

## **Politique et dialogue. Réflexions inspirées par Eric Weil et Hannah Arendt**

Judikael Castelo Branco  
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

### **Abstract**

#### **Politics and dialogue: Reflections inspired by Eric Weil and Hannah Arendt**

The article analyses the main characteristics of dialogue seen as a political dimension of language starting from Eric Weil and Hannah Arendt. The importance of the topic is given by the difficulties of political debates that deal with the existential problems of people who live in multicultural and multi-religious societies. Our choice for Arendt and Weil finds justification in the genuine effort made by the two philosophies to turn dialogue into the true condition of possibility for political action. For this purpose, we return to the approach of dialogue as virtue in Eric Weil and as expression of the human world in Hannah Arendt to show that in these “dark times” (Arendt) the “courage of reason” (Weil) is required to overcome violence through comprehension and reasonable action.

**Keywords:** politics, dialogue, political action, modern society, Eric Weil, Hannah Arendt

### **Introduction**

L'article reprend certains caractéristiques fondamentales du dialogue en tant que dimension politique du langage à partir de la philosophie d'Eric Weil et de Hannah Arendt.<sup>1</sup> D'une part, la pertinence du sujet est démontré par les difficultés des débats politiques face aux problèmes communs de la coexistence dans les communautés multiculturelles et multi-religieuses. La situation actuelle des émigrants est certainement le cas le plus urgente, mais pas le seul. D'autre part, le choix de la pensée de Weil et d'Arendt est due à la

contribution de deux pour mettre le dialogue comme véritable condition de possibilité pour l'action politique. En fait, chez Weil, le dialogue est pris comme une vertu politique, au sens classique (aristotélicien) du terme, tandis que, chez Arendt, il se présente comme une source pérenne de la constitution du monde humain, à savoir, en tant qu'élément constitutif de l'espace dans lequel la politique est faite. Dans les deux cas, le dialogue est considéré comme un antipode de la violence, respectant le sens propre de ce dernière terme selon chacun des deux penseurs. Pour atteindre notre objectif, nous partons de la description du *status quaestionis* de la politique moderne à partir de ses éléments constitutives, c'est-à-dire, de la sécularisation et de la mondialisation des questions politiques. En second lieu, nous cherchons, avec Weil, illustrer le dialogue comme un registre politique du langage, véritable pierre angulaire de toutes les formes du discours politique, d'où pouvons-nous comprendre le dialogue comme une vertu. Enfin, avec Arendt, nous arrivons à la compréhension du dialogue comme une source inépuisable de la politique, le fond à partir de laquelle les hommes peuvent partager le monde.

### 1. *Status Quaestionis*

La société moderne occidentale, telle que nous la connaissons aujourd'hui, a commencé à se former dans un double processus qui a débuté il y a 500 ans. D'une part, en particulier après la découverte du Nouveau Monde, les penseurs politiques européens devaient recréer certaines notions fondamentales sur lesquelles reposaient les principales idées politiques et juridiques du Vieux Continent, la question du *jus gentium* n'est qu'un exemple.<sup>2</sup> Cependant, la signification complète de ce premier processus n'était possible que par le début du commerce (et d'échange d'informations) dans le monde "proto-capitaliste".<sup>3</sup> Le caractère mondial de la société moderne est un fruit mûr de ces transformations. Ici, nous ignorons les nuances de ces termes et considérons la "mondialisation" comme synonyme de la "globalisation", de telle sorte qu'une "société mondiale" doit être simplement compris comme une société globale.<sup>4</sup> D'autre part, dans la même période, la société passe d'une structure dont les bases sont

justifiées par des discours religieux et traditionnels à un nouveau contexte dans lequel une raison séculaire apparaît comme la seule forme possible au discours véritablement universalisable (voir Taylor 2007). Donc, ce que nous appelons “double processus” s’est révélé comme le binaire sur lequel avance une société qui est simultanément “mondiale” et “séculaire”. Même si cela est insuffisant, cette description est essentiellement indispensable, car aucune analyse de la société moderne ne peut échapper à sa nature mondiale et à la sécularisation qui caractérise les fondements sur lesquels une société multiculturelle et multireligieuse s’est organisée.

Pour le domaine de la pensée, ces transformations impliquaient, entre autres choses, le tournant épistémologique représenté par René Descartes. En d’autres termes, il s’agit du passage d’un idéal de connaissance du modèle aristotélicien à un autre dans lequel le premier et fondamentale problème philosophique devient la procédure méthodologique. Mais, si dans le domaine spirituel, le problème était une nouvelle façon de comprendre la recherche de la certitude (parce que le problème de la vérité devient de moins en moins possible); sur le plan politique, la question est le choc entre les différentes perspectives culturelles exhaustives, et pour la première fois dans l’histoire occidentale, sans aucune référence transcendante capable de valider un discours “universel” ou “absolument cohérent”.<sup>5</sup>

Alors que nous sommes soucieux par la politique – et pendant que nous savons que la politique a lieu sur le terrain de l’histoire –, nous pouvons voir dans la Révolution française l’événement paradigmatique du passage du monde ancien au monde moderne (voir Weil 1999). Le fait est que, à la fin du XVIIIe siècle, en France, les problèmes propres à la politique moderne ont trouvé leur formulation adéquate. Seulement alors, le “moderne” peut vraiment signifier le *modus hodiernus*, c’est-à-dire, le façon actuelle de voir et de penser la politique et en particulier la société selon une perspective rationnelle spécifique, formée par l’idéal de l’organisation du travail et en vue d’une idée de bien partagé selon un point de vue matérialiste. En d’autres termes, il s’agit de penser la société à la lumière du modèle économique, et un correspondant État

bureaucratique, d'une part, et, d'autre part, la supposition de l'expérience démocratique de profil libéral comme le but de l'action politique.

En fait, l'Économie, l'État bureaucratique et la démocratie, sont les trois facteurs qui se rencontrent à la base de l'autocompréhension de la société occidentale moderne. Le problème divient une urgence pour la philosophie politique à partir d'un paradoxe sous-jacent, parce que, tout d'abord, le modèle économique de nature technique, ne correspond pas aux idées fondatrices de la pensée et surtout de la pratique politique occidentales. En second lieu, l'accent du caractère bureaucratique de l'État coïncide avec sa réduction à l'administration, ce qui implique, bien sûr, un manque général d'intérêt pour la politique, surtout parmi la population plus jeune. Maintenant, le paradoxe est devenu évident car l'actuel modèle économique (*chrématistique*, pour souvenir à Aristote) et la bureaucratisation de l'État s'opposent à l'exercice de la démocratie.

Le problème peut enfin être posé avec toute son urgence: comment articuler les exigences modernes qui sous-tendent l'efficacité économique et l'organisation bureaucratique avec une procédure démocratique qui accueille et favorise l'horizon formé par une dissonance nécessaire des opinions ouvertes au débat et fondées en même temps sur la renonciation à la violence et sur la disposition au dialogue?

Nous espérons contribuer à la réflexion sur le problème par la reprise d'une dimension politique du langage, en effet, la dimension vraiment fondamentale, le dialogue. Pour le faire, nous voulons prendre deux penseurs contemporains qui, dans diverses perspectives, sont retournés aux origines de la pensée politique et ont redécouvert leurs fondements dans la pratique du dialogue au milieu de l'abondance des discours et des débats sur la scène politique mondiale. Nous devons tout d'abord observer que le mot "origine", ici, signifie la source permanente de la pratique politique, ainsi que le discours et le débat constituent légitimement des registres politiques du langage, mais pas son fondement.

En fait, seul le dialogue, selon la penser politique d'Eric Weil et de Hannah Arendt, peut soutenir la pratique politique,

parce qu'il est le seul qui peut garantir les conditions dans lesquelles le discours et le débat politique seront donnés de manière équitable. L'importance du thème est inépuisable et l'avantage des deux auteurs est de l'insérer dans le plan politique.<sup>6</sup> Pour nous, la question est importante précisément parce qu'elle nous aide à réfléchir sur les possibilités réelles de sortir des faux dilemmes posés par les vicissitudes politiques actuelles, comme la question des sociétés multiculturelles, et les problèmes de l'immigration, de la crise écologique<sup>7</sup> et de la violence internationale des groupes organisés. Nous appelons de "faux dilemmes", parce que nous croyons que la solution est plus réelle que nous sommes parfois tentés de penser (est loin de nous le désir de minimiser les souffrances de ceux qui traversent ces signes de ce que Kant appelait une fois "la malignité insurpassable du cœur humain").

Eric Weil et Hannah Arendt enrichissent notre réflexion dans une double direction. Les auteurs suivent des chemins différentes, mais la proximité thématique nous permet de les rassembler, et notre objectif n'est pas une présentation de la pensée complète d'Eric Weil ou de Hannah Arendt, ni l'analyse des possibles relations entre leurs différents angles, mais, plutôt, une réflexion sur la dimension politique du dialogue inspirée par leur philosophie. En effet, alors que Weil pense la politique autour des conditions pour la formation de l'État constitutionnel<sup>8</sup>, Arendt vise à la réflexion sur les conditions générales de l'action de l'homme dans le monde politique moderne. Le caractère circonscrit de notre objectif est encore confirmé par le choix de textes spécifiques comme notre clé d'interprétation. Dans le cas d'Eric Weil, il s'agit de l'article "Vertu du dialogue", publié en 1953, et un texte conservé inédit et publié en Italie par Livio Sichirollo avec la collaboration de Gilbert Kirscher. Pour Arendt, nous avons pris en particulier "On humanity in dark times: Thoughts about Lessing", texte qui ouvre le livre *Men in dark times*.

## **2. La dimension politique du dialogue**

Le début de la réflexion de Weil a une double direction: l'auteur note et questionne en même temps: "Il est philosophes qui doutent de la vertu du dialogue. Cela est étonnant. Le

philosophe n'est-il pas l'homme qui croit que parler est une occupation sensée, voire la seule occupation sensée, puisque seule elle ne mène pas à la violence, du moins n'y mène pas nécessairement?". (Weil 2003, 279) L'assertion initiale révèle un doute sur le sens du dialogue, le fait provoque un certain éloignement, une surprise, parce que ceux qui doutent sont les mêmes qui disent que le dialogue est la seule alternative à la violence. La raison du doute se manifeste. Si la violence continue dans le monde, elle peut être comprise précisément comme l'échec du dialogue, la raison d'être du désir de silence, de la volonté de se retirer du monde des hommes, du désir d'entrer dans la solitude, de la bête ou de la divinité. La violence reste l'*ultima ratio regum*, c'est-à-dire "que le plus forte a raison dans tous les sens du mot raison, que c'est lui qui forme la raison des générations montantes, et qu'en un mot, le dialogue ment en affirmant pouvoir éliminer la violence". (ibid., 280)

Mais le doute n'est pas épuisé par l'échec du dialogue. Au contraire, leur succès est également problématique. "Si les hommes avaient renoncé à la violence, s'ils n'étaient plus – c'est tout un – passionnés, pourquoi parleraient-ils les uns aux autres?". (ibid.) Alors, le dialogue, et Weil l'affirme fortement, est la caractéristique des êtres qui ne sont pas des êtres de dialogue, c'est-à-dire, c'est la caractéristique des êtres passionnés, des êtres qui dialoguent précisément à cause de la passion et de la violence enconre présents dans le monde des hommes. De sorte que le dialogue ne peut être pensé à cause de son succès ou de son échec, mais de sa continue réalisation, dans sa réalisation réelle, "historique". Les hommes se parlent parce qu'ils ne sont pas "raison pure", parce que leurs discours ne coïncident pas, donc ils recherchent par le dialogue la création de l'unité entre eux, une unité capable de rendre la violence insensée.<sup>9</sup> La question est pourtant une matière du domaine politique et nous pouvons reprendre l'axe à partir duquel le dialogue doit être compris comme vertu, nous pouvons maintenant reconnaître le "secret" du dialogue: "le dialogue n'est pas la politique, mais il est politique, au sens le plus fort : il est la voie de la pensée qui crée la politique dans le monde qui se prétend raisonnable et veut donc l'être". (Weil 2003, 295)

En effet, dans son efficacité historique et selon son véritable sens, le dialogue acquiert sa densité et sa extension proprement politiques, puisque c'est il qui donne à l'action la dignité et l'originalité sans lesquelles nous ne pouvons pas agir raisonnablement. La nouveauté du dialogue est donc ce qui nous permet d'échapper aux limites étroites de la discussion technique de l'économie et de l'administration. En d'autres termes, le dialogue convoque les "hommes de culture", les porteurs des valeurs qui forment la communauté historique, valeurs qui permettent à leurs membres d'agir de manière raisonnable dans le monde dont la réalité est formé aussi par la rationalité technique et par la menace de la violence; ainsi que par la possibilité d'accord entre les hommes sur les critères fondamentaux qui guident l'action au sein de la communauté, guides toujours précaires et continuellement soumis, si nous voulons rester des êtres raisonnables, au tribunal de la raison.

Tout d'abord, Weil souligne les cinq conditions de possibilité d'existence du dialogue sur le sol politique. Ce que nous appelons ici "conditions" sont, plus précisément, des règles qui ne sont pas exclusivement *réglementaires*, mais véritablement *constitutives* d'une forme de relation "entre hommes conscients de leur nature d'êtres dialoguants". (ibid., 282) En premier lieu, comme nous l'avons déjà vu, le dialogue est l'antithèse de la violence. Ensuite, il repose toujours sur une valeur partagée entre les personnes concernées dans le processus dialogique. La troisième condition concerne à les critères de vérité, ce qui implique la participation des personnes aux mêmes règles logiques et formelles. Quatrièmement, il faut rejeter à toute discrétion ou l'absolutisation de n'importe quel élément historique. Enfin, toute relation asymétrique entre les personnes concernées dans le dialogue est exclue à l'avance, est équivalente à dire que la reconnaissance de chaque individu et son traitement comme fin en soi-même sont nécessairement requises.

Après avoir décrit les règles constitutives du dialogue, c'est-à-dire les règles sans lesquelles nous ne pouvons pas parler d'un vrai dialogue entre les hommes, il faut maintenant penser à leur nature. Le point de départ weilien est la question à propos de la juste placement de l'interrogation, la question de

savoir si on peut parler du *dialogue* ou seulement des *dialogues*? La réponse vient comme une série d'observations qui révèlent les deux principaux plans de la pratique dialogique. Dans le premier plan, “nel dialogo propriamente detto le persone che vi partecipano non sono d'accordo, e intendono mettersi d'accordo” (Weil 1997, 193); “il piano è quello del sentimento (oppure della sensibilità)” (ibid.), plan dans lequel la principale préoccupation est de convaincre l'adversaire. Dans sa deuxième forme, “il dialogo passa sul piano dell'universale e del necessario, dove vi sono regole riconosciute da tutte i partecipanti”. (ibid., 194) Dans ce deuxième plan, il ne s'agit plus de convaincre, mais d'avoir raison. La technique de la discussion s'est pleinement développée:

Il dialogo si riduce a un'intesa dei partecipanti intorno a certe premesse, dopo di che ogni individuo sano di mente e dotato di pazienza sufficiente può mettersi ad elaborarne le conseguenze: il dialogo divienne discorso e monologo, e l'altro vi interviene solo per fare osservare all'autore del discorso questo o quel punto, o l'infrazione delle regole: l'interlocutore si trasforma in critico e altro non fa che ricondurre l'autore a ciò che l'autore stesso há voluto. (ibid.)

Discuter sur les présuppositions du dialogue peut sembler une entreprise simple. Cependant, le problème est à son point de départ: tout dépend des fondations et le dialogue lui-même cesse, car après avoir atteint ses principes, nous ne pouvons plus discuter, nous pouvons seulement essayer de convaincre. En d'autres termes, le développement complet du deuxième niveau du dialogue est, inéluctablement, un retour au premier; après la technique, seul le sentiment subsiste.

Alors, le problème peut présenter toute sa gravité, pas le problème de l'accord entre les techniciens mais entre les hommes. Ceux-ci, on le sait, ne sont pas toujours rationnels, leurs arguments ne sont pas toujours valables et, dans certaines circonstances précises, s'imposent et ne sont compris que dans une situation historique, sociale et économique. Les questions de Weil pointent, pourtant, dans deux directions: soit que nous revenions au premier plan du dialogue, soit que nous l'abandonions complètement. Cependant, une fois que la décision a été prise:

bisogna vivere, e vivere in comunità. La comunione del primo dialogo è possibile per noi solo in quelle situazioni che chiamiamo, forse a torto, eccezionali e che sono tanto più importanti: l'amore, il dialogo con dio, e, se è permesso ancora parlarne, l'amicizia. Che cos'altro fare se non cercare degli ambiti sempre più estesi per potervi vivere in comune, se non in comunione almeno in comunicazione?". (ibid., 196)

De cette façon, aux cinq conditions déjà énumérées, on ajoute deux exigences externes aux participants du dialogue. Tout d'abord, l'importance des institutions politiques visant à "rendere possibile il successo dei dialoghi". (ibid.) Ensuite, il y a le rôle fondamental du développement du dialogue dans son domaine technique "dove se affrontano principi differenti senza che vi sia modo di ricondurli a principi comuni situati su un piano più profondo". (ibid.) Tous les principes, religieux ou moraux, des individus qui vivent ensemble dans les communautés multiculturelles doivent être conduits à la reconnaissance d'un unique principe, c'est-à-dire que "la violenza è un male". (ibid., 197)

Cependant, les institutions ne garantissent pas la réussite du dialogue. Weil reconnaît que nous ne vivons pas dans un dialogue institutionnalisé, "la vita dell'uomo se svolge nel dialogo degli uomini vivi, il suo lavoro se realizza nel monologo *universale* del lavoro e dell'organizzazione. Ma è grazie al dialogo secondo regole e sotto la protezione delle istituzioni che una vera vita umana può essere e devenir sempre più complete". (ibid., 198)

### **3. Le dialogue comme une vertu politique**

Le point de départ de la nouvelle étape de l'argument est la définition "moderne" du dialogue, c'est-à-dire d'une description un peu plus précise de ses caractéristiques à partir des résultats du double processus de sécularisation et de mondialisation, selon ce que nous avons déjà souligné. La méthode qui nous permet de reconnaître les traits essentiels du dialogue dans la modernité est sa confrontation avec l'ancien modèle, dans lequel le dialogue était limité à la réalité immédiate de la Cité et même de l'État.<sup>10</sup> Ainsi, à partir de la confrontation entre l'ancienne conception du dialogue et le dialogue moderne, évidemment, tandis que le premier soit

essentiellement une relation au sein d'une communauté politique, l'autre devient réel dans une communauté de valeurs, c'est-à-dire entre les personnes qui partagent les mêmes notions générales de bien et les mêmes critères réglementaires pour évaluer les actions des hommes. Cependant, la condition moderne pose encore la question de la possibilité ou de l'impossibilité du dialogue entre les nouveaux sujets, à savoir entre les États et entre les institutions sociales, politiques et économiques, et d'autre part, elle nous force à penser, à nous qui sommes préoccupés par le dialogue, aux risques représentés par la collaboration technique comme la valeur ultime et l'interdépendance économique comme le seul horizon réel de la société.

En fait, nous vivons dans un monde où tous travaillent, et où participer au travail organisé est la seule source pour la dignité individuelle. En d'autres termes, contrairement à l'ancien monde, le travail est devenu, dans la modernité, la réalité essentielle de la vie humaine. – Et nous pouvons presque dire que le travail est la seule réalité pour la vie de l'homme insérée dans la société proprement moderne. (voir Weil 1956, 76-80)

Car l'organisation du travail social s'est développé dans le cadre de l'État national, elle est liée à la politique, que celle-ci dépende de celle-là, ou inversement, ou qu'il y ait confusion des deux. La valeur fondamentale qui est la travail n'est plus alors la seule valeur fondamentale, et la discussion entre les grandes entités, économiques et politiques à la foi (c'est intentionnellement que nous évitons ici le terme de dialogue), est celle de systèmes historiques dont chacun prétend à l'universalité, non en un sens "philosophique" ou "moral", mais dans celui de la technique. Or, la supériorité technique se prouve par le succès, et le succès d'un système national sur une autre s'appelle la victoire : le vainqueur impose son organisation, avec les caractéristiques de sa tradition autant qu'avec ses procédés rationnels. (Weil 2003, 286)

Par conséquent, le dialogue n'est pas possible entre les États, car ils sont déjà d'accord sur ce qui compte, sur la seule chose qui compte vraiment: l'organisation sociale du travail sur le plan mondial. C'est cette organisation, dit-on, la seule possibilité d'apporter à l'avenir a satisfaction des hommes, leur dignité et leur liberté. Donc, les politiciens professionnels ne peuvent pas être des hommes de dialogue, mais doivent être des

hommes de discussion technique, et ils s'efforcent d'éviter le conflit violent. Pour les hommes de culture, au contraire, le dialogue est à la fois leur métier, leur travail et leur spécialité. "Ils peuvent dialoguer, puisqu'ils sont d'accord sur la valeur du dialogue, étant à la violence". (ibid., 287)

Maintenant, les questions nous conduisent dans deux directions différentes. D'une part, nous devons encore nous demander sur la valeur du dialogue et, d'autre part, il faut discerner, outre les hommes de culture, qui sont les autres sujets qui participent au dialogue dans la condition politique moderne. En d'autres termes, il faut savoir qui d'autre est concerné dans ce dialogue avec l'homme de culture. En général, on peut dire que l'homme de culture est, dans la structure même de la société moderne, essentiellement placé devant le politicien et l'opinion publique. Enfin, nous pouvons aborder les raisons pour lesquelles l'homme de culture joue un rôle fondamental dans le dialogue compris ici comme la pierre angulaire de la politique dans son sens le plus légitime. En effet, où la politique a été réduite à l'administration technique et traite seule de «l'humanité nue», l'homme de culture a la tâche indispensable d'informer l'opinion publique et le politicien sur les valeurs qui constituent l'identité d'une communauté donnée. Donc, nous trouvons le retour de la fonction sociale du philosophe, une fonction récupérée chez Weil et chez Arendt soit par la figure de l'éducateur, soit par la reprise de Socrate comme le modèle du philosophe par excellence. (Arendt 2005, 5-39)

La tâche de l'homme de culture concerne le processus ininterrompu de sensibilisation des autres citoyens afin de les transformer en «citoyens politiques». (Weil 2003, 292) C'est en tant que citoyen politique, conscient, que l'homme de la communauté devient aussi un penseur, c'est-à-dire devient quelqu'un qui interroge continuellement ses propres convictions, "il sera l'être parlant (...) l'homme du dialogue". (ibid.) La vertu du dialogue est l'action en vue de l'éducation, dans le domaine politique, de personnes qui sont toujours plus patês à dialoguer, c'est-à-dire capables d'articuler raisonnablement les exigences techniques de l'économie et l'administration de la société avec les valeurs morales d'une communautés déterminé. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité

même d'une vie raisonnable et sensée dans la propre communauté particulière sans abandonner les réalisations de la victoire moderne du travail organisé sur les besoins matériels.

Contrairement aux autres registres politiques du langage, comme c'est le cas du discours et du débat, le dialogue n'a pas de but spécifique en dehors de lui-même, mais c'est lui-même sa finalité, en tant que exercice de la liberté et du caractère raisonnable de l'homme du dialogue. En bref, si les hommes dialoguent, ils le font parce qu'ils ont des convictions différentes, et ils essaient librement de comprendre ces diverses convictions conflictuelles. Maintenant la nature du dialogue apparaît clairement.

En quoi consiste ce dialogue? Ce sera la confrontation des convictions présents dans le monde historique – Ils facile de le dire que d'instaurer un dialogue qui ait vraiment ce contenu. Ce sera la tentative, toujours renouvelée, de comprendre les oppositions agissantes qui déchirent, et en le déchirant, animent ce monde. Ce sera l'essai de voir ce que les mots veulent dire. (ibid.)

La dernière question s'adresse à ce que le dialogue peut ajouter au contexte proprement politique, c'est-à-dire il faut se demander: "apportera-t-il ainsi quelque chose à l'homme politique?". (ibid., 293) Nous arrivons au moment où le dialogue fait son apparition définitive dans la scène politique. Il révèle ainsi le caractère essentiel de l'homme de culture qui maintient vivantes les valeurs de la communauté face aux réalisations irréfutables de la modernité. Donc, si, d'une part, la société moderne représente aussi pour l'homme de culture, pour le philosophe, la victoire sur les besoins matériels, c'est-à-dire un état de bien-être et de liberté; d'autre part, il faut réaffirmer que cette liberté ne peut pas être comprise légitimement comme une forme de liberté *de la* politique. En d'autres termes, on ne peut pas concevoir la liberté comme l'éloignement des intérêts politiques, le désir d'une vie indifférente aux affaires politiques.

Le mérite du dialogue repose précisément sur sa capacité de comprendre toutes les convictions – traditionnelles ou techniques – en vue d'une vie toujours plus raisonnable, la forme de vie qui peut donner un plein sens aux conquêtes modernes. Donc,

Il ne s'agit donc pas de prendre place en dehors de la discussion politique qui continue entre les États et les partis, cette discussion dont l'enjeu est formé par les grandes intérêts traditionnels et ces autres, non moins grandes, qui se sont révélés au monde moderne parce qu'ils se sont produits seulement dans ce monde. (ibid.)

Le défi pour l'homme que a la "volonté de *fair* de la discussion un dialogue" (ibid., 294) est de reconnaître positivement ce que les différentes convictions ont d'irréfutable, c'est-à-dire souligner ce qui est vrai dans les valeurs traditionnelles et dans les réalisations techniques.

L'homme de culture prendra au sérieux les affirmations des parties en présence et les prendra *au mot* quand ils parlent des valeurs qu'il reconnaissent, des buts qu'ils se proposent, des institutions et des formes de la vie en commun qui leur semblent nécessaires. (ibid.)

Cela permettra aux défenseurs de différentes convictions sociales et politiques de comprendre que, ensemble, ils réduisent à la fois la violence présente dans le conflit entre leurs intérêts et surtout la violence dans la vie.

#### 4. Le dialogue véritablement humain

La philosophie d'Eric Weil nous a conduit à une compréhension du rôle essentiel du dialogue comme une dimension politique du langage. Ce caractère fondamental est justifié parce que seulement si les règles du dialogue sont maintenues la discussion et le débat peuvent avoir une juste signification sociale. Cependant, la compréhension du rapport entre le dialogue et la politique nécessite encore d'une analyse plus subtile des conditions indispensables pour "the disclosure of the agent in speech and action". (Arendt 1998, 257)<sup>11</sup>

Après tout, l'affirmation du caractère politique décisif du dialogue soulève la question essentielle de sa relation avec la réalisation de l'homme et du monde, plus précisément, d'un monde et d'une vie véritablement humains. À ce nouveau point de notre argument nous évoquons en particulier la philosophie de Hannah Arendt, une réflexion qui reprend sous différentes formes certains idées centrales d'une tradition philosophique qui s'étend de Herder à Heidegger.<sup>12</sup>

The world lies between people, and this in-between (...) men or even man – is today the object of the greatest concern and the most

obvious upheaval in almost all the countries of the globe. Even where the world is still halfwat in order, or is kept halfway in order, the public realm has lost the power of illumination which was originally part os its very nature. (Arendt 1973, 12)

Le dialogue dans la pensée d'Arendt doit être considéré comme un thème politique legitime à partir de sa relation essentielle à la liberté, alors que Arendt considere "the freedom from politics as one of the basic freedoms". (ibid.)<sup>13</sup> Par conséquent, la liberté doit être considérée comme la situation de l'homme qui, d'une part, vit concrètement la possibilite d'une "Real wordlessness" (Arendt 1973, 21), et, d'altre part, est confronté à la "question of openness to others, which in fact is the precondition for 'humanity' in every sense of that world". (ibid., 23) Le dialogue pose donc la question la plus fondamentale de l'être humain en tant qu'être du langage, c'est-à-dire un être qui a la médiation linguistique comme la condition de la possibilité de toutes ses relations, comme la toile de fond de son existence. L'ouverture aux autres est essentiellement liée à la possibilité de déterminer le sens du monde et, par conséquent, la signification de l'action. Cette question est essentielle à la compréhension de la pensée d'Arendt parce que l'auteur insiste sur la *pluralité* comme condition distinctive de l'être humain.<sup>14</sup> Et c'est cette même pluralité qui dispose et impose à l'homme "au singulier" les conditions pour la participation dans la création d'un monde avec les autres hommes.

Comme Eric Weil, Hannah Arendt distingue également le dialogue des autres formes politiques du langage, c'est-à-dire le distingue de la discussion et du débat. Mais dans le cas d'Arendt, il y a une deuxième distinction sous-jacent et seule implicitement placée: celle entre le véritable dialogue et le dialogue faux: "Truly human dialogue differs from mere talk or even discussion in that it is entirely permeated by pleasure in the other person and what he says. It is turned to the key of goldness, we might say". (Arendt 1973, 23)

Le dialogue faux peut être reconnu comme celui qui se concentre exclusivement sur le sentiment, sur l'instinct, enfin, sur ce qui est exclusivement individuel et qui maintient l'homme fermé en lui-même. En fait, pour le dialogue faux, "the

decisive factor is the pleasure and pain, like everything instinctual, tend to muteness, and while they may well produce sound, they do not produce speech and certainly not dialogue”. (ibid., 23) Alors, ce qui est en jeu c’est beaucoup plus que l’utilisation du langage comme instrument pour dire le monde. En d’autres termes, le langage n’est pas seulement descriptif, il est vraiment constitutif de l’être humain. C’est en elle que l’homme se montre au monde et à l’autre homme. C’est donc dans son analyse du langage et plus précisément dans l’analyse du dialogue que Arendt articule la complexité de l’apparition de l’homme dans le monde, c’est-à-dire de sa visibilité essentielle à l’existence politique. Dans le langage, l’homme peut non seulement se manifester au monde, mais plutôt c’est dans le langage qu’il peut voir le monde. Encore une fois, le langage c’est l’arrière-plan à partir duquel l’homme peut comprendre la réalité, est la façon dont il sort de l’obscurité de l’espace privé et peut atteindre la lumière du monde commun.

And in invisibility, in that obscurity in which a man who is himself hidden need no longer see the visible world either, only the warmth and fraternity of closely packed human beings can compensate for the weird irreality that human relationships assume wherever they developed in absolute worldlessness, unrelated to a world common to all people. (ibid., 24)

Alors, l’importance du dialogue est révélé. Il se produit en vue du monde commun, d’un monde qui s’offre comme une réalité dialectiquement mise devant l’homme comme condition et fin d’action politique. Arendt, de sa manière particulière, converse avec la tradition de la pensée philosophique sur le dialogue, sauvant dans une large mesure la forme classique de le comprendre. D’un côté, nous sommes confrontés à la reprise de la “political relevance of friendship” (ibid., 32), mais, d’un autre côté, Arendt propose d’une manière originale la relation intrinsèquement essentielle entre l’action commune et une conception particulière du pouvoir. La distinction entre force et pouvoir est fondamentale pour la compréhension de cette notion de Arendt, la notion dans laquelle la puissance repose sur la relation entre les sujets et qui nous permet d’interpréter le dialogue comme sa forme la plus élémentaire: “Its limits are inherent in the fact that strength and power are not the same;

that power arises only where people act together, but not where people grow stronger as individuals. No strength is ever great enough to replace power; wherever strength is confronted by power, strength will Always succumb”. (ibid., 30) Ayant retrouvé la valeur politique de l’amitié, dit Arendt avec une certaine poésie: “Indeed that a life without friends was not really worth living”. (ibid., 31)<sup>15</sup>

La relation entre les termes prend finalement ses conséquences les plus profondes, car dans la philosophie politique d’Arendt – nous avons déjà dit – il y a certaines réflexions de la pensée de Heidegger sur le langage, des réflexions évidentes quando l’auteur déclare, par exemple, que “this converse (...) is concerned with the common world, which remains ‘inhuman’ in a very literal sense unless it is constantly talked about by human beings”. (Arendt 1973, 32) Pourtant, c’est le dialogue entre les hommes qui humanise le monde. Cette affirmation est importante car elle donne au dialogue, dans la pensée d’Arendt, une dignité similaire à celle que l’auteur consacre à l’action, le terme clé et l’axe de tout le développement de sa philosophie politique. L’extrait suivant ne laisse aucun doute:

For the world is not humane just because it is made by human beings, and it does not become humane just because the human voice sounds in it, but only when it has become the object of discourse. However much we are affected by the things of the world, however deep they may stir and stimulate us, they become human for us only when we can discuss them with our fellows. (ibid.)

## Conclusions

En proposant le dialogue comme la dimension politique fondamentale du langage, on peut concevoir, dans Weil et Arendt, une perspective originale à partir de laquelle est possible de maintenir un discours sur l’individu sans tomber nécessairement dans une vision atomistique de la société et de l’action politique. En effet, la structure circulaire des arguments conduit à considération d’une dimension linguistique sous-jacente à le discours politique, dimension sans laquelle la politique serait impraticable. D’une part, l’entreprise dialogique établit les règles constitutives de toute

discussion politique, tandis que, d'autre part, il construit entre les hommes un monde commun à partir duquel ils peuvent se comprendre mutuellement.

La partie descriptive a mis les notions nécessaires à la compréhension des conditions modernes de l'action et, essentiellement, du dialogue, c'est-à-dire des notions de sécularisation et de globalisation. Ce n'était absolument pas le cas d'ajouter quelque chose à la compréhension de ces mêmes notions, mais d'étendre le sol moderne pour vivre la vertu du dialogue. La confrontation avec ce nouveau cadre nous permet, d'une certaine manière, de reprendre d'un mode original certains aspects traditionnels de la pensée occidentale. Sous la forme de conclusion, nous pouvons souligner, essentiellement, la récupération d'une idée politique de la vertu et, plus fondamentalement, la redécouverte d'une conception classique du rapport entre pensée et dialogue, c'est-à-dire du "mental dialogue", pour revenir aux mots d'Arendt. (Arendt 1977, 185)

En second lieu, nous cherchons, avec Weil, illustrer le dialogue comme un registre politique du langage, véritable pierre angulaire de toutes les formes de discours politique. Seulement en comprenant le caractère fondamentalement politique du dialogue que nous pouvons le comprendre comme une vertu ; cette affirmation exige la confrontation ininterrompue de tous les efforts pour la construction du dialogue avec les vertus de l'honnêteté et de la justice. Donc, ce qui est en jeu c'est la construction de l'homme et, par conséquent, du monde, donc le dialogue, en tant qu'antipode de la violence, est un choix qui doit être renouvelé à chaque instant, la décision pour la création d'un monde où chacun peut vivre honnêtement en profitant de la justice dans ses rapports avec tous les autres hommes.

L'analyse du dialogue en tant que mode politique du langage est orientée dans deux différentes directions. D'une part, il nous demande d'examiner les conditions présentes dans les institutions politiques qui garantissent les possibilités de la discussion libre, et d'autre part, il rappelle la liberté sur laquelle repose le dialogue, une liberté qui est en même temps le fondement et le but du dialogue dans le domaine politique. Alors, les deux auteurs nous conduisent aux mêmes

conclusions, puisque l'une et l'autre mettent l'accent sur le dépassement d'une vision instrumentale du langage, comme s'il s'agissait seulement de *dire* le monde et non de le *construire*. L'homme est un être de langage, mais pas naturellement un être de dialogue. Donc nous pouvons parler de vertu, car il s'agit du choix de ceux qui veulent voir la violence disparaître du monde, de ceux qui savent que rien ne peut garantir le succès de leur travail, mais qui ne refusent pas d'assumer le "courage de la raison".

## NOTES

<sup>1</sup> Au sujet de l'approximation entre la pensée d'Arendt et de Weil, voir Canivez (1989) et Calvet (2004).

<sup>2</sup> Pour une approche inhabituelle du processus de mondialisation, voir Grusinski (2004).

<sup>3</sup> Pour la description de ce processus à partir de la perspective particulière des transformations de la sphère publique, il faut encore recourir à Habermas (1990).

<sup>4</sup> Sur les différentes nuances entre les termes "mondialisation" et "globalisation", voir la synthèse présent dans Gilbert (2009).

<sup>5</sup> La forme de cette rencontre a été présentée par quelqu'un sous la forme de choc, sans comprendre la possibilité alternative et coexistante du dialogue et de la coopération entre les "civilisations". Cette présentation partielle de la question est disponible dans le célèbre travail de Huntington (1996).

<sup>6</sup> L'approche politique justifie le fait que nous n'avons pas mentionné les auteurs qui ont fait du dialogue *le* problème capital de leur pensée, comme, pour citer l'exemple définitif, la pensée de Martin Buber, dont le noyau est constitué d'une perspective plus anthropologique et existentielle. Voir Buber (1984).

<sup>7</sup> Crise écologique que nous voulons comprendre au sens plus large, y compris la menace que elle représente à l'humanité dans son ensemble et en particulier à la vie et à la dignité des pauvres et des marginalisés complètement vulnérables aux conséquences des déséquilibres dans les rapports entre l'homme et la nature.

<sup>8</sup> Sur le rôle capital de l'État constitutionnel dans la pensée politique d'Eric Weil, voir Bescond (1982).

<sup>9</sup> Sur l'importance de la discussion, "le point de départ de l'histoire", voir Weil (1950).

<sup>10</sup> "Le dialogue antique, le modèle sur lequel nous vivons en dialogant est dialogue à l'intérieur d'une communauté politique constituée, à l'intérieur de la Cité ou de l'État, à l'abri de la violence, sans la protection d'institutions qui, sans exclure la violence, se réservent le monopole de son emploi. Le dialogue, en notre temps, part d'une communauté de valeurs : et nous exigeons de lui

qu'à partir de ces valeurs communes il crée tout d'abord la communauté des institutions qui doivent réaliser ces valeurs, plus exactement, dans lesquelles seules ces valeurs peuvent être réelles et agir en réglent les actions des hommes" (Weil 2003, 283).

<sup>11</sup> Ce qui peut être enrichi avec le commentaire de Jeremy Waldron lorsqu'il affirme que: "The central case of an Arendtian *zoon politikon* is a person who engages seriously and responsibly in public business under the auspices of public institutions. He has the judgment to discern which issues are political and which are merely social or personal. He can see that what matter in politics are interests and purposes that are shared by all as agents in a community. He has the patience to listen to others and to respond to their intelligence in a way that treats them as equals. Above all, he has respect for the structures and procedures that frame the political enterprise and that make possible deliberation and action with others. He takes the framework seriously, and he resists the temptation to dazzle his audience or further his own aims by subverting the formalities it imposes" (Waldron 2000, 202).

<sup>12</sup> Sur le lien entre Heidegger et la tradition "Expressive-constitutive" du langage, voir Taylor (1995).

<sup>13</sup> L'analyse de la liberté comme une «priorité politique» ne peut apparaître pleinement qu'au XXe siècle, car seulement dans cette période les menaces à la liberté se manifestent dans sa pureté. Est ce que l'on peut voir, par exemple, dans le commentaire de Jerome Kohn: "It is only in the present dimension of time – that which lies between past and future, between what has already happened and what is yet to come – that freedom and the priority of the political for the human world fully emerge in Arendt's thought. For her the political is by no means the be-all and end-all of human experience. It is distinct from 'what we can do and create in the singular: in isolation like the artist, in solitude like the philosopher, in the inherently worldless relationship between human beings as it exists in love and sometimes in friendship'. The point is rather that apart from free political activity, which is to say apart from action and judgment, both of which depend on human plurality, human experience as such is thrown into jeopardy. Arendt was not born with this insight, but discovered the meaning and the importance of the political by witnessing its negation in the multiform linkages of evil that were manifest in her lifetime. These linkages, however, did not form a necessary concatenation of events; they were contingent, as everything human is contingent: man is 'the dwelling place of the contingent', for better and worse. It is due to their contingency, to the fact that they were not causally related but the results of the 'crystallization' of 'elements' of Western history (to use Arendt's familiar language), that the story of 'the real twentieth century' remains open. We turn our backs on it at our own peril, for the 'elements' themselves have accompanied us into the new century, where they remain as dangerous as they were in the one that has passed" (Kohn 2000, 113-114).

<sup>14</sup> Comme elle le précise depuis le début de *The human condition* : "Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is

specifically *the* condition – not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* – of all political life. Thus the language of the Romans, perhaps the most political people we have known, used the words ‘to live’ and ‘to be among men’ (*inter homines esse*) or ‘to die’ and ‘to cease to be among men’ (*inter homines esse desinere*) as synonyms. But in its most elementary form, the human condition of action is implicit even in Genesis (‘Male and female created He *them*’), if we understand that this story of man’s creation is distinguished in principle from the one according to which God originally created Man (*adam*), ‘him’ and not ‘them’, so that the multitude of human beings becomes the result of multiplication. Action would be an unnecessary luxury, a capricious interference with general laws of behavior, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live” (Arendt 1998, 7-8).

<sup>15</sup> Dans le texte *On Violence*, Arendt pose d’une autre perspective la même question: “Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together. When we say of somebody that he is ‘in power’ we actually refer to his being empowered by a certain number of people to act in their name. The moment the group, from which the power originated to begin with (*potestas in populo*, without a people or group there is no power), disappears, ‘his power’ also vanishes. In current usage, when we speak of a ‘powerful man’ or a ‘powerful personality’, we already use the word ‘power’ metaphorically; what we refer to without metaphor is ‘strength’” (Arendt 1972, 143). Pour nous, cette référence est importante car le dialogue est une expression concrète de la formation de ce groupe.

## REFERENCES

- Arendt, Hannah. 1972. *Crises of the Republic*. San Diego, New York & London: Harvest.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Men in dark times*. London: Pelican.
- \_\_\_\_\_. 1977. *The life of mind. Thinking*. San Diego, New York & London: Harvest
- \_\_\_\_\_. 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *The promise of politics*. New York: Schocken.
- Bescond, Lucien. 1982. “Eric Weil et le choix de l’Etat constitutionnel”. In *Sept études sur Eric Weil*, sous la direction

de Gilbert Kirscher et Jean Quillien, 57-74. Lille: Presses Universitaires de Lille.

Buber, Martin. 1984. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider.

Calvet, Thereza. 2004. "Ação e violência em Eric Weil e Hannah Arendt". In *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, org. A. Duarte, C. Loperado & M. Magalhaes, 135-150. Rio de Janeiro: Relume Curamá.

Canivez, Patrice. 1989. "Über die Beziehungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bei H. Arendt und E. Weil". *Perspektiven der Philosophie* 15: 161-189.

Gilbert, P. 2009. *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*. Paris: Cerf.

Grusinski, S. 2004. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière.

Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Shurkamp.

Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Kohn, J. 2000. "Freedom: the priority of the political". In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by D. Villa, 113-129. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1995. "Heidegger, Language, and Ecology". In *Philosophical Arguments*, 100-126. Cambridge (MA): Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2007. *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Waldron, Jeremy. 2000. "Arendt's constitutional politics". In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by D. Villa, 201-219: Cambridge: Cambridge University Press.

Weil, Eric. 1950. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 1956. *Philosophie politique*. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 1997. "Dialettica, Dialogo: due inediti". In *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, a cura di L. Sichirollo, 189-198. Napoli: Il Mulino.

\_\_\_\_\_. 1999. “L’influence de la Révolution française sur la pensée européenne”. In *Essai sur la nature, l’histoire et la politique*, par Eric Weil. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

\_\_\_\_\_. 2003. *Philosophie et réalité I*. Paris: Beauchesne.

**Judikael Castelo Branco** est enseignant à l’Universidade Estadual do Ceará (UECE). Il est spécialiste de l’éthique et de la philosophie politique, travaillant en particulier sur les conditions propres à l’action politique et à la démocratie moderne chez Eric Weil, Hannah Arendt et Charles Taylor. Il est docteur en Philosophie à l’Université de Lille 3 et à l’Universidade Federal do Ceará (UFC), Brésil (cotutelle); sa thèse est consacrée à la question “Philosophie et histoire dans la pensée d’Eric Weil” (2017). Il a publié “Eric Weil e a condição do homem moderno” (2014) et a contribué au volume “Violência, Educação e Globalização – Compreender o nosso tempo com Eric Weil” (2016). Il travaille actuellement sur la traduction en portugais des oeuvres d’Eric Weil.

**Adresse:**

Judikael Castelo Branco  
Universidade Estadual do Ceará  
Av. Luciano Carneiro, 345  
Campus de Fátima, Fortaleza (CE), Brasil,  
CEP: 60410-690  
E-mail: [judikael.castelo@uece.br](mailto:judikael.castelo@uece.br)