

Les nouvelles chances de la liberté

par Jiri NEMEC *

Si nous réfléchissons au sens des initiatives, mouvements ou groupes civiques indépendants qui se sont formés dans les pays du bloc oriental, nous ne tarderons pas à constater qu'on ne peut s'en tenir à une interprétation univoque de ce phénomène. La situation n'est pas la même dans les différents pays et on ne peut isoler ces initiatives, mouvements ou groupes de leur contexte plus vaste : européen à tout le moins, sinon mondial. Dans certains domaines, on peut parler d'une interdépendance entre les groupes actifs de la population et l'*establishment*, comme c'est par exemple le cas en Pologne. Il en va de même à l'échelle internationale en ce qui concerne les actes de solidarité dans le cadre de la lutte pour les droits de l'homme. Il arrive non seulement à la propagande officielle de l'Est mais aussi aux partisans des groupes qui s'affirment indépendants de critiquer l'approbation donnée à de tels gestes par tel ou tel qui « n'aurait pas dû » y adhérer. Ils prétendent que le soutien apporté par tels ou tels personnalités, institutions ou partis entraîne la subordination (réelle ou apparente) de ceux qui reçoivent cet appui. La simple notion d'indépendance s'avère donc insuffisante ; il faut en chercher les fondements profonds. Nous sommes tous « dépendants » d'une manière ou d'une autre, par le simple fait que nous ne sommes pas seuls au monde. Ce qui compte cependant, c'est le contenu que nous donnons à nos rapports. Je parlerai donc plutôt des formes concrètes que prend la vie issue de la liberté.

..

Le système qu'à l'instar de V. Havel nous pouvons qualifier de « post-totalitaire » ne dispose plus d'une masse de partisans fanatiques mais d'une population réduite plus ou moins à l'état d'automates qui se réfugient dans leur vie privée. Ce fait reflète une certaine tendance spontanée dont le mobile le plus profond me semble être l'attrait de la liberté qui peut être réalisée justement dans la vie privée. Je ne crois

* Jiri Nemec, né en 1932, fut élève de Jan Patocka. Ce texte a été écrit en 1979 et a paru dans le recueil *O svobode a moci* (La Liberté et le pouvoir), Munich, 1979. Trad. du tchèque par E. Abrams.

pas qu'il s'agisse simplement d'un souci de consommation, pas du moins au sens usuel du terme. La consommation n'est pas quelque chose qui serait limité au domaine privé. Il y a eu des sociétés dans lesquelles les biens de consommation étaient dépensés publiquement et en commun. De telles réjouissances faisaient partie de la structure de la société du moyen âge. Evidemment, seule la vie privée permet de goûter la liberté caractéristique de l'enfance — avec sa confiance, son bonheur, le caractère exclusif qu'y revêtent les rapports directs. Tout cela conditionne le sain développement de l'enfance. Le droit de l'enfant à cette liberté est absolu, comme aussi le droit des adultes à réaliser cette liberté en tant que famille. Si elle devient cependant la liberté suprême, la seule admise par la société, elle se révèle porteuse de contradictions profondes et se dénature elle-même. Le caractère privé de la sphère familiale est justifié par la nécessité d'une protection permanente au cours de la période de développement qu'est l'enfance. Les conflits si souvent liés aujourd'hui à l'adolescence sont cependant symptomatiques. La famille portée jusqu'à un sens absolu est une famille fermée et le danger de la famille fermée, conçue comme le dernier refuge à l'époque du post-totalitarisme, ne se limite pas aux seuls problèmes psychologiques de l'adolescence. La plupart des parents conseillent à leurs enfants le choix d'une existence assurée, d'une des professions favorisées par la société. Aujourd'hui ce choix consiste avant tout en l'acquisition d'une formation technique. Au moment où le jeune homme accepte cette chance, il ne voit pas encore tout ce qu'elle implique. Ce n'est que dans la « pratique » qu'il se rend compte progressivement du prix qu'il lui faut payer pour obtenir cette tranquillité, cette « existence assurée ». Il lui reste alors soit à entrer dans le cycle de la « famille fermée », soit à vivre « à un niveau plus élevé » le conflit qui s'est manifesté pour la première fois dans son adolescence et dont la seule solution peut être l'acceptation conséquente de sa responsabilité sociale.

Quelles sont donc les autres formes que prend la vie issue de la liberté ? Dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*¹, J. Patocka analyse les rapports entre le travail, la production et la politique. Pour la question qui nous intéresse, cette analyse a une importance particulière en ce sens que c'est précisément l'idée de la liberté qui lui sert de fil conducteur. Se basant sur l'œuvre de Hannah Arendt, Patocka considère par principe le travail comme le domaine de la nécessité, de la simple prolongation de la vie. La production, qui exige une organisation souvent despotique, n'est pas à l'origine libre. C'est à un moment déterminé de l'histoire, avec la naissance de la *polis* grecque, qu'apparaît une manière d'y faire valoir la liberté. Cette possibilité nouvelle, c'est la politique. Selon Patocka, celle-ci prend sa source dans l'ouverture des questions, elle a donc la même origine que la philosophie. (Avant l'apparition de la philosophie le monde n'était pas mis en ques-

1. Prague, Ed. Petlice, 1975. [Traduction française : Paris, Ed. Verdier, 1981, (N.d.l.R.)]

tion comme un tout, le mythe donnait les réponses avant même que les questions ne fussent posées.) La politique est fondée sur la reconnaissance de la liberté et de l'égalité d'autrui ; elle est donc un champ de lutte pour élargir l'accès à la liberté. Cette lutte est le contenu propre de l'histoire au sens strict du terme — et non pas du seul cours des événements ou de la continuité vitale. Là où le despotisme persiste ou est de nouveau instauré, la société retombe au niveau préhistorique. L'époque préhistorique elle aussi connaît évidemment des groupements sociaux puissants (l'Égypte, la Mésopotamie, la Chine, etc.). Ce ne sont cependant — comme dit Patocka — que de « grandes maisonnées » qui permettent aux hommes de pourvoir à leur propre subsistance. Lui-même demande si aujourd'hui nous n'approchons pas derechef de cet état.

La question posée par Patocka peut également être formulée ainsi : l'absolutisation de l'« autarcie familiale » n'est-elle pas une simple conséquence de la disparition de la sphère politique ? Cela nous ramène au caractère nécessairement privé de la sphère familiale, ce qui ne lui ôte toutefois pas le caractère de la liberté. Il faudrait donc compléter la conception de Patocka. On peut trouver la liberté non seulement dans la politique mais aussi dans le travail et la production ; c'est pour cette raison qu'ils sont menacés par le danger de l'absolutisation et de la perte de l'ouverture. Il existe un phénomène relevant du domaine du travail et de la production que nous exprimons couramment en disant de quelqu'un qu'il est « passé maître » dans son métier ou son art. Cette maîtrise, cette perfection s'apparente non seulement à l'art (on fait quelque chose « avec art ») mais aussi au jeu (le travail devient un « jeu », il est exécuté « comme en se jouant »). Le travail parfait se caractérise par une ouverture à son aspect « matériel ». Dans tout cela il y a des traits qui relèvent de la liberté. Socialement cependant, ce travail est toujours marqué par la concurrence (en tant que lutte) ou par l'exclusivité corporative. Pour cette raison il ne représente pas une panacée — pas même aux moments où l'incompétence et le bâclage prennent le dessus dans la sphère du travail. La sphère politique est irremplaçable, en cela nous pouvons donner pleinement raison à Patocka. En nous gardant de placer le travail (la production) et la politique dans une opposition aussi tranchée que celle formulée par Arendt et Patocka, nous comprendrons mieux le danger que recèle la politique elle-même. Ses formes aussi peuvent être rendues absolues ; elle se retourne alors contre elle-même et se clôt sur elle-même.

Les différentes formes de liberté se manifestent dans les phases de la vie humaine. Une certaine forme de liberté est propre à l'enfance, une autre à l'âge adulte (celle-ci est caractérisée par le travail et la lutte, mais principalement par la possibilité de les rendre progressivement publics) et enfin — avec la possibilité d'embrasser du regard la totalité de la vie humaine — se pose aussi la question de la source de l'ouverture en général.

Nous pouvons également suivre cette apparition progressive des

formes de la liberté dans l'histoire de l'humanité. Notre idée fondamentale, c'est que ces libertés demeurent des libertés dans la mesure seulement et aussi longtemps qu'elles conservent leur ouverture les unes à l'égard des autres. Ainsi, avec la naissance de chaque nouvelle forme de liberté, les autres aussi se transforment. Aucune ne doit disparaître mais dans leur ensemble elles doivent demeurer ouvertes aux possibilités nouvelles. Absolutiser l'une quelconque d'entre elles, c'est perdre cette ouverture. La vie humaine — de même que la vie de la société — est finie et ne revient pas. Mais même la phase terminale (la fin de l'individu, de la société) peut être vécue d'une manière ouverte. Une certaine forme de liberté est centrale dans chaque phase de la vie. Si cependant elle veut demeurer telle, elle doit faire preuve d'ouverture aussi bien à ce qui la suit qu'à ce qui la précède — envers la phase à venir comme envers celles déjà traversées. L'enfance exige pour son libre accomplissement la sécurité, un bonheur enveloppant. Mais absolutiser la sécurité et bloquer le passage à l'adolescence, c'est entraver la liberté de l'enfance. D'où l'infantilisme des sociétés fermées, dont les idoles sont la sécurité et la tranquillité. Les autres formes centrales de la liberté sont à leur tour absolutisées par la puérilité des maniaques du travail ou de l'art, l'orgueil des manipulateurs politiques ou la sagesse sclérosée de la philosophie et de la théologie ramenées à leurs formes scolaires.

La politique qui ne veut pas se scléroser doit rester ouverte à sa source philosophique. Cela lui donne la possibilité de se transformer continuellement ; aucune forme ne peut être considérée comme définitive. Cela vaut même pour la démocratie parlementaire avec son système de partis politiques et la bureaucratie de parti que ce système entraîne, bureaucratie qui représente un danger non seulement pour les partis politiques mais aussi pour les syndicats, voire pour les syndicats indépendants, pluralistes. Aujourd'hui, alors que le questionnement radical dirige sa pensée à travers la tradition métaphysique vers le dépassement de la métaphysique, la liberté politique elle aussi reçoit une impulsion nouvelle. J'essaierai d'indiquer ce dont il s'agit en me fondant sur les idées de Martin Heidegger et de ses élèves. La tradition métaphysique exposait ce que sont les étants, en tant qu'ils sont. Elle ne posait cependant pas la question de l'« être ». Heidegger a posé cette question explicitement en partant de la question de l'être de l'homme. Il a développé une analyse de l'être inauthentique de l'homme (s'expliquant à partir d'étants déjà déterminés) et de l'être propre, authentique (l'homme se comprend à partir d'une avance vers sa propre fin, sa mort). La compréhension authentique de ses possibilités est conditionnée par l'acceptation de sa possibilité la plus propre (la possibilité de ne pas être), sa mort. La fin, la finitude, la présence de « ce qui s'appelle le rien », ne signifie cependant pas la fermeture mais la proximité à ce qui, sans être, il est vrai, un étant, fait que tous les étants sont. Le néant (du point de vue des étants) se révèle comme l'être même. En

posant expressément la question de l'être en tant que tel, nous entrons dans une situation nouvelle non seulement du point de vue de la pensée, de la « théorie », mais aussi en ce qui concerne la politique. La possibilité de penser ensemble sur l'être donne une nouvelle chance au problème non encore résolu de toute politique, c'est-à-dire la recherche d'une communauté authentique. En d'autres termes : une communauté non aliénée et non aliénante, une communauté qui non seulement reconnaît la liberté mais l'appelle à l'être et, de la manière propre à chacun, la maintient.

La métaphysique moderne a considéré l'homme comme un sujet qui aurait à se libérer en se rendant maître de l'objet qui était prédominant sur lui. La société elle aussi était interprétée comme un « grand sujet » (ou « intersujet »), comme une sorte de surorganisme. Dans la pensée nouvelle, le primordial n'est pas le rapport sujet-objet mais l'ouverture à l'être qui — lui-même ouvert — donne la possibilité d'un rapport authentique aux choses réelles. L'essentiel n'est donc pas de dominer mais de se laisser aborder par l'être « non-violent » des choses, les laisser être ce vers quoi elles tendent selon leur détermination. Cette libre réciprocité n'est pas de la passivité ; la compréhension est un acte et toute activité adéquate est en même temps une compréhension de l'être des choses. Il en va de même des relations entre les hommes. A l'instant de la rencontre — instant qui marque le début de toute communauté authentique —, la joie causée par l'ouverture à un même être (en d'autres termes : la joie de sortir du simple « rôle social ») se joint à l'aveu du fait qu'on ne peut se promettre à l'autre que comme être fini.

Le trait essentiel de la soudaineté, de l'ouverture, de l'inachèvement, quand toujours quelque chose fait défaut, caractérise toute communauté authentique. Son trait déterminant est cependant encore quelque chose de plus : une rupture formelle avec la servilité envers le monde de la production et de la consommation et la découverte d'un rapport nouveau, plus adéquat, avec lui. C'est ainsi que se pose à la communauté authentique la « question de la technique ». La technique et la vision du monde qu'elle implique ne sont qu'une des approches du monde, celle qui voit tout du point de vue des possibilités de fabrication et de manipulation. Sa connexion avec le totalitarisme est évidente. Celui-ci est l'absolutisation de ce rapport à la totalité des étants (sans excepter l'homme). A la communauté authentique s'ouvre la possibilité de faire revivre toutes les formes de liberté que nous avons mentionnées.

Il faudrait donc réexaminer dans une optique nouvelle la nature des droits de l'homme. Si les mouvements civiques dans les pays du bloc oriental revendiquent ces droits avec tant d'énergie, ce n'est pas à seule fin de se maintenir dans les limites de la légalité. La conception marxiste des droits de l'homme part de toute manière du primat de la société sur l'individu ; cela ressort de l'affirmation que seule la société

socialiste garantit tous les droits de l'homme². Autrement dit : dès lors que l'on est citoyen d'un Etat socialiste, tous les droits de l'homme sont non seulement formellement mais aussi matériellement garantis. D'où la conclusion logique : celui qui se sépare de cette société, celui qui « disside », ne peut s'attendre à ce que la société socialiste continue à lui accorder ces droits. D'un tel point de vue, les limites de la légalité ne peuvent pas ne pas être toujours contestables.

Il faut dire expressément que les droits de l'homme sont la concrétisation des différentes formes de la liberté humaine. Certaines libertés servent de base à la société humaine (elles ne peuvent donc en être le don), d'autres s'y développent et d'autres encore la dépassent, étant le critère de son authenticité. L'accent mis sur les droits de l'homme n'est donc pas une convention, une manière habile de profiter du fait que les Etats socialistes se sont engagés à respecter les pactes garantissant les droits de l'homme et du citoyen. Le sens de la formulation des droits de l'homme réside en ce qu'elle représente une instance ayant force de loi, instance supérieure à la teneur momentanée de la loi. Les droits de l'homme et leur approfondissement nous guident vers une nouvelle formulation des lois. C'est une nouvelle forme de la vieille distinction entre *de lege lata* et *de lege ferenda*. Les mouvements civiques ne peuvent pas, s'ils se comprennent bien, demeurer sur le plan des controverses sophistiquées sur les « limites de la légalité » ; ils sont tenus, par la nature de leur ouverture aux possibilités et aux besoins actuels de la vie, de chercher la réalisation des droits de l'homme. Ils sont tenus de montrer eux-mêmes comment, dans la situation actuelle, on peut vivre d'une manière responsable. Donnons maintenant quelques exemples tirés de la situation en Tchécoslovaquie.

*
**

Le mouvement *underground* chez nous a été décrit par I. Jirous³. L'« intolérance » de ce mouvement s'explique par les conditions dans lesquelles il est né. L'*underground* se compose de jeunes gens qui ont fait l'expérience de la pression exercée par la famille fermée dont ils ont dû s'affranchir d'une manière radicale, l'expérience des établissements d'enseignement impersonnels comme aussi du travail et de la production mécanisés. Leur recherche de communautés nouvelles, de collectivités nouvelles au sein desquelles se forment spontanément de nouveaux types de familles et de communautés de familles suivant le principe de l'ouverture, est cependant chez nous exposée à une répression croissante. Compte tenu du niveau extrêmement bas des media et de la production artistique officielle, l'« intolérance » en matière d'art est parfaitement compréhensible. Ici le Rubicon fatal se dessine d'une

2. Cf. les analyses de B. Komarkova, dans son étude *L'origine et la signification des droits de l'homme*, parue dans *Sekularisovany svet a Evangelium*, 2^e partie, Prague, éd. Petlice, sans date. [Cf. *Istina*, 28 (1983), n° 1, pp. 111-112].

3. *Reportage sur la troisième renaissance musicale*, 1975.

manière particulièrement nette : précisément parce que l'*underground* aspire à un art populaire, à la création et à la diffusion duquel beaucoup de personnes peuvent participer (par exemple les grands concerts rock et les festivals musicaux en général), parce qu'il ne refuse pas mais au contraire accueille avec joie les moyens techniques et toutes les formes des media modernes, il lui faut prendre garde à la limite au-delà de laquelle commence le commerce, serait-ce sous ses formes les plus cultivées.

Les communes spontanées sont un lieu où on commence aussi à chercher une réponse à la crise écologique que le bloc oriental refuse toujours de reconnaître (en proposant sa théorie des « deux écologies » capitaliste et marxiste). Le seul fait de limiter leurs besoins de consommateurs et de donner la priorité à une vie plus simple place ces jeunes gens dans un rapport plus direct avec la nature environnante. En perspective, la possibilité s'ouvre de contribuer plus activement à la protection de la nature et au renouvellement de certains procédés de travail dans l'agriculture et les arts manuels qui risquent sinon de tomber dans l'oubli. Evidemment, dans ces domaines — comme aussi dans le cas de l'activité artistique — la nécessité d'une ouverture à la sphère politique (une ouverture bilatérale !) est manifeste ; il est clair que les communes ne pourront pas résoudre les problèmes écologiques urgents (la pollution de l'air, de l'eau, du sol...) dans leur ensemble. La politisation de l'*underground* a lieu cependant indépendamment et abstraction faite des raisons intérieures qui militent en faveur d'une ouverture à la sphère politique ; elle lui a été imposée par les actes de répression de l'*establishment*. La réponse de l'*underground* à la haine et au mépris auxquels il se heurte, non seulement de la part de l'appareil de répression mais aussi de la part de ceux qui se sont laissés pas à pas embarquer dans le monde de la consommation, est chez nous différente de celle donnée par des mouvements comparables à l'Ouest. Le non-engagement des hippies et des hari-krishna a chez nous aussi peu d'échos que le militantisme révolutionnaire. L'« intolérance » de l'*underground* réagit à l'intolérance du bourgeois moderne (quand bien même son « ascendance » sociale serait cent pour cent ouvrière) ; il refuse ses « valeurs » fermées et, au grand étonnement des visiteurs occidentaux, cherche son orientation dans l'Evangile. La réponse de l'*underground* est donc à la fois engagée et non-violente.

Une autre tendance que je voudrais mentionner, bien qu'il soit particulièrement difficile de la désigner comme « indépendante » (il ne serait pas moins inexact de l'appeler « dépendante »), ce sont les efforts pour réhabiliter les « petits travaux ». Cette formule est tirée d'un passage du livre de T.G. Masaryk, *La question tchèque* (1895), où l'auteur conseille, dans le cadre des libertés politiques garanties par la constitution, l'exécution honnête de « petits travaux » qui empliraient cet espace et lui donneraient un contenu. La situation dans laquelle cette proposition a été faite était foncièrement différente de la nôtre. C'est là que réside une des raisons pour lesquelles nos partisans actuels de

cette idée n'arrivent pas à formuler leur position d'une manière cohérente. (Nombre de tentatives ont été faites, dont l'essai d'une unité de production autonome dans le cadre de la coopérative, expérience qui a duré plusieurs années.) La raison profonde se trouve cependant ailleurs. Le fait est que l'aspiration à formuler une telle position dépasse forcément cette position elle-même. Le travail fait honnêtement, d'une manière compétente, *lege artis* — depuis le bricolage à la maison jusqu'à l'automatisation industrielle — implique un dépassement, une ouverture à la société qui demeure en-deçà de l'ouverture impliquée par les tentatives faites pour formuler le sens de cette activité. De telles tentatives conceptuelles sont nécessairement orientées vers la *polis*, vers le plan politique (elles sont quelque chose qui doit être discuté et diffusé publiquement). Si donc les « petits travaux » sont parfois compris chez nous comme une alternative et opposés à un non-conformisme politique qui se complairait à provoquer des conflits et un combat inégal avec l'appareil de répression ayant pour résultat de faire perdre aux gens les emplois pour lesquels ils sont qualifiés, il s'agit d'un malentendu profond.

La dignité de l'homme qui fait honnêtement son travail ne peut être maintenue que dans une société qui trouve des voies, officielles ou non, pour exprimer le principe de la responsabilité sociale d'une manière générale. On ne peut établir une opposition entre la responsabilité envers son travail, son lieu de travail et sa profession (et envers sa famille) et la responsabilité envers ceux de ses concitoyens dont le travail déplaît aux cercles dirigeants qui pour cette raison les persécutent. Il faudrait signaler à ce propos les positions divergentes prises par l'intelligentsia technique, par ceux qui travaillent dans les secteurs de production, d'une part, et par l'intelligentsia humaniste, de l'autre. Chez nous, les premiers sont favorisés. Leurs chances de se solidariser avec les autres sont plus grandes, comme d'ailleurs aussi la tentation de « se désintéresser ». Montrer les rapports complexes mais irréductibles qui existent entre le travail, la culture et la politique, voilà la tâche qui attend ceux qui voudront se consacrer à de « petits travaux » d'éducation.

Considérons maintenant la libre activité humaine que nous pouvons désigner par le terme de culture. Dans aucune période de l'histoire, la culture n'a été limitée à la sphère officielle. La culture non-officielle a toujours existé, même aux époques les plus démocratiques et les plus pluralistes. Les moyens techniques dont elle dispose comme aussi les risques que comportent sa création et sa diffusion varient selon les situations historiques, mais la culture ne s'est jamais faite sans risque, sans engagement personnel. Aujourd'hui la situation chez nous est particulièrement tranchée. Nombre de personnes se trouvent en prison pour avoir diffusé des textes littéraires (!) non-officiels, on peut être poursuivi chez nous pour avoir écrit un roman ⁴. La musique, le théâtre et le cinéma non-officiels, les auteurs de mémoires ou de textes purement

4. Tel est le cas de J. Grusa.

scientifiques, philosophiques et théologiques sont également en butte à la répression. Cette politique de répression culturelle ne provoque pas seulement la peur et les actes de désespoir (le renoncement à la création indépendante, le conformisme) ; elle nous pousse également à réfléchir sur le sens de la culture et à nous en porter personnellement garants ; elle entraîne une plus grande ouverture de la part tant des créateurs individuels que des différents groupes les uns envers les autres. L'alliance indispensable de cette ouverture avec la critique ne sera pas un incident passager, purement formel. Je ne pense pas ici à la critique des publications officielles ; elle serait superflue (la seule chose digne d'attention dans la culture officielle, ce sont ses tentatives pour dissimuler son caractère officiel et son conformisme). Il s'agit de la critique systématique de la production non-officielle dans les revues samizdat. Les éditions samizdat présentent également les œuvres de jeunes gens sans formation universitaire ; ces œuvres, qui échappent aux concepts esthétiques de toute prétendue haute culture, resteraient probablement inédites même s'il existait des revues consacrées à la « jeune littérature ». Dans l'atmosphère actuelle nous sommes plus directement sensibles à l'authenticité de ces ouvrages qu'à l'époque où le « public cultivé » ne prêtait attention à de tels phénomènes que grâce à des traductions. (On peut remarquer encore aujourd'hui des survivances de cette époque : des milliers de lecteurs font la queue dans l'espoir d'obtenir un exemplaire d'une traduction de Kerouac publiée officiellement. Autour d'eux vont et viennent des jeunes gens inconnus qui écrivent d'une manière tout aussi authentique que Kerouac et parlent de notre propre situation.) Le système complexe de discrimination réglant l'accès aux hautes écoles, surtout dans le domaine des sciences humaines, et le niveau actuel de ces écoles, donné par la distribution professionnelle des postes d'enseignant et les programmes censurés, ont amené la naissance de différents types d'enseignement non-officiel. C'est une tendance extrêmement nécessaire et prometteuse. Evidemment, dans ce domaine également la crise actuelle du système d'enseignement exige une solution politique.

La politique est réellement irremplaçable, si l'on entend par politique la discussion publique et la résolution des problèmes sociaux. Lorsque la définition de la politique devient en premier lieu l'organisation de la lutte pour le pouvoir au sein de l'Etat, nous tombons au niveau des points de vue particularistes qui renforcent l'« automatisme » (V. Havel) paralysant de la société totalitaire, post-totalitaire et pré-totalitaire. (La démocratie bureaucratisée prépare le terrain pour l'avènement du totalitarisme.) Je ne prétends pas que les tendances ayant leur point de départ dans les concepts politiques du passé soient uniformément dépourvues de sens. Le critère de leur vivacité est cependant la mesure dans laquelle elles sont ouvertes à ce qui se passe maintenant. Pour autant que ces groupes s'efforcent de donner à ce qui a lieu actuellement chez nous une expression compréhensible à ceux qui leur sont proches à l'étranger, leur activité n'est pas sans importance. Néanmoins je vois les plus grandes chances de liberté politique dans l'activité des

groupes de travail sans statut défini qui veillent à ce que les structures, tendances et partis politiques existants ne s'ankylosent pas, ne s'intègrent pas aux institutions rigides du pouvoir établi. Une communauté authentique ne peut se former que *ad hoc*. Seul le combat permanent contre le fanatisme peut garantir que la politique restera accessible au commun des mortels. Les mécanismes traditionnels de contrôle social se sont avérés impuissants à résister à la volonté concentrée du pouvoir absolu. La scène politique ouverte et la dénonciation de tout indice d'absolutisation des positions politiques sont des choses qu'il faut ancrer plus profondément.



Les Eglises constituent un chapitre à part dans le panorama des institutions sociales « mi-dépendantes, mi-indépendantes ». Leur insistance sur les anciens rites, traditions et coutumes spirituels leur donne souvent l'air d'une survivance curieuse dans la grisaille de l'époque actuelle. En y regardant de plus près cependant, il s'avère qu'elles vivent bien moins de ces traditions qu'il ne le semblerait à première vue. Et quant à savoir en quoi réside le sens réel de ces traditions, c'est là le champ d'un travail intellectuel extrêmement exigeant et qui reste à accomplir. Je ne dis pas que les Eglises elles-mêmes n'y contribuent pas. La théologie protestante, avec son orientation sur l'authenticité de la révélation biblique, aussi bien que la théologie catholique, avec son désir d'exposer le sens de cette révélation de manière philosophique, sont incontestablement orientées vers les sources les plus profondes de la liberté humaine. C'est là un travail analytique précieux. La pratique ecclésiastique et la spiritualité des croyants continuent cependant à couler dans un lit circonscrit de l'extérieur, comme s'il n'en était rien. Il est vrai qu'on abandonne la conception de Dieu comme étant suprême, moteur de l'univers, mais en règle générale cela n'a pas pour résultat de nous faire nous reconnaître nous-mêmes responsables du monde dans lequel nous vivons. On répète pieusement qu'il n'y a d'autre Seigneur que Dieu (ce qui n'est que l'envers d'une vérité accessible à l'intellect, à savoir qu'aucun étant, même pas l'homme, n'est le « maître » universel, absolu), mais combien de fois les Eglises ont-elles déjà courbé la tête devant des prétentions politiques totalitaires et des despotes de tout poil ! La foi réduite à l'adhésion à des formules dogmatiques n'a plus grand-chose de commun avec cette force qui « soulève les montagnes ». Le sens de la rupture de Jésus avec le ritualisme sacralisé de son époque n'est pas transposé dans la situation actuelle : dans un appel à rompre avec le rituel de la production et de la consommation qui réduit à l'esclavage ceux qu'en apparence il affranchit.

Il y a néanmoins plusieurs points positifs qui ne devraient pas être passés sous silence. C'est avant tout l'œcuménisme, l'ouverture des Eglises les unes aux autres, qui, après avoir pris une extension prometteuse chez nous dans les années 60, se voit maintenant freiné. Ce sont les efforts spontanés pour créer des communautés authentiques fon-

dées sur les traditions des différentes confessions. Ces tentatives pourront porter des fruits à la condition d'entrer dans la vie publique, ce qui comporte le risque de l'engagement *hic et nunc*. Sinon elles resteront de simples clubs de spécialistes cultivant l'harmonie intérieure mais renonçant à assumer la responsabilité de leur propre vie avec ses lacunes, ses dettes et ses contradictions. Au fur et à mesure qu'elles seront ainsi « rendues publiques », les aspirations rénovatrices des chrétiens aussi s'intégreront au courant des mouvements sociaux « indépendants ».



Enfin il faudrait dire un mot du mouvement civique de défense des droits de l'homme en Tchécoslovaquie. La communauté de la Charte 77 en est l'expression la plus connue mais non pas la seule. Elle n'est pas la seule, ne serait-ce que pour la simple raison que la Charte 77 n'a fait que produire au grand jour ce qui existe de toute manière — tous les problèmes, toutes les tentatives pour les résoudre dont nous venons de parler. C'est pour cette raison également que la Charte 77 n'a pas et ne peut avoir de « buts ou de programmes propres ». Elle est une forme de dialogue social. Une remarque à ce propos : certains considèrent la proposition d'un « dialogue constructif » faite dans le manifeste de la Charte 77 comme une simple *captatio benevolentiae*. Comment mener un dialogue avec celui qui le refuse par principe ?... Dans des cas isolés, ces personnes peuvent avoir raison. L'interrogatoire par exemple est tout le contraire d'un dialogue. Le dialogue cependant n'est rien de partiel. C'est une manière générale d'exposer au grand jour les conflits qui se déroulent à l'ombre. On pourra objecter : et la guerre donc ? Elle est le conflit *par excellence*⁵ — et elle se déroule « au grand jour ». Attention ! L'une des caractéristiques de la guerre actuelle (il n'en a pas toujours été ainsi !) est de joindre à des efforts brutaux pour liquider l'adversaire la création d'une barrière de propagande qui supprime la sphère publique en tant que telle. C'est un aspect de la guerre moderne (et de la « paix » moderne) non moins dangereux que les armes d'extermination. Le dialogue est une méthode de la paix réelle, non pas fictive. (On serait tout aussi fondé à l'appeler une lutte — mais une lutte spirituelle où on peut faire l'expérience d'une transformation réelle.) Les emplois tendancieux ont galvaudé le terme « paix » comme peu d'autres. Si nous comprenons la paix comme un dialogue, il devient immédiatement manifeste qu'il ne peut pas s'agir seulement d'un dialogue entre les structures du pouvoir, entre différents Etats ou *establishments*. Le dialogue dont il y va ici englobe l'ensemble du public international, public qui comprend également des structures en dehors du pouvoir et de la sphère officielle. Leur solidarité réunie n'est pas une simple manœuvre tactique mais une conséquence logique du principe du dialogue.

5. En français dans le texte (N.d.l.R.).

La tâche qui attend tout mouvement civique de défense des droits de l'homme est de transposer patiemment les conflits de la verticale du pouvoir (ceux d'en haut et ceux d'en bas) sur le plan horizontal du dialogue. Cette horizontale franchit toutes les frontières « verticales ». C'est l'un des éléments constitutifs du mouvement civique en tant que communauté authentique. Pour beaucoup de signataires de la Charte 77, cette communauté représente une expérience très forte, d'autant plus qu'elle est sans doute la première de ce genre qu'ils aient connue. Afin de faire preuve d'authenticité, la communauté de la Charte 77 devra devenir un lieu de formation de personnes capables de travailler indépendamment, de leur propre initiative. Je pense au type politique dont nous avons un tel besoin : l'homme patient, persévérant, qui — comme disait Patocka — ne se laisse pas emporter. Le contraire du type classique du révolutionnaire qui ne fait que se préparer à sa grande occasion, au moment où il se mettra à la tête des foules emballées. Et, bien sûr, le contraire du type non moins classique de ceux qui regardent et attendent, ceux parmi lesquels ces foules se recrutent.

Intentionnellement j'ai laissé de côté la question du cadre extérieur des nouvelles chances de liberté ici esquissées. Je ne sous-estime pas l'importance des analyses de ce qu'on appelle la « situation objective », de l'inertie des structures politiques et de la question des réformes du système. Du point de vue du thème que j'ai traité, je les considère cependant comme accessoires. Mon projet n'était pas de faire l'analyse des masques qui tombent, mais de chercher derrière eux des visages humains.