

Pourtant, même insaisissable, même douteuse, l'espèce existe. Et je vais à mon tour, après bien d'autres, en risquer une définition. Pour dire les choses abruptement, le problème de l'intellectuel en cache un autre, qui est tout simplement celui du rapport de la pensée au monde concret : la pensée a-t-elle un pouvoir, est-elle une force réelle, est-elle, oui ou non, le législateur du concret ? L'esprit, en tant qu'esprit, peut-il agir dans le monde ? Quel est le rôle dans l'histoire et la destinée humaine, de ce qu'on appelle les idées ?

Je ne prétends pas résoudre en quelques minutes des questions d'une telle envergure ; mais tel est du moins l'horizon de notre enquête, et voilà pourquoi la question de l'intellectuel ne relève pas seulement de la zoologie amusante.

Quand donc est né, où donc est né le mot même d'intellectuel ? L'histoire de la naissance de ce vocable est des plus instructives. Elle fournit un excellent point de départ à notre réflexion. On le sait, la scène se situe en France, à l'époque de l'affaire Dreyfus. En janvier 1898, Zola écrit son fameux «*J'accuse !*». Dans les jours qui suivent, une série de personnalités, surtout des universitaires, appuient la demande de révision du procès. Clemenceau se félicite que tant d'"intellectuels" (le mot est de lui) se groupent autour de cette idée. Le 1er février, l'écrivain Maurice Barrès, antidreyfusard notoire, se gausse publiquement

¹ Les pages qui suivent reprennent, presque sans modifications, le texte de deux conférences données pour le Groupe d'Etudes «Pratiques sociales et théories» (Institut d'anthropologie et de sociologie de l'Université de Lausanne) les 30 janvier et 6 février 1989.

de ce qu'il appelle (c'est le titre de son article) «La protestation des intellectuels !».

Dès lors, tout au long de l'Affaire, le fameux mot ne cessera plus d'être prononcé ; vomi comme une injure ou brandi comme un titre de gloire. Et, l'Affaire Dreyfus terminée, il gardera l'importance que l'on sait. Plus exactement, son importance ne fera que croître. A strictement parler, il n'est pas né au cours de l'Affaire ; il existait dès le milieu du XIXe siècle, mais dans une acception beaucoup plus neutre. C'est dans la dernière décennie de ce XIXe siècle qu'il a pris la signification ambiguë et complexe dont il ne s'est plus jamais départi depuis. Et c'est sur cette signification-là que nous avons à réfléchir.

Car d'emblée on le constate : les universitaires qui signèrent l'appel en faveur de Dreyfus le firent apparemment en tant qu'intellectuels au sens neutre et technique du terme ; c'étaient des professionnels de l'intelligence (ceux que Sartre appellera plus tard des techniciens du savoir). Et pourtant, à leurs propres yeux comme aux yeux de leurs adversaires, il est bien clair que leur protestation n'était pas un cri de la seule intelligence, mais un sursaut d'indignation, une réaction d'ordre moral. Du coup, la définition de l'intellectuel s'en trouve immensément enrichie, mais devient immensément complexe : l'intellectuel, ce serait l'homme de l'intelligence, mais dont l'intelligence est au service d'un certain idéal de justice.

Hélas, ce serait encore trop simple. Car il ne faudrait pas en déduire que l'intellectuel se définit alors simplement comme l'homme de la moralité et de la justice, qui accessoirement dispose d'une intelligence et d'un certain statut social grâce auxquels sa moralité et sa justice peuvent acquérir une certaine efficacité. Car il exista des intellectuels antidreyfusards ; Barrès tout le premier, qui, peu avant le «J'accuse» de Zola, revendiquait pour lui-même ce titre fameux. Bref, il ne faudrait pas aller trop vite en besogne, ni croire que l'intellectuel est toujours et par définition celui qui met son savoir au service d'un idéal unique.

A l'autre extrémité de notre définition, nous ne pouvons pas affirmer que tous les intellectuels, même aux origines, furent des techniciens de l'intelligence ou du savoir. En effet, parmi les signataires de l'appel en faveur de Dreyfus, on trouve des écrivains comme Anatole France et Marcel Proust, un musicien comme Albéric Magnard. La liste ne se limite donc pas aux hommes de science et aux universitaires. Dès le début, nous sommes dans une double ambiguïté : d'une part l'intellectuel n'est pas toujours un technicien du savoir, et d'autre part il ne se met pas toujours au service des mêmes valeurs.

Que reste-t-il alors de commun à un intellectuel dreyfusard et un antidreyfusard, à un universitaire et à un musicien signataires la même pétition ? Une seule chose, à la fois vague et fondamentale : l'idée qu'*il existe et doit exister un rapport certain entre la vie de l'esprit et la vie de la cité*. Non que le travailleur de l'esprit prétende nécessairement détenir des lumières spéciales sur la conduite de l'Etat. Mais il affirme, par son intervention même plus que par les modalités de celle-ci, sa conviction que la pensée joue et doit jouer son rôle dans les affaires publiques.

Les intellectuels ne sont pas des gens qui réclament plus d'intelligence dans le gouvernement ; du moins pas au sens où l'on réclamerait des compétences plus aiguisées,

une technicité plus grande. Ils demandent que la conduite de l'Etat se règle sur des considérations qui dépassent la pure technicité.

Cependant, l'intellectuel au sens neutre du terme (le travailleur de l'intelligence ou de l'esprit) serait-il plus apte que d'autres à parler morale, valeurs, à intervenir dans la vie de la cité ? Nous ne nous demanderons pas pour le moment s'il y est plus apte, nous nous bornons à constater qu'il se sent appelé à tenir ce genre de discours. Au nom de quoi ? Une seule explication possible : parce qu'il éprouve ou tout au moins espère une double fraternité : entre l'exercice de l'intelligence et la préoccupation pour les valeurs ; entre l'univers de la pensée et celui de l'existence concrète.

On a pu dire de l'intellectuel qu'il n'était pas seulement, du point de vue sociologique, un homme qui pense, mais également un homme qui communique une pensée. Journaliste, enseignant, signataire de pétition. C'est sans doute juste ; mais si l'intellectuel est l'homme de la communication, c'est d'abord parce qu'il est l'homme de la *relation*. C'est l'homme qui met en rapport l'esprit et le concret, et, à l'intérieur de l'esprit, l'univers de l'intelligence et celui des valeurs. Et si un artiste et un professeur d'université peuvent mériter l'un et l'autre le même nom d'intellectuel, ce n'est pas parce qu'ils signeraient ensemble la même pétition, c'est parce qu'ils peuvent être animés par cette même volonté de mise en relation. Parce qu'ils peuvent être tous les deux ce qu'on pourrait appeler des consciences. En effet, la conscience n'est-elle pas ce lieu intérieur où la science (y compris, peut-être, la science politique) devient méditation sur elle-même et sur ses fins ; n'est-ce pas aussi le lieu de passage obligé pour une politique désireuse d'être davantage qu'une simple technique ?

Hannah Arendt va même plus loin, en émettant l'hypothèse que l'activité de la conscience «fait partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal»². Elle lie donc explicitement la pensée et la morale. C'est aller très loin, mais, après tout, pas plus loin que Socrate, qui affirmait que «nul n'est méchant volontairement».

L'intellectuel serait donc l'homme de la relation et l'homme de la conscience, de la relation par la conscience. Si l'on se fie à cette définition très large, trop large peut-être, il peut sembler que la chose existait avant que n'existe le mot. Socrate, qu'on vient de nommer, mais aussi Rousseau ou Montesquieu, et la plupart des grands philosophes, qui ont réfléchi sur l'Etat, sur la Cité, paraissent mériter éminemment le nom d'intellectuels. En tout cas, notre XXe siècle ne s'est pas fait faute d'élargir l'emploi du mot. Jacques Le Goff, sans crainte de l'anachronisme, a pu écrire un livre intitulé *Les intellectuels au Moyen-Age*. Quant à Régis Debray, dans *Le scribe*, il considère également comme acquis que l'existence de l'intellectuel remonte à la nuit des temps.

Cependant, si ces deux auteurs peuvent donner une extension très large, dans l'espace et surtout dans le temps, à leur définition de l'intellectuel, c'est peut-être parce que leur définition, à tout prendre, est très étroite. En effet, Le Goff comme Debray ne considèrent

2 Cf. H. Arendt, *La vie de l'esprit*, I, La pensée, PUF, 1981, p. 20.

guère l'intellectuel que comme courroie de transmission du pouvoir politique et diffuseur du savoir. Acception qui, considérée à l'exclusion de toute autre, est notoirement appauvrissante. Il est vrai que l'intellectuel est presque toujours dans une relation étroite, conflictuelle ou confortable, avec le pouvoir ; et que très souvent, il est un diffuseur du savoir. Mais comme j'ai tenté de l'esquisser tout à l'heure, ces caractéristiques me paraissent être des conséquences et des manifestations de son attitude intérieure, plus que des traits qui épuiserait sa définition.

Le mot d'intellectuel ne désigne ni un statut social ni une fonction précise, mais, encore une fois, une certaine attitude de la conscience, un certain rapport de l'homme pensant avec la cité. Et l'on peut se demander alors si vraiment il y eut toujours des intellectuels : la caractéristique du temps présent, c'est que le rapport de la pensée et de l'action, de la morale et de la politique, de l'esprit et de la technique, sont devenus plus complexes, et surtout plus problématiques et plus douteux qu'ils ne l'étaient jadis. Les philosophes d'antan n'avaient pas besoin de se torturer ou de pratiquer un coup de force pour penser la cité. C'est en notre siècle technicien que le philosophe devient ou peut devenir un «intellectuel». Parce que la Cité moderne, donc l'Etat, semble dénier au philosophe le droit ou la compétence de le penser.

Voilà sans doute la différence fondamentale. Si bien qu'à la fin du compte, ce mot nouveau, l'« intellectuel », désigne bel et bien une chose nouvelle. Pour le dire d'une manière quelque peu polémique, je risquerais que l'intellectuel est celui qui veut penser la cité en un temps où la cité se moque d'être pensée.

* *

*

Nous reviendrons sur ce problème essentiel. Pour l'heure il nous faut tenter de débrouiller l'ambiguïté et la complexité de l'« intellectuel » en le considérant sous trois aspects.

D'abord l'intellectuel, par rapport au pouvoir politique, est-il *autonome* ou *hétéronome* : autrement dit, sa pensée peut-elle aussi bien modeler que critiquer ce pouvoir, ou bien au contraire ne fait-elle qu'exprimer d'une manière plus ou moins raffinée la réalité de la classe ou du groupe dominant ? L'intellectuel n'est-il alors que le relais de cette classe ou de ce groupe, leur cerveau, leur avocat, leur «scribe» ?

Deuxième question : l'intellectuel est-il l'homme des solutions nuancées ou des solutions radicales ? Est-il *l'homme de la modération* ou *l'homme de la violence* ? Question qui, au premier abord, peut paraître étrange. Tout comme la troisième, que voici : l'intellectuel est-il l'homme de l'interrogation, du scepticisme, du libre examen des dogmes, d'une rationalité qui ne s'en laisse pas conter, ou bien est-il au contraire l'homme de la certitude, du rêve utopique, de l'adhésion irrationnelle à telle ou telle philosophie, telle ou telle politique ? Est-il spectateur, ou engagé ? Penseur ou militant ? Bref, est-il l'homme du *doute* ou l'homme de la *foi* ?

L'examen, même très rapide, de ces trois questions, devrait nous permettre de mieux cerner le personnage ; nous verrons aussi que ces trois questions sont solidaires, et finiront toutes par nous renvoyer à l'essentiel, à savoir le rapport de la pensée à l'action, de la vie de l'esprit à la vie de la cité.

Première question, donc : le rapport de l'intellectuel au pouvoir politique. La réponse semble évidente : dans la mesure où très souvent il est l'adversaire de ce pouvoir, ou l'ennemi du Prince, dans la mesure où fréquemment il incarne ce qu'on nomme la dissidence, ou le contre-pouvoir, on répondra que sa pensée, forcément, est autonome ; qu'elle juge, modèle et critique l'instance politique.

Pourtant, on peut défendre l'idée opposée, et soutenir que la dissidence ou le contre-pouvoir n'est que l'annonce d'un pouvoir à venir ; et que tout intellectuel, toujours, n'est que l'expression pensée, consciente et verbalisée du pouvoir (dominant ou montant). Telle est en tout cas l'interprétation marxiste et matérialiste. On doit à Antonio Gramsci la notion d'"intellectuel organique" ; Gramsci affirme que ce personnage n'est *jamais* autonome par rapport au groupe dominant, jamais autre chose que l'expression ou la conscience d'un pouvoir. *Avant* la révolution, il est organiquement lié au pouvoir de la classe bourgeoise, en tant qu'"agent de l'hégémonie" de cette classe. *Après* la révolution, il peut et il doit devenir un «intellectuel organique du prolétariat»³, donc lier son action à celle de la classe montante, destinée à devenir à son tour dominante. Ainsi, quoi qu'il fasse, avant ou après la révolution, l'intellectuel, loin de former un groupe à part ou d'exercer une fonction de critique ou de mise à distance, est «organiquement» lié à une classe, celle qui domine ou celle qui va dominer. Il ne jouit d'aucune autonomie, il n'est jamais pensée pure.

La révolution restant à venir, l'intellectuel organique n'est que trop souvent au service du pouvoir en place, le pouvoir bourgeois et capitaliste. Voilà du moins la thèse que semble reprendre, en 1978, Noam Chomsky. Aux yeux du fameux linguiste, la majorité des intellectuels américains et occidentaux sont des technocrates au service de la propagande d'Etat, et ce qu'il appelle, citant précisément Gramsci, des «experts en légitimation»⁴.

Quant à Sartre, dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, il semble également rester fidèle à Gramsci : non seulement il décrira les philosophes du XVIIIe siècle français comme des «intellectuels organiques", chargés d'exprimer l'"esprit objectif" de la classe bourgeoise»⁵. Mais en outre il dénoncera, dans le monde contemporain, les intellectuels «suscité(s) par la classe dominante» pour défendre une «idéologie particulariste»⁶.

Cependant, la question de l'autonomie de l'intellectuel en recouvre une autre, celle de

3 cf. M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, Seuil, coll. Points, p. 210.

4 Cf. N. Chomsky, «Les intellectuels et l'Etat», in *Ecrits politiques*, Ed. Acratie, 1984, p. 19.

5 Cf. J.P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, coll. Idées, Gallimard, pp. 23-24.

l'autonomie de la pensée, donc, finalement, de ce que Sartre lui-même n'a cessé d'appeler la liberté. S'il veut être fidèle à Gramsci, Sartre doit admettre que l'intellectuel, après la Révolution, sera un intellectuel «organique du prolétariat». Or d'un autre côté, il ne cesse d'insister sur la vocation universelle et la fonction essentiellement critique dudit intellectuel. Celui-ci ne risque-t-il pas de devenir particulariste en adhérant au nouveau pouvoir, fût-il prolétarien ? Et ne devra-t-il pas cesser d'être critique ?

Sartre semble résoudre la contradiction en précisant que le prolétariat est la classe «universelle». Si bien que l'intellectuel organique du prolétariat ne cesserait pas pour autant d'être universaliste et ne verrait plus la nécessité de demeurer critique. Mais par ailleurs, il ne cesse de décrire l'intellectuel comme un «homme de trop»⁷, exilé de toutes les classes sociales. Il se refuse à préciser si cet intellectuel, une fois le prolétariat parvenu au pouvoir, abdiquera joyeusement son esprit critique pour se fondre dans le pouvoir nouveau et devenir l'instrument de son hégémonie. Gramsci, parfaitement net sur ce point, affirmait que l'intellectuel est et sera toujours «organique». On soupçonne fortement que pour Sartre, c'est le contraire qui est vrai, ou du moins souhaitable : que l'intellectuel sera toujours critique, toujours à distance du pouvoir en place, donc toujours *autonome*.

L'énorme distance qui, en dépit des apparences, sépare Sartre (et Chomsky) d'un Antonio Gramsci, et, de façon générale, d'un intellectuel marxiste, nous est confirmée par cette remarque acerbe de M.-A. Macciocchi, commentatrice du philosophe italien : «L'expression « engagé », si répandue en France, et que la langue française a créée pour définir, désormais partout dans le monde, l'intellectuel qui s'engage dans la politique, signifie en même temps, si on l'examine de près, tout le contraire de «organiquement lié au prolétariat (...) et finit par masquer le vieux rôle de l'intellectuel traditionnel, qui se croit autonome...»⁸. Autrement dit, l'engagement sartrien n'est qu'une parodie de la fonction authentiquement organique de l'intellectuel, telle que la prône Gramsci.

Ce n'est pas le lieu de prolonger un tel débat. Mais il nous suffisait de l'évoquer pour comprendre comment la question de l'autonomie de l'intellectuel par rapport au pouvoir recoupe en fait le problème beaucoup plus large et plus profond de l'autonomie *de l'esprit* et des prérogatives de la pensée en tant que telle, qui se trouve être notre problème central. En effet, si l'on pose, à l'instar de Gramsci, que l'intellectuel est l'expression de la classe au pouvoir, quelle qu'elle soit, on aura beau souligner qu'il contribue à la conscience et à la prise de conscience de cette classe, on ne pourra que refuser à sa pensée une réelle indépendance par rapport au politique, donc une réelle *action* sur lui en tant que pensée. Paul Nizan

6 *Id.*, p. 53.

7 *Id.*, p. 78.

8 *Op. cit.*, p. 262.

l'écrivait très clairement dans *Les chiens de garde* : «Le matérialisme ne dit point que les pensées ne sont pas efficaces, mais seulement que leurs causes ne sont pas des pensées"⁹. Autrement dit, pour la vision matérialiste et marxiste, les pensées, donc les intellectuels, agissent sans doute, mais parce qu'ils sont d'abord agis.

Si en revanche, à l'exemple de Sartre ou de Chomsky, on affirme ou l'on sous-entend que l'intellectuel véritable est toujours critique, on admet l'autonomie de la pensée, et l'on préserve ainsi la possibilité pour la pensée de peser de manière significative sur le politique.

On court alors un autre risque, inverse et symétrique de celui que court la vision marxiste et gramscienne : à force d'autonomie, la pensée pourrait bien être excessivement détachée du réel, donc privée, en fin de compte, de toute action concrète sur ce réel. Des apories de l'intellectuel organique, on tomberait dans celles de l'intellectuel ectoplasmique. Le problème, donc, si l'on veut obtenir un intellectuel efficace, qui ne soit ni flottant hors du réel ni simple instrument des pouvoirs, est de définir la matière et l'esprit, la politique et la pensée sans les identifier l'une à l'autre, mais sans leur ôter les moyens d'une relation effective.

* *

*

Nous y reviendrons ; mais abordons maintenant la deuxième question que nous voulions nous poser : l'intellectuel est-il l'homme de la *modération*, ou l'homme de la *violence* ? L'homme des solutions nuancées ou des solutions radicales ?

Cette question peut paraître étrange, et, avant toute réflexion, nous avons envie de nous écrier que la violence est l'affaire des êtres irréfléchis, pour ne pas dire des brutes épaisses ; l'intellectuel, c'est-à-dire l'homme de la réflexion, de la nuance, l'homme conscient de la complexité des choses, ne peut être que modéré.

Or nous sommes loin du compte. On peut même affirmer au contraire que l'intellectuel, au XXe siècle, se définit plus souvent comme l'homme de la violence que comme celui de la modération, quand bien même son ancêtre, le dreyfusard, était avant tout animé par le souci de la justice, de la morale et du respect humain. On songe tout de suite à Sartre, bien sûr, et à toute la tradition hégéliano-marxiste. Si l'intellectuel du XXe siècle est tenté par la violence, et va jusqu'à soutenir que la révolution violente et radicale doit être son unique souci, ce n'est pas parce qu'il renonce à toute raison et redescend au niveau de la brute épaisse, c'est parce que les philosophies qui l'ont marqué unissent étroitement le destin de la raison et celui de la violence. En un mot, elles disent que *la raison même est violence*.

Un livre récent, *La politique de l'impossible*, de J.-M. Besnier¹⁰, nous rappelle comment,

9 Cf. P. Nizan, *les chiens de garde*, éd. Maspéro, 1971, p. 99.

10 Ed. de la Découverte, 1988.

dans les années trente, le commentaire public de Hegel par Alexandre Kojève (dans des cours de l'École pratique des Hautes Études) eut sur la pensée française l'effet d'une révélation. Or le Hegel de Kojève était essentiellement celui de la *Phénoménologie de l'esprit*, et de la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. De cette dialectique, il ressortait que l'homme est en face de la nature comme en face d'une donnée à dépasser, et que pour opérer ce dépassement, l'homme, c'est-à-dire la raison, ne peut que faire violence à la nature. Pour conquérir son humanité, l'être humain doit user de violence. La nature humaine ne devient histoire humaine que par la violence d'une négation qualifiée d'"humanogène" ou d'"anthropogène"¹¹.

Le Hegel de Kojève, et à travers lui, le marxisme considéré comme philosophie de l'avènement de l'homme par la violence révolutionnaire, ont profondément marqué toute une génération d'intellectuels français, notamment Georges Bataille. Et ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'alors la violence, loin d'être le fait des instincts primitifs, devient l'arme même de la conscience et la vérité de la raison. C'est donc ès qualités, et parce qu'il a pénétré la vérité philosophique du monde, que l'intellectuel se fait radical et prône la violence.

L'homme qui, plus que tout autre, incarna cette vision de l'intellectuel, l'homme qui en outre devint le symbole même de l'intellectuel après-guerre, c'est évidemment Jean-Paul Sartre, dont il n'est pas exagéré de dire que sa philosophie politique est une philosophie de la violence. Du *Plaidoyer pour les intellectuels*, on peut extraire ce passage : «Le véritable intellectuel, étant *radical*, ne se trouve, par là, ni moraliste ni idéaliste"¹². Ou ceci : «De fait le radicalisme et l'entreprise intellectuelle ne font qu'un"¹³. Si d'autre part on jette un coup d'œil à la fameuse préface au livre de Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, voici ce qu'on peut lire : «Abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups». Certes, Sartre ni dit pas textuellement que c'est à l'intellectuel de prendre son revolver pour accomplir la besogne. Mais son approbation de la violence, son choix de la violence est un choix d'intellectuel, le choix même de sa raison raisonnante. Du moins le présente-t-il ainsi.

Une lecture précise de Sartre nous montrerait que, s'il se met sous l'aile de Hegel, de Marx, voire de Kojève, son choix de la violence est à comprendre dans le cadre de sa propre philosophie, dont les termes et les concepts ne sont ni ceux de Hegel ni ceux de Marx. Mais quoi qu'il en soit, la violence et le radicalisme sont des choix opérés par l'*intellectuel* Sartre, par Sartre en tant qu'il raisonne et détermine rationnellement sa propre fonction dans la société.

Cependant, il serait tout à fait inexact, bien sûr, de prétendre que tous les intellectuels sont

11 *Op. cit.*, pp. 49 et 52.

12 *Op. cit.*, p. 58.

13 *Id.*, p. 55.

des radicaux qui prônent la nécessité rationnelle de la violence. Pour se convaincre du contraire, il suffit bien sûr de penser au «petit camarade» de Sartre, Raymond Aron. S'il est vrai que Sartre se place dans la descendance de Hegel-Marx, sans parler de Bakounine ou de Georges Sorel, Aron, lui, se réclame de Kant et des grands intellectuels kantien de la génération qui le précède, celle-là même qui prit fait et cause pour Dreyfus.

Certes, Aron ne se sent pas toujours en harmonie avec Julien Benda, Léon Brunschvicg ou Emile Durkheim. Mais sur le point capital de savoir quel est le rôle de la raison, donc le rôle de ces travailleurs de la raison que sont les intellectuels, il reprend incontestablement leur flambeau : à ses yeux, la raison est une instance morale, modératrice, éclairante, critique, au service de la vérité et de la connaissance. En aucun cas ce n'est un instrument de conquête, un instrument de légitimation de la violence révolutionnaire et de la violence tout court. La raison aronienne est sagesse, recherche de paix et d'universalité. Elle est entièrement fidèle à ce propos de Julien Benda : «Dois-je redire que le rôle du clerc n'est pas de changer le monde, mais de rester fidèle à un idéal dont le maintien me semble nécessaire à la moralité de l'espèce humaine"¹⁴.

Comment donc les intellectuels peuvent-ils, en tant que tels, prendre vis-à-vis de l'action violente des positions si diamétralement opposées ? C'est qu'à vrai dire il y a deux raisons au royaume de la raison. Pour simplifier grossièrement, appelons-les la raison hégélienne et la raison kantienne. Pour la première, la violence *est* la rationalité profonde du monde (le pantragisme hégélien est en même temps un panlogisme, a-t-on pu dire). Pour la seconde, c'est la morale qui *est*, en fin de compte, l'essence de la raison.

Les deux petits camarades ne sont pas les seuls protagonistes du débat, loin de là. Un Georges Bataille sera toute sa vie hanté par le problème de la violence en politique, au point d'incarner, à l'opposé de l'intellectuel critique, ce qu'on a pu nommer l'intellectuel «pathétique"¹⁵. Un Merleau-Ponty, dans *Humanisme et terreur*, tentera une justification philosophique de la violence révolutionnaire, ou de ce qui en URSS passait alors pour tel. De son côté, et d'un point de vue au fond proche de celui d'Aron, Albert Camus, dans *L'homme révolté*, et dans maint autre texte, ne cesse de s'affronter aux mêmes problèmes. Sa morale de la mesure et du respect de la vie humaine considérée comme fin absolue, que rien ne justifie de détruire, peut passer pour une version méditerranéenne du kantisme.

Notons encore que ce problème du rapport de l'intellectuel à la violence nous renvoie, lui aussi, à notre question fondamentale et première : celle du rapport de la pensée à la réalité, de la vie de l'esprit à la vie de la cité : la tentation de la violence chez l'intellectuel est liée à son rêve d'*efficacité*. Si la raison même est violence, et violence fondatrice d'humanité, violence révolutionnaire et politique, cela veut dire éminemment que la pensée est un pouvoir ; que

14 Cf. *La trahison des clercs*, coll. Pluriel, p. 156.

15 Cf. J.M. Besnier, *La politique de l'impossible*, p. 19.

l'outil de travail des intellectuels est l'outil même qui forge le monde ; que l'entité apparemment la plus détachée du concret, la plus impalpable, la plus évanescence qui soit, la pensée, est en réalité le maître d'oeuvre et le démiurge du politique et du social, le terrible forgeron du concret. Bref, affirmer que la rationalité est violence, c'est d'abord affirmer qu'elle est une *force*, un pouvoir agissant dans le monde. C'est donc abolir d'un seul coup la distance qui sépare la pensée du réel, c'est embrasser le réel par la pensée, embraser la pensée par le réel. C'est enfin, pour l'intellectuel, s'arracher à l'angoisse de la solitude et de l'inutilité.

Il n'est donc pas exagéré de dire que la violence et le radicalisme sont des tentations pour l'intellectuel en tant que tel. Dès le siècle dernier, Tocqueville, ancêtre d'Aron s'il en fut, le soulignait ironiquement, lorsqu'il s'en prenait à ceux qu'il appelait les «hommes de lettres». «Quand on étudie l'histoire de notre Révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales (...) même mépris des faits existants (...) même envie de refaire à la fois la constitution tout entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties"¹⁶.

Bien sûr, ce dont il est ici question, ce n'est pas directement de violence et de radicalisme. Pourtant, le vice que dénonce Tocqueville comme caractéristique des « hommes de lettres », c'est bel et bien d'être révolutionnaires plutôt que réformistes ; et cela, par ignorance et mépris du concret. La pensée, dans sa liberté abstraite, donc le penseur dans son bureau, peut créer et détruire des constitutions d'un trait de plume. Mais son tort commence quand il veut les créer et les détruire dans la réalité.

Fondamentalement, c'est là le reproche que Raymond Aron va faire à Jean-Paul Sartre, lorsqu'il ironisera sur la «dialectique de la violence, pratiquée la plume à la main, en chambre"¹⁷.

Il n'est pas question, encore une fois, de réduire tout le problème de l'intellectuel et de la violence à la psychologie d'écrivains irrités de n'êtreindre que des nuées. Car à ce compte, on pourrait symétriquement ironiser sur la position d'Aron ou de Camus, et les accuser de réduire le rôle de l'intellectuel à celui de la belle âme moralisante, ou du bel esprit désengagé, qui déplore à distance le train du monde concret, et regrette son impuissance à le changer, puis retourne à ses petites affaires spirituelles. C'est d'ailleurs ce qu'on n'a pas manqué de faire. C'est même très exactement ce que Sartre reprocha à Camus, au cours de leur fameuse polémique de 1952, consécutive à la parution de l'*Homme révolté*.

Non, il ne s'agit pas de réduire le problème de la raison et de la violence à la psychologie des intellectuels. Mais, à nouveau, de le faire déboucher sur notre interrogation centrale, celle

16 Cf. *L'Ancien Régime et la Révolution*, cité dans R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, coll. Tel, Gallimard, p. 246.

17 Cf. R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973, p. 219.

qui touche au rapport entre la pensée et l'action.

* *

*

Avant de reprendre explicitement cette question-là, formulons notre troisième interrogation préparatoire : L'intellectuel est-il l'homme de l'adhésion ou de la distance, de l'engagement ou de la critique ? Est-il spectateur ou acteur, penseur ou militant ? Est-il l'homme du scepticisme ou l'homme des certitudes ? L'homme du doute ou l'homme de la foi ?

Écoutons Paul Valéry : «Qu'est-ce qu'un « intellectuel » ? - Ce devrait être un homme habile à se débrouiller à peu près dans sa pensée ; qui la traite d'assez haut ; qui ne se croie pas facilement ; qui est insensible aux gros effets dans l'esprit par la connaissance qu'il a de leurs causes ; sur qui l'éloquence n'a pas de prise, sinon par l'art qu'elle peut contenir ; pour qui les mots et les images sont une matière familière... Ne pas croire lui est naturel. Ou du moins se fait-il un devoir de ne donner jamais à ce qu'il entend plus de force que cette parole ne lui en porte, et n'en peut porter avec elle.»¹⁸.

Valéry pose élégamment le problème. Il définit ce que *devrait être* l'intellectuel, mais ne jure pas que la réalité corresponde à l'idéal. Et cet idéal est sans équivoque : «Ne pas croire lui est naturel». La caractéristique essentielle de l'intellectuel, c'est sa capacité de distance, sa possibilité de ne pas être dupe, et surtout dupe de lui-même : un homme «qui ne se croie pas facilement». Cette seule formule dit éloquemment combien l'intellectuel doit être distance intérieure, contrôle, suspension de certitude et de jugement.

Or il semble non seulement que la réalité ne corresponde pas à l'idéal, mais, par un nouveau paradoxe, que la réalité soit souvent aux antipodes de l'idéal. Lisons maintenant le fameux *Opium des intellectuels* de Raymond Aron, (dont le titre à lui seul est déjà tout un programme) : «L'intellectuel (...) veut une certitude, un système. La Révolution lui apporte son opium»¹⁹. Ailleurs, le même auteur décrit l'intellectuel comme un homme «épris d'absolu»²⁰, qui manie des «mots sacrés»²¹. Aron ne cessera de dénoncer, dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, l'adhésion aveugle des intellectuels à la «religion séculière» qu'est le

18 Cf. P. Valéry, *Tel quel*, coll. Idées, vol. I, p. 154.

19 Cf. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, coll. Idées, p. 352.

20 *Id.*, p. 9.

21 *Id.*, p. 17.

marxisme. Il qualifiera le communisme de « première religion d'intellectuels qui ait réussi »²².

Déjà Benda, dans sa *Trahison des clercs*, prononçait des jugements de nature comparable. Voici par exemple en quels termes il dénonçait le matérialisme dialectique de ces traîtres à la cléricature : « Cette position n'est aucunement, comme elle le prétend, une nouvelle forme de la raison, le « rationalisme moderne » ; elle est la négation de la raison, attendu que la raison consiste précisément, non pas à s'identifier aux choses, mais à prendre, en termes rationnels, des vues sur elles. Elle est une position *mystique* »²³. La définition de Benda rejoint celle de Valéry : à ses yeux, l'intellectuel devrait être celui qui, par la raison, « prend des vues » sur les choses, donc prend distance par rapport aux choses ; ensuite, l'auteur de *La trahison des clercs* pose le même constat que Raymond Aron : l'intellectuel est devenu tout le contraire d'un esprit critique, il se trahit et trahit la cause de la raison.

C'est que, une fois de plus, il y a raison et raison. De même que la rationalité, selon qu'elle héritait de l'hégélianisme ou du kantisme, s'identifiait à la *violence révolutionnaire* ou à la *sagesse morale*, on peut dire que, selon une ligne de partage presque identique, elle s'identifie à la *foi* ou au *doute*. En effet, découvrir et saluer dans l'histoire la toute-présence et la toute-puissance de la Raison, c'est tôt ou tard, peu ou prou, regarder cette raison comme une force autonome, qui n'est plus celle de notre esprit dans le monde, mais du monde dans les esprits ; c'est donner une sorte d'objectivité à la Raison, l'orner d'une majuscule, en faire quelque chose qui nous dépasse, nous échappe et nous modèle, fût-ce à notre insu. Si en revanche, dans une perspective kantienne, mais kierkegaardienne tout aussi bien, nous refusons de faire de la rationalité un Esprit objectif, mais nous la considérons comme une instance subjective, un pouvoir éclairant et clarifiant, cette raison sera toujours critique, en face de toute réalisation humaine, de toute pensée, et d'abord de notre propre pensée, de nos propres systèmes. Si l'on refuse d'arracher de soi la Raison pour en faire un fétiche, cette raison n'est plus celle du monde, c'est encore et toujours celle de l'homme dans le monde ; de l'homme qui doute, et dont on pourra dire à l'instar de Valéry : « Ne pas croire lui est naturel ».

* *

*

Nous nous sommes posé trois questions sur l'intellectuel : est-il l'homme d'une pensée autonome ou non ? Est-il l'homme de la modération ou de la violence ? Est-il l'homme du doute ou l'homme de la foi ? Il semble que nous puissions maintenant unifier les réponses en deux groupes, sans prétendre à la rigueur d'un tableau sociologique, et dans la conscience que

22 *Id.*, p. 377.

23 *Op. cit.*, p. 94.

notre simplification nous conduit aux limites de la caricature. D'un même côté, et chez les mêmes personnes, on a de fortes chances de trouver *l'autonomie, la modération et le doute* ; et de l'autre côté *l'hétéronomie, la violence et la foi*.

Croire, comme le premier groupe, que la pensée n'est pas l'émanation pure et simple du pouvoir politique, c'est aussi croire qu'on ne peut faire violence à la réalité par la pensée ; c'est assigner à l'intelligence un travail de critique et de mise à distance, non de fondation et de révolution. A l'opposé, croire, comme le second groupe, que la pensée n'est que le pouvoir, c'est aussi croire que le pouvoir n'est que la pensée en acte, et c'est adhérer à ce mystérieux oxymore par un acte de foi.

Ce matérialisme absolu qui se renverse en spiritualisme absolu est particulièrement flagrant dans *Le scribe* de Régis Debray. Cet ouvrage ne cesse de répéter que l'intellectuel est un politique manqué - et réciproquement ²⁴ ; il ne cesse de saluer «ce rapport constant et inverse entre le poids symbolique du pouvoir politique et le poids politique du pouvoir symbolique» ²⁵ ; il identifie le savoir et le pouvoir ; il annonce simultanément une «théorie matérialiste» de l'intelligence et une «théorie intellectualiste» de l'Etat. Bref, il opère constamment un renversement de Hegel à Marx et de Marx à Hegel. Ce va-et-vient trahit une véritable fascination devant le rapport entre le monde de l'intellectuel et celui de la politique concrète. Tantôt on absorbe le premier dans le second, tantôt c'est l'inverse, dans l'incapacité où l'on est de leur trouver une véritable *relation*, et dans l'impossibilité où l'on demeure de se résigner à leur séparation.

Des deux catégories que j'ai tenté de distinguer, on peut estimer que la seconde est plus datée que la première. L'intellectuel serviteur de la violence, du moins verbalement, l'intellectuel homme de foi dans une Explication du monde, à la fois pantragique et panlogique, semble indissociable d'une période où s'imposait la référence hégéliano-marxiste, référence qui culmine à l'époque de la guerre froide, mais qui prit de l'importance dès le début des années trente, et qui en garde jusqu'au début des années 80. Il semble que l'intellectuel critique-douteur-moral-modéré subisse moins que l'intellectuel croyant les outrages du temps.

Cependant, ce n'est pas à dire que la tentation de la violence rationnelle, du panlogisme et de la foi - la tentation hégélienne, ou sartrienne si l'on veut - soit définitivement derrière nous, et qu'elle s'explique par une conjoncture politico-philosophique absolument unique. Cette tentation reste en quelque sorte constitutive de l'intellectuel, dans la mesure même où la violence rationnelle, le panlogisme et la foi résolvent idéalement, voire magiquement le lancinant problème que nous posons depuis le début : la pensée peut-elle agir dans la cité ? Tant que cette question ne trouvera pas de réponse satisfaisante, tant qu'elle restera à la fois

24 Cf. R. Debray, *Le scribe*, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, p. 148.

25 *Id.*, p. 122.

la raison d'être et la raison de souffrir des intellectuels, la tentation violente demeurera bien vivante.

Certes, si l'attitude opposée, celle de la critique, de la morale et de la modération donnait toute satisfaction sur ce plan, les choses seraient beaucoup plus simples. Mais ce n'est pas vraiment le cas. L'intellectuel camusien, pas plus que l'intellectuel sartrien, n'est très sûr de son rôle et de son utilité. Il a souvent l'impression que les reproches formulés par son frère ennemi (celui de n'être qu'une belle âme inutile, voire un serviteur du pouvoir en place) ont quelque justification. Il veut agir dans la cité, ou du moins il souhaite que sa pensée ait quelque poids dans la conduite des affaires. Mais en a-t-elle vraiment ? Ne fait-il pas preuve de naïveté, ou de présomption ? Peut-il sérieusement croire que sa pensée abstraite et ses préceptes moraux non moins abstraits peuvent servir de guide aux hommes politiques, influencer sur la vie économique, légiférer sur la société, se mêler au concret, se mêler du concret ?

En d'autres mots l'intellectuel, même et surtout s'il est arono-camusien, n'échappe point à un reproche terrible, beaucoup plus terrible peut-être que celui de violence : le reproche d'*incompétence*, reproche dont nous avons le triste devoir de parler maintenant.

Une chose est sûre : dès la naissance officielle de l'"intellectuel", lors de l'affaire Dreyfus, ce reproche s'est trouvé au centre du débat. En mars 1898, le critique Brunetière s'en prend à ces hommes «qui ne font que déraisonner avec autorité sur des choses de leur incompétence»²⁶. Sartre, dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, prend acte de ce reproche : «Pour les antidreyfusistes, l'acquittement ou la condamnation du capitaine Dreyfus concernait les tribunaux militaires et, en définitive, l'Etat-Major : les dreyfusards, en affirmant l'innocence de l'inculpé, se plaçaient *hors de leur compétence*. (...). Originellement, donc, l'ensemble des intellectuels apparaît comme une diversité d'hommes (...) qui *abusent* de [leur] notoriété pour sortir de leur domaine et critiquer la société et les pouvoirs établis au nom d'une conception globale et dogmatique (...) de l'homme»²⁷. Plus près de nous, dans un ouvrage intitulé suggestivement *La bêtise*, André Glucksmann enfonce le clou : «Rien n'autorise l'intellectuel à prendre la parole, ni le génie particulier qu'on lui reconnut jadis, ni la prétendue vocation à pérorer dans l'universel dont il régale à la cantonade»²⁸.

Pourquoi l'intellectuel est-il donc à ce point incompetent ? Raymond Aron, avec une cruelle sobriété, répond à cette question : «Les affaires de l'Etat relèvent de plus en plus des experts et les erreurs de ces derniers ne justifient pas l'éloge de l'ignorance»²⁹.

"Les affaires de l'Etat relèvent de plus en plus des experts». On pourrait dire aussi : des

26 Cité par P. Ory et J. F. Sirinelli, *Les intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, 1986, p. 19.

27 *Op. cit.*, pp. 12-13.

28 Cf. A. Glucksmann, *La bêtise*, Le Livre de Poche, 1985, p. 276.

techniciens. En d'autres mots, les tenants et aboutissants d'une décision politique, dans notre monde moderne, sont d'une telle complexité, et font appel à tant de «compétences» diverses (notamment économiques et juridiques) que l'intervention, dans le processus de cette décision, d'un «intellectuel» fort de sa seule grande âme et de sa seule exigence morale paraît saugrenue, pour ne pas dire dérisoire. En d'autres termes encore, l'Etat moderne est une machine extraordinairement complexe dont seuls des mécaniciens de précision, ou des informaticiens brillants peuvent assurer la marche. On ne fait pas fonctionner un ordinateur avec des discours humanistes.

Plus l'Etat devient complexe, plus il exige de spécialistes, plus son fonctionnement peut et doit, semble-t-il, se passer des idées générales, des idéaux moraux, ou des conseils de ce monstre improbable qu'on appelle la pensée. Or l'intellectuel, d'Emile Durkheim à Noam Chomsky, parle et proclame qu'il parle au nom de l'universel, et de valeurs qui ont nom justice, vérité ou morale. Mais si les hommes politiques, pris individuellement, et même l'Etat en tant que tel, saluent verbalement la dignité de l'universel et des valeurs morales, ils ne reconnaissent pas à ces valeurs, et à ceux qui s'en disent les porteurs, la compétence et le droit d'intervenir dans la marche des affaires. Car la marche des affaires, elle, ne relève pas de ces valeurs, mais de considérations techniques.

Que penser de tout cela ? D'abord, il est incontestable que l'intellectuel est incompetent, même si cet intellectuel est par ailleurs un technicien de premier plan. Comme Sartre le fait observer, le plus grand des savants atomistes devient «incompétent» dès lors qu'il lève le nez de ses formules mathématiques pour se prononcer sur le bon ou le mauvais usage qu'on peut faire de la bombe. L'intellectuel est incompetent par nature et par vocation. Mais on peut retourner ici la formule d'Aron : l'ignorance de l'intellectuel en matière de technique politique est-elle une bonne raison de laisser le champ libre aux «experts» ? Est-il juste d'identifier le fonctionnement de l'Etat à celui d'une machine ? Si le travail des techniciens se révèle nécessaire dans les sociétés modernes, devons-nous pour autant le considérer comme suffisant ? La notion même de spécialiste ne relève-t-elle pas d'un fétichisme technicien ? N'est-elle pas caractéristique d'une société dominée par la raison instrumentale, selon le diagnostic de Max Weber ?

Valéry disait ironiquement que l'écrivain et l'intellectuel étaient des spécialistes de l'universel. Cette ironie dit tout le drame : si grande est dans notre monde l'emprise des spécialistes que le souci même de l'universel y est perçu comme *une spécialité parmi d'autres*. Le problème de la relation entre les idées générales, les idéaux moraux, et l'action politique, donc entre la vie de l'esprit et la vie de la cité, n'est même plus concevable : puisque l'universel est une spécialité, on trouverait exorbitant que cette spécialité prétende se mêler des autres, voire les régenter.

Décidément, l'intellectuel est une réalité du XXe siècle, et de lui seul : il est suscité par

29 Cf. *L'opium des intellectuels*, p. 322.

notre moderne univers de spécialistes et de «Zweckrationalität». Il se définit comme la réaction de l'intelligence contre le phénomène de sa propre spécialisation. Il incarne l'espoir et la volonté de maintenir, dans la cité, l'idée de l'universel, et l'idée «socratique» d'une relation essentielle entre la raison et les valeurs. Jamais le rapport entre la pensée et l'action n'a été si obscurci, si menacé que dans nos sociétés modernes. Le clerc ou l'intellectuel est celui qui témoigne pour la nécessité de maintenir ce rapport.

Il est vrai, et il sera de plus en plus vrai que l'intellectuel est incompetent. Mais l'intellectuel est justement celui qui dit et répète que la compétence n'est pas tout. Comment le dit-il, et pour quel résultat ?

Il est probable que l'intellectuel de type hégéliano-sartrien puisse récuser, plus facilement que l'arona-camusien, le reproche d'incompétence. Pourquoi ? Parce que cet intellectuel en sait toujours davantage que les «experts» ou les spécialistes dont les compétences, même s'il les reconnaît, ne l'impressionnent pas le moins du monde : il sait, lui, quelle Raison, quelle Logique les meut à leur insu, alors qu'ils croient, eux, prendre des décisions techniques et mettre en oeuvre leurs petites compétences. Aux yeux de cet intellectuel, la rationalité instrumentale n'est qu'une apparence, elle n'est précisément que l'"instrument» d'une Raison supérieure (ou d'une Nécessité historique, selon qu'il penche vers Hegel ou vers Marx), dont il détient, lui, le secret et la clé.

L'intellectuel moral-moderé, de son côté, n'a pas cet avantage. Il ne prétend pas être dépositaire d'une Raison supérieure, qui ferait pièce à la rationalité technique. Il est contraint de s'incliner devant les «compétences». On le voit chez Aron lui-même, qui pourtant, de par sa formation, aurait pu se réclamer du titre d'expert et battre les spécialistes sur leur propre terrain. On le voit plus nettement encore chez un Camus, qui se décrit comme «privé de lumières supérieures, plongé dans l'ignorance commune»³⁰. «L'intellectuel", écrit-il encore, «(...) sait que son ignorance, déjà encyclopédique, devient infinie devant l'actuelle complexité du jeu historique»³¹.

Que peut-il faire alors, cet homme démuné, fort de son seul souci, de ses seules convictions ? Et comment justifier sa prétention à s'exprimer tout de même sur les affaires publiques ? Eh bien, parmi ses convictions, il y a celle-ci : *l'Etat n'est pas seulement une machine*, et les spécialistes, qui sont nécessaires, ne sont pas suffisants. Les spécialistes eux-mêmes sont la résultante d'un phénomène historique et social que nous avons à penser.

Non point, cette fois-ci, que l'intellectuel se prétende détenteur d'une vérité du second degré, qui lui permette de juger de haut le spécialiste et de le considérer comme simple rouage dans un processus dont lui, l'intellectuel, posséderait une fois pour toutes le secret. Les raisons du non-spécialiste sont beaucoup plus humbles. C'est peut-être le même Albert

30 Cf. un article de l'*Express* du 8 octobre 1955, repris dans les *Cahiers Albert Camus* n° 6, Gallimard, 1987, p. 60.

31 *Id.*, p. 58.

Camus qui les exprime le mieux : «Chacun, aujourd'hui, intellectuel ou non, (...) contribue à l'avenir de sa nation, et de sa culture, sans pouvoir connaître les lois de l'histoire et du monde. Et les plus aveugles ne sont pas au dernier rang, il s'en faut ! A la condition de savoir cela, de se maintenir à sa place, sans mauvaise conscience, de ne jouer enfin ni les vertus ni les durs, un écrivain doit collaborer à la chose publique : il ne peut pas se séparer"³².

"Chacun contribue à l'avenir de sa nation, et de sa culture, sans pouvoir connaître les lois de l'histoire et du monde» : la raison de l'intellectuel, c'est que tous les hommes, spécialistes ou non, sont d'abord des hommes, et qu'ils partagent tous une ignorance fondamentale quant à la marche de l'univers qui est le leur. Autrement dit l'intellectuel, en face de l'expert, est incompetent, mais l'expert, comme l'intellectuel, est ignorant. Et chacun, l'expert comme l'intellectuel, est pris dans l'action. Si donc les Etats ont un incontestable besoin de techniciens, c'est en tant que ces Etats sont des machines. Mais ces Etats sont également des ensembles d'hommes, ou si l'on préfère, des fraternités d'ignorance. Et ces ensembles d'hommes s'assignent des buts, qu'ils suivent plus ou moins aveuglément. Au jour le jour, ils peuvent certes identifier l'Etat à la machine qu'il est aussi, ils peuvent s'identifier eux-mêmes aux rouages qu'ils sont aussi. Mais rien ne leur interdit formellement de prendre de la hauteur. Sans doute, ils peuvent se contenter de fonctionner dans l'Etat ; ils peuvent aussi tenter de penser leur cité.

Et peu importe, en un sens, ce qu'ils pensent de leur cité, ou plutôt comment ils la pensent. L'essentiel de leur tâche ou de leur vocation, c'est de dire et de répéter que la cité peut et doit être pensée. Peu importe comment ils résolvent, de cas en cas, le problème de la relation entre les idées, les idéaux, et la pratique politique. L'essentiel (et là nos deux catégories d'intellectuels, les violents et les modérés, les croyants et les sceptiques se rejoignent), l'essentiel est qu'ils *incarnent* la possibilité et la nécessité de cette relation. S'ils ont pris tant d'importance au XXe siècle, au point de presque devenir une catégorie sociale, c'est décidément parce que le XXe siècle a distendu cette relation. Mais cette distension signifie très exactement que l'homme occidental moderne risque de perdre la conscience de la res publica, et renonce à l'ordonner à des fins non techniques ; qu'il chosifie inconsciemment le politique et le social, qu'il les comprend implicitement sur un modèle mécanique ou cybernétique, comme un complexe de causes et d'effets.

Quelles sont alors, en fin de compte, les relations «réelles» entre la pensée et l'action ? Nul ne se risquerait à donner, à une telle interrogation, une réponse péremptoire. Mais on peut au moins risquer ceci : les relations entre la pensée et l'action supposent que l'homme se reconnaisse à égale distance d'une conception *magique* et d'une conception *désenchantée* du monde :

La conception magique supprimait les termes mêmes du problème en les faisant fusionner ; c'était Hegel, pour qui l'action historique n'est que l'accomplissement de l'Esprit

32 *Id.*, p. 60.

absolu ; c'était également Marx, qui retournait Hegel pour affirmer que la pensée n'est que la superstructure du devenir historique. Mais ces conceptions grandioses ne jouaient peut-être, au XIXe siècle déjà, qu'un rôle défensif contre la conception effective que l'homme moderne tendait à se faire de lui-même. Cette conception désenchantée, qui cheminait souterrainement, alors même que l'on croyait croire en Hegel puis en Marx, c'est bien sûr cette instrumentalisme que diagnostique un Max Weber ; il supprime, lui, un des termes du problème parce qu'il ne le comprend plus : la pensée. Aucun Esprit absolu, aucune nécessité historique ne gouverne plus le devenir humain ; seule une raison technicienne organise un monde dans lequel il n'est plus place pour un sens.

L'intellectuel, une dernière fois, c'est celui qui refuse une telle évolution. Bien souvent, il n'a répudié le désenchantement que pour se jeter dans la magie. Mais la troisième voie, celle qui maintient vivantes et autonomes la pensée et l'action, afin de faire vivre leur relation, lui reste ouverte, aujourd'hui plus que jamais.

* *

*

II

L'intellectuel en Suisse

L'intellectuel est celui qui tout simplement rappelle l'origine et la fin humaine de toute science, de toute connaissance, de tout acte politique. Qui parle pour l'unité de l'homme, et refuse l'idée que la vie sociale, la vie politique et la vie de la pensée soient des spécialités cloisonnées et sans rapport les unes avec les autres. Si l'intellectuel est «humaniste» (prononçons le mot avec prudence mais respect), c'est bien parce que la présence en lui de la connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'humain ; la vie de l'esprit, ce n'est rien d'autre que le bruissement ordonné de la vie dans l'esprit.

Comme le disait Georg Simmel dans un très beau texte intitulé «Le concept et la tragédie de la culture», la vraie culture (et, peut-on ajouter, l'attitude du véritable intellectuel) consiste à combattre à la fois la tentation du «stylite» et celle du «spécialiste» ; à chercher, entre ces deux extrêmes, la nécessaire «synthèse»³³.

Cette synthèse, dans la modernité, est donc menacée. L'existence même des intellectuels, au sens que nous avons donné à ce mot, signale une déchirure sociale, et trahit le fait que l'activité de pensée, dans nos sociétés contemporaines, tend à se dissocier de l'activité tout court. Néanmoins, il est évident que s'il y avait rupture *totale* entre les deux mondes, l'intellectuel cesserait tout à fait d'exister. Pour qu'il existe, il faut que les relations de la pensée avec l'action soient tendues, voire distendues, mais il ne faut pas qu'elles soient rompues. Il ne faudrait pas non plus que les termes mêmes du problème aient perdu toute réalité. Il faut que dans la vie politique d'un pays, il existe quelque chose qui s'appelle l'action politique ; et dans la vie de l'esprit, quelque chose qui s'appelle la pensée politique.

La France a toujours été considérée comme le pays, par excellence, des intellectuels. C'est là qu'est né le vocable qui nous intéresse, et cette naissance ne doit rien au hasard. Comme le précisent P. Ory et J.- F. Sirinelli, le phénomène s'explique par «le centralisme politique et culturel» de la France, ainsi que par «la richesse et la radicalité de son expérience politique»³⁴. En d'autres termes, la France est un pays dans lequel une décision

33 Cf. G. Simmel, *La tragédie de la culture*, éd. Rivages, 1988, p. 194.

34 *Op. cit.*, p. 11.

politique a des conséquences tangibles ; dans lequel une décision politique peut modeler réellement, visiblement et durablement le destin du peuple. Et d'autre part, pour des raisons qui relèvent également du centralisme, un «acte culturel» peut aisément prendre de l'ampleur et recevoir un puissant écho ; pour le dire en d'autres mots, un penseur n'a guère de peine à se faire entendre. Cela ne signifie pas que le pouvoir politique va le suivre scrupuleusement, puisqu'au contraire nous avons vu que l'existence même de l'intellectuel signale que le rapport entre pensée et pouvoir est problématique. Mais il reste que la possibilité de ce rapport existe.

Bref, l'exemple de la France nous conduit à comprendre, *a contrario*, que l'existence même de l'intellectuel est douteuse, voire exclue dans deux situations extrêmes : dans une société de la symbiose et dans une société de la « schizobiose », si j'ose ainsi m'exprimer. Chez les peuples dits primitifs, il y a symbiose totale entre la pensée et l'action ; on ne trouve alors place ni pour la politique, ni pour les «valeurs", ni, a fortiori, pour les «intellectuels» : l'action, dans de tels groupes humains, c'est tout bonnement la mise en acte du sacré.

Mais à l'autre extrême, si la vie de la cité et celle de l'esprit sont totalement coupées l'une de l'autre, si l'Etat n'est plus le lieu d'une politique mais le nom d'une pure mécanique administrative, si de son côté la pensée n'espère plus, n'envisage même plus d'être pensée politique, mais s'enferme dans la pure méditation individuelle, nous sommes dans la schizobiose ; et dans ce cas, il n'y aura pas non plus d'intellectuels. Ou du moins, l'intellectuel risquera fort de se trouver sans emploi.

Certes, on pourrait faire observer qu'il n'existe plus guère de sociétés primitives, et que d'autre part il n'existe pas, heureusement, de société purement administrée, où la politique et la pensée vivent dans des mondes étanches ; où l'intellectuel, par conséquent, serait inconcevable. Mais on pourrait néanmoins insinuer qu'il se trouve, dans le monde, au moins une société de schizobiose, et que c'est la société suisse.

Si bien que notre question, aujourd'hui, n'est pas tant de savoir si l'« intellectuel suisse » est plus ou moins violent, plus ou moins organique ou plus ou moins critique. C'est une question beaucoup plus radicale : l'intellectuel suisse existe-t-il, peut-il exister ?

On voudra bien croire que mes considérations sur ce problème sont dépourvues d'ironie ; ou du moins, que leur ironie est sinon celle du désespoir, du moins celle de l'inquiétude. D'autre part, je crains de ne point pouvoir apporter, sur ce thème, de franche révélation. Car s'il est une chose qui frappe, c'est l'unanimité des auteurs qui s'expriment sur ce sujet, et, de Ramuz à nos jours, en passant par Denis de Rougemont, la constance décourageante de leur diagnostic. Ce seul phénomène, d'ailleurs, laisse songeur, car il signifie que depuis cinquante ans au moins rien n'a changé. Pire, la situation s'est sans doute aggravée.

Ramuz, dont on minimise souvent l'importance des réflexions sur son propre pays, sans doute parce que ces réflexions sont trop cruelles, Ramuz ne prononce guère, à ma

connaissance, le mot même d'"intellectuel». Mais son jugement sur la vie de l'esprit telle qu'elle existe ou n'existe pas autour de lui nous fournit des données précieuses. Dans *Raison d'être*, où l'auteur, en 1914, décrit son pays retrouvé après plusieurs années de séjour parisien, on relève cette formule : «Il a bien fallu voir que ce pays n'avait pas d'histoire. (...) et, quant à une culture, [des] influences contradictoires l'avaient empêchée de se faire jour"³⁵. Cette situation à l'écart de l'histoire, cette absence d'une culture réellement nôtre nous conduisent inéluctablement, poursuit Ramuz, à faire de notre intelligence et de nos idées, quand nous en avons, un exercice parfaitement abstrait, coupé du réel. «Nous détachons l'idée du fait, moins par goût de l'idée que par horreur du fait. (...) Fictions religieuses, fictions politiques (notre démocratie, notre libéralisme), fictions morales, fiction primaire : je crois bien que nous en sommes arrivés à ne plus vivre que d'entités, empruntées çà et là» ³⁶. Ramuz n'emploie pas le mot d'intellectuel, mais bien celui d'"intellectualisme"³⁷ pour désigner notre usage de l'intelligence, un usage détaché, à tous égards, de la réalité.

Vingt ans plus tard, en 1937, donc en pleine montée des périls, Ramuz écrit *Besoin de grandeur*. Le diagnostic de *Raison d'être* s'y voit confirmé, voire aggravé. Comme le titre de ce second ouvrage l'indique par antiphrase, la Suisse, aux yeux de l'auteur, est le pays d'une petitesse qui ne s'éprouve même plus comme telle. «Les petits pays sont condamnés aux petites pensées dont ils finissent même par ne plus voir qu'elles sont petites» ³⁸. En outre, la Suisse n'a d'autre souci que l'utilité : «Partout le même et unique souci d'utilisation immédiate» ³⁹.

Enfin cette remarque, très importante pour le sujet qui nous occupe : il nous manque, dit Ramuz, le sens d'un destin et d'un dessein collectif : «Chacun se juge (...) en tant qu'être séparé. Nous sommes retranchés d'une vie collective que nous jugeons d'autant plus redoutable que nous la voyons du dehors» ⁴⁰. «Il n'y a plus de vie commune» , dit-il ailleurs ⁴¹.

Si les citoyens ne sont pas vraiment des citoyens, s'ils n'ont pas le sentiment

35 Cf. *Raison d'être*, éd. de l'Aire, 1978, p. 29.

36 *Id.*, p. 35.

37 *Id.*, p. 47.

38 Cf. *Besoin de grandeur*, Grasset, 1938, p. 58.

39 *Id.*, p. 61.

40 *Id.*, p. 66.

d'appartenir à une communauté et de vivre un destin collectif, inutile d'espérer que le gouvernement, lui, se conçoive si peu que ce soit comme le conducteur d'un tel destin : «Voyez nos gouvernements : est-ce qu'ils gouvernent ? Le gouvernement est d'inspiration : l'administration est de routine»⁴².

On pourrait difficilement prononcer sur notre pays et notre peuple un jugement plus négatif et plus sombre : pas d'histoire, pas de culture ; donc pas de communauté, pas de destin, pas de gouvernement réel.

L'opposition entre ce que Ramuz appelle le «politique» et le «poétique»⁴³, c'est-à-dire le rapport conflictuel mais fécond entre la vie de la cité et celle de l'esprit fait la grandeur d'un pays ou d'une civilisation. «Alors qu'allons-nous faire, nous autres, qui n'avons ni action ni expression ?» s'écrie notre auteur dans la dernière partie de son livre⁴⁴. Oui, qu'est-ce qu'un pays qui n'a ni politique ni pensée ?

Ce jugement sera parfois contesté, du moins s'agissant de l'inexistence politique de la Suisse. Mais pour ce qui touche à l'inexistence de la pensée, ou du moins à la difficulté que la pensée, en Suisse, peut avoir à prendre son essor, à gagner l'espace public, les avis les plus autorisés recourent celui de Ramuz.

Denis de Rougemont, lorsqu'il évoque la place des intellectuels en Suisse, ne se montre guère moins sévère ou pessimiste que l'auteur de *Besoin de grandeur*. Citons par exemple *Mission ou démission de la Suisse* (ouvrage qui rassemble des conférences et des essais rédigés durant les années 1939 et 1940, donc dans une période tendue, voire tragique, durant laquelle notre pays, plus que jamais, mettait à l'épreuve son existence et sa réalité). «Quand on dit de quelqu'un : c'est un intellectuel ! cela signifie : c'est un monsieur très compliqué qui ne vaut rien pour conduire la cité, pour gagner de l'argent, pour faire des choses sérieuses»⁴⁵. Ou encore : «Nulle part, je crois, les écrivains n'ont moins d'action sur la vie politique»⁴⁶.

Dans *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, rédigé beaucoup plus tard (en 1964),

41 *Id.*, p. 166.

42 *Id.*, p. 64.

43 *Id.*, p. 143.

44 *Id.*, p. 147.

45 Cf. *Mission ou démission de la Suisse*, La Baconnière, 1940, p. 67.

46 *Id.*, p. 120.

D. de Rougemont revient sur la question, insistant sur le fait que le «grand homme», en Helvétie, (qu'il soit penseur, écrivain ou artiste), demeure par la force des choses «à peu près invisible»⁴⁷. Ce constat rejoint d'ailleurs exactement celui que formulait Keyserling dans sa fameuse *Analyse spectrale de l'Europe*. «En Allemagne (...) il n'y a pas (...) des élites reconnues comme en France. Mais en Suisse il faut que l'homme supérieur se cache véritablement»⁴⁸.

On dira que le problème de l'"homme supérieur» ou du «grand homme» ne recoupe pas vraiment celui de l'intellectuel. Pourtant, le lien existe. Non parce que tous les intellectuels seraient des grands hommes, mais parce que l'intellectuel, dès lors qu'il estime avoir son mot à dire dans les affaires publiques, se distingue du commun des citoyens, et s'arroge ou veut s'arroger une manière d'autorité, perçue avec plus ou moins de bienveillance par ses compatriotes. Le phénomène est fort bien noté par le Hongrois et Suisse d'adoption André Rezler, qui dans un récent ouvrage intitulé *Mythes et identité de la Suisse*, s'exprimait en ces termes : «Un écrivain qui se présenterait comme le «phare» ou la conscience de son pays serait vite renvoyé à sa table de travail»⁴⁹.

Pourquoi cela ? Ne serait-ce point parce que l'intellectuel actif et reconnu suppose une certaine vie authentiquement politique, et que cette vie, en Suisse, fait défaut ? Il n'y a pas de vie *publique* de l'esprit s'il n'y a pas de vie de la cité. Nous sommes donc reconduits au diagnostic de Ramuz sur l'Helvétie. Serait-il malheureusement vrai que la Suisse n'existe pas, qu'elle n'a pas de politique mais seulement une administration ? Que la pensée ne la concerne en rien, ne la constitue en rien ?

Pour Ramuz, la cause était entendue, et la discussion close. Il ne saurait y avoir d'intellectuel en Suisse *puisque la Suisse n'existe pas*. Aux yeux de beaucoup, cependant, Ramuz exagère : la Suisse existe, s'écrie-t-on de toutes parts ; même si, aujourd'hui, elle se trouve à l'écart de l'histoire, cela ne signifie pas qu'elle ne puisse se reconnaître dans une histoire, et surtout dans un certain nombre de valeurs partagées par tous les Confédérés. Pour un Gonzague de Reynold par exemple, les cités suisses, de par leur autonomie, jouissent du statut de l'antique cité grecque, ce qui peut être une extraordinaire chance *politique*. Un Jakob Burckhardt s'exprimait déjà dans ce sens⁵⁰. Alexandre Vinet, au siècle dernier, soutenait que la petitesse géographique d'un pays ne le condamne pas à la petitesse spirituelle, et que les petits États, mieux que les grandes nations, peuvent

47 Cf. *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, Hachette, 1965, p. 180.

48 Cf. H. von Keyserling, *Analyse spectrale de l'Europe*, Gonthier, Médiations, 1965, p. 202.

49 Cf. A. Rezler, *Mythes et identités de la Suisse*, Georg, 1986, p. 31.

50 Cf. D. de Rougemont, *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, p. 284.

incarner la liberté, la volonté et l'intelligence. Aux yeux de l'historien Alfred Berchtold, ces réflexions constituent une réponse anticipée et décisive au pessimisme ramuzien⁵¹.

Plus près de nous, Denis de Rougemont, dont on vient de constater à quel point il rejoignait Ramuz dans son diagnostic sur l'intellectuel suisse, refuse de le suivre dans son diagnostic sur la Suisse elle-même. Certes, il mesure la gravité de la mise en demeure formulée par l'auteur de *Questions* : «Les doutes que Ramuz nous propose touchent (...) les fondements mêmes de notre vie dans la cité, de notre existence comme «Suisse». Ils affectent nos tabous les plus inébranlés, nos sécurités matérielles, ou sociales, ou nationales. (...) La Suisse existe-t-elle ? nous demande Ramuz. Cela revient à dire : a-t-elle une raison d'être ?»⁵².

Mais pour Denis de Rougemont, préoccupé à la fois de définir l'identité de la Suisse et le rôle possible de la pensée dans la politique, la Suisse détient sans aucun doute une raison d'être ; la Suisse existe, elle existe *politiquement*. De quelle manière ? Eh bien, elle seule, ou presque, dans le monde, a fait de son fédéralisme une réussite. Le fédéralisme helvétique est une réalité vivante, qui peut représenter et qui représente aux yeux de Rougemont l'avenir de l'Europe, son seul avenir concevable. Dès l'époque de l'entre-deux-guerres, l'auteur de *l'Amour et l'Occident* ne cessera de soutenir cette thèse. Il ne cessera d'être un fervent Européen, parce qu'il est d'abord un Suisse fervent. Il défendra, avec éloquence et constance, l'idée que la Suisse est autre chose qu'une poussière de régions administrées. Il refusera donc avec la dernière énergie de déclarer la Suisse inexistante.

Parallèlement, et ce n'est pas un hasard, il ne cessera de réfléchir sur le statut de l'intellectuel (en Suisse ou ailleurs), et de réclamer qu'on restaure le lien perdu entre la pensée et l'action, entre la vie de l'esprit et celle de la cité. *Penser avec les mains* : tel est le titre significatif d'un ouvrage qu'il écrivit en 1936, et dans lequel il dénonce la «scission entre la pensée et l'action»⁵³, pour invoquer une pensée «transformatrice du réel»⁵⁴. Il renvoie dos à dos matérialistes et spiritualistes, lesquels «croient que les causes spirituelles sont sans effet dans le domaine de l'action, qui serait soumis à des déterminismes matériels (...) Autrement dit, ils pensent que le clerc n'a d'autorité vraie que sur les idées gratuites, et que les systèmes politiques ne triomphent qu'à la faveur des lois économiques»⁵⁵.

Ainsi donc, Denis de Rougemont croit éminemment à la possibilité de l'intellectuel,

51 Cf. A Berchtold, *La Suisse romande au cap du XXe siècle*, Payot, 1963, p. 52.

52 Cf. *Mission ou démission de la Suisse*, pp. 104-105.

53 Cf. *Penser avec les mains*, coll. Idées, Gallimard, p. 72.

54 *Id.*, p. 150.

puisqu'il croit à l'efficacité des idées, à la transformation possible du monde par les idées, bref, à la réciprocité de la vie de l'esprit et de la vie politique. Et d'autre part, il croit à la réalité de la Suisse. A ses yeux, les idées sont plus que des idées : le fédéralisme suisse n'est pas seulement une formule abstraite et détachée du réel, c'est une vision concrète, concrète au point d'avoir été réalisée, donc de pouvoir l'être encore ; c'est un idéal qu'on peut défendre, qu'on doit défendre et proposer au monde politique.

La Suisse existe et l'intellectuel est à la fois possible et nécessaire. Tels sont les points forts de la conception rougemontienne. Mais alors, pourrait-on demander, comment se fait-il que, selon le même Denis de Rougemont, l'intellectuel suisse n'existe guère, ou du moins soit calamiteusement inécouté ? N'y a-t-il pas contradiction ? Plutôt que la Suisse telle qu'elle est, l'auteur de *Penser avec les mains* ne décrit-il pas la Suisse telle qu'elle devrait être, ou telle qu'elle serait si le fédéralisme helvétique n'était pas seulement un fait, mais la conscience aiguë de ce fait ?

Toute sa vie, Rougemont aura lutté pour que ce fait devienne conscience dans l'esprit de ses contemporains. Mais s'il a lutté, c'est que la chose n'allait pas de soi. Si le fédéralisme avait été une idée et un idéal vécus comme tels, si donc tous les Suisses étaient habités par le sentiment d'un destin commun, (destin susceptible, en outre, de devenir le dessein de l'Europe), pourquoi l'intellectuel en Suisse serait-il obstinément considéré par l'homme de la rue aussi bien que par le politicien de profession comme «un monsieur très compliqué qui ne vaut rien pour conduire la cité ?» Sa place, au contraire, eût été reconnue comme elle est reconnue en France où les idées de Révolution naguère, de Droits de l'homme aujourd'hui, sont en quelque sorte des idées nationales, dont l'intellectuel est, tout naturellement, le porteur autorisé.

La regrettable vérité, dans cette affaire, c'est que l'ensemble des Suisses ne reconnaît ni n'éprouve l'Helvétie comme l'incarnation d'une «idée» au sens rougemontien du terme. A la majorité des Suisses, le fédéralisme apparaît comme un fait, comme le résultat contingent et fonctionnel des nécessités historiques, le fruit du compromis. Il n'est pas le lieu vivant et incontesté d'une conscience politique commune. Du moins ne l'est-il pas suffisamment pour que le pouvoir politique s'en *inspire*, au sens le plus fort de ce terme. D'autre part il n'est pas suffisamment ressenti comme une idée créatrice pour que les instances politiques éprouvent la nécessité de dialoguer avec l'homme qui, dans la cité, porte et fait vivre les idées, à savoir l'intellectuel.

D. de Rougemont a voulu prouver que la Suisse incarnait une *pensée* politique. Volonté bien naturelle, puisque cet auteur est profondément convaincu que toute réalité politique est le fruit d'une pensée, et non point des nécessités économiques ou des contingences historiques et sociales. Mais encore une fois, s'il avait raison, le statut de l'intellectuel en Suisse ne poserait pas de problème, pas plus en tout cas qu'il n'en pose ailleurs, et plutôt

55 *Id.*, p. 209.

moins. Or nous sommes loin du compte.

Ramuz, peut-être, exagère, qui nie jusqu'à l'existence même de la Suisse : il y a effectivement dans l'idée fédéraliste la possibilité d'une définition commune à tous les Suisses, donc d'une communauté politique et spirituelle. Mais Denis de Rougemont exagère à son tour dans le sens inverse lorsqu'il semble considérer cette communauté comme acquise, comme réelle, et non comme « idéale ». Le *fait* du fédéralisme peut fort bien exister sans qu'existe consciemment la *pensée* du fédéralisme.

On peut même estimer que, par une étrange perversion, le fédéralisme réel représente le meilleur ennemi du fédéralisme-pensée, du fédéralisme-conscience, du fédéralisme-idéal : il se peut bien qu'il incarne une idée politique appelée au plus grand avenir ; mais l'accomplissement pratique et quotidien de cette idée implique précisément qu'on renonce aux idées, pour se contenter de l'empirisme, du pragmatisme ; la mise en oeuvre de l'idée fédéraliste conduit à monnayer les grands problèmes en petites questions et les grands principes en petites actions. Bref, le fédéralisme est moins ressenti comme une idée forte et qui nécessite, pour s'accomplir aujourd'hui et demain, l'effort constant de la pensée, que comme un fait accompli, et qui se perpétue par une série d'efforts pratiques, consentis de plus ou moins bonne grâce.

Ce n'est pas à dire que les politiciens suisses ne sont qu'un ramassis de fonctionnaires bornés. La question n'est pas là. Mais elle est que les institutions ou les fondements constitutionnels de la Suisse, fussent-ils des idées en acte, semblent pouvoir se passer des idées pour fonctionner, quand il ne demandent pas expressément que l'on répudie les idées.

Et ce n'est pas vrai seulement du fédéralisme. Il en va de même de la «neutralité permanente» et de la «démocratie directe» qui, aux yeux de notre actuel Président de la Confédération, définissent, avec le fédéralisme, l'essence même de notre pays, et, accessoirement, les trois obstacles majeurs à son entrée dans la Communauté européenne⁵⁶. Car je forcerais à peine les choses en prétendant que la «neutralité permanente», du point de vue de la psychologie nationale, est une façon de baisser les yeux sur le débat politique en Europe et dans le monde, donc sur le combat de valeurs qui se déroule hors de nos frontières. Nous n'avons pas à prendre parti, donc nous n'avons pas à juger, donc à quoi bon penser ? Ramuz, encore lui, était très sensible à ce risque d'apathie intellectuelle et spirituelle, dans les années trente, quand tout autour de la Suisse des régimes extrémistes prétendaient concurremment à la vérité politique. Mais le problème n'en reste pas moins réel aujourd'hui.

Quant à la «démocratie directe», elle peut tout aussi bien conduire à la démobilisation des intelligences. Chaque citoyen, y compris l'intellectuel, a le sentiment diffus, et d'ailleurs partiellement justifié, que le pouvoir politique est entre ses mains : à quoi bon regarder ce

56 Cité in *Cadmos* 42, été 1988, p. 25.

pouvoir, le juger, le contredire, le contrecarrer, l'enrichir ? Il n'y a qu'à l'exercer, un point c'est tout. Quel besoin de penser, quand on peut voter ?

Décidément, pour toutes ces raisons, et quand on connaît d'autre part l'hostilité de principe de nos autorités à toute idée de «programme» politique⁵⁷, sans parler de ce qu'un ex-conseiller fédéral nommait son «allergie aux idéologies»⁵⁸ (dont on peut craindre qu'elle ne soit séparée de l'allergie aux idées que par une frontière imperceptible), il paraît difficile, dans notre pays, de se faire une image claire de ce que serait à proprement parler une pensée politique, et par conséquent d'imaginer ce qu'on pourrait appeler un dialogue, fût-ce même un dialogue de sourds, entre des gens qu'on appellerait des «intellectuels» et d'autres qu'on désignerait comme les hommes du «pouvoir». Cette impossibilité peut apparaître si frustrante que nombre d'écrivains, penseurs, artistes ou universitaires, plutôt que d'en accepter l'évidence, préfèrent inventer un «Pouvoir» avec P majuscule, éminemment occulte, et pour cause, et qu'ils interpellent avec d'autant plus de violence et de rage impuissante qu'il répond par le silence, ou plutôt par l'absence.

* *

*

Nous voilà donc ramenés à notre constat premier : en Suisse, il semble bien que le monde politique et le monde des intellectuels soient parfaitement cloisonnés, et n'aient rien à se dire. Mais faut-il terminer là notre enquête, et déclarer que nous vivons irrémédiablement dans une société «schizobiotique» ? Faut-il admettre que dans notre pays, les penseurs restent pour la vie à leur table de travail et n'écrivent leurs livres que pour d'autres penseurs, tandis que les responsables de la vie concrète et pratique bannissent de leur existence tout ce qui ressemble à la pensée ? Faut-il enfin conclure qu'entre la vie de l'esprit et la vie de la cité, il n'existe tout bonnement *aucune* médiation ?

En réfléchissant sur ce sujet, je me suis soudain posé la question toute simple que voici : m'est-il arrivé de rencontrer des hommes politiques suisses, et si oui, dans quelles circonstances ? Bien entendu, je ne ramène pas le problème des relations entre la vie de l'esprit et la vie de la cité à celui des rencontres personnelles entre un écrivain et un conseiller d'Etat. Mais la possibilité ou l'impossibilité d'une telle rencontre a valeur d'indice, surtout si l'on compare notre situation suisse à celle de la France, où les Régis Debray et autres Jacques Attali deviennent aisément et symboliquement conseillers personnels du Prince.

Autant le dire tout de suite, mes fréquentations politiques ne sont pas très suivies ni très diversifiées. Mais l'ex-conseiller fédéral, le conseiller national ou le conseiller d'Etat avec qui j'ai pu échanger quelques mots, voire quelques idées, il me paraît intéressant de

57 Cf. D. de Rougemont, *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, pp. 281-2.

58 Cité par A. Reszler, *op. cit.*, p. 37.

constater que je les ai rencontrés grâce à deux institutions qui, dans notre pays, jouent entre la réflexion et la pratique politique, entre la pensée et la cité, ce qu'on peut appeler un rôle médiateur. La première de ces institutions s'appelle la Nouvelle Société Helvétique ; de la seconde, on se demandera peut-être ce qu'elle vient faire dans la question des intellectuels : il s'agit tout bonnement de l'Eglise protestante.

La Nouvelle Société Helvétique fut fondée à la veille de la première guerre mondiale, au moment où un certain nombre d'intellectuels (oui, nous pouvons les nommer ainsi), craignant l'éclatement de leur pays (la Suisse allemande tirant du côté de l'Allemagne, la Suisse romande regardant vers la France), voulurent - et je cite les statuts de cette société - «renouveler l'esprit public en luttant contre la préoccupation exclusive des intérêts matériels (...) développer le sens de l'intérêt général, (...) préparer la Suisse de l'avenir"⁵⁹. En 1914, le poète Carl Spitteler, futur et unique prix Nobel suisse de littérature, prononce dans le cadre de cette société un discours intitulé «Notre point de vue suisse", dans lequel il prend résolument, en tant que Suisse allemand, ses distances avec l'Allemagne. Comme le dit Alfred Berchtold, «ce discours est un acte"⁶⁰. Il revêtit une profonde signification politique et connut un grand impact.

Ce qui nous intéresse dans l'existence et les statuts de la Nouvelle Société Helvétique, c'est que précisément elle tente une médiation entre l'univers de la pratique politique et celui de la pure pensée. Fondée par des intellectuels, (écrivains, juristes, historiens), elle se veut «en dehors et au-dessus des partis»⁶¹, et l'"esprit", dans sa double dimension intellectuelle et spirituelle, est incontestablement son souci. Mais d'autre part elle s'attelle à des problèmes pratiques, et que l'intellectuel peut trouver fort éloigné, à son goût, des idées générales (assurance vieillesse, paix du travail, statut des Suisses de l'étranger, etc). Les pensées, le souffle spirituel peuvent trouver à s'employer, mais dans le concret le plus tangible, au contact de la réalité la plus rugueuse. On ne coupe pas les ailes de l'albatros, mais tout de même, on l'invite à marcher plutôt qu'à voler.

Si j'ai pu rencontrer l'un ou l'autre homme politique lors d'un débat organisé par la Nouvelle Société Helvétique sur la future exposition nationale suisse, il m'est arrivé d'en rencontrer tel autre par la médiation de l'Eglise protestante. Voilà qui paraît peut-être étrange. Mais le phénomène s'expliquera si l'on garde présente à l'esprit la réflexion qu'inspira, à Simone de Beauvoir, un séjour dans notre pays : «Un théologien m'a longuement entrepris sur le néant, l'être, l'en-soi et le pour-soi. A Paris les conversations

59 Cité in A. Berchtold, *op. cit.*, p. 677.

60 *Id.*, p. 679.

61 *Id.*, p. 677.

prenaient tout de suite un tour politique, en Suisse, théologique»⁶².

Que signifie cette boutade ? Vraisemblablement ceci : en France, l'univers de la pensée, le monde des idées, la vie de l'esprit, se *socialisent* parce qu'ils se *politisent*. Les idées ont des implications politiques, elles sont politiques par essence. L'exemple le plus simple en étant la Révolution française, «faite» par les Encyclopédistes ou par Rousseau. En Suisse, les idées virent à la théologie, si l'on ose dire. Mais qu'est-ce que la théologie, sinon l'armature intellectuelle et spirituelle d'une société qui s'appelle l'Eglise. C'est dire que dans une mesure non négligeable, les idées et la pensée, en Suisse, dès lors que la théologie s'en empare, donc l'Eglise, ont un moyen de se socialiser. Les idées se *socialisent* parce qu'elles se *théologisent*. La pensée, si souvent ressentie en Suisse comme inutile, voire nuisible, devient, dans l'Eglise, permise, voire nécessaire. Sans doute risque-t-elle fort de changer de nature, mais il reste qu'elle est prise en compte.

L'Eglise, dans ce canton sinon dans ce pays, semble fortement préoccupée de prendre la mesure des ouvrages d'un écrivain, et d'en tirer éventuellement l'occasion d'un enrichissement spirituel pour les fidèles. Nombreux sont les groupes qui se constituent dans son sein pour étudier les livres d'un auteur et réfléchir sur les problèmes qu'ils posent. L'auteur en est le premier surpris, il craint le malentendu, mais il doit bien constater que d'une certaine manière il trouve là moyen de parler à la cité, ou tout au moins à une manière de communauté.

Tout cela ne conduit pas encore cet auteur à rencontrer le monde *politique* ? Mais si, tôt ou tard. Car, surtout dans un canton qui comporte un Département de l'Instruction Publique *et des Cultes*, l'Eglise joue évidemment, aux yeux des politiciens eux-mêmes, un rôle médiateur ; c'est une société plus ou moins fondue dans la société civile, en même temps qu'un conservatoire de valeurs, où la pensée est à la fois permise, nécessaire et autocontrôlée ; si c'est là que les idées et les idéaux des penseurs et des intellectuels peuvent éventuellement trouver emploi communautaire, c'est aussi là que les politiciens peuvent prendre la température intellectuelle et spirituelle de la société civile. C'est là, accessoirement, dans ce cadre au-dessus de tout soupçon, qu'ils peuvent étancher leur propre soif de pensée et de culture. Car s'ils l'étanchaient hors de ce cadre, ils se sentiraient en faute, en péché de frivolité. L'Eglise est un lieu providentiel, en Suisse, où la culture, normalement inutile, est rédimée par le sacré.

Il est d'ailleurs à noter que, de son côté, une institution comme la Nouvelle Société Helvétique (ou d'autres sociétés à vocation à la fois réflexive et patriotique) légitime également la pensée par le sacré, quand bien même elle n'entretient pas de relations directes avec l'Eglise : son sacré, c'est la patrie suisse. Son *ultima ratio*, qui n'est plus une ratio mais un credo, c'est le pays. Autrement dit, de même que dans l'Eglise l'univers inutile des intellectuels est racheté par la nécessité où nous sommes de méditer Dieu et ses

62 Cf. S. de Beauvoir, *La force des choses*, coll. Folio, Gallimard, tome I, p. 132.

oeuvres, cet univers peut être accueilli, pris en compte dans les débats de conseillers fédéraux, mais pourvu qu'il ne mette pas en question l'article de foi patriotique. Pourvu que la pensée soit au service de la foi.

* *

*

Tel est maintenant notre constat : il existe en Suisse des passerelles entre la vie de l'esprit et celle de la cité, il existe des lieux où la pensée se socialise et se trouve prise en compte, voire sollicitée par le monde politique. En ce sens, on peut nuancer l'accablant constat d'un Ramuz. Dans ces lieux, cependant, on obéit strictement au *fides quaerens intellectum* ; la raison n'a de sens qu'au service de la foi. Ce n'est qu'au prix de croire qu'on rachètera le péché de penser.

Dans ces conditions, la place de l'intellectuel continue d'être précaire. Car, faut-il le rappeler, s'il n'a pas nécessairement vocation de détruire les croyances, il n'a pas davantage, en tant que tel, vocation de les servir. L'intellectuel est celui qui pense que tout doit être questionné, et qu'en aucun domaine les réponses ne doivent être données avant les questions.

Or la pensée, en Suisse, peut acquérir une dimension communautaire, (et le penseur, par conséquent, devenir un intellectuel) pour autant que le travail de l'esprit fuie les questions radicales et s'exerce dans certains cadres reconnus, dans ce qu'on pourrait appeler les lieux d'une spiritualité institutionnelle. Dès lors qu'elle prétend se passer de ces cadres, ou ne pas se plier aux quelques articles de foi qu'on y professe, elle perd ses chances de rester communautaire et publique.

Et ce constat reste vrai même si l'on considère le lieu par excellence de l'expression publique, le lieu qui devrait permettre à l'intellectuel de s'exprimer et de toucher une masse considérable de personnes sans pour autant le contraindre à respecter je ne sais quels articles de foi. A savoir les «média», et particulièrement la presse écrite.

Car la presse écrite, elle aussi, a ses articles de foi. Et l'intellectuel en tant que tel n'y trouve pas sa place, en dépit des apparences : ainsi, l'idée d'une chronique dans laquelle un écrivain s'exprimerait librement et subjectivement sur les affaires de la cité semble impensable, et son auteur renvoyé à son incompétence. C'est la mésaventure qui m'est arrivée à la fin de 1988, alors que je souhaitais élargir quelque peu le propos de mes chroniques de télévision, et m'exprimer publiquement, en tant qu'intellectuel, sur la société suisse.

L'intellectuel, dans les médias, n'est pas combattu ; il est tout simplement inconcevable, inconçu. Il inexiste, et les médias, de cette inexistence, fournissent la preuve «méontologique» : ils n'imaginent même pas qu'il puisse jamais exister.

Le phénomène s'explique partiellement par une raison spécifique aux journaux : la presse, au moins autant que les milieux politiques, et sans doute bien davantage, est victime du syndrome de l'expert et du spécialiste. Elle est persuadée que la conduite des

affaires publiques est affaire de techniciens. Elle ne l'est point par conviction réfléchie, bien entendu, mais elle vit sur cet impensé : n'oublions pas qu'un journal fonctionne par rubriques distinctes et cloisonnées : l'économie, les affaires nationales, les affaires internationales, les questions de société, et, dans un coin, le domaine de la culture. Ses pages reflètent fidèlement la répartition des départements ou des dicastères dans le monde politique. De temps en temps, tel fait ou tel événement trouvera difficilement place dans une seule case, mais il existe alors des éditorialistes (eux-mêmes spécialisés dans tel ou tel domaine) pour opérer quelques prudentes jonctions, voire émettre, suprême audace, quelque embryon de jugement.

Que surgisse un personnage incompetent par définition, qui n'a que sa qualité, vague au possible, d'"intellectuel", et qui prétend parler à la fois de sport, d'émissions de variétés, de cinéma, d'histoire, de sociologie, cela s'avale déjà difficilement ; qu'il se mêle par-dessus le marché de parler politique, et politique suisse, voilà qui décidément passe les bornes. Pour qui se prend cet amateur ? A cet égard, le plus illustre ancêtre de l'intellectuel suisse est sans doute J.-J. Rousseau, qui écrivait avec une superbe inconscience, au début du *Contrat social* : «On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et c'est pour cela que j'écris sur la politique». Une telle formule, prononcée dans une salle de rédaction, déclencherait des rires de commisération.

Il ne faut jamais oublier, soit dit en passant, que dans les journaux, même les articles les meilleurs et les mieux conçus ne sont pas d'abord des pensées, mais les éléments d'un produit nommé journal, comme les pierres sont les éléments d'un mur. A ce phénomène universellement médiatique de désubstantialisation de la pensée et de la réflexion, il faut cependant ajouter une touche proprement helvétique : comme, en Suisse, l'intellectuel est un être improbable dans la cité, nulle raison qu'il soit un être réel dans la presse. Un journal, d'où qu'il soit, est par définition mal armé pour intérioriser, si j'ose dire, la nécessité et la réalité de la pensée. Un journal suisse, plus mal que tout autre.

* *

*

Le bilan final ne semble donc guère encourageant. Bien sûr que les intellectuels, en Suisse comme ailleurs, peuvent à l'occasion s'exprimer dans les journaux ; bien sûr qu'ils peuvent à l'occasion interpeller directement tel ou tel homme politique. Seulement, pour toutes les raisons que j'ai dites auparavant, et qui tiennent à la nature même des institutions suisses, ils ne trouvent guère les «structures d'accueil» dont ils bénéficient en France, mais également en Italie ou en Allemagne. Disons-le décidément, les intellectuels suisses ont de la peine à exister. Ou si l'on préfère, la pensée et les idées peinent, dans notre pays, à conquérir une existence publique.

On comprend dans ces conditions que, pour reprendre notre typologie sommaire, la

Suisse ait pu, paradoxalement, être le berceau d'intellectuels de la catégorie hégéliano-sartrienne, ou, si l'on préfère, croyante-violente. Car on a vu que cette catégorie-là parvient ou veut parvenir, par un coup de force, à faire fi des médiations entre la pensée et le pouvoir, entre l'esprit et la cité. L'homme, pour elle, conquiert son humanité pourvu qu'il fasse violence au donné de la nature et du monde. Cette violence s'incarne dans l'action politique, mais c'est en même temps et par définition celle que l'esprit pensant fait au monde inerte. La pensée et l'acte politique sont alors identiques. Dans un pays où précisément ces deux réalités semblent si prodigieusement éloignées, et si rebelles au dialogue, grande est la tentation de les faire fusionner de force, de les identifier sans autre forme de procès.

Un Jean Ziegler, par exemple, éprouve éminemment ce type de tentation. On l'a même entendu déclarer que tel chef d'Etat africain s'était directement inspiré d'un de ses livres pour mener son action politique. Ziegler donnait là statut de réalité à ce qui, pour tout intellectuel suisse, représente sans doute le rêve le plus fou. Non, je me trompe : le rêve le plus fou ne consiste pas, pour un intellectuel suisse, à se faire lire, voire suivre, par un chef d'Etat africain, mais bien par le Conseil fédéral.

Quant à la deuxième catégorie d'intellectuels dont nous avons esquissé les traits, celle des arono-camusiens, des critiques et des modérés, son comportement, lui aussi, prend dans notre pays des allures extrêmes. Et l'extrême de la modération, c'est tout simplement le silence.

Néanmoins, si l'on peut être extrême dans la modération, et cela jusqu'à s'étouffer, on peut l'être aussi dans la critique. Non point tant la critique de tel acte politique, ou, derrière lui, d'un «pouvoir» évanescent et improbable, mais la critique de ce qui chez nous va de soi pour tout le monde ou presque ; de ce qui du moins ne se discute jamais ; la critique des articles de foi, des fondements mêmes de notre pays : la neutralité, la démocratie directe, le fédéralisme, la pérennité sinon l'éternité de la Suisse.

Non pas pour le plaisir de jouer les subversifs, mais par la nécessité où l'intellectuel se trouve de sonder les convictions, d'éprouver les motifs que nous avons d'être ce que nous sommes.

Mais peut-être ne faudrait-il pas sauter trop vite aux grands principes, ne pas oublier les questions concrètes ? Par exemple celle-ci : que peut doit faire l'intellectuel lorsqu'il se trouve confronté à des problèmes précis ? Les centrales nucléaires en Suisse, les réfugiés, la suppression de l'armée, l'entrée éventuelle de notre pays dans la Communauté européenne ? A-t-il quelque «compétence» particulière pour s'exprimer sur ces problèmes ?

La première chose qu'il puisse faire, c'est de distinguer ce qui, dans ces problèmes, relève *effectivement* des experts, donc de considérations techniques, et ce qui relève du choix de société, ou du choix éthique. A cet égard, la confusion, en général, est de règle. La question des centrales nucléaires, par exemple, déchaîne un combat d'idéologies dans

lequel chacun des combattants peut trouver des experts à son service, des experts qui estimeront que les centrales sont dangereuses ou non selon qu'ils sont mandatés par les Services Industriels ou le parti écologiste. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas à cet égard d'objectivité possible, mais que le fait d'être expert n'empêche pas, hélas, d'être idéologue, ou du moins, de servir d'alibi pour les idéologues.

Dans ce genre de problème, l'intellectuel doit commencer par exiger que les experts parlent, mais qu'ils parlent dans les limites que leur autorise une rigueur absolue ; une rigueur scientifique qui est déjà rigueur morale, d'ailleurs. Puis, plutôt que de claironner son choix comme un parti donne des consignes de vote, il s'efforcera d'indiquer les tenants et aboutissants humains du problème en question, de montrer quelles sont les conséquences humaines du choix qu'il faudra faire. Là-dessus, s'il veut annoncer publiquement son propre choix sans que cela paraisse présomptueux ni contraignant, il peut le faire à condition de jouer cartes sur table, et de publier aussi les valeurs ultimes auxquelles il se réfère.

Par exemple, lorsque les uns disent : la Suisse *peut* accueillir davantage de réfugiés, et les autres qu'elle ne le *peut* pas, c'est à l'intellectuel de dégager ce que recouvre, dans chaque cas, ce verbe «pouvoir». De même lorsqu'on dit que la Suisse *peut* ou ne *peut* pas exister sans armée.

En dernière analyse, ces questions de société, qui nous sont posées à tous, renvoient toutes à l'image qu'on se fait d'un pays, de son essence, de ses droits, de sa pérennité. C'est pourquoi, si l'intellectuel n'est pas plus «compétent» qu'un autre pour trancher les questions politiques ou sociales, s'il ne doit pas confondre ses lecteurs avec des électeurs, il peut et il doit clarifier les questions politiques et sociales en dégagant leur sens humain. Et ce travail de dégagement le conduira toujours, à propos de chaque problème circonstanciel, à poser les questions ultimes.

* *

*

Aux intellectuels suisses en mal d'action, on a beau jeu de rétorquer qu'ils se trompent d'adresse ; et de leur représenter que si, dans les pays voisins, comme la France, la politique est une constante aventure, si les intellectuels français, depuis le XVIIIe siècle pour le moins, sont sur la brèche, nous autres, en revanche, nous bénéficions du consensus, du fédéralisme, de la démocratie directe, de la neutralité ; que nous autres avons trouvé notre état d'équilibre ; et que nos intellectuels peuvent et doivent se reposer, comme Dieu sut le faire le septième jour de la création. Qu'encre une fois, il n'est pas nécessaire de penser quand on peut voter.

Bien sûr, ajouteront ces lénifiants contradicteurs, il reste toujours des problèmes, des difficultés ponctuelles, des ajustements nécessaires. De loin en loin, il nous faut créer un canton, concocter un statut pour les réfugiés, passer de nouveaux accords avec les pays membres de la Communauté européenne, faire droit aux revendications des écologistes,

balayer quelque initiative pour une Suisse sans armée. Mais c'est affaire de spécialistes et d'experts. Vous n'êtes pas indispensables à ce travail. Reposez-vous donc, ou du moins retournez à votre table de travail, la cité se débrouillera toute seule. Sans façons.

A ces propos doucereux, l'intellectuel pourrait à son tour opposer que l'état d'équilibre est toujours précaire dans les affaires humaines, et qu'on ne sait pas ce que demain nous réserve. Mais le problème est plus profond encore. Même si nul événement grave ne venait menacer notre paix et notre stabilité dans l'avenir proche, que deviendraient des valeurs qui, impensées, sont vécues passivement, comme des données naturelles ? Si nul cataclysme ne vient ravager la Suisse de l'extérieur, cela n'empêcherait pas la Suisse de perdre lentement et sûrement toute conscience d'exister.

Un fait me paraît à cet égard significatif : les deux auteurs que nous avons longuement évoqués, notamment pour marquer leurs divergences, Ramuz et Denis de Rougemont, ont tous les deux jugé nécessaire, et dans une période de l'histoire où leur interrogation apparaissait infiniment plus dangereuse et subversive qu'elle n'apparaîtrait aujourd'hui, de questionner ainsi les fondements même de notre pays ; et de discuter tout ce qui, dans les discours politiques et les convictions impensées de tout un chacun, va de soi.

"Pourquoi sommes-nous neutres ? (...) La Suisse existe-t-elle ?" interroge Ramuz, cité par Rougemont⁶³. Et Rougemont lui-même, dans une conférence prononcée en 1940, osait demander, blasphème entre les blasphèmes : «Devons-nous rester neutres ?"⁶⁴. On dira qu'il s'empressa de répondre oui. Sans doute, mais il assortit son oui de conditions si exigeantes qu'il serait gravement injuste de considérer sa question comme rhétorique.

Tel est me semble-t-il, le rôle de l'intellectuel suisse : poser les questions blasphématoires, les seules qui fassent sursauter la bonne conscience et la conscience de notre pays - non point, encore une fois, pour le plaisir de constater ce sursaut, mais par nécessité de pensée.

Lorsqu'un Montesquieu déclare qu'il est homme nécessairement mais qu'il n'est Français que par hasard, il profère un magnifique blasphème d'intellectuel. Et ce n'est pas sans cause que Julien Benda, dans sa *Trahison des clercs*, cite avec admiration ce texte de Guichardin : «Toutes les cités, tous les Etats, tous les royaumes sont mortels ; toute chose soit par nature soit par accident trouve un jour sa fin. C'est pourquoi un citoyen qui assiste à la fin de sa patrie ne peut s'affliger de l'infortune de celle-ci avec autant de raison qu'il s'affligea de sa propre ruine ; la patrie a subi sa destinée que de toute manière elle devait subir». Benda commente ce texte de la manière suivante : «On se demande s'il est un seul penseur moderne, attaché à sa patrie comme l'était à la sienne l'auteur de ce passage, qui oserait former au sujet d'elle, encore moins formuler, un jugement si extraordinairement

63 Cf. *Mission ou démission de la Suisse*, pp. 104-105.

64 *Id.*, p. 148.

libre en sa tristesse"⁶⁵.

Aux yeux de Julien Benda, le propre d'un intellectuel est justement d'être capable d'une telle liberté, quitte à passer pour blasphémateur. J'aimerais pour ma part souscrire à cette définition, et considérer qu'elle vaut pour la Suisse plus que pour tout autre pays. Car d'une certaine manière, ces questions extrêmes, fruit d'une critique extrême, sont les seules qui contraignent à fonder en pensée, donc en profondeur, avec tout l'être, notre appartenance à ce pays, notre citoyenneté - ou, le cas échéant, à récuser cette appartenance et cette citoyenneté.

Pour les pays comme pour les individus, la conscience d'exister commence avec la conscience qu'on peut mourir. Et c'est pourquoi l'intellectuel suisse sera toujours l'adversaire modeste et décidé de tous les politiciens qui fondent leurs discours et leurs raisonnements sur l'a priori d'une Suisse éternelle, et qui mérite de l'être. L'intellectuel, c'est au contraire l'homme qui, au nom même de la conscience, dit et répète que la Suisse est mortelle.

* *

*

65 Cf. *La trahison des clercs*, p. 209.