

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



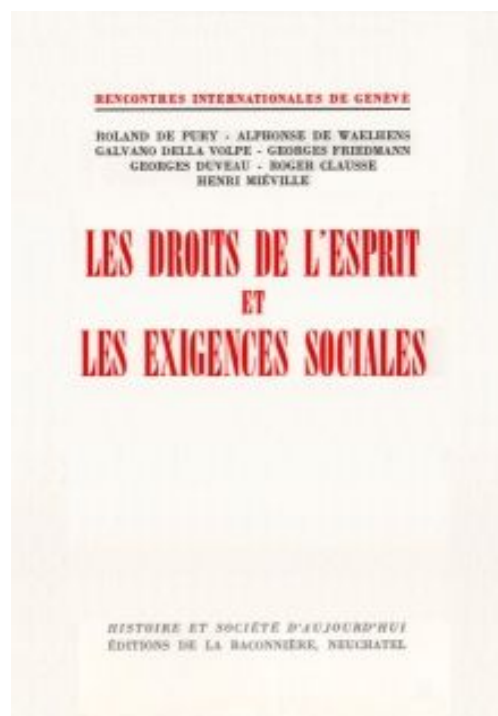
TOME V
(1950)

**LES DROITS DE L'ESPRIT
ET
LES EXIGENCES SOCIALES**

Roland de PURY – Alphonse de WAELENS
Galvano della VOLPE - Georges FRIEDMANN
Georges DUVEAU - Roger CLAUSSE
Henri MIÉVILLE

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Édition électronique réalisée à partir du tome V (1950) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1950, 352 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

deuxième de couverture

Peut-on encore affirmer l'opposition radicale de l'« esprit » et du « monde » ? Les hommes de notre temps reconnaissent plutôt « que le monde est nécessaire à l'esprit, et que l'esprit est nécessaire au monde ». Mais ce rapport de réciprocité, il ne suffit pas de le poser en principe : encore convient-il d'en préciser la nature et les modalités. Et cette nécessité de voir les choses de près est particulièrement sensible en ce qui touche les rapports entre l'esprit et la réalité sociale, car de leur difficile harmonisation dépend sans doute le dénouement de tout le drame contemporain.

Problème urgent, donc, qu'ont examiné les Ves R.I.G. Elles l'ont fait en confrontant les voix de théologiens ou de philosophes et humanistes, et celles de sociologues, de psychotechniciens, d'éducateurs, de spécialistes de la radio et du cinéma — les uns insistant sur les exigences de l'esprit, définissant la vie intérieure, examinant du point de vue historique la liberté de l'esprit et l'Etat, les autres analysant les conditions matérielles de la vie moderne : conditions du travail, données politiques et économiques, moyens de diffusion — les uns et les autres s'attachant à relier plutôt qu'à opposer les deux ordres de valeurs, à faire voir les conséquences « mondaines » des exigences spirituelles ou, réciproquement, les répercussions des conditions matérielles sur la vie de l'esprit.

Arriver par là-même à un accord unanime entre toutes les familles d'esprit représentées aux Rencontres eût été, une fois de plus, une vaine gageure. Le but était plutôt d'information réciproque, il s'agissait d'approfondir les données du problème, et on peut affirmer que ce but a été atteint dans une très large mesure.

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Introduction](#)

Discours d'ouverture : [Albert PICOT](#) — [Antony BABEL](#).

*

[Roland de PURY](#) : [L'esprit et ses exigences](#). Conférence du 6 septembre 1950.

[Alphonse de WAELHENS](#) : [Vie intérieure et vie active](#). Conférence du 7 septembre.

PREMIER ENTRETIEN, le 8 septembre.

[Galvano della VOLPE](#) : [La liberté de l'esprit et l'Etat](#). Conférence du 8 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN, le 9 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN, le 11 septembre.

[Georges FRIEDMANN](#) : [Les conditions du travail et la vie de l'esprit](#). Conférence du 11 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN, le 12 septembre.

[Georges DUVEAU](#) : [L'insécurité matérielle et la vie de l'esprit](#). Conférence du 12 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN, le 13 septembre.

[Roger CLAUSSE](#) : [La culture et sa diffusion dans le monde moderne](#). Conférence du 13 septembre.

SIXIÈME ENTRETIEN, le 14 septembre.

[Henri MIÉVILLE](#) : [Chances et risques de l'esprit](#). Conférence du 14 septembre.

SEPTIÈME ENTRETIEN, le 15 septembre.

HUITIÈME ENTRETIEN, le 16 septembre.

*

[Index](#) : [Participants aux entretiens](#).

@

INTRODUCTION ¹

@

p.007 Vivre selon l'esprit ou vivre selon le monde : telle est l'option que l'on a maintes fois proposée. Devenir un « spirituel » signifiait renoncer au monde. Rester un « mondain » impliquait le refus des valeurs plus hautes. Pouvons-nous, aujourd'hui, accepter une telle alternative ? Et, plutôt qu'en termes de contradiction et d'opposition, ne devons-nous pas poser le problème en termes de réciprocité ? Il nous semble que le monde est nécessaire à l'esprit, et que l'esprit est nécessaire au monde. Plus encore : que l'esprit est vain s'il n'est présence au monde, et que le monde est atroce s'il se refuse à l'esprit. L'on parle, depuis quelque temps, d'esprit engagé ou d'esprit incarné. Il serait important de considérer d'assez près les conditions concrètes de cet engagement et de cette incarnation.

Il conviendrait, certes, de partir d'une définition précise de l'esprit, et de délimiter nettement la réalité sociale et ses exigences. Mais le problème que nous posons ici concerne d'abord la vie des hommes, et il nous importe de confronter des expériences personnelles plutôt que des systèmes. Au reste, l'esprit et la société — qui sont ou qui doivent être des réalités ouvertes — acceptent des définitions ouvertes. Chacun de nous a entendu, au moins une fois, l'appel qui l'invitait à développer et à exprimer ce qu'il avait de meilleur en lui ; chacun de nous est inséré, par nécessité ou par élan spontané, dans la vie collective, où il rencontre parfois simultanément l'appui solidaire des hommes et la contrainte impersonnelle des conditions matérielles.

L'expérience nous a appris que l'esprit n'est ni invulnérable ni intangible. Les spiritualistes eux-mêmes admettront qu'il n'est pas exclusivement une pure essence qui planerait au-dessus de l'histoire. Le destin de l'esprit est inséparable du destin des hommes, et ses droits ne se distinguent pas des droits de l'homme. La vie de l'esprit, expression majeure de la vie humaine, est comme la vie humaine soumise à la menace et à l'offense. Mais de quelle nature est cette menace ? Dans quelle mesure les périls de l'esprit ne sont-ils pas

¹ Thèmes de réflexions proposés par les organisateurs des R.I.G. 1950 (programme).

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

provoqués par certaines tentations de l'esprit lui-même ? L'Etat, qui va parfois jusqu'à s'arroger le contrôle de la vie intérieure, ne se croit-il pas lui aussi soutenu par une exigence toute spirituelle d'unité, d'unanimité, de permanence ? Dans son ^{p.008} effort pour transformer un monde qui, certes, doit toujours être amélioré, l'esprit prend trop souvent la violence à son service, et en vient assez vite à se renier lui-même, au nom des fins qu'il s'était d'abord proposées. La vie, cependant, impose l'action. Une intériorité pure ne serait qu'un alibi précaire où l'on étoufferait vite, faute de toute communication avec le monde extérieur.

Nul ne souhaite aujourd'hui que l'esprit demeure l'apanage d'une classe ou d'un groupe privilégié. Pourtant, pour l'immense majorité des hommes, les difficultés de la vie matérielle entravent l'accès à l'esprit. La vie quotidienne, loin de favoriser l'harmonieux développement de la personne humaine, lui impose le plus souvent la contrainte et l'obstacle. Ce qui obstrue est alors plus fort que ce qui stimule ; l'homme s'immobilise et se pétrifie dans un accablement que la frénésie des divertissements les plus violents parvient toujours plus mal à faire oublier. Si la pensée trouve parfois un excitant dans l'insécurité, il existe des formes d'insécurité, dans la vie quotidienne, qui rendent l'homme inapte à vivre selon l'esprit. L'inquiétude du lendemain, la fatigue sans issue, la précarité des conditions d'existence, à force d'user les hommes, peuvent les disposer à toutes les peurs et à la passivité la plus résignée. Pour qui veut sauvegarder la qualité humaine, l'aménagement du travail ouvrier et l'adaptation de la machine à l'homme constituent des tâches de première urgence. Il est à souhaiter que notre civilisation contemporaine n'apprenne pas à ses dépens que l'esprit est la première des exigences sociales.

Il ne suffit pas de libérer les hommes de leurs servitudes les plus humiliantes. Reste l'emploi qu'ils feront de leur liberté conquise. La culture et le goût de l'esprit doivent être communiqués. Par quels moyens ? L'instruction obligatoire — généreusement octroyée — y pourvoirait-elle à elle seule ? Il faudrait encore que l'homme pût conserver tous les jours de la vie l'usage des valeurs ainsi transmises. La technique d'autre part a inventé, pour la parole et pour l'image, d'extraordinaires possibilités de diffusion, qui sont utilisées aujourd'hui à plein rendement. Mais le moins qu'on en puisse dire, c'est que l'esprit ne s'en trouve pas mieux servi. Tout au contraire, un nouveau problème surgit : comment échapper à la séduction des formes dégradées de la culture,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

comment lutter contre les manifestations toujours plus envahissantes de l'inauthentique ? Car les contrefaçons de l'esprit, elles aussi, soufflent où elles veulent.

Cette fois encore les Rencontres Internationales de Genève ne se proposent pas d'aboutir à une formule définitive. Mais un tel débat paraît nécessaire, si l'on tient à dépasser — fût-ce d'abord par la seule lucidité du regard — quelques-unes des contradictions qui divisent le monde actuel. Mesurer les chances et les risques de l'esprit serait alors contribuer à définir, dans ses termes concrets, une responsabilité que nul ne peut éluder.

R.I.G.

Les V^{es} Rencontres Internationales de Genève ont pu être organisées grâce à l'appui généreux de l'UNESCO et des autorités cantonales et municipales genevoises.

ROLAND DE PURY

L'ESPRIT ET SES EXIGENCES ¹

@

INTRODUCTION. ^{p.009} Ce sujet est plein d'embûches. On y risque les pires généralités, une énumération fastidieuse des exigences de l'esprit, ou bien un choix arbitraire des unes au détriment des autres. D'autre part, on serait tenté, à partir de l'esprit humain, de le traiter en humaniste et de faire comme si nous pouvions savoir ce qu'est l'esprit, et que nous soyons les maîtres de sa définition et de ses exigences. Mais le chrétien pourrait être tenté, en sens inverse, de procéder par affirmations dogmatiques et, faisant œuvre de mauvais théologien, de laisser en panne, de l'autre côté de la frontière, tous ceux qui ne partagent pas sa foi et ne reconnaissent pas d'autorité à ses propos. Je ne puis renoncer, et vous ne l'attendez pas de moi, à ce que je crois avoir seul le droit de porter le nom d'Esprit. Et cependant je ne voudrais surtout pas être l'homme d'une tendance ou d'une croyance particulière ; je voudrais ne pas fermer de portes, ni fournir matière à controverse, mais bien, si l'Esprit me l'accorde, créer le lieu commun de nos rencontres, de nos entretiens et de nos obéissances.

J'ai donc la charge redoutable, en cette première conférence, de vous rappeler que l'Esprit n'est pas je ne sais quelle substance naturelle ou surnaturelle, mais un Seigneur qui exige. Une chose, une substance n'exigent point. Seule une personne exige. Et nous

¹ Conférence du 6 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ne p.010 connaissons les exigences de l'Esprit qu'en nous plaçant sous l'exigence de cette personne, plus intérieure à nous-même que nous-même, en même temps que plus extérieure à nous que toutes les transcendances imaginables.

L'Esprit n'est pas une substance surnaturelle. Il n'est pas non plus une partie de l'homme, sa partie spirituelle ou supérieure. On a beau le répéter cent fois, c'est une chose qui paraît n'être jamais comprise. Et l'on est vraiment déconcerté, pour ne pas dire découragé, de voir qu'une femme aussi avisée que Simone de Beauvoir est capable, dans le *Deuxième Sexe*, après tant d'autres, de vous dessiner, du christianisme, une caricature aussi profondément déformante, où les slogans les plus faux sont donnés comme allant de soi. Il semble que tout ce que l'on s'est efforcé depuis trente ans de remettre au point en étudiant scientifiquement la Bible n'a servi à rien. Mme de Beauvoir n'a rien écouté ni rien entendu. Elle répète des dogmes extra-bibliques tirés des passages les plus suspects des Pères de l'Église sans chercher un instant à savoir ce qu'est la chair ou ce qu'est l'Esprit pour les hommes de la Bible.

Pour le christianisme de Mme de Beauvoir, la chair, c'est bien entendu, simplement, la partie sexuelle de l'homme. Aux confins du désir sans doute s'étend le règne de l'esprit. Nous ne pouvons ici que répondre en deux mots et d'une manière catégorique : l'homme biblique est une totalité indivisible. Il n'a pas un corps et une âme. *Il est* corps et âme. La chair et l'Esprit interviennent comme deux déterminations de cet homme tout entier. L'homme est, corps et âme, sous la détermination de la chair. Ou bien il est corps et âme sous la détermination de l'Esprit. Pour conserver le terme de notre titre, l'homme est tout entier sous l'exigence de la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

chair, aliéné par toutes les puissances auxquelles la chair l'asservit : l'argent, le sexe, la religion, la masse, etc., ou bien, il est tout entier sous l'exigence de l'Esprit et libéré par cette exigence même. C'est l'alternative fondamentale de son existence. C'est l'unique espérance de la condition humaine qu'il y ait pour elle autre chose que le choix entre les aliénations de la chair, entre les divers dieux qui se disputent sa soumission, qu'il y ait par delà toutes les possibilités de la chair, cet autre terme, ce terme transcendant de l'alternative, cette possibilité d'une décision ^{p.011} libératrice : l'Esprit. C'est, déjà, ce qu'il y a trois mille cinq cents ans, un chef de bande du nom de Josué cherchait à faire comprendre à ses compatriotes quand il leur disait : « Choisissez qui vous voulez servir, les dieux de l'Égypte ou les dieux de l'Euphrate (ou d'autres dieux encore), quant à moi je servirai le Seigneur (je me soumettrai aux exigences de l'Esprit) ».

Il fallait donc préciser cela avant toute chose : l'Esprit n'est pas une partie de l'homme, il n'est pas une propriété de l'homme. Il est le terme transcendant d'une alternative. L'homme n'est pas soumis naturellement aux exigences de l'Esprit. Il est soumis à celles de la chair. Il est ouvert aux exigences des idoles et fermé à celles de l'Esprit. Mais l'alternative est là, créée par la révélation de l'Esprit et promesse immense reposant sur tout homme. Ne me demandez pas de définir l'esprit humain. Je n'en serais pas capable. Je sais seulement que nous sommes tous exigés par l'Esprit qui veut tout homme et qui veut tout l'homme. C'est là ce qui rend notre situation unique dans le monde. Hors de là on peut parler du cœur de l'homme, de son affectivité (*ψυχή*), on peut parler de son intelligence ou de sa raison (*νοῦς*), mais dire que l'homme

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

est esprit (*πνευμα*), c'est dire qu'il est revendiqué tout entier par un Esprit qui le transcende.

Quelles sont maintenant ces exigences ?

Si nous avons parlé du terme *transcendant* de l'alternative, c'est que l'Esprit n'est pas une découverte de l'homme, un Seigneur que l'homme aurait inventé, mais la révélation d'exigences dont il n'aurait jamais eu l'idée, et de faits qu'il n'aurait jamais supposés. Car les exigences de l'Esprit nous sont révélées dans un certain nombre d'événements historiques, dans le déroulement d'un drame en plusieurs actes. Chacun des actes de ce drame manifeste à nos yeux l'une des exigences fondamentales de l'Esprit. C'est en prenant garde à ce que fait l'Esprit que nous découvrirons son exigence. Disons mieux : c'est en prenant garde à ce que l'Esprit a exigé de Dieu lui-même que nous comprendrons ce qu'il exige de l'homme. Car il est exigence de Dieu sur Dieu avant d'être exigence de Dieu sur l'homme. Il est la conscience de Dieu avant d'être la conscience de l'homme. Nous ne saurons ce que l'Esprit veut de nous qu'après avoir su ce qu'il voulait de Dieu.

I. INCARNATION : AMOUR ET GRATUITÉ. p.012 Le premier acte de cette révélation, c'est Noël. L'enfant de Bethléem est « conçu de l'Esprit. » C'est dire que l'Esprit entraîne Dieu dans une aventure invraisemblable : s'associer pour la vie et pour la mort à un homme en pleine faillite. L'Esprit est en Dieu l'exigence et l'instrument de *l'incarnation*, la puissance même de l'amour, c'est-à-dire puissance d'identification à autrui, exigence de solidarité intégrale. Noël nous indique comme première exigence de l'Esprit

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'exigence d'autrui, l'exigence du prochain. Dieu est Esprit à cause de l'exigence qu'est devenue pour lui la situation désespérée de sa créature, cette créature, si remplie d'elle-même qu'elle n'appelle même pas au secours. Mais l'Esprit est en Dieu son appel et l'exigence de son salut, et la nécessité de faire n'importe quelle folie pour lui venir en aide, et la décision que Dieu prend d'y venir *dans la chair*. Jusque là va son exigence. Car l'Esprit n'apporte aucune aide et n'exige rien par en haut, à distance. Les secours et les exigences des supérieurs, ce sont toujours des exigences charnelles. L'Esprit n'est pas un supérieur. Il exige de Dieu qu'il s'incarne dans la chair d'un *serviteur*. C'est en se soumettant, en se plaçant sous sa créature que l'Esprit créateur et souverain vient à son secours et s'en fait obéir.

On voit donc assez que l'Esprit ne dédaigne pas la condition humaine. Il l'assume au contraire d'une manière inimaginable, et nous interdit de la sorte toute évasion, toute idéalisation, toute mystification. L'homme né de l'Esprit est le plus simplement et le plus pleinement homme qui puisse jamais être. Et cela non pas d'une manière transitoire mais d'une manière éternelle. Il n'y a pas et il n'y aura jamais d'humanité désincarnée. On nous dit que les apôtres, le jour de Pâques, croyaient voir « *un esprit* », et qu'il a fallu que Jésus mange devant eux pour les en dissuader. Chose curieuse : l'homme charnel prend l'Esprit pour une réalité fantomatique. L'homme charnel est plus ou moins spirite, pour ne pas dire spiritualiste. Et c'est seulement quand il a eu la révélation de l'Esprit, qu'il comprend qu'un tel Esprit n'a rien à voir avec « un esprit » ou avec « les esprits », mais qu'il est la plénitude de l'homme dans sa vocation éternelle, mais qu'il est la puissance de p.013 l'incarnation et de la résurrection de la chair. Non, l'Esprit ne

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

laisse rien tomber, il revendique jusqu'à la plus humble des nécessités et des réalités matérielles de l'homme. L'Esprit est réponse totale au besoin total d'autrui.

Encore une fois, là n'est point une théorie ou une invention humaine, mais bien ce que signifie pour chacun de nous la présence sur la terre de Celui qui fut conçu de l'Esprit. Qui voudra saisir l'Esprit en dehors de son incarnation ne saisira que les rêveries de la chair. C'est ce que l'Esprit a lui-même accompli une fois dans la Chair du Fils de Dieu, qui, transposé sur le plan de notre vie, est ce qu'il exige de tout homme à tout moment.

En conclusion de cette première partie, nous pouvons dire : l'exigence première de l'Esprit, c'est celle de mon prochain, même s'il n'en est pas conscient, même s'il ne la formule pas ; l'Esprit est en moi l'appel de l'homme que je puis peut-être l'aider à devenir. A commencer par le pain dont il a besoin, le vêtement, le gîte, le repos et la santé dont il a besoin. Oui, justement à commencer par les choses les plus matérielles : « J'étais nu et vous m'avez vêtu, j'avais faim et vous m'avez nourri, j'étais malade et vous m'avez visité. » Et puis c'est aussi, bien sûr, la liberté dont il a besoin, la justice, l'amitié et l'espérance dont il a besoin. Et c'est encore la connaissance du monde, la joie et la beauté dont il a besoin... Et c'est enfin la Vérité dont il a besoin. L'Esprit exige que je lui donne tout cela et que pour le lui donner je me fasse son serviteur, je me rende solidaire de son attente, je m'engage entièrement et sans recours. Là où existe un tel service, là règne l'Esprit, le seul et vrai Seigneur des hommes.

Dans ce service, dans ce mouvement, dans cette réponse à autrui, nous n'avons qu'une chose à craindre, c'est d'*attrister l'Esprit*, c'est-à-dire de laisser la chair en nous reprendre

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

insensiblement la direction du mouvement et muer en une secrète volonté de puissance, en une subtile exploitation d'autrui, ce qui avait pu commencer par être un authentique service. C'est la chair en nous dont il faut nous méfier, c'est-à-dire la volonté de puissance, et non pas les choses, comme la technique, ou l'administration, ou la ville, dont il est devenu un peu facile, après Gheorghiu et bien d'autres, p.014 de faire le procès. Les exigences de l'Esprit contredisent celles de la chair, mais non pas les progrès de la technique. On peut même dire qu'elles les conditionnent dans une certaine mesure et que l'exigence de porter aide à l'accablé et de relever l'homme de sa peine a pu causer le départ de la technique aussi bien que l'amour de l'argent. Ricœur l'a bien remarqué dans sa conférence *Discerner pour agir* : on n'a point attendu le dix-neuvième siècle pour savoir faire des machines, on construisait depuis longtemps des automates et des horloges savantes. Mais il a fallu une prise de conscience de l'exigence sociale de l'Esprit pour qu'on s'avise que la machine pourrait servir à relayer les esclaves plutôt qu'à délasser les oisifs. Il est nécessaire de maintenir cette ambiguïté quand on parle du progrès technique : à savoir qu'il prend sa source aussi bien dans l'exigence de l'Esprit que dans la convoitise de la chair, aussi bien dans le développement d'un esprit de service que dans la soif du profit. De même que ce progrès peut par la suite, à tout moment, contribuer à libérer les hommes ou se retourner contre eux, selon qu'il est aux mains de la chair ou aux mains de l'Esprit, selon la qualité de l'homme qui dispose de la puissance technique.

Comme l'écrit G. Lasserre (*Socialiser dans la Liberté*, p. 294) : « De même qu'il est exigé infiniment plus d'un pilote d'avion que d'un conducteur de bourricot, tout ce que nous appelons progrès

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

social exige des hommes d'une qualité sans cesse supérieure... Si l'on pousse le progrès social jusqu'à éliminer le mobile de la course au profit, on affaiblit l'intérêt personnel et on est à la merci de la qualité des hommes. On ouvre la porte au meilleur et au pire, à l'esprit de service comme à la dictature policière. »

Les exigences de l'Esprit sont toujours les mêmes. Simplement, le progrès technique et social rend leur méconnaissance bien plus catastrophique qu'elle ne l'a jamais été. En un sens, tout progrès confirme, par son ambiguïté même, l'absolu des exigences de l'Esprit. Il n'y a pas là de quoi jeter l'anathème sur la technique. Apprenons en tout cas à ne pas avoir peur des choses et à ne pas, comme les sectes, imaginer des frontières dans la création au delà desquelles l'Esprit perdrait son pouvoir, des domaines où ses exigences n'auraient plus cours. Car alors il nous faudrait comme les ^{p.015} Mormons nous en tenir aux lampes à pétrole, et pourquoi pas à la chandelle, pendant que la bicyclette deviendrait un cas de conscience et que l'atome logerait le diable en personne. Aucun secteur de la recherche des hommes, aucun progrès technique ou social ne peut être exclu *a priori* de la royauté de l'Esprit, c'est-à-dire de la possibilité d'être mis au service d'autrui, des besoins de son corps, de son cœur et de son intelligence. La frontière est ailleurs. La halte aux exigences de l'Esprit n'est pas quelque part une borne kilométrique sur la route de l'évolution sociale et scientifique. Elle est là tout au long de nos démarches dans la convoitise, qui ne demande qu'à venir se loger à l'intérieur de tous nos progrès et de toutes nos réponses à autrui. C'est pourquoi si l'Esprit nous est révélé comme exigence de l'incarnation, exigence de l'homme sur Dieu, exigence du prochain sur nous-même, en un mot exigence de l'amour, il est forcément dans sa défense contre

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'ennemi, dans son exclusion de la convoitise : *exigence de gratuité*. Quelle nourriture est-ce pour mon frère, celle où se cache une de mes convoitises ? Quel secours pourra jamais lui apporter même le plus spirituel de mes calculs ? Comment l'aimer, comment prendre sa place en vérité si je reste au dehors, à voir comment tirer profit de l'aventure ? L'Esprit n'est jamais une expérience à exploiter ; il est exigence pure. Il est la gratuité (et la liberté) absolue de toutes nos attitudes. Il est leur joie secrète aussi. Car une telle gratuité, une telle liberté de l'action, ne sont possibles qu'à l'homme, préalablement comblé par l'Esprit lui-même d'une joie et d'une paix inimaginable. Seul peut agir avec une liberté aussi parfaite celui qui a déjà reçu tout ce qu'un homme peut recevoir dans le temps et dans l'éternité, celui qui, tel Abraham, tient « la promesse d'avoir le monde pour héritage » (Rom. 4 : 13).

II. TENTATION : LIBERTÉ. Après ce premier geste de l'Esprit, le plus décisif, celui de l'incarnation, autrement dit de l'amour, il nous faut en noter un second, qui est le prolongement du premier. Après qu'il eut été baptisé, le texte biblique nous dit que « Jésus fut conduit par l'Esprit au désert pour y être éprouvé par le diable ». Ce n'est donc point spécialement reposant, ^{p.016} ni rassurant d'être placé sous l'exigence de l'Esprit. C'est même un risque assez effrayant, car la liberté qu'il donne doit être conquise de haute lutte, dans une bataille dont l'issue est incertaine. L'Esprit est exigence d'affrontement de ce qui est le plus dangereux pour lui, affrontement de l'Esprit Malin, affrontement du Tentateur et du Magicien, qui va persuader à l'homme que la liberté c'est de s'évader de la condition humaine, faire du pain avec des pierres, se jeter du haut du temple — ou que la fin justifie les moyens et

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

qu'on devient le maître du monde par la séduction et la violence :
« Tous les royaumes sont à toi si tu veux bien les recevoir de ma main. »

L'Esprit ne dispense aucun homme de cette lutte et nous voyons ici comment l'exigence de l'Esprit se confond avec la liberté qu'il donne à l'homme d'être lui-même et de le demeurer en face des puissances qui tentent de s'emparer de lui et d'en faire un aliéné. Car la Bible n'a pas attendu Marx pour dénoncer les aliénations et tout spécialement l'aliénation religieuse de l'homme. En fait, l'Esprit nous apprend que nul d'entre nous n'est vraiment lui-même. Toujours il est manié plus ou moins par quelque puissance étrangère, sans même qu'il en ait conscience ; pareil à un Benito Cereno (du roman de Melville ¹) qui aurait fini par s'identifier à son nègre et cesser de souffrir du rôle que l'esclave le contraignait à jouer, un Benito Cereno qui serait devenu le faux moi que Babo a fait de lui. Sans la puissance de l'Esprit, nul ne peut se retrouver lui-même et rompre avec la Puissance qui le tient envoûté. Mais l'Esprit rend l'homme à lui-même. L'Esprit est ce qui fait que je suis moi-même, c'est-à-dire que je suis libre. Ce qui fait que Cereno est Cereno et non Babo, et qu'à un moment donné il rompt avec son double et se jette hors du navire infernal. N'est-ce pas la définition la plus centrale de la liberté, cette possibilité que l'Esprit nous donne d'être nous-même et de nous défaire de tous les rôles que les idoles nous ^{p.017} font jouer, que la convoitise, la peur, l'orgueil nous font jouer. L'Esprit veut que tout

¹ (N.R.F. et la Guilde). Les esclaves se sont emparés d'un navire et ont massacré l'équipage, sauf le capitaine et quelques marins dont ils ont besoin pour assurer la marche du navire. Babo, le serviteur noir de Cereno, l'oblige, sous menace de mort, à rester le commandant du navire et à faire semblant d'être libre, pour séduire ainsi d'autres victimes. Image frappante de Vichy et de la condition d'homme charnel.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

homme soit pleinement, absolument, éternellement lui-même. J'aime ici à rappeler ces lignes de Roger Breuil (*Augusta*, p. 171) : « Dieu n'appelait pas Augusta à devenir différente, pieuse, combative... mais plus profondément elle-même. Il ne s'agissait pas pour elle d'être impassible devant la souffrance. Elle pouvait pleurer. Il ne s'agissait pas de comprendre le pourquoi de la mort. Elle pouvait ne pas comprendre. Devant elle s'ouvrait une possibilité illimitée d'être Augusta, car elle ne pouvait être Augusta que dans la main du Seigneur. »

Telles sont les deux exigences complémentaires de l'Esprit : exigence d'amour, c'est-à-dire exigence d'identification, exigence d'incarnation, exigence d'être autrui. Exigence de liberté, c'est-à-dire exigence d'être soi-même. On n'est soi-même qu'en se donnant, et on ne se donne qu'en étant vraiment soi-même. C'est pourquoi Jésus, conçu de l'Esprit, est mené par l'Esprit au Désert pour y être éprouvé, pour qu'on sache s'il est libre ou bien s'il sera, lui aussi, manœuvré par un Autre.

Je doute qu'il y ait rien de plus important à rappeler aujourd'hui à tout homme que cette exigence d'être lui-même, que cet appel à la liberté. Connaissez-vous rien de plus angoissant que de voir un être que vous estimez pour son intelligence et son cœur, un être avec lequel vous pensiez maintenir des relations *personnelles*, devenir d'un jour à l'autre un disque de gramophone, parce qu'il a été touché par la grâce d'une orthodoxie politique ou religieuse. Dès lors il vous échappe, ce n'est plus lui que vous avez devant vous, mais quelque chose d'autre : une Eglise, un parti, un dieu. C'est pour moi le pire sentiment que celui d'être ainsi devant un aliéné, un manœuvré, un être qui n'assume plus la responsabilité de tout son être. L'Esprit exige que nous ne donnions pas cette

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

impression à notre prochain, et que, quand nous lui parlons, ce soit *nous* qui lui parlions, et pas un dieu caché derrière nous. Et quand un homme me parle, l'Esprit demande que ce soit *lui* qui me parle et non le dieu caché derrière lui. L'Esprit expire sur les lèvres des récitants de catéchismes. Mais l'Esprit règne sur ceux qui parlent librement, c'est-à-dire qui sont *eux-mêmes*, tout bonnement, dans ^{p.018} leur témoignage et dans leurs actes. L'Esprit ne règne que sur ces hommes. Et seuls ces hommes conduits par l'Esprit possèdent cette pleine et joyeuse et inaliénable liberté en face des dieux qui les sollicitent.

L'objectif premier sera toujours pour les chrétiens, bien plus encore que pour Marx, de guérir les hommes de leurs aliénations pour les rendre à eux-mêmes. Il est vrai qu'aujourd'hui l'homme n'en prend pas le chemin ; notre consternation est grande de voir les disciples de celui qui a dénoncé avec une force sans pareille les aliénations de la société contemporaine, fabriquer des aliénés avec un art également sans pareil, et faire produire à la révolution de nouveaux mythes à mesure qu'elle dégonfle les anciens. Ainsi a-t-on obtenu de Rajk qu'il renonce à être lui-même pour incarner le mythe du salaud et lui a-t-on retiré la dernière liberté qu'avait du moins toujours gardé l'esclave le plus opprimé de la terre : celle de mourir *lui-même*, mourir de sa propre mort et non pas de la mort d'un autre. Ce n'est là qu'un exemple extrême, un aboutissement. Mais il faut y prendre garde et nous ne pourrons l'oublier. Il est comme le signal dressé de la négation la plus radicale des exigences de l'Esprit, il est l'abcès qui empoisonnera les sources de l'espérance révolutionnaire jusqu'au jour où, se soumettant aux exigences de l'Esprit, c'est-à-dire ici de la vérité, on confessera dans la honte et l'humiliation cette ignominie.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il n'y a que ténèbres à attendre d'un monde, d'une Eglise, d'un peuple, d'un parti qui ne reconnaissent pas à l'homme la liberté et l'exigence la plus sacrée : celle d'être lui-même. Celle de tenir tête à celui que Luther appelait « le singe de Dieu », le Père du mensonge qui n'a qu'un but : nous faire jouer la comédie. Comédie bien pensante ou comédie mal pensante ; comédie religieuse ou comédie laïque ; qu'est-ce que cela fait, pourvu que cela soit une comédie ? Rôle d'un pasteur, ou rôle d'un communiste, rôle d'une femme du monde ou rôle d'une paysanne ; rôle d'un orgueilleux ou rôle d'un humble. Peu importe à l'Esprit Malin, pourvu que ce soit un rôle et que mon moi profond n'y soit pas ; pourvu qu'entre moi et les choses bonnes ou mauvaises que je fais et que je dis, le mensonge se soit glissé, qui sépare ma vie de moi-même ; qu'importe à l'Esprit ^{p.019} Malin ce que je dis, ce que je fais, ce que je crois, pourvu que je sois aliéné et que ce ne soit pas tout à fait moi qui le dise, qui le fasse et qui le croie ; et qu'ainsi, quand le personnage que j'aurai joué pendant cinquante ans sera cité devant le tribunal de la Vérité, il n'y ait tout simplement personne, parce qu'il n'y aura rien eu dans mon existence de chrétien ou d'athée, d'honnête homme ou de malandrin, de réactionnaire ou de progressiste, rien qui fût absolument *vrai*, c'est-à-dire émanant de mon moi authentique et libre, d'un moi sous l'exigence de l'Esprit. « Tu as bien ou mal joué ton rôle, mais tu n'as jamais existé, tu n'as jamais été toi-même, je ne te connais pas », dira l'Esprit. C'est l'une des définitions que Kierkegaard donne du désespoir : ne pas être soi-même. Cette « maladie à la mort » dont nul ne s'aperçoit que lorsqu'il commence à en guérir. « Peut-être ne s'aperçoit-on pas que cet homme manque de moi ? Le moi n'est pas de ces choses dont le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

monde fasse grand cas, c'est celle en effet dont on est le moins curieux et qu'il est le plus risqué de laisser voir qu'on a. Le pire des dangers, la perte de ce moi, peut passer parmi nous aussi inaperçue que si de rien n'était. Nulle autre perte qui fasse aussi peu de bruit, et quelle qu'elle soit, bras, jambe, fortune ou femme, nulle autre qui, elle, ne se sache. » (*Traité du Désespoir*, p. 94).

Avec l'Esprit, il s'agit bien de l'authenticité et de la liberté de notre personne. Liberté qui peut parfois rester secrète, aliénation qui peut n'être révélée qu'au jour du jugement qui nous étonnera tous. Si Jésus avait succombé à la tentation et consenti à se laisser manœuvrer par l'Esprit Malin, il ne fût pas forcément devenu quelque Gengis Khan ou quelque Adolf Hitler. Il eût peut-être été ce que nous le voyons avoir été jusqu'à sa mort, mais en tout cela il n'eût fait alors que jouer le rôle du Fils de Dieu, jouer la comédie de la Rédemption, sans être lui-même tout entier dans chacun de ses actes. Le récit de la tentation, et l'événement de la résurrection, nous signifient qu'il n'y a dans toute l'attitude de Jésus pas la moindre trace d'un rôle joué, mais identité absolue entre son Moi éternel et les gestes du charpentier de Nazareth. Aucun mensonge ne s'est glissé entre lui et sa vie. Aucune supercherie, aucune magie, en un mot aucune aliénation. Il est l'homme libre. C'est ainsi que ^{p.020} l'Esprit a triomphé en lui. Mais s'il avait succombé au Tentateur, l'Esprit se serait à jamais éteint sur la terre avec la dernière chance de liberté, et nous ne serions pas là pour en parler ces jours... ou plutôt si, nous serions peut-être là quand même, mais sans aucun espoir de faire autre chose que de jouer la comédie du conférencier et la comédie de l'auditeur. La vérité même et la liberté de ces Rencontres reposent sur la vérité et la liberté de cet homme mené par l'Esprit au

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

désert... Cela doit d'ailleurs nous enlever toute angoisse excessive et nous apprendre à éclater de rire à la frayeur de ceux qui pensent que l'Esprit est menacé aujourd'hui comme il ne l'a jamais été, comme s'il pouvait l'être jamais plus qu'il ne l'a été dans le désert de Transjordanie, et comme si un quelconque développement de l'histoire pouvait remettre en question son triomphe. L'homme conçu de l'Esprit, mené par lui devant le Tentateur et ressuscité par lui d'entre les morts, nous est le garant absolu du triomphe de l'Esprit et de la possibilité donnée à tout homme d'être lui-même, donc d'être libre sur la terre ici et maintenant. Les menaces effroyables du temps présent ne seront vraiment dangereuses et la Puissance des ténèbres ne retrouvera son assiette, que dans la mesure où nous oublierons la promesse de guérison des aliénés et de liberté pour tous les hommes contenue dans cette victoire.

Voilà ce que nous entendons en affirmant que l'Esprit est exigence de liberté, de cette liberté qu'il donne à tout homme d'être en vérité lui-même. Je sais qu'il y aurait mille choses plus concrètes à dire. Je n'ai rien contre la définition de Rousset : « La liberté, c'est là où il n'y a pas de camps de concentration. » J'ajouterais volontiers : la liberté c'est là où la presse du soir est interdite et toute feuille du genre de *Samedi-Soir* ou *France-Dimanche*. C'est là où l'Etat ne trouve pas son bénéfice à encourager l'alcoolisme etc., etc. Cependant, en cette première conférence qui doit donner les lignes générales, il nous fallait remonter plus avant et voir pourquoi l'univers concentrationnaire était possible, pourquoi des choses telles que l'argent, l'alcool, le sexe, la machine, la presse étaient capables d'asservir à ce point les hommes. Elles le sont parce que la Puissance des Ténèbres les

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

a déjà séparés d'eux-mêmes, p.021 a déjà fait de leur vie un mensonge en sorte qu'il n'est plus dans leur pouvoir d'empêcher n'importe quelle force étrangère de s'en emparer, et qu'il leur reste pour toute ressource de baptiser « engagement » leur installation dans l'asile d'aliénés. L'Esprit veut que tout homme soit rendu à lui-même. Il veut donc que nous résistions immédiatement à tout système comme à toute entreprise politique, ecclésiastique ou mystique, qui contribue à l'aliéner, à toutes les formes du mensonge qui livre à l'ennemi les causes les plus sacrées, à la fabrication de tous les mythes. Aucun but ne saurait justifier l'aliénation d'un seul être humain. L'Esprit n'offre pas d'holocauste aux générations à venir. Il ne bâtit pas avec des esclaves la cité fraternelle. Il ignore tous les alibis du futur et il identifie parfaitement la liberté de la fin avec la liberté des moyens, la liberté de l'homme dans l'éternité avec sa liberté dans le temps. Pour l'Esprit, il s'agit toujours, autant que de poursuivre la justice, d'être *juste* dans cette poursuite, autant que de défendre la vérité, d'être *véridique* dans cette défense. Que cela soit dit aussi bien aux Américains qui se servent de tous les tyrans en place pour sauver la liberté, qu'aux Russes qui tissent toute une trame de mensonges historiques et judiciaires pour hâter le règne de la justice.

Et à nous tous.

Cela est sûr : la liberté du Christ ressuscité manifeste simplement celle de Jésus affamé et refusant l'aide du Tentateur. Jamais dans l'éternité un homme ne sera plus libre que l'Esprit ne peut le rendre ici et maintenant à la barbe de ses geôliers.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

III. PENTECOTE : UNIVERSALITÉ, JUGEMENT. Après avoir incarné d'une manière unique et absolue ces exigences d'amour, de gratuité, de liberté, après avoir conduit le Fils de l'Homme au désert puis jusqu'au fond de l'angoisse et de la mort, après être parvenu jusqu'au bout de la peine des hommes, l'Esprit n'est cependant pas au bout de sa révélation. En un sens c'est maintenant seulement qu'il va se révéler. Jusqu'à présent il s'est préparé, comme en secret, derrière le rideau de la chair de Jésus-Christ. Et voici qu'il entre en scène. Voici venue la grande fête de l'Esprit, le jour où tout homme reçoit participation au ^{p.022} grand œuvre de l'Esprit et se voit jeté sous son exigence : Pentecôte. C'est d'ailleurs une curieuse confusion. Les hommes commencent par y perdre leur situation et tous leurs points d'appui. Car l'Esprit, au lieu de confirmer leur jugement, fait tout sauter. « Vous avez un Juge, dit-il, c'est celui que vous avez jugé et condamné et que j'ai, moi, acquitté et rendu à la vie. Je me moque bien de vous, pauvres petits hommes d'esprit, calculateurs, adorateurs de l'Histoire. C'est moi qui fais l'Histoire, et non pas vous, ridicules ! Vous pensiez avoir liquidé la question, mais c'est la question qui vous a liquidés. Tenez, je vous donne pour Juge celui que j'ai soustrait à votre jugement, pour dominateur souverain le plus méprisé des esclaves, pour force sa faiblesse et pour vérité son blasphème. Et maintenant allez et vivez, mais à la lumière de cette découverte ; jugez et parlez, mais que toutes vos paroles soient mesurées à la vérité qui vous a jugés. » C'est ainsi qu'en les confrontant brutalement à leur Juge et en les plaçant sous le jugement dernier, l'Esprit exige des hommes à Pentecôte un langage nouveau, le langage de la vérité, le langage qui se réfère à l'événement du Vendredi Saint et qui tire de lui tout son sens, le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

langage mesuré à la mort et à la résurrection du Christ. Les mots restent les mêmes, mais l'Esprit y verse le contenu de la Parole faite chair. Ce faisant, non seulement il suscite le témoignage chrétien, la prédication, mais il sauvegarde à jamais le sens des termes qui définissent la condition humaine et le salut de l'homme : justice, amour, vérité, liberté, communauté.

L'Esprit devient ainsi la grande exigence et la grande promesse de catholicité. Il fonde l'unité de toutes les races humaines, il réalise la fraternité. Oh ! cela n'ira pas tout seul. Les religions se cramponnent et résistent tant qu'elles peuvent au souffle de l'Esprit. Car elles aiment leur patois, leurs estrades et leurs balustrades, leurs plateformes et leurs sacristies. « Cet homme est une peste », diront de Paul les gens pieux au moment où il affirme que les exigences de l'Esprit sont pour tous les hommes, et qu'il n'y a plus nulle part au monde de frontières religieuses. L'Esprit n'est point affaire de religion. Il est affaire de vérité, de la vérité que contient chacune des paroles que se disent les uns aux autres tous les hommes ^{p.023} de la terre et de l'Histoire. Il est le rapport de nos paroles avec la Vérité de Dieu, avec la Parole incarnée. L'Esprit exige que tous les termes définissant les rapports entre les hommes aient pour tous rigoureusement le même sens. Et qu'ainsi soient rendues possibles la communauté humaine, la justice et la culture. A voir la tranquillité vertigineuse avec laquelle les maréchaux de ce monde, avec leur armée de dévots et de journalistes, font et défont le vocabulaire, si bien que tout veut dire tout et que plus rien ne veut rien dire, et que les hommes sont ainsi privés de toute possibilité de jugement, séparés les uns des autres, et embarqués dans n'importe quelle aventure, on comprend qu'il n'est pas d'exigence plus urgente ni plus salutaire

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

que celle d'un sens universel du langage des hommes et d'une référence constante à une vérité à la fois historique et transcendante à l'Histoire.

On pourrait s'étonner qu'au milieu des soucis du gouvernement de son vaste empire, Staline trouve le temps de rédiger un gros ouvrage de linguistique. Cela prouve que cet homme possède un sens aigu de la réalité, et qu'il sait que les ultimes batailles se livreront autour du dictionnaire, et que la conquête du sens d'un seul des termes existentiels de l'humanité est beaucoup plus que la conquête d'une province. Aussi entend-il assumer le rôle de l'Esprit.

Mais nous n'avons point à conquérir le langage des hommes. Nous ne sommes pas les maîtres de la vérité et n'avons pas à le devenir. La chose est faite. Le jour de Pentecôte, l'Esprit a conquis le langage, toutes les langues des peuples, pour la Vérité crucifiée sous Ponce-Pilate et ressuscitée. Il a donné pour mesure éternelle à toute langue cette vérité, pour référence à toute évaluation cet homme pendu au bois. Les hommes peuvent, s'ils y tiennent, échapper à la vérité. Ils peuvent suer sang et eau pour la conquérir. Ils peuvent refaire tous les cent ans le dictionnaire, à la guise du pouvoir établi. Peine perdue. Il est trop tard. « Nous n'avons pas de puissance contre la vérité » (Paul, aux Cor.) à laquelle l'Esprit a ouvert, le jour de Pentecôte, toutes les portes de notre langage, et par conséquent toutes les portes de notre vie, de notre cœur et de notre intelligence.

^{p.024} Cette vérité dernière à laquelle l'Esprit livre les hommes à Pentecôte, cette vérité qui les juge, les rend juges à leur tour. L'Esprit de la Pentecôte est donc en eux exigence de perspicacité, de discernement, de jugement. Dès qu'une commune mesure, dès qu'une référence universellement valable sont données, le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

discernement devient possible, la liberté respire et la justice se met en marche. L'Esprit nous juge pour nous faire juges. Il nous soumet à la vérité pour nous rendre participants de sa puissance et nous en faire les porteurs. « *L'homme spirituel juge tout* et n'est lui-même jugé par personne. » (Paul, I Cor. 2). Voilà bien une des expressions les plus souveraines de la liberté. Si l'Esprit nous affranchit par la vérité, c'est pour que notre liberté s'exerce ensuite, s'aiguise et se défende au moyen de cette vérité. Si l'Esprit exige notre liberté, il exige donc avec elle notre jugement, notre libre examen de tous les domaines, politique, éthique, esthétique ou religieux. « Examinez toutes choses, dit Paul, et retenez ce qui est bon. » Exigence du libre examen, et par conséquent d'une responsabilité personnelle de toute décision prise par un homme et de tout comportement, quel qu'il soit. Cette exigence de jugement, émanant de l'Esprit de vérité, ne souffre pas d'exception. Elle est capitale, et je ne vois pas comment, sans se soumettre à elle, l'homme échappera aux fascismes et aux académismes. Cette peur qu'on a de l'individualisme, de l'anarchie, de l'indiscipline, dans les milieux conservateurs, qu'ils soient communistes ou anti-communistes, est assez comique. Craint-on vraiment que l'homme soit jamais tenté de trop examiner les questions, de trop éclairer son jugement, de trop se méfier du bourrage de crâne ? On sait bien qu'au contraire toute sa paresse, tout son péché, toute sa chair le poussent à s'en moquer éperdument, à avaler tout ce qu'on lui dit et à se laisser conduire « les yeux fermés ». Mais l'Esprit est exigence de jugement. Cela veut dire tout pratiquement que l'homme qui *obéit* à un ordre criminel est aussi coupable que celui qui le donne, l'homme qui consent à la souffrance des autres aussi inique que celui qui les fait souffrir, et l'homme qui se tait devant le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

mensonge aussi menteur que celui qui le profère. L'Esprit identifie la lâcheté à toutes les infamies qu'elle laisse commettre. « Quant aux lâches, dit-il dans ^{p.025} l'Apocalypse, avant d'énumérer les meurtriers, les magiciens, les menteurs, etc quant aux lâches, leur part c'est la seconde mort. » (21 : 8). J'ai souvent l'impression que les orthodoxies religieuses ou politiques sont des écoles de lâcheté et des abris contre l'Esprit. Aussi me plaît-il de rappeler ici que le *libre examen* n'est pas un droit mais une exigence fondamentale de l'Esprit de la Pentecôte. Qu'il s'agisse d'un Maréchal ou d'un clergé, rien n'est plus contraire à l'Esprit qu'un appel à suivre le chef ou la doctrine « les yeux fermés ». L'Esprit exige que nous marchions les yeux ouverts et que nous apprenions aux hommes à les ouvrir et à juger, et à former ainsi non pas des troupeaux, non pas des masses, non pas des foules, non pas des vols de perroquets ou des piles de disques, mais une communauté d'hommes responsables. Aucun événement, aucune histoire, aucun dictionnaire accrédité par les académies de Paris, de Washington ou de Moscou, ne pourra donner aux mots un autre sens réel que celui que l'Esprit leur a donné le jour de Pentecôte, ni par conséquent nous retirer la mesure royale du discernement de toutes choses et la liberté du jugement dernier. La vérité de l'Esprit porte à tout moment sur l'Histoire un jugement dernier, celui-là même qu'elle a porté sur Caïphe et Pilate en ressuscitant Jésus. Je ne dis pas que nous ayons à porter, nous, un tel jugement. Bien au contraire ! Mais nous avons à orienter, éclairer et limiter sans cesse par lui notre jugement quotidien. Il ne s'agit pas de juger les autres, ce qui est une des pires maladies de la chair, mais d'évaluer librement tous les éléments de notre décision d'hommes responsables.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

IV. SOUPIR DE LA CRÉATION : ATTENTION. Il demeure une exigence de l'Esprit qui me tient fort à cœur et que je ne voudrais pas omettre en terminant. C'est l'exigence non pas seulement de la créature, c'est-à-dire du prochain, comme nous l'avons vu au début, mais l'exigence de la création, de l'univers entier.

L'Esprit demande que notre oreille soit tendue non seulement à l'appel du prochain mais encore à ce que l'apôtre Paul nomme « le soupir de la création », l'immense et secrète attente qui se cache ^{p.026} au cœur des êtres, l'orientation mystérieuse de toute chose vers son destin final qui est la gloire éternelle. Savoir écouter le langage de la création et l'exprimer, le traduire pour les autres, le faire entendre à son frère, c'est une des exigences de l'Esprit et c'est une des fonctions de l'art, pour ne pas dire *la* fonction de l'art. (Le poème d'Edmond Jeanneret *Soupir de la création* traduit d'une manière admirable cette exigence.)

Exigence d'attention, nous pouvons même dire que l'Esprit lui-même *est* en nous *l'attention* que nous portons au témoignage d'autrui, à commencer par celui des prophètes et des apôtres, pour terminer par celui d'une ânesse (Balaam), d'une colline ou d'un parfum. Tout est signe, tout est appel, tout est attente, tout est promesse pour celui que l'Esprit tient ouvert au soupir de la création et en qui il a recréé l'émerveillement de l'enfance. « Le nom du Seigneur est magnifique sur toute la terre. » « Les cieux racontent... le jour et la nuit racontent... » (Ps. 8 et 19) et ce récit attend sans cesse d'être écouté et d'être redit.

Mais les hommes sont aussi loin d'écouter le récit de la création dans la nature, que celui de l'incarnation dans l'Écriture, et celui de leur prochain dans un dialogue honnête et patient. L'homme

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

charnel, rempli de lui-même, n'est capable en fin de compte que de s'écouter lui-même et de parler plus fort que les autres. Et nous assistons partout et nous participons à ces dialogues de sourds, vrais colloques infernaux et préludes du carnage. Le *dialogue* est impossible sous le signe de la chair. Mais l'Esprit le rend possible dans la mesure où il exige et crée notre attention, où il nous donne des oreilles pour entendre. Il s'agit bien là d'un miracle, mais d'un miracle sans lequel l'homme est perdu. La première et la dernière des exigences de l'Esprit, c'est que nous nous écoutions les uns les autres, que nous nous donnions du temps les uns aux autres, du temps aux êtres et aussi du temps aux choses, et que peut-être alors l'angoisse et l'espérance du monde trouvent en nous le chemin de l'expression valable, authentique, et par conséquent belle. Je dis peut-être, si l'Esprit nous a tellement ouverts à la royauté et à la patience des créatures qu'il ait fait de nous un artiste, ou du moins qu'il nous ait rendu sensible au langage de l'art. L'art est ^{p.027} une des exigences de l'Esprit parce qu'il est dans sa source *attention* portée à l'homme et à l'univers, et dans son résultat *intercession*. Il me semble que la définition suprême de l'art et la révélation de son sens dernier par l'Esprit au jour du jugement pourraient être l'intercession. Oui, car l'art est participation au « désir ardent » et interprétation et offrande du « soupir » de la création tout entière. Il peut ainsi fournir aux hommes de la Pentecôte la forme et le contenu de leur intercession.

CONCLUSION. J'en ai terminé, non pas avec les exigences de l'Esprit certes, mais... avec ce qu'en une heure je pouvais essayer de vous en dire. Je n'aurais point accepté d'en dresser devant vous une liste aussi incomplète et pourtant aussi écrasante, si je ne

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

savais, de la certitude que donne l'Esprit lui-même, qu'il apporte à l'homme tout ce qu'il exige de lui, et que les exigences de l'Esprit s'identifient aux *fruits* de l'Esprit. Pour satisfaire à ses exigences, plus nombreuses et plus absolues que tout ce que j'ai tenté d'exprimer, l'Esprit demande seulement que nous lui fassions confiance, que nous le laissions accomplir en nous ses exigences, sans nous croire aucune capacité ni revendiquer quelque gloire. L'homme charnel aime à se promouvoir Défenseur de l'Esprit. Mais gardons-nous de renverser les rôles. Qu'il nous suffise de consentir humblement à ce que l'Esprit défende en nous et par nous tout ce qui fait le sens et la valeur de la vie. Pourvu que nous ayons avec Lui ce rapport authentique de confiance et cette humilité, il se charge pleinement de tout le reste, et nous n'avons aucun *souci* à nous faire ni pour lui ni pour nous... Aucun souci à nous faire, aucune crainte à avoir, bien que le Temps du mépris et la 25^e Heure et l'Univers concentrationnaire, et toutes les mystifications de la Puissance des Ténèbres nous menacent, rien à craindre à condition que l'Esprit ne soit pas pour nous une mystification de plus, une dernière manière de nous sauver nous-même, un dernier atout de la chair, mais le Seigneur qui a tous les droits, qui nous « réclame avec jalousie » et dont les exigences portent en elles la liberté, l'espérance et la joie des hommes.

@

ALPHONSE DE WAELENS

VIE INTÉRIEURE ET VIE ACTIVE¹

@

p.029 La notion de vie intérieure, chacun le sait, n'est pas de celles que la philosophie contemporaine accepte sans réserves. Je dirai même qu'une des caractéristiques majeures de cette philosophie est, précisément, la mise en question absolue de cette idée.

Le progrès philosophique consiste rarement, sinon jamais, à découvrir, en un certain moment de son histoire, une solution à une difficulté laissée jusque-là et par tous en suspens. Ce progrès est plutôt à chercher dans l'évolution des questions elles-mêmes et dans la transformation de ce qui paraissait d'abord être leurs données.

Rien ne le vérifie mieux qu'un examen de la notion de conscience, telle que, pendant près de quatre siècles, elle a dominé toute l'histoire de la philosophie. Cet examen, même limité à quelques points saillants, ne peut manquer de nous être fructueux, puisque c'est en dépendance de l'idée de conscience que s'est constituée celle de *vie intérieure*, qui est plus directement proposée à notre réflexion de ce soir.

Toute la philosophie classique moderne repose sur la conception de la conscience représentative, c'est-à-dire sur la conception qui distingue radicalement la conscience de toute réalité et lui enjoint de se forger une connaissance de cette réalité par voie de p.030

¹ Conférence du 7 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

représentation. Le fameux problème de la connaissance, auquel, pendant une assez longue période de son histoire, la philosophie se réduisit quasi tout entière, consistait alors à décider si oui ou non cette connaissance représentative était conforme à son objet.

Or les fondements ontologiques de cette conception, tenus pour évidents, ne font que rarement l'objet d'un exposé systématique. Ils se trouvent plus ou moins dissimulés dans une série de doctrines et de thèses classiques qui parurent longtemps devoir être admises comme incontestables. Ce n'est, naturellement, pas s'avancer beaucoup que d'indiquer comme première racine de la conception que nous examinons le dualisme cartésien de la pensée et de l'étendue, opposition de deux substances hétérogènes qui, chez l'homme, sont la conscience et le corps.

La première conséquence de cette affirmation est que l'homme n'est plus un être du monde, ou même, plus radicalement encore, qu'il cesse d'exister au sens que l'expérience spontanée donne à ce mot. Si le monde se réduit à l'ensemble des êtres étendus, si seuls ces êtres étendus méritent le qualificatif de réel, l'homme, en tant qu'il s'identifie à sa conscience et à sa pensée, n'appartient pas au monde et ne peut être dit réel. Sans doute objectera-t-on que dans cette réalité l'homme s'engage par son corps. Mais cela n'est pas vrai, en rigueur. Car si notre corps est chose réelle et chose du monde, il n'est pas, pourtant — tel est le paradoxe fondamental — vraiment nôtre. En vérité il se trouve, si j'ose ainsi m'exprimer, tout entier de l'autre côté de la barrière. Il est si bien solidaire des choses qu'il est chose tout entier. Mais en cela, précisément, il cesse d'être humain. La conscience ne peut s'insinuer en lui, être compromise par lui, en user ni en pâtir. La dualité substantielle de l'âme et du corps aboutit à la destruction pure et simple de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'homme comme être incarné. Le corps passe du côté des animaux, c'est-à-dire des machines, et ne s'en distingue aucunement. L'âme, elle, lui est absolument étrangère. Notre corps n'est qu'un mécanisme auquel nous sommes fort incompréhensiblement associés, sans qu'à cette association nous devions rien. Le signe tangible de ce mystère, c'est la sensation et la passion, dans lesquelles, au mépris de sa dignité et de sa nature, l'homme paraît (ce n'est, nous dit-on, ^{p.031} qu'une apparence) subir la contrainte de son corps. Mais toutes les traditions rationalistes nous ont appris à surmonter cette déchéance en nous demandant d'élever à l'idée ce qu'il y a de proprement conscient dans la sensation et la passion, qui se trouvent ainsi annihilées, non sans doute en tant que phénomènes corporels, mais en tant que phénomènes corporels contraignants pour l'âme.

Je n'ai pas besoin de développer davantage cette introduction pour que vous aperceviez combien graves seront les dangers, les déviations et les équivoques qui vont s'attacher à la notion de vie intérieure, si elle s'établit sur pareilles bases, ce qui sera pratiquement le cas, à peu d'exceptions près, pour toute la culture européenne moderne jusqu'au XIX^e siècle.

C'est qu'en effet la doctrine que nous venons d'esquisser entraîne des conséquences décisives, non seulement (comme on s'en avisa aussitôt) pour la connaissance humaine, mais encore pour tous les problèmes de la philosophie moderne.

A partir du moment où l'être de la conscience est ainsi défini, celle-ci se trouve frappée d'irréalité et exilée du monde, d'une part, mais, en même temps et par son isolement même, érigée en mesure absolue de soi et totalement abandonnée à ses propres

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

intentions. On se refusera à comprendre désormais que l'homme n'obtient la réalisation de lui-même que par son dialogue et son commerce avec les autres hommes, qu'il a sa part à prendre d'un sort commun, d'une commune histoire hors de laquelle, au bout de peu de temps, il n'arriverait même pas à se maintenir en vie. On ne peut plus comprendre non plus que l'homme est dans ce qu'il fait autant et plus que dans ce qu'il pense puisque, selon la vraie perspective de sa nature, ce qu'il pense doit préparer et inspirer ce qu'il fait. L'idée d'une morale de l'intention pure, laquelle pourtant est contradictoire en rigueur, puisque se borner à la simple pensée du bien revient à consentir à l'existence du mal (et donc à la vouloir), l'idée d'une morale de l'intention pure rencontre de moins en moins de résistance, d'autant que, pour les philosophes du XVII^e siècle et pour beaucoup de philosophes du XVIII^e, la liberté de l'homme est sans poids sur le réel.

p.032 C'est trop peu dire que pareilles vues déprécient complètement l'action. La vérité est que celle-ci n'a plus aucun sens, puisque l'homme n'a plus de place dans le réel, puisque la trace que peut-être il y inscrit n'est rien d'autre qu'un effet mécanique auquel son corps est peut-être obligé de se prêter, mais où il ne peut rien mettre de lui-même.

Il est vrai qu'à son origine le rationalisme classique tempère apparemment certaines de ces conséquences en plaçant l'homme dans la dépendance absolue de Dieu. Le dialogue de l'homme solitaire avec l'infinitude divine est, comme on le voit clairement, par exemple, chez Kierkegaard, qui fit tant pour lutter contre le rationalisme, la dernière chance qui subsiste pour l'homme de s'arracher à lui-même. Mais l'ambiguïté d'une telle position est manifeste et, à la réflexion, ni Berkeley, ni Kierkegaard ne peuvent

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

vraiment attendre de ce Dieu qu'il apporte à l'homme vérité et salut. C'est que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour des hommes et que la relation de l'homme à Dieu s'insère, ainsi que s'exprime le catholicisme, dans la communion des saints. C'est qu'il n'y a de vérité pour l'homme que conquise et éprouvée dans le réel.

On ne peut donc s'étonner que cette conscience séparée soit une conscience malheureuse. A écouter la doctrine, on ne s'y attendrait guère et une conscience absolument maîtresse de soi devrait être aussi une conscience qui se suffit pleinement à elle-même. Or cette conscience est comme déracinée, et vaincue par un insurmontable paradoxe. Pourquoi la conscience, qui devrait être tout, s'acharne-t-elle à nommer « réel » ce qu'elle n'est pas et qui devrait n'être rien ? Livrée à elle-même, la conscience n'arrive cependant pas à s'inventer d'autre tâche, d'autre fin que la connaissance, c'est-à-dire qu'elle échoue à supprimer la référence à ce qui n'est pas soi. Je sais bien que l'idéalisme joue ici son atout maître, qu'il juge la connaissance constitutive de ce qu'elle connaît et qu'ainsi, pour la conscience, le savoir n'est jamais qu'un dialogue avec elle-même. Mais l'idéalisme sait aussi, encore qu'il feigne parfois de l'ignorer, que jamais encore la réduction du réel à la pensée et la constitution d'un savoir purement *a priori* ne se sont laissé tenter jusqu'au bout, et c'est même pourquoi la philosophie est depuis si longtemps ^{p.033} atteinte à l'égard de la science positive d'un flagrant complexe d'infériorité, c'est pourquoi aussi tous les efforts de constitution ou de déduction de réalité de la nature, par exemple, qui ont vu le jour jusqu'à présent, ont principalement consisté à reprendre subrepticement des contenus de notions empruntées aux sciences positives.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Ainsi donc la conscience s'exclut d'un réel dont elle ne parvient malgré tout pas à se détourner. Nulle part ce déracinement n'est plus sensible que dans l'opposition que l'on a mise indûment, nous le verrons, entre la vie active et la vie intérieure.

C'est qu'en effet la vie intérieure est, sous toutes ses formes, tenue pour la vie même de l'esprit, c'est-à-dire, puisque l'homme est simplement esprit, pour la valeur et la dignité de son être. A l'égard de la vie active, en revanche, règne une parfaite mauvaise conscience. D'une part, la figure que l'action, les actes d'un homme tracent de lui-même dans le monde, pour lui-même et les autres, est regardée comme inessentielle. On accorde à cet homme le droit de la récuser absolument. D'autre part, l'exercice de ce droit ne va pas, on le reconnaît, sans difficultés. Car c'est livrer le monde au chaos, la société à l'aventure et soi-même à la plus irresponsable des complaisances que d'accorder à chacun, en toute occasion, le droit de se retirer de ses actes et de se séparer de sa vie « mondaine ».

D'ailleurs, et c'est ici le suprême paradoxe, comment nourrir une vie spirituelle qui aurait rompu son dialogue avec le monde et avec autrui ? S'il est vrai que même la méditation de soi la plus éprise de subjectivité et de subjectivisme ne peut à aucun moment s'abstenir de faire allusion au monde et de l'appeler à la barre de sa réflexion, la prétention d'une vie intérieure, au sens où on ne l'entend que trop ordinairement, ne peut relever que de la mauvaise foi, ne peut que renfermer toutes les contradictions que rencontre, par exemple (et cet exemple n'est pas choisi au hasard), une esthétique, lorsqu'elle cherche à la fois à fonder l'œuvre d'art et à proclamer la souveraineté de ce qu'elle nomme le goût.

*

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

p.034 Ce fut donc, dans l'histoire de la pensée occidentale, un moment de grande portée que celui où la phénoménologie, reprenant en partie une ancienne tradition, s'attaqua sans ménagement à l'ontologie de la conscience que nous avons résumée et s'efforça de définir la conscience par l'intentionnalité.

Cette formule, peut-être barbare et pédante, n'exprime pourtant qu'un sentiment spontané, obstinément méconnu, il est vrai. Elle veut nous donner à voir que la conscience humaine n'est pas un cercle fermé, qui aurait à *reproduire* en elle-même, et sans qu'on sache trop pourquoi ni comment, une réalité à laquelle rien ne la rattacherait. Positivement, cette conception cherche à nous rappeler et, comme on vient de le dire, à nous faire voir que toute conscience est, de soi, par nature, conscience *de* quelque chose ; que donc nos pensées, nos sentiments, nos affections et notre vouloir sont directement visée d'un terme réel, leur objet ; cet objet n'est pas extérieur à l'activité consciente ; il est ce vers quoi celle-ci est *immédiatement* tendue, comme son accomplissement même, sans qu'elle ait à se le représenter par le moyen de quelque simulacre dont on aurait ensuite à se demander, sans espoir, du reste, d'obtenir jamais aucune réponse, s'il est ou non conforme à la réalité. Autrement dit, et pour nous servir d'une comparaison claire mais qui demande quelque prudence, la conscience n'est pas un *réceptif clos* mais un *phare* ou un projecteur. Et de même que la lumière n'est rien sans ce qu'elle éclaire, de même qu'il n'y a aucun sens à se demander quel intermédiaire lui permet d'éclairer, ainsi est-il dénué de sens de s'interroger sur ce qui permet à la conscience d'atteindre les choses. C'est sur la nature ainsi entendue de la conscience qu'un philosophe contemporain a bâti ce qu'il nomme, d'une expression

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

peut-être malheureuse, un nouvel argument ontologique : l'existence même de la conscience, lorsqu'on l'analyse en son être, prouve l'existence de la réalité. La conscience, telle que nous la vivons, implique la réalité et son immédiate aperception. La conscience est d'emblée intégrée à la réalité. Elle est, aussi, d'emblée intégrée au corps.

Nous ne pouvons ici nous attacher aux brillantes interprétations et descriptions que la phénoménologie contemporaine nous fournit p.035 à propos du corps. Elles aboutissent à contester que la conscience soit, en son essence et en son fondement, connaissance contemplative. S'il est vrai que la conscience primaire est conscience perceptive, s'il est vrai, aussi, que la perception est en premier lieu ouverture et coexistence au monde, alors il faut que la conscience vive comme *participation* ce qu'elle perçoit. Or elle ne peut participer au monde qu'en étant *du* monde et elle est du monde par son ordination au corps qui constitue les pouvoirs efficaces de cette coexistence. Loin de s'opposer, comme nous le pressentons maintenant, conscience et action se compénètrent et se complètent. Le vrai problème n'est plus de les concilier mais de les distinguer exactement.

Avant de nous y essayer plus précisément, il nous faut encore indiquer, en raison de son importance, une autre conséquence ou un autre aspect des idées que nous venons d'exposer.

La nature vraie de l'homme, et ce que nous venons de dire sur l'imbrication de la conscience et du corps nous fera désormais préférer ce terme à celui de conscience, la nature de l'homme est d'exister, c'est-à-dire d'être une intériorité qui ne se fait et ne se saisit elle-même que dans la visée et comme en regard de l'extériorité. L'homme n'est auprès de lui-même et ne devient lui-

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

même qu'en étant toujours et nécessairement hors de lui-même et *auprès* des choses. Je n'ai de conscience de moi-même que latérale et en ricochet de la saisie du non-soi. Si je réfléchis à ce que je suis, si je tente de me définir pour moi-même, que puis-je faire sinon me regarder aux prises avec le monde et avec autrui, me référer à eux, au moins implicitement, d'une manière ou d'une autre ? C'est pourquoi, par exemple, dans une position comme celle de Gide, le problème de la sincérité devient absolument insoluble et finit par dévorer celui qui se voudrait sincère. Il y a, assurément, un problème de la sincérité : mais il ne peut se résoudre que dans la considération de notre rapport objectif aux choses. L'amour que je porte à ceux que j'aime est dans le bien que je leur fais, dans la fidélité que je leur témoigne ; il ne peut se découvrir dans l'analyse d'un sentiment réduit à l'épreuve de lui-même. Vouloir que la sincérité se manifeste comme adéquation avec un soi-même pur, replié sur sa subjectivité, c'est non seulement tout brouiller puisqu'une ^{p.036} telle subjectivité n'existe pas, mais encore tout détruire puisqu'en inversant la pente naturelle de notre être, qui est montée vers les choses, on l'annihile, on empêche qu'il devienne ce qu'il doit et cela seul qui lui est accessible : une figure mondaine, une certaine manière de prendre part à l'explicitation et à la transformation du monde, une certaine manière de participer à la communauté, à son histoire.

Ainsi donc vie intérieure et action sont indissociables. Ainsi donc je ne puis m'attribuer d'autre être que celui que je me fais dans mon attitude à l'égard du monde et des autres hommes. Mais est-ce là une action véritable ? N'est-ce pas ici une façon si large d'entendre l'action que tout y est réductible et qu'ainsi la définition perd toute portée fructueuse ? Enfin, cette façon de présenter

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'action n'aboutit-elle pas à une parfaite confusion en qualifiant active toute vie, ce qui serait une manière à peine subtile d'encourager le refus ou l'abstention de l'action réelle ? Surtout, cette conception n'est-elle pas d'une nature telle qu'elle finit dans un objectivisme aussi outré et aussi peu justifiable que le subjectivisme qu'elle voulait combattre ?

Reprenons donc ces questions.

Et demandons-nous d'abord si la conception de la conscience qui vient d'être esquissée implique vraiment, dans le chef de l'être conscient, une action véritable. Qu'est-ce qu'une action et quand y a-t-il action ? Un homme agit, semble-t-il, dès lors qu'il est à l'origine d'une transformation quelconque de la réalité ou des relations interhumaines. Ou encore — dira-t-on — d'une transformation de soi ; mais, en réalité, il n'est aucune transformation de soi véritable qui ne se marque ou s'inscrive dans mes relations avec autrui. La conception de la conscience et de l'homme que nous avons développée implique-t-elle pareille action ? Il nous paraît que oui ; et nous allons le montrer.

Nous avons dit que le rôle de l'homme est de rendre manifeste (ou de constituer, selon le cas) la signification des choses ; mais comme une conscience finie ne saurait, par définition, être coextensive à la réalité tout entière ; comme, en outre, les significations dévoilées dans une réalité particulière sont corrélatives de l'attitude exercée par celui qui les dévoile, il est clair que ce dévoilement ^{p.037} obéit à un projet originel et que ce projet originel, s'il se maintient, se façonne, sans l'inventer, au fur et à mesure de son développement, un monde à sa mesure. Ce monde particulier est une manière possible parmi beaucoup d'autres, de faire exister et de révéler un aspect de la réalité totale. Il est donc

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

le fruit d'un « choix » (ce « choix » n'est d'ailleurs pas *nécessairement* un choix délibéré) et, par là, d'un « agir ». Tout en défendant une conception réaliste de la signification, tout en soutenant que les significations mises à jour dans les choses sont celles des choses elles-mêmes, nous n'en devons pas moins dire que les significations que notre attitude fait éclater dans ces choses nous présentent, selon les modalités de cette attitude même, un monde très différent de tous ceux que les choses *pourraient* nous révéler avec une égale vérité. Ainsi arrive-t-il que par sa seule existence, par les dévoilements de signification que, délibérément ou non délibérément, il accomplit pour lui-même et autrui, tout homme fait être un certain monde. Pour prendre les choses à leur niveau le plus simple, si je manifeste constamment, par tous mes comportements, ma conviction absolue de la méchanceté des hommes et de la défiance absolue qu'ils méritent ; si, en toute occasion (et peut-être sans même en parler), je fais éclater les fondements réels qu'il y a toujours à une telle défiance, je ferai exister réellement, pour moi-même et les autres, un monde de la méchanceté auquel autrui ne pourra plus se soustraire absolument parce qu'il deviendra un élément de sa situation. Or, un tel monde est assurément une action. Par le prélèvement et la mise en évidence de certaines significations sur le fond commun de la réalité offert à tous, j'instaure un monde qui certes aurait pu être autre ¹. En proposant cette perspective de monde à autrui, pour qu'autrui la reprenne, je choisis et j'agis.

¹ On voit se poser ici le problème de la validité absolue ou relative d'un tel monde, c'est-à-dire en fait le problème de la vérité et de l'erreur. Nous n'en parlons pas ici en remarquant néanmoins qu'une telle conception n'est aucunement relativiste : si la perspective de dévoilement choisie est fautive, n'a pas de fondement dans la signification des choses, elle ne sera pas ratifiée par autrui et ne pourra faire *exister* un *monde*, ou plus modestement, s'il s'agit d'une perspective particulière, elle ne pourra faire exister une dimension *reconnue* de la chose considérée.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Mais, dira-t-on, à ce compte, chacun agit toujours et p.038 nécessairement ; il en résulte qu'il n'y a plus de problème de l'action et qu'on peut dire actif n'importe qui en n'importe quelle circonstance. Ce qui est une manière, comme nous l'avons dit plus haut, d'encourager le refus ou l'abstention de toute action réelle, au sens ordinaire de ce mot.

Il nous faut, pour répondre, accorder au mot *action* un sens second et dérivé. S'il est désormais, pour nous, évident que tout homme, quoi qu'il en soit à cet égard de ses intentions subjectives, dessine une certaine figure mondaine (figure qu'il lui est impossible de récuser absolument), tout homme n'en est pas pour cela ce qu'on nomme, dans le langage commun, « un homme d'action », ou ne mène pas pour cela, toujours selon ce même langage, « une vie active ». Le langage ordinaire entend par là des êtres dont le comportement est essentiellement orienté vers la manifestation des significations et des valeurs *pratiques*, ou encore (surtout pour « l'homme d'action ») vers la manifestation d'eux-mêmes comme pouvoir sur autrui. En réalité, les deux définitions ont un point commun : elles unissent les comportements qui mettent en évidence la nature « ustensilaire » de la réalité, même si autrui doit être englobé dans cette nature.

Au contraire, tous ceux dont on dit qu'ils se soucient avant tout de la vie intérieure sont des êtres qui n'ont pas premièrement en vue la mise au jour des significations pratiques. Cela signifie non pas qu'ils sont ou doivent être tournés vers eux-mêmes, mais qu'ils ne sont pas portés à découvrir dans la réalité ce qui est susceptible de la rendre outil ou moyen.

Cela signifie encore qu'ils s'efforcent avant tout de laisser les choses être ce qu'elles sont. Or ceci n'est aucunement, comme on

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pourrait le croire, une attitude passive. Elle est, au contraire, hautement active, dans le sens défini plus haut, puisqu'elle suppose une véritable réforme des attitudes les plus naturelles et spontanées, et, corrélativement, entraîne l'apparition de l'objet sous ses modalités non pragmatiques, c'est-à-dire qu'en fait elle en transforme les modalités d'apparition ordinaires.

C'est une question fort difficile que d'élucider les rapports qui doivent ou devraient exister entre les deux types de vie active que p.039 nous venons d'indiquer. Il est clair, d'une part, qu'aucun des deux ne peut entièrement éliminer l'autre ; une culture qui serait tout entière attachée à « ustensiliser. » le réel serait une absurde monstruosité doublée, dans les relations inter-humaines, d'une tyrannie implacable. Mais le contraire ne serait pas moins inconcevable : s'il est vrai en un sens que l'homme ne peut se découvrir que dans ce qu'il fait et dans la marque qu'il imprime sur le réel, le réel est fatalement son outil. D'ailleurs, la possibilité même d'une culture tournée vers la mise au jour des significations et des aspects « non ustensilaires » du réel implique l'existence d'outils. Mais il n'en va pas de même pour les relations inter-humaines et tout le problème de l'histoire est, sans doute, celui de l'évolution vers une société dont la structure permettra l'élimination des rapports humains fondés sur la réduction d'autrui en moyen, permettra l'établissement d'une reconnaissance universelle de l'homme par l'homme.

Ces considérations fort banales ne nous apprennent rien sur la manière dont il convient que les deux types d'activité s'harmonisent en chacun de nous. Je ne crois pas qu'il y ait là, sous la réserve des quelques règles générales indiquées, autre chose qu'un problème d'éthique personnelle.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Enfin, et pour conclure, nous dirons un mot de la dernière des difficultés qui nous avaient arrêtés. Elle est, du reste, déjà implicitement résolue. Si nous avons montré l'inanité et la nuisance de la notion de vie intérieure telle qu'elle se formule d'ordinaire, la conception proposée maintient ce que cette notion visait de vérité, sans parvenir, d'ailleurs, à l'exprimer. Cette vérité est la nécessité où se trouve tout homme, non pas de sortir du monde ou de s'enfermer en lui-même (ce qui est un non-sens), mais de se tourner, au moins par quelque côté de son activité, vers la découverte ou le dévoilement des réalités non pragmatiques et, puisque cette activité est encore un choix, vers la réflexion. Pourquoi il doit en être ainsi, cela ressort assez de nos explications précédentes. Quant à savoir quelles sont les divers modes de réalité non pragmatiques et quelle hiérarchie ils acceptent pour eux-mêmes et pour chacun de nous, c'est une question qui, en un sens du moins, est la vie même de l'humanité et ne s'épuisera qu'avec elle.

@

GALVANO DELLA VOLPE

LA LIBERTÉ DE L'ESPRIT ET L'ÉTAT ¹

« Les lois de la liberté sont mille fois plus austères que n'est dur le joug des tyrans. »

ROUSSEAU.

@

p.041 Vous vous souvenez tous du juvénile chef-d'œuvre théâtral de Goethe dédié à l'idée de la liberté : le *Getz von Berlichingen*, ou du moins vous avez présente à l'esprit l'image traditionnelle de ce « drame de la liberté », œuvre de poésie mais, en même temps, conforme à la vérité historique. Vous vous le rappelez comme le drame du petit feudataire et chevalier de l'époque de la Réforme qui, défenseur aussi bien des petits vassaux contre l'oppression des princes et des conseillers impériaux, que de la plèbe paysanne opprimée et en révolte, surgit comme le champion symbolique et universel de la liberté, de l'honnêteté et de la fidélité : champion dont la chute a été qualifiée par un critique de « tragédie de la confiance ». Vous me permettrez de citer, à ce propos, quelques expressions de Goethe lui-même : « Vous êtes donc Gœtz de Berlichingen ! dit frère Martin. Dieu ! je te remercie de ce que tu me l'as fait voir, cet homme que tous les princes détestent, et vers qui se tournent *les opprimés !* » « Tu ignores ce que se doit un chevalier libre, qui ne dépend que de Dieu, de son Empereur et de lui-même », p.042 dit Gœtz à ce Weislingen, lequel représente bien « les princes [qui] choisissent entre toutes les ordonnances [impériales] celle qui sert le mieux leurs projets, et cachés derrière

¹ Conférence du 8 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ce rempart, *ils écrasent à loisir les petits*, tout en criant au repos et à la sécurité de l'empire ». Et au même Weislingen il déclare, au nom des autres petits vassaux : « Nous sommes résolu à mourir plutôt que de devoir l'air que nous respirons à d'autres qu'à Dieu. » Et aux siens : « Es lebe die Freiheit. » Vive la liberté ! « Et *si elle nous survit, nous pouvons mourir en paix*, car nous voyons dans l'avenir tous nos descendants heureux aussi, et les empereurs de nos descendants heureux aussi ! » Et sur son lit de mort : « Dieu tout-puissant ! qu'on est bien sous ton ciel ! qu'on est libre ! les arbres poussent des bourgeons, et le *monde entier espère...* Air céleste... liberté ! liberté ! » : « Himmlische Luft, Freiheit ! Freiheit ! »

Ce Gøetz-là est celui qu'on admire le plus, qu'on évoque le plus souvent et même qu'on exalte, ainsi que je le disais, comme le symbole, comme le type même du chevalier de la liberté (de la liberté sans adjectif). Mais un autre Gøetz mérite notre réflexion, ou plutôt un autre aspect complémentaire du personnage, moins souvent rappelé par la tradition, mais que Goethe, à la fois poète et historien, nous campe avec son habituelle vigueur juvénile. C'est le Gøetz qui, aussitôt qu'il apprend que « les paysans ont suscité une révolte épouvantable », une de ces révoltes suscitées par les très misérables conditions des masses paysannes de l'époque de Luther, ami des princes, une de ces révoltes que les historiens sont unanimes à considérer avec compréhension et avec pitié, ne sait que s'exclamer : « Alors il doit y avoir de mes *bons seigneurs* et *amis* qui souffrent bien innocemment de cette persécution ! » C'est le Gøetz qui ne se décide à assumer — « pour un mois » — le commandement des rebelles que sous menace : « Gøetz, sois notre chef, ou prends garde à ton château et à ta

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

peau », et finalement dans le dessein qu'un de ses fidèles compagnons d'armes et interprètes formule de la sorte : « Les princes et les seigneurs ne devraient-ils pas lui savoir gré de s'être fait volontairement le chef d'une *populace indisciplinée* pour contenir leur fureur et pour épargner à tant d'hommes et à tant de *biens* le pillage et la mort ? » Le Goetz qui se sent ^{p.043} immédiatement humilié de la charge qu'il vient d'assumer et qui proteste : « Les incendiaires ! je les abandonne ; qu'ils prennent un Bohémien pour chef, non pas moi... Si je pouvais me tirer de leurs mains *avec honneur* ! » Le Goetz qui, lorsqu'on vient lui dire : « Les chefs [des paysans] sont las de n'entendre de vous que des duretés ; ils ont résolu de se débarrasser de vous », répond avec une résignation où éclate l'orgueil de classe : « Eh bien ! soit, *ma mort me justifiera devant le monde*, et témoignera hautement que je n'ai *rien eu de commun* avec ces chiens » (mit den Hunden). Le Goetz qui, enfin, tue Metzler, le chef paysan, lorsque celui-ci, exaspéré, lui crie : « Toi ! tu n'es qu'un lâche ! un valet des princes ! » (Fürstendiener !) — ce Metzler à qui le poète fait dire, au moment où la révolte éclate, ces mots qui expriment la nature des rapports existant entre les feudataires et les paysans : « Il y avait là un certain Rixinger [dans l'histoire : Pleickart von Ruxingen] : autrefois quand le maroufle allait à la chasse, panache et nez au vent, il nous pourchassait devant lui avec ses chiens, *comme des chiens* » (wie die Hunde !). Et peut-être — le « peut-être » est même superflu — lorsque Goethe fait dire à Goetz, à sa dernière heure, et s'adressant à sa femme Elisabeth : « Cherches-tu Goetz ? *Il y a longtemps qu'il n'est plus* (Der ist lange hin)... Et ce n'est pas Weislingen seul, ce n'est pas seulement les paysans, ni la mort de l'Empereur, ni mes blessures... *c'est tout ensemble* !

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

(Es ist alles zusammen) », le poète entend-il dire, dans son jugement sur le héros, que la liberté féodale pour laquelle seule Goetz a toujours combattu est, elle aussi, depuis longtemps périmée et n'a plus aucun sens *historique* ? Qu'en est-il alors du chevalier de la liberté avec majuscule, ou de la liberté sans adjectif ? Qu'en est-il de l'« espérance » (de liberté) pour le « monde entier » ? (Rappelez-vous la phrase de Goetz mourant : « Et le monde entier espère. »)

Et songez au philosophe qui fut le champion moderne de l'égalité, de la liberté et de la tolérance, à Voltaire, à son accolade historique et symbolique avec Franklin, ambassadeur de la Révolution américaine, et aux mots de « Dieu et Liberté » prononcés à cette occasion. Souvenez-vous — pour laisser de côté le *Dictionnaire philosophique* et les autres œuvres du même genre — de ces mots qu'il met dans la bouche du pauvre nègre mutilé de *Candide* : p.044 « Est-ce monsieur Vanderdendur, lui demande Candide, qui t'a traité ainsi ? » — « Oui, monsieur, dit le nègre, c'est l'usage. On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main ; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe ; je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe... les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germain. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible. » Et pourtant, l'auteur de ces lignes hautement humanitaires dans leur poignant *humour* moral, est le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

même qui, par exemple dans le *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général des finances*, a formulé ce jugement profondément inhumain contre ce qu'on appellera le quatrième état : « *La populace* (comme il dit) reste *toujours* dans la profonde *ignorance* où la nécessité de gagner sa vie la *condamne...* mais *l'ordre moyen* est *éclairé*. » Même Voltaire, ce chevalier de la liberté, a son *Metzler* qu'il exclut du domaine de la dignité et de la liberté humaines en l'excluant du champ de la culture : le prolétariat. Mais le travailleur nègre sur le sort duquel il s'est ému, sur lequel il nous a émus nous-mêmes dans le passage cité plus haut de *Candide*, où il fait de façon si frappante allusion au *rapport* profond existant entre les distinctions de classes et celles de races ou de religion, il appartient, lui aussi, et comment, au prolétariat.

Certes, la catégorie voltairienne de « l'honnête homme » entendu comme cet *homme-de-mérite* qu'est « l'homme éclairé » en tant que membre typique de « l'ordre moyen » ou de l'ordre bourgeois ou du Tiers-Etat (voyez le *Catéchisme de l'honnête homme*, 1763), cette catégorie comprend une bien plus large part de l'humanité avec ses droits propres que la catégorie *ancien régime* de « l'honnête homme » comme *homme-de-qualité*, c'est-à-dire cet homme dont le Duc de Saint-Simon dit, dans ses *Mémoires*, que « le plus auguste » de sa « naissance » est « le plus *distinctif* [en lui] de *tous* les autres hommes » (Qu'on se souvienne de *l'Affaire du bonnet*, 1714.) Mais il ne s'agit ^{p.045} pas moins toujours d'une catégorie *exclusive* ; d'une catégorie fermée précisément à la majorité de l'humanité ; au prolétariat, aux travailleurs manuels, ouvriers et paysans, avec leur mérite (méconnu). Encore une fois : qu'en est-il de l'espérance de liberté, de dignité et d'égalité pour le « monde entier » ?

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il est d'ailleurs notoire, même si l'on n'y prête pas toujours l'attention philosophique qu'il faudrait, que la liberté des modernes n'est pas précisément celle des anciens, ni même celle du moyen âge. Il faut s'en souvenir au moment d'affronter le problème que vous nous proposez. Il faut partir de la conception *moderne* et *générale* de la liberté, dans laquelle seule il paraît légitime et utile de rechercher le sens que peut avoir — aujourd'hui — la question des rapports de la « liberté de l'esprit » avec cette grande société qu'est « l'Etat ». Il est clair que ce n'est pas dans la civilisation antique, grecque ou romaine — à laquelle a manqué la notion (chrétienne) de « l'esprit », et qui eut de la liberté et de l'Etat des conceptions si différentes de la nôtre, — ni même dans la civilisation médiévale que nous pouvons trouver des éléments positifs et directs suffisants pour résoudre une telle question. Car pour ce qui est de la civilisation du moyen âge, par exemple, outre qu'il y manque la notion de l'État — au sens moderne du terme — son concept essentiellement théologique de la « liberté de l'esprit » entendue comme « détachement du monde », ne nous serait que d'un maigre secours. Et n'oublions pas que cette « liberté spirituelle » médiévale pouvait et devait, précisément en ce qu'elle est synonyme d'*indifférence au monde*, coexister, même du point de vue idéologique, avec la plus dure *servitude dans le monde* d'alors : la servitude de la glèbe. Mais il est sans doute superflu d'insister là-dessus, puisque vous-mêmes admettez en somme que l'antithèse (médiévale) de l'esprit et du monde est inacceptable, en postulant... « que l'esprit est vain s'il n'est présence au monde », et que « le destin de l'esprit est inséparable du destin des hommes ».

Partons donc de la conception générale et moderne de la liberté

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de l'individu et de ses rapports avec la société que constitue l'Etat. Cela nous oblige à remonter exclusivement à Rousseau, à votre Rousseau, en tant que véritable fondateur théorique et précurseur^{p.046} de la *démocratie moderne*. Sans une telle référence à Jean-Jacques, disons-le franchement, tout ce qui a été écrit, avant et après lui, sur la même liberté de pensée et d'esprit, de *L'Aréopagitique* (1644) de Milton à la *Liberté* (1859) de J. Stuart Mill et à la *Liberté dans l'État moderne* (1929) du regretté Harold J. Lasky, apparaît comme inachevé ou comme dépourvu d'un véritable fondement philosophique. D'ailleurs, la gloire de Kant en tant que philosophe de « l'Etat de droit », ne dérive-t-elle pas essentiellement du fait d'avoir été le fidèle disciple de Jean-Jacques ? Et en ce qui concerne Hegel, l'ombre toujours plus épaisse qui s'étend sur sa *Philosophie du droit* ne s'explique-t-elle pas par la critique prétendument « organique » — d'inspiration réactionnaire et *prussienne* — qu'elle dirige vainement contre *l'individualisme rousseauiste* ?

Qui dit Rousseau, donc, dit démocratie moderne : c'est-à-dire consciente revendication universelle des « droits subjectifs » et, par là, de la liberté de l'être humain comme tel : cela par opposition à l'individu des démocraties anciennes qui *valait* — quand il valait, c'est-à-dire quand il n'était pas un étranger ou un esclave — seulement en tant que « citoyen » de la Cité-Etat, en somme en tant qu'il participait à la vie « publique » ; souvenez-vous d'Euripide dans les *Suppliants* : « Voici ce que c'est que la liberté : qui a quelque conseil utile à offrir à la Cité ? Celui qui s'en sent capable devient immédiatement illustre, sinon qu'on se taise. Existe-t-il une égalité plus parfaite ? » Or, le critère essentiel de la démocratie rousseauiste ou moderne, nous le trouvons déjà dans

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

la conclusion (problématique) du fameux *Discours* sur l'origine de l'inégalité (1755) : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité* », nous confirme Rousseau dans ses *Confessions*.

Voyons ce qu'il en est : l'inégalité « morale », à savoir sociale, « civile » (l'inégalité autorisée par le seul droit positif), nous dit là Rousseau, « est contraire au *droit naturel* », c'est-à-dire contraire au *droit rationnel pur*, et donc à la *raison*, « toutes les fois qu'elle ne concourt pas *en même proportion* avec l'inégalité physique », c'est-à-dire individuelle de « force », « talent », etc., ou inégalité en somme de mérites ; et il s'agit là d'une distinction, ajoute ^{p.047} Rousseau, « qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi les peuples policés, puisqu'il est manifestement contre la loi de nature », entendez *contre la raison*, « qu'un *enfant* commande à un *vieillard*, qu'un *imbécile* conduise un homme *sage*, et qu'une *poignée* de gens regorge de superfluités, tandis que la *multitude* affamée manque du nécessaire ». En d'autres termes, Rousseau, en formulant ici le nouveau problème d'une *égalité comme rapport proportionnel entre les inégalités civiles et les inégalités de mérite individuel*, pose en fait le problème moderne de la liberté comme liberté égalitaire, c'est-à-dire en somme le problème du *droit* de chaque être humain à la reconnaissance *sociale* de ses capacités *personnelles*. Or, il faut se demander maintenant si la formule de Rousseau a résisté à l'usure de son temps et si elle conserve sa vérité même *après* la solution trouvée par Rousseau — dans le *Contrat Social* avec sa notion de « volonté générale » — au problème qu'elle énonce : solution réalisée historiquement dans le passage révolutionnaire d'une société fondée sur le privilège de la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

naissance à une société fondée, oui d'accord, sur les droits individuels ou droits du mérite personnel ; mais droits restreints en fait au Tiers-Etat seulement ou classe moyenne, bourgeoise, avec son initiative économique individualiste et son monopole de la culture. (Ce sont les feuilles volantes révolutionnaires de 89 qui, tout en proclamant que « la loi n'est autre chose que l'expression de la volonté générale », précisent que « c'est le vœu du Tiers-État, qui forme la loi » et que « c'est en lui que réside la souveraineté ».) Et certes, ces limites de la revendication révolutionnaire de 89 nous intéressent directement aussi pour notre thème : comme cela apparaît déjà dans la crue affirmation de Voltaire, rappelée il y a un instant, quant au monopole bourgeois de la *raison* et donc du monde de la culture et de l'esprit (seul « l'ordre moyen est éclairé »). Et comme nous le confirment tant de témoignages critiques de notre époque sur ce même sujet : celui, par exemple, du travailliste Harold J. Lasky, quand il nous dit dans ses *Réflexions sur la révolution de notre temps* que « s'il a aidé aux progrès de l'instruction, le libéralisme n'a cessé de redouter un excès d'éducation et par là a beaucoup ^{p.048} contribué à barrer aux masses l'accès de cette haute culture dont la possession permet seule à l'homme de se réaliser pleinement ». Et comme vous-mêmes le reconnaissez en déclarant dans la notice que vous avez rédigée en vue de ces débats : « Nul ne souhaite aujourd'hui que l'esprit demeure l'apanage d'une classe ou d'un groupe privilégié ». Est-ce à dire que la formule de Rousseau rappelée plus haut ait été entièrement *épuisée* dans l'Etat représentatif moderne, dans cette incarnation de la « volonté générale » qu'est la démocratie libérale en tant que parlementaire et bourgeoise ? C'est ce que pense, par exemple, André Y.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Viscinsky, dans son traité fondamental sur *La loi dans l'État soviétique*, où Rousseau est considéré simplement comme un « idéologue de la petite bourgeoisie radicale » (page 169, édition américaine, 1948). Nous ne le pensons pas. Au risque d'étonner ceux qui se font de la démocratie moderne une conception étroitement historique, nous croyons même qu'on peut retrouver l'essentiel de la formule rousseauiste dans les textes d'un caractère plus général de Marx et de Lénine et, en somme, dans l'orientation profonde du marxisme-léninisme. D'ailleurs, s'il en était autrement, comment le socialisme scientifique pourrait-il se considérer sérieusement comme l'héritier et le continuateur de la démocratie *moderne* ? Quoi qu'il en soit, la question de la vitalité de la formule démocratique de Rousseau, je veux dire de la capacité de cette formule de transcender les limites de sa réalisation historique dans la révolution bourgeoise de 89, apparaît dès maintenant comme trop intimement liée à la question posée par vous pour qu'on puisse l'éluder : n'est-ce pas de la possibilité de répondre affirmativement à cette question que dépend, tout au moins partiellement, le renouveau de notre *confiance* dans la liberté *moderne* ? Et particulièrement dans la liberté de l'esprit menacée par l'exclusivisme de classe ? Permettez-moi donc d'orienter notre recherche d'une réponse affirmative dans un sens qui pourra surprendre : dans le sens du socialisme scientifique, non pas dans celui du socialisme utopique éclectique petit-bourgeois (ou si l'on veut du socialisme libéral).

*

p.049 Il est évident que la première chose à considérer dans notre recherche est la transposition du problème envisagé par Rousseau sur un nouveau plan historique : celui de la Révolution

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

industrielle avec sa lutte de classe toujours plus âpre entre bourgeoisie et prolétariat. Il en résulte une complication et un nouveau développement du problème lui-même, et la nécessité d'une nouvelle méthode pour le résoudre d'une façon adéquate. (« La substance de la liberté », admet le travailliste Lasky dans son ouvrage déjà cité, « exige une nouvelle définition à chaque nouveau tournant de l'histoire, car le milieu historique lui confère un accent différent ».) Pour résoudre le problème tel qu'il s'est développé et compliqué — tout en demeurant substantiellement celui de la liberté égalitaire entendue comme rapport proportionnel entre les *inégalités sociales civiles* et les *inégalités de mérite individuel* — on n'a plus confiance, après la Révolution industrielle et l'avènement consécutif du socialisme scientifique, dans les données du « droit naturel », c'est-à-dire dans une raison générique, abstraite, et pourtant vague et capricieuse, qui finit par être simplement la raison d'un groupe, d'une classe (et une raison sans universalité effective n'est qu'une demi-raison) ; on n'a plus confiance, en somme, dans une *volonté rationnelle, abstraite* des individus particuliers, car ceux-ci — précisément en tant qu'ils sont des individus particuliers — tendent à mettre, de bonne foi, la raison au service d'intérêts individuels particuliers, et donc toujours de groupe et de classe ; la confiance va plutôt à la *communauté*, à sa raison *efficiente* en tant que planifiante (raison donc effectivement universelle, véritable raison).

« Ce n'est que dans la communauté avec tous, dit en effet Marx dans *l'Idéologie allemande* (1845-46), que l'individu acquiert les *moyens de développer ses facultés dans tous les sens* : ce n'est donc que dans la *communauté* que la *liberté personnelle* devient possible. Dans les anciens succédanés de la communauté... la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

liberté personnelle n'existait que pour les individus développés dans les conditions de la classe dominante. »

Et prenez le *Manifeste* de 48 : « Dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel, tandis que l'individu qui travaille n'a ni indépendance ni personnalité. Et c'est l'abolition^{p.050} de cet état de choses que la bourgeoisie appelle abolition de la personnalité et de la liberté !... Vous avouez donc que sous le nom de personnalité, vous n'entendez rien d'autre que le bourgeois, le propriétaire bourgeois... Dans la véritable communauté, les individus acquièrent leur liberté *dans et par* leur association... C'est précisément l'union *des individus* (il faut évidemment supposer que les forces productrices sont maintenant développées) qui soumet au *contrôle de tous les individus* les *conditions de leur libre développement* et mouvement, conditions jusqu'ici *laissées au hasard* » (c'est-à-dire à l'anarchique initiative capitaliste). Peut-on trouver quelque confirmation de la vérité encore actuelle de cette analyse (sinon de ses conclusions) dans des témoignages non communistes de notre époque ? Nous n'avons, à dire vrai, que l'embarras du choix. Pour commencer, si vous me le permettez, par vous-mêmes, je reprendrai votre déclaration « nul ne souhaite aujourd'hui que l'esprit demeure l'apanage d'une classe ou d'un groupe privilégié », à laquelle vous avez ajouté ensuite justement : « Pourtant pour l'immense majorité des hommes, les difficultés de la vie matérielle rendent difficile l'accès à l'esprit. La vie quotidienne, loin de favoriser l'harmonieux développement de la personne humaine, lui impose le plus souvent la contrainte et l'obstacle. » Et le travailliste, le non-communiste Lasky, a écrit dans son ouvrage déjà cité : « Lippmann et ses partisans [vous savez que Lippmann est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'auteur américain du livre connu : *La Société juste*] ne cessent de construire leur « simple système de la *liberté naturelle* » sur cette base que le pouvoir de l'État est une force neutre qui fait des lois objectives, lesquelles, par une magie inexplicée et mystérieuse, affectent également les hommes dont la dépendance à l'égard du *bien commun est par ailleurs reconnue inégale...* C'est pourquoi l'accroissement du nombre des fonctionnaires dans l'État providence (*id est* : l'Etat socialiste) semble une attaque beaucoup plus dangereuse contre la liberté aux bourgeois arrivés qui — l'armée [et] la police... mis à part — ont peu besoin de l'État, qu'elle ne le paraît aux travailleurs à qui l'activité du Bureau national du Travail commence à permettre de jouir du droit d'association et de la liberté de contrat sur un pied d'égalité véritable. C'est pourquoi il est beaucoup plus facile aussi ^{p.051} de convaincre un agent de change de New-York que La Tennessee Valley Authority met ses libertés historiques en danger, que d'en persuader un habitant de cette zone qui jouit pour la première fois de l'électricité à bon marché et de la distribution d'eau... Une société *non planifiée* signifie une société *inégaie...* Son malheur est dû au fait que, dépendant de l'existence de ce que les économistes appellent le pouvoir d'achat, elle se trouve reposer tout entière sur l'appât du gain, principe auxquels sont subordonnés tous les autres aspects de la vie... » Et encore : « La logique inhérente à une société basée sur le profit consiste en ce que ses dirigeants confondent la *sécurité* avec la *liberté...* La sécurité que le système présent apporte à une *minorité*, en conférant à la notion de propriété une valeur toute religieuse, signifie pour l'écrasante majorité des hommes une *grise* routine... Elle condamne les masses à *l'insignifiance...* La société de l'avenir doit se décider à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

poursuivre la recherche de la *liberté* dans le contexte de *l'égalité*. » Et l'éminent mathématicien et philosophe libéral, le regretté Alfred North Whitehead, a écrit dans un de ses *Essays in science and philosophy*, à propos de l'effet moral le plus profond peut-être du phénomène typique du chômage en régime capitaliste : « En un temps de chômage très répandu s'éteint réellement la liberté de tous les intéressés, depuis les hauts fonctionnaires exécutifs jusqu'aux plus petits employés. Dans une région industrielle du monde d'aujourd'hui, c'est une cruelle plaisanterie que de parler de liberté. Ce qui en demeure n'est qu'un « *fantôme de liberté* », parce que « ma conviction est que dans notre système économique tel qu'il s'est développé, on a une déficience des *impulsions humaines, un refus de chances, une limitation des activités salutaires* — en bref, un *manque de liberté* » (a lack of freedom). Et nous vous demandons si cette question de la *compression sociale* capitaliste de la liberté en tant qu'*activité créatrice* inhérente également au travail des masses, ne concerne pas précisément et directement le thème que vous nous avez proposé : mais cette demande est bien entendu rhétorique. Encore : « Ce ne sera pas sans de grosses difficultés techniques et politiques » a écrit John Maynard Keynes, le plus grand économiste bourgeois de notre temps, « que s'effectuera le passage de *l'anarchie* à un régime de *contrôle* et de ^{p.052} direction des forces économiques, dans le sens de la justice et de la stabilité sociale. J'estime néanmoins que la vraie mission du nouveau Radicalisme est de leur trouver une solution » (dans *Essais de persuasion*). Et ainsi de suite, selon tant d'autres témoignages que nous sommes contraints de négliger ; qu'il nous suffise d'invoquer pour conclure le nom de John Dewey, le plus grand penseur américain vivant,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dont vous connaissez la critique impitoyable du « vieux » libéralisme, et la démonstration du « caractère social et pratique » de l'intelligence.

A partir de ce qui précède, il me semble qu'on peut s'acheminer déjà vers une première conclusion : à savoir que l'exigence fondamentale de la démocratie moderne, l'exigence formulée par Rousseau d'un rapport proportionnel entre les inégalités civiles et les inégalités de mérite et de capacités individuelles, ne peut survivre historiquement et être pleinement satisfaite (cela semble un paradoxe) que dans une société planifiée en tant que société socialiste ou société sans classe. Pourquoi ? Parce qu'à mon avis, de même que chaque individu reçoit d'elle, *réellement*, les *moyens* matériels adéquats au développement de ses *capacités personnelles* (ces moyens matériels dont la possession réduit au minimum cette « contrainte des choses » à laquelle, de son propre aveu, se résignait le spiritualiste Jean-Jacques), de même cette liberté individuelle de moyens, grâce à laquelle chaque individu se différencie toujours davantage de chaque autre par ses propres capacités et forces créatrices potentialisées, mais se différencie *par et dans* la communauté, « *civilement* » peut-on dire, cette *liberté* réelle est donc en même temps *égalité* réelle, effective. Et c'est alors le « monde entier » qui « espère ».

Telle est, à mon avis, l'irréfragable *réponse socialiste* à l'exigence démocratique moderne exprimée par la voix de Rousseau. Exigence qui réapparaît à la fin des *Confessions* en ces termes d'une honnêteté qui nous émeut aujourd'hui aussi (permettez-moi de le dire) en raison de sa désarmante ingénuité : « Je pensais qu'une provision de *talents* était *la plus sûre ressource* contre la *misère* » et contre — faut-il sous-entendre —

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

les déchéances sociales, morales et spirituelles qui dérivent de la misère, ainsi que nous le ^{p.053} rappelait il y a un instant le noble philosophe libéral anglais Alfred Whitehead, par des paroles semblables quant à leur contenu, mais tout à fait dépourvues de l'accent confiant de Jean-Jacques ; c'est-à-dire sans plus aucune foi dans les avantages même spirituels que toute provision de talent pourrait, aujourd'hui, assurer aux individus dans le monde plein de chômeurs de la démocratie capitaliste (laquelle pourtant en appelle encore à Rousseau comme à son patron exclusif).

Mais la *liberté égalitaire socialiste* dont il vient d'être question, qui est la « liberté de chacun comme *condition* de la liberté de tous » (Marx-Engels), cette *libertas major*, implique une nouvelle conception et une nouvelle réalité juridique, un nouveau *droit* : un droit substantiel, tout à l'opposé du droit formel qu'est le droit classique bourgeois, et qui consiste, selon la formule kantienne, « uniquement dans la *limitation* de la liberté de chacun ». Et nous sommes ainsi ramenés aux textes de Marx et de Lénine : textes concluants en ce qu'ils nous montrent avec quelle rigueur le marxisme-léninisme tient compte de l'exigence démocratique rousseauiste d'un juste rapport entre les *inégalités* civiles et les *inégalités* individuelles de force, de talent, etc... : et cela à propos d'une question qui n'est qu'en apparence purement économique ou matérielle : celle de la répartition des produits du travail selon le droit bourgeois et selon le droit communiste au sens étroit et spécifique du terme. Voici comment Lénine résume et commente — dans *Etat et Révolution* (1918) — la conception fondamentale de la *Critique du Programme de Gotha* (1875) de Karl Marx :

« Le « droit égal » [de chacun au produit égal du travail], dit Marx, c'est encore le droit bourgeois qui, comme tout droit,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

présuppose *l'inégalité*. Tout droit consiste dans l'application d'une règle *unique* à des gens *différents*, qui, en fait, ne sont ni identiques, ni égaux. Par suite, le « droit égal » équivaut à une violation de l'égalité, à une injustice. En effet, chacun reçoit, pour une part égale du travail social fourni par lui, une part égale du produit social... Or, les individus ne sont pas égaux : l'un est plus fort, l'autre est plus faible ; l'un est marié, l'autre non ; l'un a des enfants, l'autre en a moins, etc... A *égalité* de travail, conclut ^{p.054} Marx, et par conséquent à *égalité* de participation au fonds social de consommation, l'un reçoit donc effectivement *plus* que l'autre, l'un est *plus riche* que l'autre, etc. Pour éviter toutes ces difficultés, le droit devrait être *non pas égal*, mais *inégal*... La justice et l'égalité, la première phase du communisme ne peut donc pas encore les réaliser ; des différences dans la richesse subsisteront, et des *différences injustes* ; mais *l'exploitation* de l'homme par l'homme sera *impossible*, car *on ne pourra s'emparer*, à titre de propriété privée, des *moyens de production*, fabriques, machines, terre, etc... Les économistes vulgaires... reprochent constamment aux socialistes d'oublier prétendument l'inégalité des hommes et de « rêver » à la suppression de cette inégalité. Ce reproche, on le voit, démontre simplement l'ignorance extrême de messieurs les idéologues bourgeois. Marx tient rigoureusement compte de *l'inévitable inégalité des hommes*, mais aussi du fait que la seule transformation des moyens de production en propriété commune de la société entière (« socialisme » au sens habituel du mot) ne *supprime pas* les défauts de la répartition et de l'inégalité du « droit bourgeois », qui *continue à régner*, puisque les produits sont répartis « selon le travail »... Ainsi... le « droit bourgeois » est aboli *non pas* complètement, mais... seulement dans la mesure

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

où la révolution économique a été faite, c'est-à-dire seulement en ce qui concerne les moyens de production. Il subsiste cependant dans son autre partie en qualité de régulateur (facteur déterminant) de la répartition des produits et de la répartition du travail entre les membres de la société. « Qui ne travaille pas ne mange pas », ce principe, socialiste, est *déjà* réalisé ; « à quantité égale de travail, quantité égale de produits » ; cet autre principe socialiste est *déjà* réalisé lui aussi. Cependant, ce n'est pas encore le communisme, et cela n'élimine pas encore le « droit bourgeois » qui, à des hommes inégaux et pour une quantité inégale (inégaux en fait) de travail, attribue une quantité égale de produits... Marx poursuit (et conclut) : « Dans une phase supérieure de la société communiste, quand aura disparu... l'antagonisme entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même la première nécessité ^{p.055} vitale ; quand, avec le *développement multiple des individus*, les *forces productrices s'accroîtront* et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'étroit horizon bourgeois pourra être complètement dépassé et la société pourra inscrire sur ses drapeaux : de *chacun* selon ses *capacités*, à *chacun* selon ses *besoins*. »

Comment peut-on nier que cette extrême attention apportée par le marxisme léniniste au problème de la reconnaissance proportionnelle, économique et donc *sociale* de la diversité des capacités individuelles, exprime la survivance et la continuité dans le socialisme scientifique de l'esprit de la démocratie moderne ou rousseauiste ? Certes, les choses ne sont pas identiques, car le problème posé par Rousseau réapparaît désormais sur un nouveau

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

plan historique de développement ; mais rien n'est identique dans l'histoire, comme nous le savons tous, même si nous feignons quelquefois de l'ignorer. Et il convient peut-être de rappeler aux critiques intéressés de la « discipline socialiste » ces mots profonds et concluants de Jean-Jacques, déjà rappelés à une autre occasion par Benjamin Constant : « Les lois de la liberté sont mille fois plus austères que n'est le dur joug des tyrans ». Et il convient de le rappeler particulièrement à nos critiques socialistes petit-bourgeois, qui s'imaginent qu'on peut *aujourd'hui* répéter *mécaniquement* Rousseau, en faisant de l'exigence socialiste un simple appendice formel de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Mais en définissant ce que nous avons appelé la première conclusion de notre recherche, nous nous sommes mis en mesure, si nous ne nous abusons pas, d'en tirer une conclusion ultérieure qui concerne directement notre thème. S'il est vrai, en effet, que l'exigence rousseauiste de la liberté égalitaire de l'individu, ou l'exigence démocratique moderne des droits de l'homme « commun », s'est transformée historiquement en exigence de la liberté égalitaire socialiste, il est alors vrai aussi que la « liberté de l'esprit » ou de la culture, envisagée concrètement, c'est-à-dire selon le sens historique progressif de notre époque, doit être comprise et pratiquée comme le moment d'une liberté égalitaire socialiste. Car seule cette dernière, en tant qu'elle assure à tous les ^{p.056} individus sans distinction cette reconnaissance proportionnelle fondamentale, sur le plan économique, social et civique, de leurs capacités particulières et de leurs chances, leur permettant de vivre de leur travail professionnel spécifique sans rupture ni frustration de leurs élans humains, actifs et créateurs,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sera capable de promouvoir ultérieurement « dans tous les sens » ces impulsions personnelles : c'est-à-dire qu'elle devient également synonyme de *libération* et *d'intégration* à ce monde d'intérêts plus généraux qu'est le monde de la culture, ou (si vous voulez) au monde de l'« esprit », de l'immense majorité qui en est demeurée jusqu'ici exclue. Procès de libération de masses, qui, ne pouvant dépendre (car cela serait contradictoire) ni d'une « instruction obligatoire généreusement octroyée », c'est-à-dire consentie d'en haut, ni d'aucune autre initiative « charitable » *de classe*, doit nécessairement être la tâche éducative d'un Etat réellement populaire, c'est-à-dire socialiste, qui la conduise jusqu'à son terme dans la dernière phase sociale représentée par la « société de libres », communiste (en tant que société effectivement sans classe). Une « société de libres » dans laquelle non seulement la charité mais l'Etat également deviendraient superflus, tel fut l'idéal (vous vous en souvenez) de ce rousseauiste que fut le grand Lessing. Permettez-moi de terminer par ce nom, dans lequel l'humanisme socialiste, l'humanisme de notre temps, rejoint d'une certaine façon le glorieux humanisme traditionnel, individualiste et illuministe.

@

GEORGES FRIEDMANN

**LES CONDITIONS DU TRAVAIL
ET LA VIE DE L'ESPRIT ¹**

@

p.057 Au début de cette conférence sur les conditions du travail et la vie de l'esprit, deux remarques préliminaires me paraissent s'imposer.

Tout d'abord, le sujet est immense et mériterait aisément un cours de toute une année ; il faut donc ici tenter une ample synthèse, dans un domaine où les sciences de l'homme peuvent et doivent orienter la pensée. Comme il ne saurait être question pour moi d'entrer dans des détails techniques, je dois, dès le début, prévenir mes auditeurs que les considérations qui vont suivre sont fondées sur des observations méthodiques du travail contemporain, dans les usines, dans les champs, les bureaux, les mines, les chantiers, et sur les enquêtes faites par des hommes, par des chercheurs, qui vivent le travail. Comme exemple, je puis vous dire qu'un de mes étudiants, en ce moment même — et en même temps pour gagner un peu d'argent — fait la saison comme plongeur dans un grand hôtel de Deauville. Donc ne prenons pas les considérations qui vont suivre pour de simples vues de l'esprit — esprit étant entendu ici dans un des multiples sens péjoratifs de ce terme, à la fois magnifique et redoutable.

Seconde réflexion : vous avez retenu, Messieurs, comme thème des V^{es} Rencontres de Genève : « Les droits de l'esprit et les p.058

¹ Conférence du 11 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

exigences sociales ». Espérons qu'à la fin des débats, les divers sens du mot « esprit » ayant été éclaircis, les fidèles des Rencontres pourront choisir celui qui leur paraît le plus riche et le plus valable. Vous avez vous-mêmes indiqué dans votre programme — et je cite ici vos propres termes — que vous désiriez confronter des expériences personnelles plutôt que des systèmes et, ajoutiez-vous, les termes « esprit » et « société » comportent ce que vous appelez des définitions ouvertes.

En incluant au centre de vos débats cette conférence, en la confiant à un sociologue, vous attendez de lui, il le présume, non d'originales spéculations philosophiques dont au reste il est parfaitement incapable, mais qu'il essaie de vous entraîner autant que possible au cœur des réalités du travail moderne, et de la condition des masses qui le pratiquent chaque jour.

L'histoire nous offre, dans l'Antiquité par exemple, pendant la Renaissance, ou dans ce qu'on appelle le Grand Siècle — cette prestigieuse pellicule, mais combien éphémère et mince, recouvrant l'obscur labeur d'une armée de culs-terreux et de manœuvres — l'histoire nous offre des exemples de sociétés où une aristocratie de la pensée poussait, pour ainsi dire, et fleurissait sur le travail servile et la misère du plus grand nombre. Aujourd'hui, les contrastes sont moins brutaux, mais ils n'ont pas, tant s'en faut, disparu. Certes, de grands esprits, de grands talents, Proust, Freud, Bergson, Langevin, Matisse, et combien d'autres, ont trouvé, en fin de compte, dans la société du XX^e siècle, les moyens de s'épanouir. Est-ce au niveau de ces natures d'exception que vous avez voulu poser la question ? Nous ne l'avons pas pensé, et nous croyons répondre à votre attente en situant l'analyse sur un tout autre plan.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Ce plan est le suivant : il s'agira pour nous de chercher dans quelle mesure les conditions de leur gagne-pain quotidien permettent à des millions d'hommes et de femmes, dans les sociétés industrielles diversement structurées de notre temps, de jouir, chacun selon ses aptitudes, des valeurs culturelles authentiques, et, ce faisant, d'atteindre au plein développement et à la dignité de la personne.

p.059 On voit déjà par là ce que nous entendrons par « esprit ». Un mot seulement au sujet de cette notion, purement immanente et humaniste, de la vie spirituelle, que je vous propose ici et qui, certes, paraîtra incomplète à certains d'entre vous, pour qui la vie spirituelle authentique ne s'épanouit que dans la vie religieuse, et même dans la mystique. De plus autorisés que moi pensent néanmoins que les deux sont loin de se contredire, et d'après eux, la première, la notion humaniste et immanente, est même intimement liée à la seconde, religieuse et mystique, comme sa base nécessaire, ou plutôt comme son indispensable noyau.

I

@

Entrons maintenant dans le vif du problème, considéré en cette année charnière du XX^e siècle.

Il importe d'abord de dissiper un poncif trop répandu, que j'appellerai le poncif des louangeurs du temps passé : *laudatores temporis acti*, qui veulent opposer des temps prétendus idylliques, une civilisation purement artisanale, à notre civilisation technique. Par eux, tous les travailleurs d'autrefois se trouvent promus au mérite de bâtisseurs de cathédrales ; la main-d'œuvre du passé

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

aurait été exclusivement composée de maîtres et de compagnons pourvus de tâches globales, où la personnalité de chacun pouvait se développer et s'exprimer, où le travail et la dignité de l'esprit se recouvraient et se confondaient.

Mais l'anthropologue aurait ici son mot à dire, rappelant que dans les sociétés primitives, ou archaïques, la lutte contre la nature hostile, l'alimentation de l'individu, son vêtement, la survie de l'espèce, impliquaient des milliers de gestes stéréotypés, identiques, et qui nous apparaissent comme monotones : par exemple, le polissage des pointes de flèches. Sans remonter aussi loin de nous dans le temps ou l'espace : dans les sociétés plus proches de notre temps, est-ce que le pilonnage au mortier, le battage au fléau, le broyage à la meule, l'emploi forcené des rames sur les vaisseaux et les galères, la moisson à la faucille, les charrois et manutentions à dos d'hommes, étaient des travaux favorables à la vie de l'esprit ?

^{p.060} Tout récemment, il y a à peine six semaines, je me trouvais dans un hameau perdu du Morvan, séjournant chez un ami, un jeune artisan charron, fils de charron, qui emploie ses minces économies, qui hypothèque même des lopins de terre, pour acheter quelques machines modernes. Ces quelques machines lui permettent de fabriquer avec moins de fatigue, plus de précision et de rapidité que son père, les « équipages » — comme on dit dans les campagnes françaises — que lui commandent les paysans du voisinage. Ces modestes machines aident mon jeune ami à sortir du cercle étroit où se bornaient ses aïeux, à dominer son métier, à suivre les nouvelles de sa petite et de sa grande patrie, à réfléchir, à juger.

Par ces rapides notations, je voulais seulement écarter dès le début une erreur dangereuse qui exalterait un prétendu âge d'or,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

au détriment de notre siècle de fer.

Maintenant, nous allons tenter d'éclairer certains aspects de celui-ci. Pour éviter des généralités parfaitement oiseuses, distinguons différents genres de travaux, selon que la personnalité s'y trouve plus ou moins engagée.

Nous trouvons tout d'abord une première famille de métiers, de professions, dans laquelle les échanges entre le travail professionnel d'une part et, d'autre part, la vie de l'esprit, se posent en termes particulièrement favorables. Dans ces cas, la personnalité est liée au travail par une relation véritablement intime et organique ; elle est véritablement engagée dans le travail ; les tâches accomplies ont dans la personnalité des résonances qui sont plus ou moins profondes, selon les cas, mais toujours naturelles, et toujours nettes et indiscutables.

Notez en passant — rien que cela pourrait motiver une conférence d'une heure — que je repousse entièrement, pour ma part, la distinction entre métiers intellectuels et métiers manuels, parce que les métiers manuels, lorsqu'ils sont qualifiés, sont également — la psychotechnique l'a prouvé depuis vingt ou trente ans — des métiers qui impliquent certaines formes d'intelligence.

Or, dans les métiers les plus divers de cette première famille, on observe cette correspondance entre les tâches quotidiennes ^{p.061} et la personnalité. Prenez des métiers aussi variés que ceux d'ouvrier tourneur qualifié, avocat, menuisier, commerçant, instituteur, dessinateur, industriel, cultivateur, musicien. Nous sommes là devant une famille — heureusement nombreuse — de privilégiés, composée de ceux qui ont trouvé dans la société un emploi correspondant, sinon à l'ensemble — ce qui est un cas rarissime —

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

du moins à certaines de leurs plus importantes aptitudes. Les tâches de cette famille — à condition bien entendu qu'elles évitent le surmenage — ne peuvent être contraires, et le plus souvent sont même favorables à la personnalité, à son évolution harmonieuse, au développement du jugement, à la dignité de la personne. Dans ce cas, pour reprendre les termes de votre enquête, les exigences sociales ne s'opposent pas à la vie de l'esprit.

En revanche, et réciproquement, dès maintenant, il faut considérer dans cette perspective les revendications légitimes de l'individu envers la société. Celle-ci, si elle était rationnellement organisée, et lorsqu'elle le sera, à sa limite idéale, devrait aider chaque individu à trouver un emploi où ses aptitudes soient détectées, préservées, développées ; elle devrait en même temps lui assurer l'instruction nécessaire pour tenir cet emploi avec succès. C'est vous dire que ces exigences de l'individu vis-à-vis de la société se nomment, d'un côté, pour l'enfance et l'adolescence : éducation nationale diversifiée et orientation professionnelle à la fois souple et compréhensive ; pour les adultes : enseignement post-scolaire généralisé, sélection et reclassement professionnels, qui permettent de réparer les erreurs d'aiguillage et de retrouver le terrain où l'individu pourra s'épanouir. Bien entendu, tout cela doit être jumelé avec un système complet de sécurité sociale, mais cela concerne une autre conférence et je ne veux point m'y attarder.

II

@

Ceux qu'on pourrait appeler les bien lotis de la vie professionnelle bénéficient donc d'une base favorable à la vie de l'esprit, l'esprit étant pris au sens largement humaniste que nous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

avons évoqué tout à l'heure. Je dis « base favorable », c'est-à-dire p.062 condition nécessaire à l'harmonisation entre vie spirituelle et vie professionnelle, et non pas condition suffisante, nous le verrons.

Pour ces privilégiés, le problème est relativement simple ; nous n'y insisterons pas. Il faut cependant noter que pour qu'un métier soit capable d'assurer cette heureuse conjonction, il faut que sa substance soit telle qu'elle permette l'engagement de la personnalité. Vous comprenez parfaitement, sans que j'aie besoin d'insister, qu'« engagement » est pris ici dans son sens psychologique, et non pas dans un sens moral ou pseudo-moral, dont on nous rebat les oreilles...

Or, les recherches de la psychologie industrielle, depuis environ 1920, ont montré que ces métiers qui permettent l'engagement de la personnalité ne sont pas soumis à une intense division des tâches, à une spécialisation fractionnée, que ces métiers impliquent, non pas des cycles limités d'opérations, mais un ensemble — et j'insiste sur cette notion qui est capitale, vous le verrez, pour les rapports du travail avec la vie de l'esprit — de *motivations à long terme*. Tous les métiers dont nous avons parlé impliquent des motivations à long terme, tous ces métiers qui sont aussi divers que ceux de maçon qualifié, ajusteur mécanicien, cultivateur polyvalent, instituteur, avocat, cordonnier-bottier (non pas l'ouvrier spécialisé fabriquant à la chaîne des parties de chaussure dans une industrie de série), ingénieur, journaliste, chef de service dans une administration, et bien entendu, *a fortiori*, les métiers d'écrivain ou d'artiste. Dans tous ces métiers, il y a de la variété. Nous y trouvons une série d'opérations mentales ou manuelles qui ne sont pas répétées identiquement et à court

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

terme ; dans ces tâches l'initiative demeure, et une certaine plasticité dans le choix des moyens et la conduite des opérations. Toutes ces professions sont, dans une certaine mesure, autonomes et responsables — et autonome signifie ici que l'individu y règle à un certain degré, lui-même, les lois de son activité.

En revanche, la civilisation technique de notre temps mécanisé et spécialisé présente d'autres tâches, et c'est maintenant sur ces autres tâches que nous allons essayer de porter la lumière. Cette civilisation présente, certes, dans toutes ses branches, des fonctions ^{p.063} très qualifiées de surveillance et de direction qui appartiennent à la première famille, et je ne les oublie pas. Nous aurons l'occasion d'en parler dans les entretiens, car je prévois que les techniciens me diront : « Mais il y a aussi de nouvelles professions qualifiées qui apparaissent avec la rationalisation ». C'est entendu, mais l'industrialisation de la civilisation technique multiplie surtout des tâches hétéronomes indéfiniment répétées et parcellaires.

Sans entrer dans des détails statistiques, je puis dire que nos enquêtes, depuis la Libération, en France et à l'étranger, enquêtes faites par sondages, nous ont montré qu'à l'heure actuelle, environ 80 % des tâches de la grande industrie rationalisée — et par exemple le travail à la chaîne, qui n'en est qu'une catégorie — n'impliquent qu'une part très réduite, et souvent nulle, d'initiative, de variété, de responsabilité, et en tout cas, aucune motivation à long terme. Vous allez voir maintenant l'explication du choix de cette expression, car dans ces tâches il n'y a que des motivations à court terme.

Dans les équipes à la chaîne ou sur des machines individuelles, des tâches qui sont poursuivies pendant 40 et 50 heures par semaine, se répètent très souvent en cycle de quelques minutes,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

souvent même en cycle d'une minute, et fréquemment en cycle d'une dizaine de secondes — par exemple sur des perceuses ou des presses à emboutir. Comment parler ici d'engagement de la personnalité, quelque fruste, quelque enveloppée soit-elle — je prends ici le mot « enveloppé » au sens où Leibniz parlait de l'« enveloppement » de ses monades ?

Ici, la question grave, humainement tragique qui se pose — et ces tâches, je vous le dis dès aujourd'hui, nous en reparlerons certainement, se présentent dans tous les pays du monde, quelle que soit leur structure économique et sociale — la question est de savoir quelles sont les incidences de ce travail sur la personnalité, le jugement, et la vie de l'esprit.

L'observation systématique du travail nous amène à distinguer deux types de personnalités : les unes manifestent et les autres ne manifestent pas le besoin d'être engagées dans le travail professionnel. Or, nous venons de le voir, les tâches hétéronomes ne ^{p.064} comportent pas la possibilité de cet engagement. Ces tâches qui se répètent par cycles de quelques secondes ou de quelques minutes ne peuvent pas permettre cet engagement. Par suite, selon que ceux qui les pratiquent appartiennent à l'un ou à l'autre type, selon qu'ils ont besoin ou non d'engager leur personnalité dans le travail, les uns pâtiront des tâches hétéronomes, subiront des altérations de caractère, de psychisme, et même — on le voit dans l'industrie — parfois subiront des névroses ; les autres, au contraire, seront capables de les supporter, sinon d'en bénéficier.

Or — c'est une conséquence qui mérite d'être relevée dès maintenant — ce sont souvent les natures les plus riches et les plus évoluées qui ont besoin de cette sorte d'intime concordat

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

entre le travail et la personnalité. Ces natures les plus riches, les plus évoluées, se trouvent donc rejetées ; et ce qui est plus grave, lorsqu'elles sont obligées de rester au travail, elles s'en trouvent altérées. Aussi, bien souvent, l'observateur de l'industrie dans les ateliers entend-il dire que « l'instruction est une contre-indication » pour accomplir des tâches de manœuvre spécialisé avec un rendement satisfaisant et durable. Combien de fois, aux Etats-Unis mais aussi en Europe, ai-je entendu des propos de ce genre dans la bouche de techniciens, d'ingénieurs et de diverses personnalités industrielles. A Détroit, dans les ateliers de Ford et de la General Motors, j'ai vu moi-même de jeunes Américains qui avaient terminé leur *high school*, c'est-à-dire les études secondaires — je dirai subsecondaires car elles sont certainement moins élevées que celles d'Europe occidentale — et qui, parce qu'ils avaient terminé ces études secondaires, n'étaient pas stabilisables sur les chaînes ; ils présentaient, eux aussi, la contre-indication de l'instruction.

Ces faits s'éclairent dans une perspective historique rapide que je veux esquisser pour vous maintenant et qui est la suivante :

La rationalisation, l'organisation scientifique du travail constitue une étape de l'industrialisation inaugurée il y a maintenant plus de 70 ans, aux environs de 1880, et caractérisée dans son fond par la séparation entre la pensée du travail — ce que Frederick W. Taylor appelait *the thinking department* — et les opérations du travail qui se font dans les ateliers. Cette dichotomie entre la pensée ^{p.065} du travail, qui est de plus en plus concentrée et absorbée dans les bureaux d'étude et de préparation du travail, d'une part, et, d'autre part, l'opération du travail qui se fait dans les ateliers eux-mêmes, dans les chantiers, est classique depuis Taylor, et elle se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

retrouve dans des systèmes de *scientific management* aussi variés que celui de Ford, le système Bedoux et ceux qui leur ont succédé.

Puisque j'ai parlé de Taylor, je voudrais simplement rappeler ici — car il entre directement dans mon propos — un mot célèbre qu'il adressa un jour à un ouvrier de la Midvale Steel qui travaillait avec lui et lui posait souvent des questions. C'est une anecdote qui n'est pas très connue en France ; le texte se trouve dans la grande biographie de Taylor par Copley, qui n'est pas traduite en français. Cet ouvrier, qui s'appelait Shartle — son nom mériterait de passer à la postérité car ses réflexions faites à Taylor représentaient les aspirations de millions de travailleurs de par le monde — cet ouvrier voulait savoir ce que faisait Taylor et il lui posa la question : « Mr. Taylor, qu'est-ce que vous faites ? » et Taylor lui fit une réponse qui, dans sa cruelle logique, va certainement vous révolter mais qui s'insère parfaitement dans son système ; Taylor, donc, qui croyait être parfaitement en droit de le lui dire, répondit — sans élever la voix — raconte le biographe : « Taisez-vous, Shartle, vous n'avez pas à penser ; il y a d'autres gens ici qui sont payés pour cela. » Ce mot, extrêmement frappant, vous montre cette séparation entre la pensée et l'opération du travail. Rien d'étonnant alors que des esprits évolués et alertes soient démoralisés et, à la longue, dégradés, par les tâches de ce genre, parcellaires, répétitives et sans motivation.

En ce sens, il y a de nombreux drames dans l'industrie moderne. Il y en a un que je voudrais rappeler ici, c'est celui du gaspillage des forces inventives. Malgré tous les systèmes qu'on cherche à employer dans la grande industrie, comme les boîtes à idées que M. Michelin avait instaurées, ou certains systèmes de primes, il y a un gaspillage de forces inventives appliquées à la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

machine, au poste de travail et aux outils. L'ouvrier connaît sa tâche mieux que quiconque, c'est lui qui la vit ; il aurait souvent des choses à dire à ce sujet. Ce qu'il dit, ce qu'il propose, ce sont parfois de simples ^{p.066} trucs naïfs et irréalisables, mais souvent aussi, à cause précisément de cette identité vécue entre le travailleur et sa tâche, ce sont des idées qui ont une valeur inventive et qui sont comme une ultime poussée de l'esprit qui cherche une issue.

Souvent, aussi, des ouvriers ne veulent pas aller jusqu'au bout de leurs idées, parce qu'ils ne veulent pas penser pour une firme dont ils ne se sentent pas membres égaux, solidaires, et équitablement rétribués. Du moins, ceux qui essaient de penser, ceux-là manifestent encore un besoin de réfléchir ; et ce sont de lointains cousins de cette première famille dont j'ai parlé tout à l'heure : celle où les individus ont besoin d'engager leur personnalité dans le travail. Mais les autres, ceux qui sont capables d'une scission complète entre leur tâche et leur satisfaction intime, ce sont ceux-là que nous devons chercher à comprendre, et avec eux nous descendons d'un degré encore vers ce qu'on pourrait appeler « les tâches médullaires et inconscientes ».

En étudiant celles-ci, telles qu'elles sont pratiquées par ces individus qui séparent complètement leur satisfaction intime et leurs tâches, on constate que pour les supporter sans pâtir il faut que l'individu soit capable de séparer entièrement — c'est là encore une des conclusions de nombreux travaux psychotechniques, entre autres du psychologue allemand H. Wunderlich, qui était un élève de Stern — la série physique des gestes que l'on accomplit et, d'autre part, la série mentale des idées et des images qui occupent l'esprit.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Prenons un exemple. Une ouvrière bien entraînée, comme j'en ai vu dans des fabriques suisses d'horlogerie — non pas à Genève, je sais que le canton de Genève aime la montre artisanale et stigmatise la « montre à quarante sous », il s'agit d'autres cantons — une ouvrière perce toute la journée le même trou dans la platine d'une montre. Cette ouvrière est livrée à une série de réflexes psycho-moteurs, à une série bien établie d'automatismes, et elle n'a pas besoin de pensée consciente ; chez elle, même l'attention qui avait été nécessaire dans la période d'apprentissage — je préférerais, pour garder sa valeur à ce beau mot d'apprentissage, appeler cela dressage — cette attention elle-même s'estompe et la jeune femme se trouve alors livrée à une suite d'automatismes qui sont implantés en elle.

^{p.067} Une Anglaise, Miss Constance Reaveley, qui fut assistante à Oxford et qui a travaillé comme ouvrière en usine pendant la guerre, a écrit en collaboration avec un ingénieur, M. John Winnington, un livre intitulé *Industry and Democracy*. Miss Reaveley a observé ce *day dreaming* sur elle-même et sur ses compagnes, dans l'état actuel de l'éducation et de la condition ouvrière et dans l'ambiance de l'atelier traversé de bruits et soumis à des tensions continues. Qu'est-ce que ce *day dreaming*, cette rêverie qui occupe l'esprit pendant que les gestes sont automatiques ? Quelle est la matière de cette rêverie, quelle en est l'« étoffe » si vous voulez ? Elle est, semble-t-il, dans les conditions réelles de l'industrie, constituée d'épisodes sexuels, de réactions affectives — humiliations, jalousies, haines, à propos d'incidents mesquins — elle n'a guère d'autre étoffe, il ne faut pas se faire d'illusion.

« Quel chef-d'œuvre est l'homme ; combien noble est sa raison ! » s'écrie quelque part Shakespeare. En fait, dans l'état

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

actuel de l'industrie — et j'aurais pu vous dire la même chose pour les grands bureaux, pour des administrations rationalisées, pour certains secteurs des mines et également de l'agriculture intensive — dans l'état actuel de la civilisation technique, le travail, ou ce qu'on appelle encore par ce nom, corrompt la noblesse et la raison.

III

@

Croyez bien, et vous le verrez mieux encore par la suite, que je ne suis pas enrôlé dans je ne sais quelle croisade littéraire contre la machine — je n'ai nulle inclination pour aucune forme de pessimisme fataliste — mais il faut faire face à la réalité : « We must face the facts », comme disent les Anglo-Saxons.

Que nous montre cette réalité dans les collectivités industrielles les plus variées — et, je le répète, aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest ? Elle nous montre que le progrès technique, la division du travail, ce phénomène millénaire et irréversible, la spécialisation, sont arrivés à un point tel qu'à une fraction considérable de la population — des millions d'individus — la société n'offre désormais que ^{p.068} des gagne-pain où ils ne peuvent ni exprimer leur personnalité, ni trouver des satisfactions intellectuelles.

Cela est tellement vrai que dans les nouveaux courants de *scientific management*, d'organisation du travail, on voit des techniciens qui cherchent pour l'ouvrier des agréments extérieurs à la substance même du travail : ateliers plus clairs, machines peintes, pauses, cantines, possibilité de converser, de fumer — et je dois dire que les ateliers aux Etats-Unis et en Angleterre, quelquefois, représentent de véritables tabagies ; je me rappelle être allé en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Angleterre, peu après la Libération, et je me suis représenté quel pays de cocagne auraient été, pour un clochard français pique-mégots, les ateliers que je visitais... On offre donc des palliatifs, des agréments extérieurs à la substance du travail, mais non pas intérieurs au travail. Je ne veux pas oublier les haut-parleurs qui distribuent ce qu'on appelle, d'un terme qui paraîtra déchirant à des oreilles de musicien et d'artiste : de la « musique fonctionnelle ». Me trouvant aux Etats-Unis, il y a dix-huit mois, dans un atelier où l'on jouait cette musique, je demandai à un ingénieur le genre de musique qu'il donnait à ses ouvriers. Il me répondit : « Nous ne donnons ni de la musique légère, ni de la musique lourde, mais de la musique *half-heavy weight*, « demi-lourde »...

Tout ceci, remarquez-le, est sérieux et peut aller plus loin encore. Certains psychotechniciens même désirent — et ils y arrivent — obtenir pour l'ouvrier ce qu'ils appellent « le confort psycho-physiologique », c'est-à-dire un complet et agréable automatisme des gestes. Vous avez ici même, en Suisse, un remarquable spécialiste, M. Léon Walther, qui travaille dans ce sens. Ce confort psychologique apporterait une détente dans les ateliers tels qu'ils sont installés actuellement ; les femmes, par exemple, effectueraient des tâches rationalisées, avec une détente comparable à celle d'autres femmes confortablement installées dans une bergère et tricotant. Tel est du moins l'idéal. L'esprit pourrait se vouer à tous les genres de rêverie ; en ce sens, le but ultime, l'idéal est de libérer l'esprit de ses attaches avec le travail. Nous trouvons là un sens du mot « liberté ». On a beaucoup discuté ce matin sur le sens de ce mot ; en voici un nouveau, extrêmement concret, ^{p.069} qu'apportent les psychotechniciens : la liberté de l'ouvrier-manœuvre par rapport à son travail. Or, notez-le bien, « libérer »

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'esprit de ses attaches avec le travail, débarrasser l'ouvrier de son travail en lui donnant des « écouteurs », c'est entrer, précisément, dans le domaine de la vie non consciente.

Eh quoi, pourrait-on m'objecter, Spinoza, tout en méditant *L'Éthique*, polissait des verres. Oui, c'est exact. Mais nul ne contestera que le génie de Spinoza lui donnait de quoi valablement méditer ! Plus près de nous, un ouvrier extrêmement intéressant, Mermoz, l'animateur de cette communauté Boimondau qui est une des expériences sociales les plus intéressantes en France, et peut-être dans le monde, écrivait l'année dernière dans le bulletin de cette communauté de travail où œuvrent ensemble des ouvriers venus de tous les coins de l'horizon politique et religieux, qui porte le beau nom de *Lien* : « Il m'arrive de songer parfois que si je n'avais pas abandonné le métier de photographe, où la moindre opération exige l'attention la plus soutenue, l'asservissement de la pensée à l'objet, jamais je n'aurais eu le loisir de réfléchir à la condition sociale, et jamais je ne serais devenu un militant. C'est grâce à mon occupation d'ouvrier spécialisé sur machine que j'ai pu m'instruire, et surtout réfléchir. » Mermoz n'est pas Spinoza, c'est évident, mais Mermoz, cet ancien artisan-photographe, cet animateur, n'est pas une nature de série. C'est une nature hors série.

Il s'agit pour nous, fidèle à notre propos, de savoir, dans le cas d'un ouvrier moyen, quels peuvent être les points d'application de cette liberté de l'esprit que lui proposent les psychotechniciens, en fonction de la condition, de l'éducation et des loisirs réels que la société lui offre ? Ici, vous le voyez, et nous y sommes menés pas à pas, notre problème est inséparable du milieu social tout entier, de ce que l'ouvrier fait en dehors de son travail, inséparable de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

son éducation, des institutions à sa portée, et de ce qu'il est convenu d'appeler ses loisirs.

Autre conséquence de notre observation — et non la moindre. Pour les manœuvres spécialisés, vous venez de le voir, c'est aujourd'hui un avantage que de pouvoir séparer leur activité mentale de leur travail professionnel. Ceux-là sont capables de ^{p.070} supporter pendant des années les travaux automatiques ou semi-automatiques de série. Vous voyez donc que l'organisation dite « scientifique » du travail met la pensée ouvrière en congé, qu'elle la rend inutile et dangereuse, lorsqu'elle vient troubler le délicat mécanisme mis au point dans les bureaux par les techniciens. L'organisation scientifique du travail décourage la décision, l'initiative, la pensée critique et la responsabilité.

Or, les meilleurs observateurs de l'industrie — parmi lesquels ces deux techniciens dont je parlais tout à l'heure, Reaveley et Winnington — montrent qu'en Angleterre la démocratie parlementaire — et j'ajouterai la démocratie socialiste également — repose, d'une part, sur la pression attentive des citoyens, sur l'énergie d'une opinion publique active, sur l'esprit critique, sur la réflexion personnelle des individus, tandis que, d'autre part, l'environnement psychologique de la vie urbaine, et plus particulièrement le travail rationalisé, mine les qualités mentales qui sont la base du civisme démocratique. Nous avons vu à l'instant que le travail rationalisé met en congé la pensée critique, l'initiative, la responsabilité.

Je ne veux pas pousser plus loin l'analyse ; elle serait passionnante, et je dois dire qu'elle constituera le thème d'un certain nombre de nos enquêtes dans les années qui vont venir. Néanmoins, aussi rapidement formulée soit-elle, cette observation

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

nous amène à poser une question, et à la poser sous diverses formes. Tout d'abord, les systèmes politiques individualistes, issus des révolutions anglaise, américaine, française, que nous voyons combattus aujourd'hui par la lutte des classes, par la force croissante des revendications des travailleurs, ne sont-ils pas également combattus par le mode même du travail dans toutes les sociétés industrielles ? Ou encore — même question sous une autre forme — les formes dogmatiques, autoritaires, centralisées, monolithiques, prises par les doctrines socialistes, et en particulier par le communisme, et par les mouvements syndicaux de notre temps, ne seraient-elles pas l'expression des nouvelles conditions du travail dans la seconde révolution industrielle ? Ou encore, les ouvriers de 1950 ont-ils les mêmes modes d'activité mentale, ont-ils les mêmes modes ^{p.071} de sentir — et il y aurait toute une histoire de la sensibilité à faire, que réclamait Lucien Febvre il y a quelques années — les ouvriers de 1950 ont-ils les mêmes manières de raisonner, de sentir, que, par exemple, les ouvriers du II^e Empire, que Georges Duveau a étudiés dans son beau livre ? Ou enfin, ne serait-il pas nécessaire, désormais, que ce qu'on appelle « la science politique », que l'histoire politique et syndicale se renouvelle en étroite coopération avec la psycho-sociologie du travail et des techniques ?

IV

@

Dans la dernière partie de cet exposé, où j'ai dû survoler tant de problèmes immenses et complexes, je voudrais que nous nous demandions ensemble quelles sont les chances de la vie de l'esprit, vue sous l'angle qui nous occupe, c'est-à-dire quelles sont

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pour l'individu, à travers son épanouissement, à travers celui de ses meilleures aptitudes, les chances de son accès à la culture et à la dignité d'homme.

Pour que, dans la civilisation technique, le travail soit compatible avec le développement spirituel, les conditions à réunir sont multiples et les combinaisons différentes, selon les tâches et les professions. Je voudrais ici noter en passant — mais c'est important, parce que le texte du programme des Rencontres y faisait allusion — que dans tous les cas, et quelle que soit la famille des métiers, il y a nécessité d'un contrôle psychophysologique du travail professionnel afin que l'individu, à longue échéance, n'en souffre pas dans son corps et dans son esprit. Il faut donc une étude sérieuse du rythme, de l'intensité, de l'adaptation des organes de la machine à l'ouvrier. Je reviens aux conditions à réunir pour que l'individu puisse accéder à la culture, et à ce que nous avons appelé « la vie spirituelle ». Dans le domaine des tâches parcellaires et répétées — ce domaine étant le plus dangereux, celui sur lequel nous insistons — il faut envisager une triple revalorisation, à la fois intellectuelle, morale et sociale. Si vous voulez, ce sont déjà des mesures positives et constructives que je propose à la discussion de mes collègues des Rencontres.

^{p.072} D'abord, une revalorisation intellectuelle, qui implique l'adaptation de l'individu, par l'orientation et la sélection professionnelles ; des changements de postes dans les ateliers, qui permettent à l'ouvrier de circuler d'un travail parcellaire à un autre, qui lui redonnent une vue globale de son métier ; un enseignement technique généralisé qui lui permette de retrouver la signification des tâches parcellaires qu'il accomplit. Par ces moyens, on stimulerait la vision d'ensemble, on encouragerait la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

réflexion ; et je dois vous dire que ce ne sont pas simplement des vues de l'esprit, mais que des expériences positives ont été faites çà et là dans divers pays, et que bien souvent c'est seulement la routine des industriels qui empêche de les développer.

Revalorisation morale : elle concerne le statut de ces tâches dans la société et dans l'esprit de ceux qui les accomplissent. Prenez un manoeuvre spécialisé qui, par exemple, travaille sur une presse à emboutir. Il sait le discrédit où son travail est tenu, non pas seulement par les couches dites « supérieures » de la société, mais bien souvent par d'autres couches d'ouvriers plus élevés que lui dans la hiérarchie professionnelle. Comment cet ouvrier, ce manoeuvre, sentant tout autour de lui ce discrédit, éprouverait-il de l'estime pour son propre travail ? Vous voyez que ce statut met en cause l'échelle des valeurs dans nos sociétés occidentales et, dans cette échelle des valeurs, la place faite au travail manuel. Certes, des progrès ont été réalisés, qui ont modifié l'attitude morale et sociale depuis l'Antiquité et le moyen âge, périodes où les arts mécaniques étaient opposés aux arts libéraux ; mais il reste encore beaucoup à faire pour que la revalorisation intellectuelle ne soit pas neutralisée par une constante dévalorisation morale.

Revalorisation sociale : il faut que l'ouvrier se sente à un certain degré co-participant et responsable dans la vie de l'entreprise. Si l'ouvrier est soumis à une sorte de rébellion intérieure et permanente, si l'ouvrier — comme on dit en français — est « braqué » contre son entreprise ou contre l'État, l'État-patron qui l'emploie, tous les bénéfices intellectuels qu'il peut retirer de sa profession, même si elle est qualifiée, même si elle appartient ^{p.073} à la première famille des métiers, se trouvent annulés ; et dans ce

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

cas, il s'agit d'un sentiment d'exploitation aigu et permanent par le profit privé ou par la raison d'Etat, qui empêche toute valorisation spirituelle du travail. Il faut donc que les tâches s'intègrent dans la collectivité à laquelle l'ouvrier appartient : usine, classe sociale, société, nation, collectivité, dont il doit se sentir un membre de plein droit et, d'autre part, que ces tâches s'intègrent dans un effort auquel il donne sa pleine adhésion. Ici, je voudrais rappeler trois exemples.

Entre 1932 et 1936, j'ai eu la chance, je peux le dire, au cours de trois voyages, de pouvoir observer la période héroïque des plans quinquennaux en Union soviétique. Il est certain qu'à cette époque — je n'y suis pas retourné depuis la guerre — on pouvait constater les effets de l'émulation socialiste ; on pouvait constater que non seulement chez ceux qu'on appelait les *oudarnikis* — les ouvriers de choc — se manifestait ce sentiment d'exaltation, mais qu'il y avait une valorisation sociale du travail ressentie par beaucoup de travailleurs.

Autre exemple. En Angleterre, après juin 1940, ce qu'on a appelé le *Dunkirk spirit*, qui est né après l'effondrement de la France, lorsque l'Angleterre s'est tendue dans un effort immense pour assurer et maintenir son indépendance nationale, ce *Dunkirk spirit* a créé une exaltation qui a valorisé socialement le travail. Aujourd'hui encore, comme j'ai pu le constater dans les usines anglaises, on s'en souvient, les ouvriers n'ont pas perdu le souvenir de ce *Dunkirk spirit* ; et je dois dire qu'on l'évoque souvent même avec une sorte de nostalgie.

Aux Etats-Unis, on pourrait distinguer quelque chose de plus diffus, mais d'analogue, après Pearl Harbour, lorsque l'Amérique a décidé de forger, de devenir l'arsenal des Nations Unies.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Eh bien, ce *consensus*, cette intégration que les démocraties bourgeoises n'obtiennent qu'en cas de danger national, et dans le cas où ce danger est ressenti comme tel par la masse des ouvriers, une collectivité socialiste devrait pouvoir l'assurer en permanence, avec néanmoins ce *nota bene* que je souligne : c'est qu'une tension psychologique trop élevée et permanente, même si elle est ^{p.074} collective — et on a pu le reprocher à certains aspects du stakhanovisme — peut être un danger pour les travailleurs. Et nous en venons maintenant à mes deux remarques finales.

V

@

Il serait intéressant de comparer, vues sous l'angle de la valorisation du travail, les chances de l'esprit dans les sociétés capitalistes et dans une société collectiviste. J'aurais aimé en parler ce soir, mais le temps me presse. Cette question, du reste, a déjà été évoquée dans l'exposé de M. della Volpe ; elle a été reprise, et j'espère qu'elle le sera — je dirai plus méthodiquement — au cours des prochains entretiens.

Le deuxième point est capital et il faut que j'y insiste dès ce soir. Quel que soit l'effort de valorisation — que, si vous le voulez bien, nous pourrions désigner comme une sorte d'injection d'intérêt dans le travail — quel que soit l'effort de valorisation tenté à notre époque, notre étape des techniques comporte et (je me permets ici une prophétie ; je suis extrêmement faible en ce qui concerne les prophéties, mais je me risque ce soir, à cette tribune solennelle, à faire celle-ci) comportera longtemps encore de nombreuses tâches qu'il sera difficile, sinon impossible, de rendre intéressantes en soi. Cette prévision pourra paraître cruelle

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

à certains d'entre vous, mais il vaut mieux être cruel et tenter d'être lucide, que d'être aveugle et flatteur. Désormais, je pense qu'il n'est pas sérieux d'imaginer qu'il soit possible de trouver des satisfactions profondes dans d'innombrables tâches automatiques que l'industrie répand et répandra longtemps encore, tâches automatiques aux lisières de l'inconscient.

Or, et c'est là l'observation à laquelle je désire m'arrêter aujourd'hui, on voit de tous côtés des hommes et des femmes qui cherchent à s'affirmer, non dans le travail gagne-pain, mais hors du travail, dans le loisir, et dans ce qu'on doit appeler le « loisir actif ». J'ai pu remarquer à travers mes voyages que cette question intéresse les sociologues de nombreux pays. Nous avons constaté dans diverses couches sociales, et dans les professions les plus variées, l'importance ^{p.075} de ces phénomènes, que les Anglais désignent par *hobbies*, que les Allemands appellent *Steckenpferde* et que les Français appellent familièrement *dadas* ou solennellement « violons d'Ingres ». (Ici, je propose un problème pas très difficile aux philologues : dans les trois cas le cheval a quelque chose à faire, *hobby* se complète par *horse*, il y a *Steckenpferde* et *dada*...)

C'est là un fait qui me paraît extrêmement intéressant ; et parmi les témoignages, un des plus remarquables m'a paru être celui de M. James Gillespie, un ancien ouvrier métallurgiste longtemps délégué syndical de son atelier et qui, maintenant, est ingénieur conseil. Il a écrit un livre extrêmement instructif, paru il y a deux ans à Londres : *Free expression in Industry*, qu'on devrait traduire par *La libre expression de la personnalité dans l'industrie*. Gillespie, qui est en liaison avec l'excellent et remarquable Tavistock Institute, institut très psychanalytique dans ses

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

tendances, adopte les interprétations psychanalytiques et considère que l'industrie rationalisée aboutit à un refoulement de la personnalité et que ces *dadas*, ces *hobbies*, ces *Steckenpferde*, constituent des détours dont la personnalité use pour s'exprimer.

Je parlais de *dadas* à l'instant ; mais comme j'ai commencé à traiter ces questions dans certains de mes cours, j'ai dû trouver une expression plus digne, et je vous propose donc de parler d'« activités latérales », parmi lesquelles nous distinguerons deux groupes : les activités latérales de distraction et les activités latérales de compensation. Si j'en parle ici, c'est parce que leurs manifestations sont liées à celles du travail professionnel et qu'elles me semblent concerner de très près le problème qu'on m'a posé aujourd'hui.

Prenons les grands hommes du passé ou d'aujourd'hui. Lorsque Ingres ou Einstein usent de leur violon — et Einstein le fait très volontiers — lorsque M. Churchill taquine le pinceau le dimanche ou aux îles Canaries, on ne peut pas dire que c'est parce que leur personnalité se trouve refoulée dans l'exercice de leur métier principal ! Il est certain qu'Ingres, Einstein, M. Churchill, ont exprimé l'essentiel d'eux-mêmes dans leur métier principal et que leur *dada* ne constitue pas un moyen pour exprimer le fond d'eux-mêmes. Je dirai donc que les violons d'Ingres ou d'Einstein sont ce ^{p.076} que j'appelle dans ma terminologie des « activités latérales de distraction », qui sont importantes pour équilibrer la personnalité, j'en suis convaincu et je ne les sous-estime pas, mais qui néanmoins ne l'expriment pas dans son fond.

Mais observons un manoeuvre sur tour automatique, qui travaille 48 heures par semaine, qui travaille toute l'année et des années de cette manière. Prenons un comptable mécanographe (car je

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

voudrais bien que vous compreniez que beaucoup des tâches dont je parle s'accomplissent dans les bureaux, usines, administrations, magasins), prenons un comptable — souvent des jeunes filles font ce travail — qui manie les machines les plus modernes de l'I.B.M., fait des factures toutes la journée ou des feuilles de salaire. Lorsque, revenu chez lui, ce manœuvre, ce comptable, façonne avec amour un modèle de locomotive, de frégate ou de chalet suisse, lorsque, par ailleurs, il participe à une chorale, fait de l'aquarelle ou de la vannerie, dans ce cas, son comportement représente tout autre chose qu'une simple distraction ; c'est une tentative, peut-être naïve, mais pour moi éminemment respectable — et j'appelle de mes vœux le jour où les peintres du dimanche pourront peindre tous les jours ! — pour exprimer des tendances essentielles de la personnalité, pour compenser la pauvreté des tâches gagne-pain et pour découvrir des issues vers la culture et la vie de l'esprit. J'aurais aimé pouvoir feuilleter avec vous les catalogues d'expositions de *dadas* que j'ai rapportés récemment de mes voyages en Belgique ou en Angleterre, pour que vous admiriez la variété et la richesse des objets exposés.

Dans la perspective des observations que nous venons de présenter, nous sommes ainsi amenés à tenter quelques conclusions. Les voici : une société économiquement organisée sur des bases rationnelles — c'est-à-dire, je le précise, au delà du capitalisme dit libéral, qui me paraît condamné à la fois par l'évolution technique dans la production et par les exigences de la justice dans la distribution — devra organiser un Service social du travail auquel participeront tous les citoyens, et ce travail sera d'une durée de plus en plus réduite. Nous avons aujourd'hui la journée de huit heures, je suis convaincu que nous allons vers des

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

journées ^{p.077} de quatre et cinq heures et que le problème de l'avenir sera — non pas le travail — mais, paradoxalement, ce qu'on appelle « les loisirs ». La société de demain devra donc harmoniser ce Service social du travail, qui répandra des biens de consommation d'un volume toujours accru par le machinisme, avec des loisirs qui ne cesseront de s'accroître.

Ceci est l'avenir, mais dès l'instant où je vous parle, je crois qu'il serait vain de séparer, dans un débat tel que le nôtre, d'une part les conditions du travail, et, d'autre part, celles qui régissent l'existence hors du travail. Supposez atteinte cette valorisation du travail dont nous parlions tout à l'heure, supposez l'ouvrier assuré de cet idéal de confort physique et mental que lui promettent les psychotechniciens, supposez tout ceci obtenu, à quoi serviraient ces magnifiques succès, si ce même ouvrier, sortant de l'atelier, se trouvait saisi par un milieu social corrupteur et toxique, comme le sont trop souvent nos grandes métropoles tentaculaires qui, d'une part, abrutissent l'individu de mauvais cinéma, de platitudes radiophoniques, d'alcools, d'obsessions sexuelles, et où des entreprises commerciales provocantes, d'autre part, spéculent sur la passion et sur le lucre : ainsi certaines manifestations dites sportives — et je vous demande ici la permission de déplorer tels aspects du Tour de France, bien qu'il ait été gagné cette année par un Suisse !

Il n'est pas douteux que la spiritualisation du travail est inséparable de ce qu'on peut appeler dans le vocabulaire des Rencontres « la spiritualisation » et que je préférerais appeler la « valorisation culturelle » des « loisirs ».

J'en arrive à mes derniers mots. Comme je le notais ici même, il y a trois ans, aux Rencontres de Genève, quels que soient les sentiments qu'on puisse avoir — que ces sentiments soient de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'enthousiasme, de l'indifférence ou une prétention plus ou moins vaniteuse à l'indifférence, que ces sentiments soient une condamnation ou même une malédiction, celles auxquelles se livrait parfois Bernanos dans son livre : *La France contre les robots* — quels que soient les sentiments qu'on éprouve à l'égard de l'aventure prométhéenne où l'humanité se trouve engagée et dont le rythme ^{p.078} s'est formidablement précipité depuis 50 ans, cette aventure continuera et doit continuer. Malgré nos craintes, malgré l'ombre aujourd'hui répandue sur nous par l'Apocalypse de l'énergie atomique, c'est dans, c'est par le progrès technique, socialement et moralement dominé, que l'espèce humaine peut trouver ses véritables, je dirai ses seules chances d'épanouissement. Les dangers, les contradictions du machinisme que nous avons ici évoqués sur le plan du travail, peuvent être dépassés dans une nouvelle synthèse de la civilisation. L'homme ne peut désormais que se sauver ou se perdre sur toute la ligne. Pour que le progrès technique permette — à l'intérieur du travail professionnel — le développement spirituel de l'individu et la plénitude de sa dignité, il faut que la société tout entière soit elle-même dominée par l'homme et tendue vers des buts humains.

L'esprit, au sens le plus valable, et j'en suis convaincu, au sens éternel du terme, est par définition pensée libre. L'esprit n'est pas totalitaire. Mais dans le monde qui est le nôtre, ses exigences le sont.

@

GEORGES DUVEAU

L'INSÉCURITÉ MATÉRIELLE
ET LA VIE DE L'ESPRIT ¹

@

p.079 Je suis un peu gêné et un peu rougissant. Je viens de voir passer partiellement le film de mon existence, présenté avec beaucoup trop de gentillesse par quelqu'un de très éminent, par quelqu'un qui peut me juger et qui aurait pu mettre quelques épines à côté des fleurs qu'il me distribuait. J'ajoute d'ailleurs qu'il a fallu les sollicitations très affectueuses de M. le professeur Babel — on n'y résiste pas — pour que je vienne ici. Je le dis très modestement, je me suis fait tirer l'oreille pour monter sur les tréteaux. Je suis un homme sans certitude, sans grand dogmatisme. Je pense que l'histoire va très vite, et que lorsque nous nous essouffons à la commenter, souvent nous disons bien des paroles inutiles. Enfin, je vais tâcher d'articuler mon propos, et il comportera cinq points, introduction et conclusion comprises.

Comme premier point, je vais aborder ce problème : l'insécurité matérielle et la vie de l'esprit, banalement, *grosso modo*, pour voir un peu comment vont surgir les difficultés.

Quand on réfléchit au départ à ce problème, il apparaît simple. Lorsque ces jours-ci je traversais la Suisse, je ne pouvais pas ne pas évoquer tous ces grands oisifs, tous ces grands cosmopolites, ces p.080 voyageurs, qui, justement sur cette terre bénie des dieux,

¹ Conférence du 12 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dans l'ordre du paysage, ont promené leurs sinuosités, leurs complications ou leurs mélancolies dans le jardin de leur vie intérieure. L'on est amené à se dire : il y a ce jardin, ces prairies ; il y a, plus ou moins sinueuse, plus ou moins intéressante, cette vie de l'esprit, et il convient, dans un acte de générosité sociale, et par une sorte de besoin éthique immédiat, qu'en définitive tous les hommes, même ceux qui sont apparemment soumis aux labeurs les plus humbles, les plus serviles, entrent dans ce grand, dans ce très beau jardin. On se dit qu'il ne doit pas y avoir de privilégiés de la culture et de la vie intérieure.

Dans cette introduction, trois aspects de cette question de l'insécurité matérielle se présentent tout de suite à l'esprit. Il y a d'abord ceux dont les salaires coutumiers, dont les ressources régulières sont trop minces, qui vraiment connaissent chroniquement, endémiquement la misère et dont on se dit qu'en général, ils ne peuvent pas accéder à la vie de l'esprit. Il y a dans cette salle Louis Guilloux, l'auteur du *Jeu de Patience*. Son livre situe, dans le bistrot de Saint-Brieuc, ces petites gens très humbles, vivant très difficilement, joignant mal les deux bouts, cherchant toujours quatre sous ; ils voudraient lire, ils voudraient pouvoir se cultiver, ils n'y arrivent pas.

Pauvreté ! A peine ai-je dit misère et pauvreté que j'éprouve le besoin de préciser. Ce n'est pas un hors-d'œuvre, et cela articulera dans une assez large mesure mon propos. Lorsqu'on pense à l'insécurité matérielle et à la vie de l'esprit, il faut faire une distinction, qui était déjà chez Proudhon et chez Péguy (lequel était d'ailleurs, partiellement, de la même famille d'esprit que Proudhon et devait la renouveler) : la distinction entre la *misère*, avec ce qu'elle comporte d'avilissement, de fatigue, de lassitude,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'impossibilité en quelque sorte de se tenir debout, qui empêche l'accès au jardin, et la *pauvreté*, qui peut s'accompagner, elle, d'une éclatante vie intérieure. Si, par exemple, on regarde dans son ensemble le climat de la Révolution française — la grande Révolution — on voit bien que ce peuple en marche voulait justement une sorte d'Etat frugal où il y ait des pauvres, mais des pauvres assez maîtres ^{p.081} d'eux-mêmes pour penser leur vie : des pauvres, mais non pas des misérables ; il fallait un bon potage et, de temps en temps, le dimanche, du poulet, mais pas plus ; c'est très Proudhon : pas d'abondance, pas de luxe.

Second aspect du problème : non plus l'insécurité matérielle par la misère chronique et la misère endémique, mais l'insécurité par la menace ou par le fait même du chômage. On en a déjà parlé au cours de ces Rencontres Internationales, et il conviendra d'en parler encore, d'en parler beaucoup. C'est un problème capital.

Sans vouloir être trop facilement pittoresque, je parlerai d'une corporation pour laquelle j'ai un certain faible : les coiffeurs. Cela s'explique, en ce sens qu'ils ont une certaine expérience des hommes, une bonhomie narquoise, et en même temps une certaine culture, d'ailleurs assez typique, dans le style maçonnique ; le livre de Volney, *Les Ruines*, représenterait assez bien leur tournure d'esprit. Ce qui me frappe depuis quelque temps, c'est de voir que justement le coiffeur, qui était assez abondant dans l'ordre d'une certaine façon de penser sa vie, ne raconte plus rien. Pourquoi ? Parce que, tout au moins en France, il y a de fait dans cette corporation un chômage extrêmement grave.

Sur l'inquiétude qui peut naître du chômage, les témoignages sont nombreux, que ce soit celui de Martin Nadaud, ou d'un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

représentant du Rhône, Pelletier, qui avait dû faire trente métiers, qui ne se sentait jamais à l'aise dans la vie et qui pourtant devait un jour devenir millionnaire en Amérique. Ou bien prenez le cas de William Crooks, qui a été un des vieux lutteurs du travaillisme et a raconté son expérience avant d'arriver à Westminster : on sent l'accablement de l'homme sur qui pèse toujours le spectre du chômage. Dans Proudhon, il y a aussi des pages que quelques-uns d'entre vous connaissent peut-être. Faisant son tour de France, il se trouva à Toulon, sans travail. Il vint trouver le maire — lequel répondait au nom, qui prête à un esprit facile, de Tripette — et Proudhon brandit son passeport, disant : « Après tout, Monsieur le Maire, d'après mon sauf-conduit, vous devez me donner aide et protection, et, par conséquent, du travail. » Inutile de dire que ^{p.082} le maire avait proposé une aumône et voulait se débarrasser au plus vite de cet énergumène, ne se doutant pas que son nom passerait mélancoliquement à la postérité.

Ces deux aspects de l'insécurité matérielle sont doublés d'un aspect politique. Troisième caractère de l'insécurité matérielle : l'homme, même lorsqu'il a une certaine situation, peut vivre dans un climat politique si étouffant, si inquiétant, dans un climat si ardent, que véritablement il lui est difficile, à lui aussi, de s'en aller dans le grand jardin de la vie de l'esprit. Il suffit de rappeler la phrase récente de M. Georges Bidault : « La liberté, c'est de savoir que, quand on sonne à l'aube, c'est le laitier. » Eh bien, il est certain que pour des hommes qui vivent dans un climat tel qu'ils peuvent penser que, lorsqu'on sonne le matin, c'est autre chose que le laitier, il n'y a pas de sécurité, pas de sécurité même matérielle.

On sent alors que ce problème, qui paraissait devoir être posé

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

assez facilement, présente de singulières difficultés. Pourquoi ? Parce que dans les deux premiers cas — misère, chômage (problème économique) — les hommes n'ont pas tellement de moyens de le résoudre ; il faut, pour réaliser la justice sociale, un certain équilibre de l'économie qui permette à tous de travailler ; donc discipline. Mais pour résoudre la troisième question, la question politique que je viens d'évoquer, il faut au contraire un climat de liberté. Et alors je ne me sens pas très fier, car je n'ai pas de solution dans ma poche, et il semble bien que nous nous trouvons là devant une espèce de quadrature du cercle : à la fois discipline, réglementation dans les choses, et liberté pour les hommes.

Lorsque j'évoque ces problèmes avec un de mes maîtres très éminents que j'aime beaucoup, le professeur Labrousse, titulaire de la chaire d'Histoire Economique à la Sorbonne, il me dit — et assurément ses arguments sont de poids — que le politique et l'économique ne se jumellent pas nécessairement. On a vu, dans des périodes où le scénario politique était de l'ordre de la tyrannie, une certaine liberté économique dans les choses. Par conséquent, la liaison entre l'économique et le politique est peut-être beaucoup moins forte qu'on ne le croit et qu'on ne le dit communément.

^{p.083} Le professeur Babel évoquait ma tendresse — que je ne renie pas — pour les « vieilles barbes de 48 ». Je pense que le slogan de 48 est plus que jamais notre slogan. Quelle était la devise des hommes de 48 ? C'était : administrer les choses, gouverner les choses, discipliner les choses, pour libérer les hommes ; cette réglementation économique apporterait *ipso facto* la sécurité aux hommes, et la liberté.

Mais ce que nous voyons, ce que nous craignons de trop voir,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ce que nous pouvons voir, non seulement dans l'expérience des faits, mais dans l'enchaînement douloureux de nos pensées, c'est que si l'on discipline les choses, si l'on crée ce climat économique qui permette la sécurité matérielle, si en définitive on arrive à une sorte d'économie « césarienne » — et sur ce point, je raisonne et je crois qu'il faut raisonner en marxiste, car les choses commandent souvent les hommes — ne crée-t-on pas des césariens ? En disciplinant les choses, est-ce qu'on ne procréera pas les organismes mêmes qui tyrannisent les hommes ? Voilà le grand problème que nous allons essayer, après cette introduction, d'approfondir un peu.

Le Président Roosevelt, qu'il faut citer puisqu'il est un de ceux qui ont regardé avec passion le problème, dans son message au Congrès, le 29 avril 1938, disait : « La liberté de la démocratie n'est pas sauvegardée lorsqu'un système industriel est incapable de fournir de l'occupation, de produire et de distribuer un nombre suffisant de marchandises pour assurer un niveau de vie acceptable. »

Nous allons voir comment ce magnifique programme, une fois posé, peut être réalisé. Auparavant je vais, non pas faire marche arrière, mais poser quand même un problème préjudiciel, d'ordre philosophique ; et, étant donné le climat même de ces Rencontres, il me paraît qu'il ne pourrait pas ne pas être posé. Il s'agit de savoir — et là le sociologue tâche de gravir très modestement un échelon qui le mène vers la métaphysique — si, nécessairement, il y a un rapport entre les réalités de l'esprit et la sécurité, et le conditionnement de cette sécurité.

p.084 Je ne peux pas ne pas me rappeler le temps où mon maître

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Jean Wahl, m'initiant à la philosophie, me rappelait le bonheur du sage, ou enfin — le bonheur est peut-être un bien grand mot — la relative sérénité du sage, dans le taureau de Phalaris. A ce moment, nous ne nous doutions pas que cette image de l'antiquité revêtirait dans les péripéties historiques contemporaines un singulier caractère d'actualité. Voilà pour le style laïc, stoïcien ; dans l'ordre chrétien, on évoquera le martyr, on évoquera la Croix.

Je vais même plus loin, donnant à l'adversaire éventuel de dangereuses armes. Je pense à ces vieux militants qui ont été les bâtisseurs de la I^e Internationale et les ouvriers du syndicalisme, et dont certaines ombres s'agitent encore dans ce Genève où quelques-uns d'entre eux ont vécu. Je pense en particulier à un personnage étonnamment pittoresque, qui s'appelait Napoléon Gaillard, qui fut directeur des barricades sous la Commune (ce qui ne l'a pas empêché d'ailleurs de devenir octogénaire), qui au surplus se disait l'inventeur de la semelle inusable, et qui avait un petit bistrot du côté de Carouge ; je pense aussi à Benoît Malon, un petit ouvrier teinturier du Forez, et à la très séduisante André Léo qui l'accompagnait dans l'exil (c'est d'ailleurs une femme qui mériterait une étude, ce fut plus qu'une Egérie de l'Internationale). Ils ont réalisé ce miracle, étant donné les terribles servitudes de leur vie ouvrière, d'être des encyclopédies vivantes, à telle enseigne que Malon se lit encore très bien aujourd'hui. C'était un petit gars qui avait été berger dans le Forez et qui d'ailleurs rêvait, à ce moment-là, à Vercingétorix. Et Nadaud, après ses 13, 14 heures passées comme maçon sur le chantier, était un étonnant pédagogue — j'insiste sur ce mot de pédagogue, et j'y reviendrai : il est un des grands éléments du problème que nous avons à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

évoquer ce soir. Je pense à Tolain, un ouvrier du bronze, qui fut peut-être le pionnier le plus direct de l'Internationale et qui, par son travail du soir, est arrivé à une culture encyclopédique.

J'entends bien — et vous vous rappelez ce que disait hier Georges Friedmann — que les techniques du travail aujourd'hui sont différentes, que les exigences syndicalistes sont différentes, que l'évolution et la culture d'un syndicaliste n'ont pas ^{p.085} nécessairement ce caractère encyclopédique et pédagogique, mais on en vient parfois à se demander si ce n'était pas dans les difficultés écrasantes de la vie quotidienne que se formaient, que se façonnaient justement les éléments les plus purs, les plus vivaces du syndicalisme ou de l'Internationale.

Seulement, je répons qu'il y a deux problèmes. Et alors, en philosophe, je crois qu'on peut laisser la porte ouverte à l'affirmation éventuelle d'une réalité inconditionnelle de l'esprit. Cela me frappe beaucoup en ce moment de voir combien de jeunes hommes, de jeunes professeurs ou de jeunes étudiants reviennent au stoïcisme et méditent sur le stoïcisme antique. Dans une certaine mesure, on pourrait dire aussi que le succès d'Alain s'explique partiellement par ce que je viens de dire. Mais une fois cette affirmation posée, une fois cette grande part faite à l'esprit, en moraliste et en sociologue, je ne peux pas souhaiter — ce serait monstrueux — qu'une cité ou qu'une société comporte ces exigences si cruelles, si difficiles, pour que, sur ce fumier, ou sur ce charnier, poussent justement ces fleurs exceptionnelles ou se réalisent ces cas limites que j'évoquais tout à l'heure.

Quelquefois, devant la poussée même des masses qui veulent cette sécurité, d'aucuns rappellent que cette poussée détraque en quelque sorte le système social et ils en viennent à une vision

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

aristocratique de la société, où l'insécurité des uns doit assurer en quelque manière la magnificence des autres. Mais la seule justification morale et historique de la féodalité, le principe même de la féodalité était celui d'une sécurité matérielle et morale apportée à l'homme qui vivait plus ou moins servilement sans doute, ou plus ou moins malheureusement, mais qu'en définitive le seigneur devait protéger, devait défendre ; et aujourd'hui, une philosophie qui s'orienterait contre la sécurité sociale réclamée par le prolétariat et vers une vision féodale du monde, dans l'articulation logique de sa pensée, se contredirait.

Troisième point, et qui d'ailleurs est peut-être le plus épineux de mon propos : je me propose d'étudier la notion de sécurité ou d'insécurité matérielle et — je n'aime pas beaucoup ces mots un peu pédants, un peu philosophiques — ses connotations sociales ; et de voir, en liaison avec les différents groupes sociaux et les différentes étapes historiques, comment le problème peut se présenter.

On pourrait dire — d'ailleurs on n'a pas manqué de le faire — que le prolétaire, ou les hommes d'aujourd'hui qui se présentent comme les revendicateurs de la sécurité matérielle, sont les porteurs d'une espèce de mythe ; ils demandent à la société, dans une sorte de délire sacré, ce qu'elle n'a pas à leur apporter ; ce sont des gens qui détraquent en quelque sorte les normes mêmes de la vie sociale, et qui agissent — c'est une comparaison que l'on a faite — comme le primitif d'autrefois : qui vivent, si vous voulez, avec une sorte de mythe de la sécurité matérielle.

Je ferai une brève remarque : les bourgeois capitalistes, enfin les gens qui étaient du bon côté de la barricade, ont prôné bien

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

souvent — avec quelle complaisance — le libéralisme économique, qui plongeait justement dans l'insécurité de grandes masses ; mais, par delà les grandes déclarations libérales, ils ont été très souvent des protectionnistes. Evoquant cette période de 1848 et le socialisme naissant, je crois pouvoir dire que le socialisme apparaissait comme le protectionnisme des classes laborieuses ; il était, dans le climat de la sécurité matérielle, comme la doublure idéologique de ce qu'était le protectionnisme pour la bourgeoisie d'affaires.

Le premier qui a systématisé le droit au travail — et qui mériterait peut-être plus que les quelques aumônes officielles qu'on lui a données — c'est Louis Blanc, dans un petit livre remarquable, qui s'appelle *L'organisation du travail* et qui parut en 1840. Mais Louis Blanc n'a pas eu de chance — c'est d'ailleurs un des aspects les plus passionnants de l'Histoire, qu'il y ait des hommes malchanceux. Il était minuscule, on l'appelait « petit Blanc », il était sans autorité ; et puis les ateliers nationaux qu'on a faits contre lui, on les a pris pour les ateliers qu'il préconisait ; bref, il y a une malchance historique qui s'est attachée à ce personnage. En fait, il avait posé le principe que la société, dans une période de crise, de difficulté — et d'une manière générale — devait subvenir à l'entretien de tous les citoyens.

^{p.087} Je pense que le problème de 1848 n'était pas aussi grave qu'on ne le dit. Mais on était mal renseigné sur les crises cycliques, et il n'y avait pas eu toutes les secousses monétaires que nous avons connues. Avec une légère inflation, que le banquier Fould préconisait, on pouvait continuer la construction des chemins de fer, et les ateliers sociaux de Louis Blanc auraient passé à la postérité, alors qu'au contraire cette notion d'atelier social, cette

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

notion selon laquelle le prolétaire avait le droit de travailler dans un atelier quelconque, a paru quelque chose d'abominable, de monstrueux et d'imbécile.

Il est d'ailleurs épouvantable de relire au *Moniteur* les débats de l'Assemblée Nationale sur le droit au travail. Ce Pelletier auquel je faisais allusion tout à l'heure, personnage magnifique, l'avait défendu avec beaucoup d'éclat. Mais — c'est là un des drames de la vie ouvrière, un de ces drames qui existent encore, car la classe ouvrière n'est pas toujours unie — on a vu un autre ouvrier (c'était un ouvrier d'arsenal) parler contre le droit au travail avec la bonne phraséologie bourgeoise : « Un bon ouvrier qui n'est pas tellement exigeant, ça trouve toujours de quoi travailler et celui qui réclame le droit au travail, c'est le paresseux, c'est le fainéant, une espèce de farceur dangereux pour la cité. »

Proudhon, étonnant de pénétration, a bien vu que le drame de 1848 se développait autour de ce problème de la sécurité matérielle des travailleurs, quand il disait avec une ironie qu'on comprenait peu alors : « Donnez-moi le droit au travail et je vous donne la propriété. » En effet, l'introduction dans la vie économique-sociale du droit au travail allait en quelque sorte, petit à petit, étirer, distendre toute la machinerie économique.

Il y a un homme pour lequel on me reproche d'avoir un certain faible, mais qu'il faut nommer, curieusement, non seulement comme un précurseur de l'idéologie de la sécurité matérielle des travailleurs, mais même comme son grand ancêtre et qui devrait avoir normalement — mais ce serait trop demander à la République — son portrait dans les bureaux de la Sécurité sociale : c'est Louis-Napoléon Bonaparte. C'est Napoléon III qui, le premier, a eu un plan complet de sécurité sociale. Je me rappelle que l'an

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dernier, p.088 à la soutenance de la très belle thèse de Durosé sur le catholicisme social, on a un peu évoqué ces projets de sécurité sociale de Napoléon III. Inutile de dire que les conseillers orléanistes de l'Empereur ont fait rentrer au plus vite dans ses cartons ce plan général de sécurité sociale.

Mais ce qui est intéressant chez Napoléon III — et quand je vous dis que j'ai un faible pour lui, je le dis *cum grano salis* — c'est qu'en définitive il a vu — et il a été étonnamment et tristement prophète — que la solution même du problème de la sécurité était toute simple : c'était de faire de l'ouvrier un soldat. Et à cette simplicité, d'aucuns ont maintenant pensé. Relisez *L'extinction du paupérisme*, c'est un ouvrage étonnant. On ne le lisait jamais. Pourquoi ? En raison de toute l'idéologie républicaine et attendrissante qui domina après le 2 décembre, on avait décidé que Napoléon III était un imbécile, qu'il n'y avait pas à regarder ses œuvres complètes. Il se trouve que, vues dans la perspective contemporaine, elles prennent une singulière valeur. Il propose un prud'homme pour dix ouvriers, il propose de donner à ce prud'homme le traitement d'un sous-officier, et il envisage assez intelligemment, dans sa petite brochure sur les sucres, un mécanisme en matière de politique commerciale extérieure, où tantôt on peut être protectionniste et tantôt libéral, mécanisme très souple, mais qui tend à l'édification d'une économie dirigée. D'ailleurs les industriels de l'époque ne le connaissaient pas. Ils votèrent pour lui parce qu'ils le croyaient protectionniste. Napoléon III avait envisagé une espèce d'encasernement général de la classe ouvrière bénéficiant, à la faveur de cet encasernement, de la sécurité absolue, et une politique de planification du commerce extérieur telle qu'en fait on ouvrait les vannes de la liberté ou du

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

protectionnisme au profit de la classe ouvrière, mais nettement organisée, insérée dans les rouages de cet empire plus ou moins autoritaire.

J'ajoute que la Première Internationale avait été portée sur les fonts baptismaux par les soins du Prince Napoléon, le cousin de Napoléon, et que, dans les milieux républicains, il pesait sur les premiers « Internationaux » cette espèce de subordination de ^{p.089} demi-napoléonisme. Les ouvriers avaient bien compris que le personnage posait tout de même des problèmes qui les intéressaient directement.

J'en viens maintenant à la période contemporaine, à des hommes qui vous sont très familiers, à Beveridge et au glissement du problème de la sécurité matérielle dans l'Angleterre contemporaine, qui se divise en deux branches : d'une part le problème de la sécurité sociale proprement dite, et d'autre part le *full employment*. J'avais quelques citations dont il faut vous faire grâce. Mais même en considérant en bloc ces plans, qui nous sont relativement familiers, on voit que cette évolution de la pensée de Keynes et de la pensée de Beveridge pose pour celui qui est quelque peu économiste et socialiste de singuliers problèmes.

Vous savez que la grande citadelle des néo-marginalistes, c'est Cambridge. Ceux-ci avaient répandu par la somptuosité de leurs calculs — que l'histoire d'ailleurs justifia assez rarement — un très grand éclat intellectuel, lorsque Keynes se mit à jouer les enfants terribles, un beau matin, et à se dire que l'épargne et l'investissement n'ont aucune tendance initiale à marcher de pair, qu'il n'existe aucun moyen automatique pour les maintenir au pas ou les y ramener quand ils n'y sont plus ; et alors, sur la loi sacro-sainte de la régularisation du marché par la fixation du taux de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'intérêt, Keynes écrit cette phrase : « Le taux de l'intérêt, qui semblait régler automatiquement le processus de l'épargne et de l'investissement, n'y parvient pas. » On a une sorte d'émerveillement devant cette fleur même de Cambridge qu'était Keynes, qui faisait des pieds de nez au marginalisme et qui allait devenir le champion d'une économie de type différent.

Alors je me demande — mais je suis peut-être trop sociologue et pas assez économiste — s'il n'y a pas derrière toutes ces grandes formules des économistes la traduction plus ou moins maladroite d'une société qui veut vivre quand même, d'une Angleterre qui, parvenue à un certain degré de maturité économique, sent dans ses flancs la plaie du chômage chronique, et qui renverse la vapeur du libéralisme. Toutes ces voltiges de Keynes ne sont-elles pas comme à la surface des flots une légère écume, trahissant des ^{p.090} exigences infiniment plus profondes, celles du corps même de l'Angleterre. Après toutes ces guerres, elles-mêmes provoquées partiellement par les retards ou par les saccades de son économie, elle veut s'assurer une stabilité et une sécurité dans l'ordre de l'économie, et ne pouvant plus se l'assurer en style libéral, elle en vient à dire ce que d'ailleurs le moindre paysan français sent bien et sait bien : c'est qu'on n'épargne plus pour reporter, après qu'on a épargné, son argent dans une affaire, qu'on n'investit plus. Pourquoi ? Parce qu'après toutes les évolutions monétaires et les catastrophes sociales mêmes auxquelles nous avons assisté, ce paysan, d'instinct, a raisonné comme Keynes. Il faut donc réamorcer l'économie, la repomper, il faut que l'Etat décaisse des sommes formidables et que chaque travailleur dispose d'un minimum de ressources ; et dans cette économie planifiée qui repart, l'Etat disposant de ressources considérables, on trouvera un regain de prospérité.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Qu'il y ait eu en même temps des raisons morales, c'est certain. Georges Friedmann évoquait hier l'esprit de Dunkerque. Il n'est pas douteux que cette Angleterre avait un peu mauvaise conscience de ses inégalités sociales et elle en avait d'autant plus mauvaise conscience que le système ne fonctionnait plus — rien ne prédispose plus aux repentirs moraux que les échecs sociaux ! Il n'est pas douteux que cette économie allait prendre un aspect planifié et assez humanisé. Je n'abuserai pas des citations, mais il est très touchant, quand on le compare à d'autres expériences sociales, de voir dans le livre blanc britannique pour le *full employment* que justement le gouvernement anglais déclare formellement qu'on ne transportera pas dans un autre endroit que leur résidence commune un lot important de populations industrielles et que cette planification doit se faire dans un climat d'humanité.

En même temps un terrible problème se pose aussi à propos de cette façon d'assurer la stabilité et la sécurité de l'ouvrier britannique : c'est le contact avec l'extérieur. Fisher, dans son livre : *Le progrès économique et la sécurité sociale*, nous dit bien que cette sécurité matérielle ne se développera pas dans l'ordre de l'autarcie, mais il n'en est pas moins vrai que solliciter l'étranger de s'adapter à cette politique de sécurité matérielle, c'est reposer des problèmes ^{p.091} au moment où vous êtes, vous, une économie qui avez mûri, vous qui avez été justement la première fleur, la première grande fleur du jardin capitaliste. Cela nous le sentons bien. Je n'évoque là que des problèmes qui nous heurtent assez cruellement les uns et les autres, ce côté cavalier seul de l'Angleterre, dans le Commonwealth, devant l'Europe, parce qu'elle veut assurer par ce système de planification, qu'elle a développé

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

avec courage, la stabilité même de sa classe ouvrière arrivée au degré d'épanouissement que j'ai dit. Ce que j'avance là est tellement vrai, qu'un libéral comme Beveridge, évoquant le plan d'expansion des exportations britanniques, souhaiterait plutôt une politique d'exportation stabilisée parce qu'il a presque peur de l'ambition même du gouvernement britannique.

Si j'ai une très grande admiration pour la discipline et le courage de nos camarades du Labour, je me demande quelquefois en examinant leur politique de sécurité ou de *full employment* si l'on ne retrouve pas — c'est une question que je pose, sans y apporter de réponse — un certain ton d'Auguste Comte ou de Stuart Mill ; on se demande jusqu'à quel point on n'est pas déjà sur le versant d'une certaine euthanasie sociale. C'est Roger Caillois qui disait avec beaucoup d'humour, dans l'entretien de ce matin, que si les théologiens, les philosophes que nous avons entendus lui rappelaient un peu la période métaphysique du comtisme, Georges Friedmann et moi-même nous arriverions avec les eaux fraîches du positivisme. Je ne suis pas sûr que ces eaux soient très fraîches et je sens dans ces plans de sécurité sociale et de *full employment* le souvenir de ces dernières pages où Comte présente une société très mûrie. Ce sont des pages un peu obscures, où le philosophe, le prêtre de cette philosophie apparaît comme un médecin qui apprendrait aux malades à mourir à peu près correctement !...

Après cette sécurité, ce *full employment* dans le style anglais, avec ce qu'il comporte à la fois d'humanisme et de difficultés, nous allons arriver à la sécurité matérielle de caractère totalitaire et nous retrouverons là l'héritage de ce que j'ai indiqué chez Napoléon III.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Car le sentiment de sécurité se déplace, et je me demande si on y a fait suffisamment attention dans ces Rencontres. Ce qui ^{p.092} me paraît pourtant un des éléments pratiquement les plus importants de la lutte d'aujourd'hui, c'est que dans les exemples que j'ai évoqués nous avons affaire à des économies très mûres, à des hommes qui ont atteint un certain standing et qui veulent le conserver. L'ouvrier anglo-saxon est, par rapport à d'autres types d'ouvriers, relativement comme un satrape devant le vrai prolétaire. Il se trouve qu'historiquement, aujourd'hui, les Etats qui portent un messianisme révolutionnaire sont en même temps des Etats qui ont encore une économie élémentaire, des besoins quasi illimités, alors qu'au contraire les premiers sont des Etats saturés. Ainsi la notion même de sécurité dans l'un ou dans l'autre cas est toute différente et nous ne trouvons pas le dénominateur commun qui nous permettrait de nous entendre.

Sans compter que dans les économies mûries que j'évoquais, l'ouvrier a pris du champ devant son travail. Il n'y croit pas tellement, à son travail, il l'a en quelque sorte dépassé pour d'autres rêves annexes, alors qu'au contraire dans les économies élémentaires, dans ces Etats à la fois remplis de besoins et remplis de mystiques, les ouvriers acceptent tous les sacrifices ; le travail symbolisant pour eux la transformation même des destins de l'humanité, le problème se pose, je le répète, de tout autre façon.

J'ai dit : le droit au travail. Mais il y a un second problème que, dans ces Rencontres, nous avons à nous poser. Si la sécurité matérielle n'est pas suffisamment assurée avec le seul droit au travail, si vous voulez le droit au travail qui vous convient, le droit à votre propre travail, au travail pour lequel vous pensez avoir quelque aptitude, se pose alors le problème de la vocation. C'est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

un problème qui est singulièrement actuel. Il est certain qu'en France, où l'orientation professionnelle se développe, elle peut être conçue très différemment selon que l'« orienteur » envisage les aptitudes du patient ou que, mandataire de la société, il oriente le patient vers les métiers dont la société a besoin.

C'est là que je retrouve ces Quarante-huitards, ces saint-simoniens, ces fouriéristes, qui ont posé le problème de la vocation : ils pensaient que dans la cité qui ferait la relève de la cité bourgeoise, l'homme ne devrait pas seulement trouver du travail, ils ajoutaient ^{p.093} la fameuse phrase : « A chacun selon ses capacités... » Il est très frappant de constater que Proudhon, qui s'est beaucoup intéressé à ce problème du travail, a été moins « vocationniste » que Saint-Simon ou Fourier en ce sens qu'il estimait que l'homme devait vivre quand même dans une sorte d'état de tension et qu'il ne fallait pas lui faire une vie trop douceâtre. Georges Friedmann répondait par avance hier qu'étant donné le caractère que prennent une grande partie des travaux dans les collectivités contemporaines, nous n'avons pas à redouter cette douceâtrerie et cette facilité.

Reste qu'il y a aussi l'orientation de la vocation dans cette perspective totalitaire de l'homme enthousiasmé par un travail qui, de fait, lui est imposé de l'extérieur mais dont, se sentant l'agent effectif de l'histoire, il accepte avec joie même les caractères les plus ingrats.

J'ai examiné dans ce qui précède les connotations sociales du problème en envisageant surtout les collectivités, mais je voudrais dire un mot des individus. Une chose me frappe lorsque je songe à la Recherche scientifique à Paris — inutile de vous dire que je ne suis pas « contre ». On demande aux chercheurs de participer à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

une œuvre collective. Mais est-ce que même une participation limitée à une œuvre collective ne transforme pas, dans une certaine mesure, l'atmosphère pour l'œuvre proprement dite qui serait si vous voulez votre œuvre ?

Laissons cela. Mais, je pense que cela s'inscrit tout particulièrement dans le cadre de ces Rencontres, le problème de la sécurité matérielle et de la vie de l'esprit va se poser dans l'ordre de la création littéraire ou artistique.

Aujourd'hui, quand nous pensons à ces grandes œuvres d'hommes qui n'ont jamais connu les soucis ni les difficultés du lendemain — que ce soit Goethe, Flaubert, Gide — elles nous paraissent, je ne veux pas dire démodées, elles gardent leur sonorité, mais ce n'est pas le ton de sécurité dont elles sont imprégnées qui nous apparaît comme ce qu'il y a de meilleur en elles. Ces œuvres qui ont postulé des hommes ayant le loisir de s'isoler dans leur tour d'ivoire, dans la vie qu'ils avaient choisie, qu'ils rêvaient, parce que dans l'ordre matériel rien ne les gênait, nous en revenons, parce que l'Etat a ^{p.094} aujourd'hui le poids que vous savez sur nous. Cela explique que nous ayons peut-être plus de goût pour les œuvres trépidantes créées jusqu'à maintenant par des hommes aux prises avec des difficultés financières et sans sécurité matérielle : je pense notamment à des hommes comme Balzac et Stendhal.

Mais de notre temps, fait lié au problème de la sécurité matérielle, les œuvres littéraires qui voient le jour sont presque toutes signées de noms — et quelques-uns de ces noms, grâce en soient rendues à l'Université, sont assez prestigieux — de noms de professeurs ou de fonctionnaires, justement parce qu'aujourd'hui le professeur ou le fonctionnaire est un des rares individus qui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dispose tant bien que mal d'une certaine sécurité matérielle.

Et ainsi nous allons vers une ambivalence que je voudrais voir discutée au cours de ces Rencontres. Nous rejetons quelque peu certaines œuvres parce qu'elles nous paraissent plus ou moins imprégnées d'un certain philistinisme d'hommes qui n'ont jamais eu à « mettre la main à la pâte », œuvres trop bourgeoises, trop construites par des hommes qui n'avaient pas le sentiment des difficultés inhérentes au quotidien même de la vie, et en même temps nous sommes submergés, refaçonnés dans notre esthétique et dans notre éthique par des œuvres créées par des professeurs (même des œuvres qui pourraient avoir un caractère de fantaisie surréaliste — je pense à Julien Gracq, qui est lui aussi professeur). Je vous demande de reconsidérer ce problème de la sécurité ou de l'insécurité matérielle. Il y a dans la vie même de l'esthétique contemporaine une ambivalence, des hésitations et des contradictions dont il serait sans doute intéressant que nous essayions, sinon de les résoudre, du moins de les examiner.

J'ai examiné la notion de la sécurité matérielle, il me faut envisager le deuxième aspect de ce problème, celui de la vie de l'esprit. Qu'entend-on par vie de l'esprit ? Là je serai relativement bref et je voudrais seulement préciser mes positions.

Il y a de très nombreuses façons de comprendre la vie de l'esprit. On peut le voir surtout comme l'instrument qui comprend, envisager la vie de l'esprit dans l'ordre de la connaissance. On peut ^{p.095} aussi envisager la vie de l'esprit dans l'ordre de la mise au jour de son style propre, dans l'ordre d'une certaine traduction d'une expérience prise dans ce qu'elle peut avoir de plus spécifique, de plus personnel : la fleur la plus originale sera

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

cultivée avec le plus de soin. On peut prendre encore l'esprit dans sa structure utilitaire, le voir comme ce qui apprend à contraindre, à manier. On peut enfin, pour reprendre une magnifique expression de Bergson, envisager l'esprit comme « une machine à faire des dieux ».

Mais, sociologue, je fais remarquer tout de suite, et d'aucuns ce matin le soulignaient, que nous ne sommes pas libres — je ne veux pas dire de mots trop graves — nous ne sommes pas totalement libres dans cette option, car la société façonne dans une très large mesure notre propre conception de la vie de l'esprit. Je ne voudrais pas faire la grosse cuisinière qui travaille sur des mets trop délicats pour lesquels ses lourdes mains ne seraient pas faites, mais il n'est pas douteux que la vogue d'une philosophie comme l'existentialisme a incontestablement ses explications sociologiques, que l'historicisme également a ses explications sociologiques. Qu'en France, où la pensée en face de l'histoire avait été toujours désinvolte et quasi radieuse, elle prenne cet aspect de désespoir luciférien auquel un des participants des Rencontres Internationales faisait allusion, cela s'explique parce que la France se sent essouffée et gênée devant l'histoire. On le sent bien quand on a des rapports avec les étudiants : ils vont à telle ou telle doctrine philosophique moins par une option profonde et raisonnée dans le silence et la méditation très épurée du cabinet que parce qu'il y a des forces sociales profondes qui font qu'un grand vent les pousse ; et si Kierkegaard n'était pas lu quand il écrivait au Danemark et qu'il est lu maintenant, c'est que les pulsations de l'histoire, par delà les hommes, ont battu de telle façon qu'aujourd'hui il est actuel. Alors, nous sentons bien que cette vie de l'esprit est conditionnée par l'histoire.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Et j'en arrive à ce qui sera ma conclusion. Je me retrouve dans ce débat à la lisière du socialisme dit utopique et du socialisme dit scientifique et je dis, pour ma part, que s'il n'y a pas mal de ^{p.096} courants d'air à cette place et si la place n'est pas très commode, moi qui me sens l'esprit d'un conciliateur, je voudrais, dans une assez large mesure, pouvoir le rester, mais je voudrais pouvoir vous montrer aussi comment le problème se noue aujourd'hui.

Il y a, si vous voulez, la sécurité matérielle envisagée par l'homme des lumières, justement par les saint-simoniens, par les hommes du socialisme utopique — et ils doivent vous être d'autant plus fraternels en Suisse qu'ils étaient des pédagogues nés et qu'ils avaient une conception pédagogique de l'histoire. Ils voulaient que le prolétaire tranquille dans l'ordre de sa sécurité, s'en allât, en effet, dans le champ de la culture et qu'il y pût librement et gaiement choisir.

Je n'abuserai pas des citations, mais je vous renvoie à un très beau livre dont à mon avis l'auteur est trop modeste. On ne lui a pas rendu, au moment des commémorations de 48, l'hommage auquel il avait droit. C'est un livre écrit en français par un professeur anglais, H. J. Hunt, sur le socialisme et le romantisme dans les années 1830 et 1840. Il a recueilli des textes saint-simoniens frappants. Je pense à des hommes comme Emile Barrault, qui veut que dans le débat du classicisme et du romantisme l'ouvrier libéré, ayant reçu les garanties sociales auxquelles il a droit, puisse choisir. Et cela, c'était quelque chose d'assez audacieux, en ce sens que, dans une vision plus marxiste de l'histoire, l'ouvrier devait être classique — et il l'était de fait d'ailleurs — et, au contraire, le bourgeois romantique, parce qu'une littérature classique, avec ce qu'elle comporte de maigre

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

et de caractère libérateur de l'esprit, pouvait marcher de pair avec la révolution bien mieux que le romantisme avec ses ruines, ses cathédrales, ses luths et son décor magique. Mais un Saint-Simon veut empêcher qu'il y ait ces espèces de soudures entre telle ou telle situation matérielle et telle idéologie intellectuelle, et il veut donner aux ouvriers la possibilité d'un choix, un pluralisme. Il me plaît d'ailleurs, avec émotion, de souligner ce pluralisme ; c'est un mot qu'aime employer Gurvitch et dont Mounier avait fait une des pièces de sa doctrine ; c'est dans le même ordre d'idées que Martin-Chauffier dit : « La France, pays du choix. »

p.097 Mais alors, ce pluralisme, comment le sauver ou comment l'envisager aujourd'hui ? Friedmann nous disait hier que la manufacture était une école d'uniformisation, que dans une certaine mesure elle asséchait un peu les hommes, en raison du travail discipliné qu'elle impose... Il y a un texte d'Engels où l'auteur se réjouit de la discipline imposée à la classe ouvrière par la manufacture parce que, grâce à la manufacture, la classe ouvrière apprend la révolution, mais elle apprend aussi la discipline. Et le grand fait auquel nous assistons aujourd'hui et sur lequel il ne faut pas se leurrer, c'est que justement l'ouvrier formé dans cette grande manufacture, et avec discipline, est un homme qui se tourne vers d'autres pour que ces autres « lui pensent » la révolution. Au contraire, les artisans que j'ai évoqués, mon Napoléon Gaillard, mon Benoît Malon, dans un moment où la manufacture en était à ses bégaiements, *pensaient* la vie et l'histoire par eux-mêmes, et c'est pour cela d'ailleurs que le syndicalisme français s'est développé jusqu'en 1914 sous le signe de l'anarcho-syndicalisme.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Aujourd'hui l'ouvrier, au soir d'une longue journée, c'est un homme, je ne veux pas dire diminué par rapport à ses ancêtres dans la vie ouvrière, mais qui pense qu'en définitive ce milieu économique et social dans lequel il vit est bien compliqué. Quand nous voyons nous-mêmes, nous les augures, les spécialistes de l'économie ou de la sociologie, combien nous « nageons » facilement... Comprendre, se dit cet homme-là, après tout ce n'est pas mon affaire. Il n'en vient pas à la « repensée » démocratique et critique de sa vie, en face du nouveau destin que pourrait lui assurer la sécurité matérielle ; il s'en remet à un parti, ou à des groupes d'hommes, ou à des brain-trusts donnés, capables de penser le phénomène révolutionnaire. Dans un débat que j'avais l'honneur de présider cet hiver au Centre d'Etudes Sociologiques, je voyais bien que le représentant de la C.G.T. acceptait crânement, avec ce que cela pouvait représenter d'ironie facile contre lui, la formule : politique d'abord. Il y a une repolitisation de la classe ouvrière, qui ne pense plus directement ses problèmes.

Et alors, ce problème de la sécurité matérielle ne se pose plus — ou risque de ne plus se poser — en termes mêmes de capacité, ^{p.098} comme nous aimerions qu'il se posât, mais il se pose en termes de puissance ; et ce n'est plus dans ce style de pédagogie qui nous serait cher, mais en style d'épopée.

Mon dernier mot ne sera pas une conclusion très flambante ; je l'emprunterai à la pensée saint-simonienne, et ce sera un mot assez imprégné de pensée religieuse, prenez-en ce que vous voudrez ; mais je m'explique.

Nous avons l'expert, le technicien, le bureaucrate — appelez-le comme vous voulez — puis le policier, le militaire. Il est bien

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

certain que ces deux personnages jouent et joueront encore longtemps dans la cité des rôles considérables. J'aimerais, pour combattre leur omnipotence, m'inspirer de la religion saint-simonienne. Les hommes ne la comprirent pas à l'époque où Enfantin en était le père et où on ne prévoyait pas les abîmes dans lesquels nous sommes plongés aujourd'hui. Enfantin rêvait d'hommes ayant une sensibilité sacerdotale, une vocation du général, qui pourraient, derrière le technicien, derrière le bureaucrate, émettre je ne sais quelle aura mystique de solidarité humaine.

Saint-Simon, dans un jour un peu funambulesque — car l'homme était à la fois génial et funambulesque — demanda à Mme de Staël si elle ne voulait pas être sa femme pour que lui, le plus inquiétant et le plus intelligent du siècle, et elle, la plus intelligente du siècle, ils puissent donner le jour au génie qui sauverait les hommes. Derrière ce qu'il y a d'un peu ridicule dans cette recherche de la femme-messie qui a été la grande idée saint-simonienne, dans cette recherche de ces hommes à vocation générale et à vocation religieuse, n'y a-t-il pas, malgré tout, la digue la plus forte qu'on pourrait construire contre l'invasion de cette technocratie spirituelle qui, à la faveur même du grand pathos de l'histoire contemporaine, voudrait façonner les cervelles ? Devant la vision à la fois calme et sereine de cette femme-messie, cette discipline des choses et cette libération des hommes trop enfoncés encore dans les splendeurs primitives de la guerre, pourraient s'harmoniser, s'apaiser, s'effacer.

@

ROGER CLAUSSE

LA CULTURE
ET SA DIFFUSION DANS LE MONDE MODERNE ¹

@

DE L'INDIVIDU A LA MASSE. ^{p.099} Permettez-moi, à moi aussi, d'abandonner à d'autres, plus qualifiés, le domaine si séduisant de la philosophie, pour me situer délibérément sur le plan de la sociologie, où l'individu avec sa personnalité, si marquée soit-elle, se perd dans la masse anonyme.

C'est qu'aujourd'hui, devant les exigences de plus en plus impérieuses de la société, en dehors des âmes à sauver, il y a aussi — et peut-être surtout — les masses à sauver.

Mais alors, si l'homme de bonne volonté qui doute et qui cherche, détourne son regard de l'individu, isolé dans son effort d'élévation intérieure, pour le porter sur la foule innombrable qui va et vient au gré capricieux des circonstances, voici que se révèle, dans toute son étendue, l'importance des facteurs extra-individuels, ou, si vous préférez, des facteurs objectifs, dans la transformation de l'humanité.

L'esprit des masses est fonction des circonstances ². Allons-nous nous en réjouir, parce qu'ainsi se trouve établi le primat de l'action ? Ou, au contraire, faut-il le déplorer, parce qu'ainsi se trouve avili ^{p.100} l'effort d'élévation intérieure ? Libre à chacun d'avoir ici son sentiment. Mais l'observation sociologique nous

¹ Conférence du 13 septembre 1950.

² Cf. Emile ZUCKERKANDL, *La foi devant la science*, in « Synthèses », (Bruxelles), juillet 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

révèle que l'humanité, composé d'individus, est aussi un composé de masses ; que les masses obéissent à d'autres lois que les individus ; qu'elles ont d'autres besoins et se trouvent aux prises avec d'autres problèmes.

Le jour où les masses sont devenues un facteur décisif dans l'évolution de l'humanité, il est apparu (et je sais tous les regrets que cette constatation peut éveiller en nous) que l'effort, si pénible mais, en même temps, si exaltant, de perfectionnement individuel ne permettait plus, à lui seul, de résoudre les problèmes posés par la société contemporaine. Il faut aujourd'hui nous jeter dans la mêlée, tels que nous sommes, bons, mauvais ou pires, pour nous sauver tous ensemble, si nous savons d'une main ferme, même si elle n'est pas pure, saisir les circonstances, faire naître et utiliser les situations favorables.

« La communauté des Saints ne nous apprend rien sur les communautés humaines et sur les situations terrestres. » En tant que doctrine philosophique, éthique ou religieuse, l'effort d'élévation intérieure reste étranger au domaine sociologique, bien qu'il ait ou puisse avoir des conséquences dans ce domaine ; mais ces conséquences ne sont que des circonstances parmi d'autres. Ce qui est propre au domaine sociologique et, en tout cas, tel est le fait social que je soumets à votre attention, c'est l'effort d'appropriation des valeurs culturelles que mènent les masses, pour assurer à chacun et à tous leur avenir temporel, et non pas leur rédemption.

DE LA CULTURE ET DE LA CIVILISATION. Mais voici que je me heurte à une difficulté, qu'il me faut dès l'abord résoudre, si je ne veux me perdre dans la confusion. C'est celle qui naît du terme

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

« culture », quand il s'agit de cette œuvre technique, pratique et réaliste de sa propagation dans le monde moderne.

Je n'ai certes pas l'outrecuidance de croire que je pourrais en quelques instants éclairer complètement cette notion de culture, d'autant plus complexe qu'elle est souvent associée ou mêlée à p.101 celle de civilisation ¹. « En effet, les peuples, dont le sentiment de valeur culturelle propre repose sur ce qu'ils prétendent à la supériorité d'une culture traditionnelle, accentuent les valeurs tout autrement que les peuples qui ont une culture plus récente. » Les premiers attachent à la tradition, qui fait leur richesse, une valeur plus grande qu'à la création ; tandis que les seconds mettent en exergue l'effort de création, qui porte leur espoir de se distinguer un jour. Aussi, en arrive-t-on à appeler civilisation « tout ce que l'on voudrait déprécier chez les autres » et culture « tout ce que l'on croit et tout ce que l'on voudrait posséder soi-même ». (H. de Man.)

Il me faut, à tout prix, sortir de ces contradictions, en vous proposant, vaille que vaille, une définition qui me serve de guide et qui fixe les limites de mon analyse.

Au sens dynamique, la civilisation est, d'après Félix Sartiaux, un développement de fonctions (entendez par là des systématisations de l'activité) et de valeurs sociales, dans les techniques et l'économie, la pensée, le jeu et les arts, l'organisation et la coordination de la vie collective ; tandis qu'au sens statique, elle est, à un moment donné, l'état d'avancement de ces fonctions et de ces valeurs.

Si nous envisageons la culture sous les mêmes angles,

¹ Voir Félix SARTIAUX, *La civilisation*, Paris, 1938 ; et Henri DE MAN, *L'Idée socialiste*, Paris, 1935.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dynamique et statique, nous dirons que, au sens dynamique, la culture est création ou production de fonctions et de valeurs nouvelles ; tandis qu'au sens statique, elle est appropriation ou consommation des fonctions et des valeurs créées.

Civilisation et culture, entendues dans leur deux sens, constituent — et c'est là observation fondamentale — deux activités différentes dans un même processus continu d'évolution, et non point deux phases successives et encore moins exclusives.

Production de fonctions et de valeurs, développement de celles-ci, état de leur avancement à un moment donné, consommation de ces fonctions et de ces valeurs, ce sont là phénomènes qui coexistent et se conditionnent, loin de se succéder dans le temps ;
p.102 il ne s'agit pas d'états circonscrits dont l'un supplanterait l'autre pour être lui-même refoulé par le suivant. Tous, coexistant et se conditionnant, rendent compte « de l'ensemble de conduites, de croyances, d'institutions qui se conservent et se transforment sans cesse ».

Dès lors, quand nous disons : propagation de la culture, il faut comprendre l'effort d'appropriation d'un ou de plusieurs états donnés d'avancement des fonctions et des valeurs sociales, dans la technique, l'économie, la pensée, le jeu, les arts, l'organisation et la coordination de la vie collective. Et non pas l'effort de... comment dirai-je ? de « cultivation » des fonctions créatrices. Il s'agit seulement, par l'usage intelligent et opportun de tous moyens adéquats, d'aménager dans les esprits incultes un fond de connaissances, de méthodes et de règles de conduite, qui expriment au mieux certaines fonctions et certaines valeurs sociales. Lesquelles ? Celles-là justement qui méritent, à un moment donné et pas à un autre, une particulière attention, en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

vertu du rôle social qui leur est dévolu. Nous y reviendrons tout à l'heure.

DANS LE MONDE MODERNE, C'EST-A-DIRE DANS LES MASSES. Ce point étant, je crois, établi avec une suffisante précision, je dois maintenant, dans le même souci de clarté, donner un contenu aux termes : dans le monde moderne.

Le lent glissement, qui arrive aujourd'hui en fin de course, de l'hétérogène à l'homogène, de la qualité à la quantité, s'il s'exprime dans les croyances, dans le développement économique, dans les institutions et même dans les événements fortuits, comme les guerres, par exemple, s'est traduit aussi dans le rassemblement des individus en des masses de plus en plus denses et de plus en plus larges.

Par leur réalité même et par la conscience qu'elles prennent de leur existence, ces masses se substituent, avec une force croissante, à l'individu. Elles réagissent en tant que groupes aux circonstances qui pèsent sur elles et aux influences qui les traversent ; elles sont, qu'on s'en réjouisse ou qu'on en souffre, les facteurs ^{p.103} dominants de la cohésion ou de la perturbation sociales ; sur elles repose, bien plus que sur l'individu, quelle que soit sa densité, le destin bon ou mauvais de nos sociétés. Livrées presque sans défense aux entreprises intéressées, ce sont elles qu'il faut armer, j'entends qu'il faut éduquer, pour résister aux menaces de corruption, et aussi pour remplir, avec compétence et conscience, le rôle de collaboration et d'action que notre société, pour vivre et s'épanouir, attend d'elles.

Il nous faut donc, si nous voulons répondre à l'appel le plus pressant, comprendre la propagation de la culture dans le monde

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

moderne, comme la propagation dans des masses, considérées comme des ensembles homogènes d'individus, sur lesquels il est possible d'agir, en parlant un même langage, dans un sens déterminé. De quelles masses s'agit-il ? J'en retiens deux ici : la masse de direction, c'est-à-dire l'élite active, et la masse d'exécution, c'est-à-dire le prolétariat, ou, si vous préférez une dénomination moins chargée de potentiel sentimental, et plus exacte peut-être, le peuple des travailleurs. Ce sont là des masses homogènes, malgré la diversité des groupes constituants ; elles sont très étendues et couvrent, par conséquent, la plus grande surface sociale ; elles se présentent, enfin, comme les plus caractéristiques, parce que leurs besoins culturels sont les plus exigeants.

Mais, demanderez-vous peut-être, pourquoi la question de la propagation de la culture se pose-t-elle pour l'élite active et pour le peuple en termes si particulièrement pressants qu'il faille, sans plus attendre, y apporter une solution ?

Hier encore, les hommes, confrontés avec les problèmes individuels et sociaux, trouvaient une réponse, sans recherches inquiètes, dans des traditions lentement élaborées et fixées, dans ce code complet de la pensée et de l'action, que l'effort persévérant des générations précédentes avait mis soigneusement au point.

Mais, aujourd'hui, dans le bouleversement des fonctions et des valeurs, et sous la pression de circonstances impérieuses, il leur faut trouver en eux-mêmes, dans leur intelligence, leur sensibilité et leur caractère, les ressources d'un jugement sain qui décide sur-le-champ d'une action féconde. Comment le pourraient-ils, dans l'éclatement ^{p.104} des traditions devenues inutiles et même pernicieuses, s'ils n'étaient, chacun pour son propre compte,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dépositaires des connaissances et des méthodes de la culture ?

C'est pour répondre à cette exigence, en même temps qu'aux besoins nouveaux d'une société complexe et délicate comme un mouvement d'horlogerie, que le XIX^e siècle a dû improviser et le XX^e siècle parfaire un système d'éducation scolaire, para et post-scolaire, ouvert, non plus à quelques privilégiés de la naissance ou de la fortune, mais à tous les hommes indistinctement.

Dès le XIX^e siècle, le problème de la culture des masses ou, si vous préférez, de l'éducation populaire, était posé à l'attention inquiète des hommes politiques, comme à celle de l'opinion publique tout entière. Ce n'était plus une question académique que l'esprit soulevait par jeu ; ce n'était plus une question de justice que la conscience scrupuleuse transforme en impératif moral ; c'était une question inscrite dans les faits. La culture des masses apparaissait comme une nécessité vitale pour la société ; elle s'imposait du dehors à la réflexion des hommes de bonne volonté ; et la spéculation philosophique ou pédagogique la retrouvait à tous les détours de la pensée éducationnelle.

Un gros demi-siècle d'instruction obligatoire, et même gratuite, n'a pas apporté de solution satisfaisante. La perversion de l'opinion publique — de l'opinion des masses — dans certains régimes totalitaires, la facilité et la rapidité de cette œuvre satanique ont prouvé à quel point était resté superficiel l'effort de propagation de la culture. Aussi devons-nous admettre que le problème reste posé aujourd'hui, en des termes plus pressants qu'hier. C'est que les facteurs sociaux qui l'ont soulevé et mis en lumière n'ont cessé de développer leur œuvre de détériorisation des fonctions et des valeurs traditionnelles, et de susciter la création de fonctions et de valeurs nouvelles.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Ces facteurs : révolution industrielle et technique, impérialisme scientifique, démocratie industrielle et sociale, Etat comme communauté d'affaires et d'intérêts, liens nationaux et internationaux de « complémentarité », prise de conscience du prolétariat et des classes moyennes, ces facteurs ont travaillé profondément le corps social dans tous les secteurs de la pensée, qu'elle soit spéculative ^{p.105} ou organisatrice, dans tous les secteurs de l'action, qu'elle soit individuelle ou collective.

Les notions d'élite et de peuple — qui sont ici notre centre d'intérêt — n'ont pas échappé à ce travail de démolition et de reconstruction ; elles ont subi de telles atteintes et ont à ce point renouvelé leur contenu qu'il nous arrive, en les employant sans mise au point préalable, de parler de réalités très différentes et, souvent même, antinomiques.

IDENTITÉ CONTEMPORAINE DES MASSES. Je ne puis donc, quelle que soit mon impatience, échapper à cette mise au point, qui s'impose ici avec une insistance particulière. Car, tout effort de propagation de la culture risquerait une déperdition de forces et, même, un échec lamentable, s'il s'adressait à des masses qui n'eussent pas été, au préalable, identifiées et personnalisées.

L'élite active ou travailliste — qui, jadis très réduite, se confondait avec l'élite créatrice — s'est séparée de celle-ci pour se constituer, sous la pression des circonstances, en un large groupement spécifique. Elle n'est plus privilégiée par la naissance ou par la fortune, fermée en fait au peuple anonyme, peu nombreuse, individualiste dans ses actes comme dans ses pensées. Au contraire, elle a crû dans d'énormes proportions, pour assumer les tâches de direction innombrables et diverses, que la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

société contemporaine propose aux bonnes volontés des meilleurs ; elle s'ouvre largement à quiconque, puissant ou misérable, riche ou pauvre, noble ou roturier, acquiert, par le dur et long effort des études scolaires, les titres intellectuels et moraux qu'exigent des activités sociales éminentes ; répudiant tout individualisme agressif ou obtus, elle pratique une solidarité de fait, sinon d'esprit, dans l'effort social ; pressée par les mêmes nécessités matérielles que le peuple des travailleurs, puisqu'elle ne jouit plus du privilège de la fortune ou de la noblesse, elle est emportée comme les travailleurs dans un intense mouvement d'activités efficaces qui, en lui garantissant la subsistance, la lie au sort commun pour le meilleur et pour le pire.

p.106 D'ailleurs, elle plonge de profondes racines dans la masse d'exécution, où elle recrute la grande majorité de ses membres ; elle est souvent l'expression la meilleure de cette masse ; elle y cherche les éléments actifs de son existence et de sa durée. Entre les deux, il n'y a plus, comme hier, une différence ou d'essence ou de nature, mais seulement une simple différence de degré dans les connaissances et dans les responsabilités ; elle est formée, pour ce qui concerne son rôle actif, non plus par des moyens de culture ésotérique, non plus par des « mots de passe », mais par le savoir, les méthodes et les règles de conduite qui sont au centre d'attraction de la pensée et de l'activité contemporaines ; sa distinction réside seulement dans la supériorité des connaissances intellectuelles, des facultés spirituelles et des qualités morales, communes à tous et à chacun.

Quant à la masse d'exécution, elle a subi, elle aussi, sous la pression des mêmes circonstances, de profondes, de décisives transformations. Elle n'est plus, comme il y a peu, isolée

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

matériellement et moralement dans son métier, tenue à l'écart de la gestion politique et sociale, coupée du monde extérieur par des barrières plus hermétiques que les rideaux de fer, privée de la conscience de son existence et de sa force, taillable et corvéable, inculte et ignorante. Elle a conquis une place au soleil ; elle est un facteur important du bon fonctionnement et de la stabilité de notre société ; elle est mêlée à la lutte politique et sociale où elle affirme sa présence par ses pensées et par ses actes ; pressée par des nécessités de toutes sortes, elle revendique et elle obtient sa part légitime des connaissances, des méthodes et des règles de conduite, qui lui permettent d'affronter, armée et lucide, tous les pièges d'une existence inscrite au cœur même de la société. Et celle-ci, consciente de sa complexité et de sa fragilité, répond à ces exigences culturelles, parce que son existence, sa gestion et son avenir sont liés à la compétence, à la conscience et au consentement de la masse d'exécution comme de celle de direction.

C'est ainsi que s'établit sur le terrain de la culture, par l'identité des besoins, des intérêts et des nécessités, une communauté d'exigences et d'action entre le peuple et l'élite. L'ouvrier comme p.107 l'ingénieur, le paysan comme l'agronome, l'employé comme le chef de bureau, le fonctionnaire comme le grand commis, l'artisan comme le chef d'entreprise, tous, exécutants ou dirigeants, revendiquent, avec une égale insistance, une culture efficiente, parce que tous sont poussés par le primordial souci du pain à gagner, de la situation à conquérir, du rôle à remplir, dans une société impitoyable aux ignorants, méprisante envers les oisifs, parcimonieuse de loisirs désintéressés.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LA CULTURE, C'EST-A-DIRE LA CAPACITÉ SOCIALE. Tous revendiquent, avant tout, la capacité sociale, qui est une garantie efficace contre la précarité des conditions d'existence et l'inquiétude du lendemain, en même temps qu'un fondement sûr pour toute construction culturelle désintéressée.

Qu'est donc cette capacité, dont les vertus sont si éminentes ? Aujourd'hui (je dis bien aujourd'hui, car son contenu change avec le contenu de la société) elle s'exprime dans trois qualités fondamentales et indissolubles : un métier, reposant autant sur des connaissances théoriques que pratiques ; une large compréhension du mécanisme social, autant en matière économique, idéologique et sociale qu'en politique nationale et internationale ; le sens social qui s'acquiert autant par un effort de la raison que par l'action et l'éducation de la sensibilité.

Mais le tout doit exister en nous et vivre, non en une mosaïque dont chaque partie s'isole dans son alvéole, mais en une large synthèse où se fonde et s'alimente chaque vertu. Et c'est là une exigence impérieuse de cet humanisme social où s'exprime, sur un plan éminent, l'individu nouveau que des nécessités, issues de la vie dans la société contemporaine, imposent à l'attention et au génie créateur des hommes.

Il faut, à propos de cette exigence d'unité et de synthèse, dire ici et répéter que la compréhension sociale, sans le métier, n'aurait qu'une valeur contemplative, vite pervertie par les obligations de la vie ; elle isolerait l'homme de l'action et se dévorerait elle-même faute d'aliments substantiels. Le temps, ^{p.108} sauf pour de rares individus privilégiés, est fini des cloîtres et des tours d'ivoire où des hommes, pleins de bonnes intentions, trouvaient refuge pour penser et juger le monde. Aujourd'hui, le monde se pense et se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

juge dans l'action ; la halte que le penseur et le juge s'octroient, comme un droit d'état, ne peut durer qu'un bref instant, faute de quoi l'abîme se creuse entre l'homme et le monde.

Quant au métier, qui est le centre d'action par excellence, s'il méprisait la compréhension sociale, il limiterait vite l'effort humain vers le mieux, le rendrait même impossible. Uniquement adonné à son métier, l'homme appauvrit la vision qu'il porte sur les choses, en la maintenant dans le domaine étroit des petits soucis quotidiens ; il brise les liens qui unissent, aujourd'hui plus qu'hier, la conquête du pain à l'existence et à l'évolution harmonieuse de la société. Autant le métier enrichit l'homme et le libère quand la conscience l'intègre au milieu social, autant il est source d'appauvrissement et de servitudes quand il ferme les fenêtres sur l'extérieur.

Et si le sens social fait défaut, l'homme s'isole dans un individualisme stérile ; il perd la notion, aujourd'hui nécessaire, de la fraternité et de la solidarité qui le lient à ses semblables, pour une lutte et un destin communs. Pour agir à bon escient, pour comprendre intimement, il faut aimer. Non pas, certes, de cet amour d'instinct, qui est prêt à toutes les aventures, même banales ; mais, de cet amour qui jaillit d'une communauté d'action et d'une claire perception des fins.

Dès lors, il faut tendre, de toutes ses forces conscientes, de toute sa volonté bandée, vers cette possession et cette synthèse du métier, de la compréhension sociale et du sens de la solidarité. Ainsi, l'homme de la masse saisit l'arme fondamentale, l'outil premier de ses conquêtes sur le monde extérieur et sur lui-même ; il évite ainsi la rupture, hier encore sans conséquences, mais aujourd'hui mortelle, entre la pensée qui guide, l'action qui conquiert et la communauté qui lie... p.109

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

PROPAGATION DE LA CULTURE, PROLONGEMENT DE L'ÉDUCATION SCOLAIRE. Mais, objecterez-vous peut-être, cette appropriation personnelle de la capacité sociale est, en fait, le but propre de l'effort d'éducation scolaire, bien plus que de l'effort de propagation de la culture. Je pense quant à moi que celui-ci est, avant toute autre ambition, le prolongement de celui-là. Voici pourquoi.

Ne s'agit-il pas, tout d'abord, de donner à tous les hommes, quelle que soit leur place dans le milieu social, les connaissances générales et professionnelles, les méthodes de penser et les réflexes d'action utilisables, avec un rendement suffisant, dans une société scientifique, technique, démocratique et universelle ? S'il s'agit bien de cela — et c'est ma conviction profonde — la somme de savoir requis pour atteindre ce but premier est devenue à ce point encyclopédique que l'Ecole, avec toute sa bonne volonté, n'a pu l'absorber.

Aussi a-t-elle dû ouvrir largement ses portes, modifier ses méthodes, revoir ses programmes, se moderniser par un effort de rationalisation et d'adaptation aux besoins nouveaux, s'entourer d'un réseau serré et complexe de centres d'éducation para ou post-scolaires. Malgré cette réforme interne — je dirais même, cette révolution — elle n'a pu répondre complètement aux exigences sans cesse croissantes, et impérieuses, de la formation des masses.

A côté d'elle, échappant à son contrôle, se sont organisés des centres d'éducation et de culture de types nouveaux : mouvements de jeunesse, associations d'Education populaire, Universités populaires, groupements culturels de toutes sortes. Et les grands moyens d'expression comme la presse, la radio, le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

cinéma et, demain, la télévision, prennent un rang très honorable dans ce vaste effort de formation, avec une puissance et une force de pénétration remarquables.

Sous la pression de nécessités irréductibles, l'appropriation de la capacité sociale, amorcée à l'École pour les règles de conduite, les disciplines et les méthodes de base, qui constituent aujourd'hui le minimum strictement indispensable, se prolonge, doit se prolonger en dehors de l'École et se développer, en faisant appel à p.110 tous les moyens adéquats, pour atteindre le maximum désirable, qui garantit à la société une existence calme et harmonieuse. Il s'agit essentiellement de conserver les valeurs acquises à l'École, de compléter, dans le sens de la connaissance réfléchie, la formation générale, professionnelle et morale, de développer le civisme national et international, d'affiner le sens social, de mettre à la portée des masses toutes les valeurs, celles qui approfondissent et enrichissent la capacité sociale et, le moment venu, celles qui ouvrent l'accès à la culture désintéressée.

Ainsi, l'effort de propagation de la culture trouve non seulement sa raison d'être, mais aussi sa fin première, qui s'exprime dans l'appropriation par l'intelligence et par la sensibilité de l'état actuel d'avancement des fonctions et des valeurs sociales, dans la technique, l'économie, la pensée, les arts, l'organisation et la coordination de la vie collective.

Cette fin, qui s'impose à l'attention comme une condition minimum de l'existence sans remous de la société contemporaine, doit être atteinte avant que toute autre puisse être retenue avec quelque chance raisonnable de succès ; en s'installant au centre de l'action, elle fixe à celle-ci son champ, ses limites et son orientation ; elle lui donne une signification réaliste et positive ;

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

elle l'arrache à la fantaisie et au caprice comme à l'incohérence et au laisser-aller.

LES CONDITIONS D'EFFICACITÉ. Et surtout, elle pose avec acuité la question des conditions d'efficacité, dont elle est une des plus importantes. Les autres sont : l'effort de propagation de la culture doit être organisé comme une œuvre d'éducation ; il doit être mené dans un esprit de service public ; il doit pouvoir compter sur un personnel qualifié.

Je ne sais si le but que j'ai assigné à notre effort peut rallier votre accord. Mais où l'accord doit se faire, c'est sur la nécessité d'un but nettement défini et circonscrit, qui, s'il est atteint à un moment donné, fait place à un autre aussi précis. Ainsi l'effort se développe méthodiquement, avec son pôle d'attraction ; on évite, ce qui est le pire danger de toute transmission du patrimoine culturel, la déperdition des forces, la dispersion de l'attention, ^{p.111} l'agitation stérile, les entreprises téméraires ou hasardeuses ; il devient possible de déterminer objectivement les moyens, d'organiser systématiquement les activités, de les hiérarchiser et de mesurer les résultats.

L'effort de propagation de la culture doit être considéré comme une œuvre d'éducation. Pourquoi ? Pour deux raisons qui me paraissent décisives. La première, c'est qu'il se présente en fait comme la continuation logique et nécessaire de l'effort scolaire ; la seconde, c'est qu'il tire une grande partie de sa force d'une conception qui l'organise rationnellement.

A quelles conditions, en effet, une action donnée mérite-t-elle la qualification d'éducative ? Je répondrai qu'elle doit pour cela être conçue et menée dans un but didactique, et s'incorporer à sa place

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dans un ensemble cohérent et progressif. Le but didactique, l'esprit de système et la progression sont inhérents à toute œuvre d'éducation, scolaire ou non, et ils lui donnent sa qualification. Il ne suffit pas que tel ou tel effort s'attache à enseigner, à enrichir l'intelligence ou le cœur, pour mériter l'épithète d'éducatif ; il faut encore qu'il soit encadré par d'autres efforts du même genre et qu'il se situe à tel point de l'ensemble, non pas arbitrairement, mais en vertu de la matière qu'il présente, de la forme qu'il revêt, du niveau qu'il atteint et du public à qui il s'adresse. Ce sont des mobiles d'ordre pédagogique qui en déterminent le fond, la forme, les moyens, la place et le rang.

La propagation de la culture doit être considérée comme un service public, c'est-à-dire « comme un ensemble d'activités... organisées pour l'avantage de la collectivité elle-même et sous la direction de celle-ci. Il tend à réaliser l'idéal exprimé par cette formule si populaire en Angleterre : Produire pour le service et non point pour le profit ». (L. de Brouckère.)

Je sais que me sera posée tout de suite la question du monopole d'Etat ou, tout au moins, celle de l'interventionnisme étatique. Pourquoi la craindrais-je ? Ne puis-je répondre que l'école, dont le rôle est si capital dans la propagation de la culture, supporte, sans trop de mal, dans de nombreux pays démocratiques, l'intervention de l'Etat, quand ce n'est pas sa mainmise pure et simple ? ^{p.112} Mais je ne veux ni ne désire aller jusqu'à cette extrémité, qui offusquerait peut-être quelques-uns d'entre vous. Il existe aujourd'hui des services publics très importants, gérés et bien gérés par des conseils où sont représentés, sous le contrôle de l'Etat, tous les intérêts en cause, publics ou privés. Faut-il même, dans la question qui nous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

préoccupe, aller jusqu'à la création organique d'un service public ? Ne suffirait-il pas que l'esprit « service public » soit l'inspirateur et le guide de l'effort de propagation ? Que le souci de l'intérêt général soit le moteur de l'action, à l'exclusion de toute pensée ou de toute arrière-pensée de profit ?

Qui ne voit là l'unique façon de lutter efficacement contre les formes corrompues de la culture ? Contre ces *Digests* de toutes sortes, imprimés, radiodiffusés, cinématographiés, qui, pour le denier de Judas, menacent et l'esprit et la culture, en vulgarisant, comme ils disent abusivement, en avilissant plutôt le patrimoine et les créations de l'homme. Les masses, qui accueillent avec faveur ces succédanés vulgaires, ne sont pas coupables ; le sont ceux-là qui, asservis aux caprices, à la paresse et aux instincts des masses, vont à la rencontre de ces caprices, de cette paresse et de ces instincts — quand ils ne s'efforcent pas de les éveiller — parce qu'ils s'assurent ainsi une large audience, qui se traduit toujours pour eux en termes de profit.

Dirai-je ici à quel point est complexe et délicat le maniement des grands moyens d'expression que le génie humain a mis si généreusement à notre disposition, pour le mal comme pour le bien, pour l'erreur comme pour la vérité ?

Pour mener à bonne fin avec eux l'œuvre de propagation de la culture, sans qu'elle soit détournée abusivement ou inconsciemment de ses fins dernières et en lui donnant à coup sûr la meilleure efficacité, il faut au propagandiste de vastes connaissances tant spéciales que générales, une parfaite possession des moyens, une capacité peu commune d'attention, le sens et la science pédagogiques, de l'ingéniosité et de l'imagination, la compréhension de la psychologie et des besoins

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de la masse, une conscience scrupuleuse et forte. C'est rare ? Oui, c'est rare, à défaut d'une formation adéquate. ^{p.113} Et c'est cela peut-être qui explique en partie, s'il ne les justifie, nos tâtonnements, nos erreurs et la stérilité décevante de nos efforts.

En dehors même de toutes autres considérations : responsabilités accrues vis-à-vis de l'opinion publique, énormité et diversité du savoir prospecté, nécessité d'une déontologie spécifique, quasi-unanimité des experts, le maniement des grands moyens d'expression, par sa complexité et par sa délicatesse, pose avec insistance le problème, le grave et difficile problème de la formation professionnelle des propagandistes de la culture.

Telles sont les conditions générales de l'effort que nous menons pour répandre la culture : but précis, œuvre d'éducation, service public, formation professionnelle. Sans doute ces conditions, dans leur sévérité, enlèvent-elles à notre action ce panache, cette fantaisie, cette allure aventureuse qui ont un si grand charme. Mais elles lui donnent une force de pénétration, une densité, une fécondité, qui rendent les bilans positifs. La communication de la culture dans le monde moderne est — doit être — menée avec réalisme, quel que soit l'idéalisme de l'impulsion ; c'est une œuvre de caractère technique, qui exclut le caprice, le laisser-aller et l'improvisation ; pour être efficace, elle doit se plier, dans la haute conscience du but si éminent qui est le sien, aux rigoureuses disciplines de l'observation, de l'expérimentation et de la raison ; elle doit respecter un plan systématique et progressif ; elle doit accepter les contraintes de l'action et les exigences des situations de fait. Il ne s'agit en aucune façon de faire grand et noble, mais d'accomplir utilement une tâche concrète, définie en termes précis, au milieu de circonstances données, avec l'aide de moyens connus et pesés.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LES MOYENS DE PROPAGATION DE LA CULTURE. Et nous voici amenés à parler de ces moyens, à les mesurer, à les juger, pour que nos ambitions restent à la taille des outils dont nous disposons. Il serait absurde, ne le croyez-vous pas, de se fixer un but et d'entreprendre une œuvre dans la méconnaissance, si ce n'est dans l'ignorance, des instruments, dans la méconnaissance, si ce n'est dans l'ignorance, de leurs possibilités et de leurs limites, de leurs vertus et de leurs faiblesses.

p.114 Quels sont ces moyens de l'éducation des masses, au sortir de l'Ecole ? Je retiens les plus importants, à savoir : les mouvements d'éducation populaire, la presse, la radio, le cinéma et la télévision.

LES MOUVEMENTS D'ÉDUCATION POPULAIRE. Dans les mouvements d'éducation populaire, il y a un écheveau enchevêtré d'œuvres de toutes sortes, qu'il importe de démêler si l'on ne veut courir le risque de se perdre ; et, en se perdant, d'anémier l'action, de dépenser des forces sans profit pour personne.

Dans cet ensemble, on peut distinguer, je crois, trois tendances principales, qui s'expriment dans des œuvres de types très différents : la tendance que j'appellerai scolaire, dont les Universités populaires sont les plus dignes représentants ; la tendance de délasserment culturel, qui pénètre les groupements dramatiques, les associations musicales, les cycles de conférences ; la tendance morale, associée souvent au souci de la santé physique, qui domine chez les scouts, dans les auberges de jeunesse, etc...

Veillez excuser ma sévérité ! Je ne crois pas à l'efficacité de ces mouvements dans la propagation de la culture, telle que nous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'entendons. Que d'efforts perdus pour monter un drame pas toujours excellent, pour interpréter je ne sais quelle composition musicale, pour exposer telle question pas toujours importante ! Il y a là de la bonne volonté — qu'il faut saluer, certes — mais c'est trop souvent pour un résultat discutable et, de toute façon, précaire. Je ne vois dans toute cette activité — dirai-je même dans toute cette agitation — nul fil conducteur, nulle progression, nul système ; j'y vois seulement — et, je m'empresse de le dire, c'est loin d'être médiocre — une façon intelligente d'utiliser les loisirs de la masse et d'entretenir en elle le goût des valeurs culturelles.

Tous ces mouvements pourraient-ils conduire une action systématique ? J'en doute fort ; car ils se heurtent à des problèmes quasi insolubles et, en tout cas, très énervants : les crédits, les locaux, le matériel, la misère et le manque de loisirs, le problème psychologique, celui des méthodes et des moniteurs, que sais-je encore ?

p.115 Que ce soit par « le sport, par la lecture, par les activités dramatiques ou par l'initiation aux arts... ; qu'il s'agisse du perfectionnement du métier ou de la culture par le métier, de la formation civique ou intellectuelle, d'activités de plein air, de caravanes ou d'auberges de jeunesse, du scoutisme, ou du tourisme culturel », la nécessité de résoudre les problèmes les plus divers, au milieu de difficultés sans cesse renaissantes, a comme conséquence d'énerver l'action et de lui interdire tout esprit de suite, toute marche méthodique et systématique.

Qui ne constate aussi — et ceci est décisif — que ces œuvres multiples s'isolent les unes des autres et prétendent, chacune d'elles pour son propre compte, monopoliser l'utilisation des loisirs ? Ainsi, ceux qui les fréquentent en arrivent à limiter leur

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

volonté d'enrichissement à une seule discipline ; ils sont prisonniers d'un seul aspect de la culture, au grand dommage de tous les autres, quelle que soit leur importance dans la hiérarchie des valeurs. Il y a là une déformation regrettable et, dans la structure actuelle des mouvements d'éducation populaire, liée, qu'on le veuille ou non, à la structure sociale actuelle, une déformation inévitable.

Cette condamnation vaut-elle pour la tendance scolaire, pour les Universités populaires, qui présentent tous les caractères reconnus, il y a peu, à l'effort de propagation de la culture ? Je le crois, car ces Universités populaires sont, au regard des besoins, excessivement rares ; elles ne touchent que quelques individus sélectionnés ; elles visent plus le passage d'une masse inférieure à une masse supérieure, que la communication pure et simple des valeurs culturelles au sein d'une masse donnée.

Dans le cadre de la propagation de la culture, telle qu'elle s'impose aujourd'hui, il faut renoncer, je crois, à utiliser les mouvements d'éducation populaire, qui, liés indissolublement à l'utilisation des loisirs et supportant les servitudes de ce lien, ne peuvent avoir d'autres prétentions que d'entretenir dans la masse le goût et le respect de la culture, de lui donner le sens d'une certaine dignité, de développer en elle la conscience et la volonté d'une existence digne. Je me plais à répéter que c'est loin d'être médiocre. Notre effort y trouvera indirectement son compte.

LES GRANDS MOYENS D'EXPRESSION. ^{p.116} Mais il y a, pour atteindre les masses, sûrement et à peu de frais, des moyens d'expression spécifiques, dont les vertus sont souveraines. Ceux-ci répandent partout l'écho des préoccupations, des fonctions, des

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

valeurs qui constituent la trame de la vie sociale et du destin de l'homme ; ils arrachent celui-ci à l'isolement et le lient à tous ses semblables. Ils ouvrent une fenêtre sur le vaste monde vivant, agissant et pensant ; ils prospectent au bénéfice de tous, en général, et de chacun, en particulier, le domaine si étendu de la culture. Ils mettent généreusement à la disposition des hommes, dans un langage accessible, avec des moyens efficaces et économiques, le riche matériau des conquêtes intellectuelles et morales.

Devant l'ampleur d'une tâche difficile, la propagation de la culture doit faire un appel confiant à ces outils puissants, adaptés à une action de masse. Ces outils sont : la presse, la radio, le cinéma et la télévision.

Vais-je en proclamer toutes les vertus ? La diffusion extrêmement large, la périodicité quotidienne, le souci de l'actualité, l'économie et la facilité du maniement, la puissance de choc, la force de pénétration, le don d'ubiquité, la magie du verbe ou de l'image, que sais-je encore ? Non, car le temps m'est mesuré. Je voudrais seulement attirer votre attention sur des caractères communs qu'il importe de ne jamais perdre de vue, parce qu'ils déterminent la forme, les moyens, les limites et les résultats de l'action éducative.

Il y a, tout d'abord, le fait que la presse, la radio, le cinéma et la télévision s'expriment en un langage dépersonnalisé et collectif. Il y a aussi la fugacité de leur message, sa « superficialité », sa vertu de suggestion plus que de formation. Il y a encore l'impossibilité où se trouvent ces moyens d'expression de verser leurs productions dans une encyclopédie ouverte à tous les studieux.

L'effort de propagation de la culture, quand il fait appel à ces

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

moyens, est une éducation dépersonnalisée et collective.

Fondée sur le caractère, les mérites intellectuels, les réactions mentales et les attitudes physiques, la personnalité donne à ^{p.117} l'éducateur une autorité et un prestige qui agissent comme des catalyseurs dans l'âme de l'enfant ; elle orne l'enseignement de qualités mystérieuses, qui trouvent le chemin de l'intelligence et du cœur. Mais elle a besoin de la présence et du contact pour s'exprimer pleinement, parce qu'elle n'est pas uniquement affirmation d'elle-même ; elle est aussi compréhension et adaptation.

Même si les moyens d'expression de masse accusent un type original, ils n'ont guère de personnalité. Privés de la présence et du contact direct, comment exprimeraient-ils cette vertu efficiente, dans l'ignorance où ils se trouvent nécessairement des intérêts momentanés, de l'humeur passagère et des réactions spontanées de leur public ? Ils parlent, avec autorité, certes, et avec habileté ; mais ne parlent-ils pas souvent pour rien ? Ils sont impuissants à s'adapter au processus psychologique que leur intervention déclenche et à exploiter les curiosités, les intérêts, les besoins au moment même de leur apparition. Ils s'avèrent trop souvent incapables d'user, au profit de l'œuvre culturelle, de la puissance que confère la personnalité, et ils ne peuvent faire appel, dans leur effort d'éducation, qu'à la science et à la sensibilité pédagogiques.

Ce n'est pas tout : les grands moyens d'expression ne sont et ne peuvent être que des moyens d'éducation collective. C'est à la fois une force et une faiblesse.

Une force, parce que le nombre des lecteurs, des auditeurs ou des spectateurs n'a pratiquement pas de limite utile, comme il

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

arrive dans une classe ; et aussi parce qu'ils agissent au même moment sur une masse considérable d'individus qui subissent ainsi tous ensemble une même pression.

Une faiblesse, pourquoi ?

Une des règles les plus précieuses de la pédagogie contemporaine est l'individualisation de l'éducation. Si l'école actuelle est collective dans la forme sociale qu'elle revêt, elle reste cependant, en contrepoids, fortement individualisée dans la pratique. Cette individualisation porte autant sur chaque élève pris isolément que sur la constitution de groupes homogènes.

C'est un des éléments les plus féconds du talent magistral que l'adaptation de l'effort d'éducation à chaque individu et à chaque p.118 groupe d'individus. L'éducateur doit tenir compte autant des différences qui séparent les élèves que des ressemblances qui les rapprochent ; chaque fois que son enseignement échappe sous sa forme collective à la compréhension d'un élève ou d'un groupe d'élèves, il doit l'adapter à un complexus psychologique original, s'il ne veut perdre tout le bénéfice de son effort.

Hélas ! les grands moyens d'expression sont ici complètement désarmés ; ils ne peuvent en aucun cas tenir compte des individus. Et c'est déjà miracle quand ils arrivent à saisir les tendances générales, les besoins communs, le développement moyen des grandes collectivités, pour y adapter leur effort. Ils emploient un langage communautaire, avec tous les sacrifices de personnalité et d'originalité que cette exigence réclame ; s'ils veulent être entendus de tous, ils ne peuvent s'adresser à chacun que dans ce qui lui est commun avec les autres ; ils sont amenés par la force des choses à adopter un style et un niveau qui aient les plus grandes chances

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'être accessibles à la communauté tout entière ; ils marquent donc une nette tendance à la vulgarisation, tant dans la forme que dans le fond. Et s'il leur arrive de n'être point compris, nul recours n'existe pour rétablir une situation compromise.

Nul recours ? Si, il en existe un et un seul ; c'est l'éducateur, c'est le moniteur qui se fait l'interprète du message, le guide des esprits désemparés, le commentateur des difficultés, le redresseur des torts. C'est lui qui donne à la communication collective sa personnalité et qui l'adapte à tel groupe particulier, quand ce n'est pas à tel ou tel individu ; c'est lui qui l'intègre dans le courant de propagation et lui donne le maximum de rendement. Sans lui, l'expression culturelle risquerait fort de perdre sa raison d'être ; elle serait une simple occasion de détente, peut-être même un facteur d'ennui, sinon de mépris.

C'est là un grave problème. Les puissants moyens dont nous disposons sont marqués d'une tare qui les débilite et énerve leur action. Laissés à eux-mêmes, quel que soit le talent de leurs servants, ils atteignent difficilement leur but et parlent avec beaucoup de grâce et beaucoup de charme, mais trop souvent, hélas ! dans le désert. Pour être efficace, l'effort de propagation de la culture devra ^{p.119} non seulement s'assurer les meilleurs « producteurs » au point de départ, mais aussi faire appel au point d'arrivée à la collaboration de moniteurs éprouvés.

Le message que communiquent la presse, la radio, le cinéma et la télévision est fugace ; lié à un moyen de communication qui déverse sans repos, au fil des jours et des nuits, une matière abondante et variée, il rentre vite dans l'oubli, après avoir impressionné ou intéressé quelques minutes les âmes attentives. Chassé du conscient par une curiosité nouvelle, par un caprice

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

nouveau, il s'enfonce dans les profondeurs de l'inconscient, ne laissant en surface qu'une trace à peine dessinée. S'il a retenu un court instant l'attention, parce qu'il répondait à quelque intérêt, il échappe vite à l'empire de la raison ou du sentiment, distraits tous deux par une séduction nouvelle.

Le message est aussi superficiel. Superficiel dans son action, superficiel dans son contenu. En pourrait-il être autrement, sous la pression d'attributs professionnels qui imposent à la presse des articles peu étendus, de compréhension facile ; à la radio, des émissions courtes, d'allure pressée ; au cinéma, des séquences rapides ; à la télévision, le coq-à-l'âne et le cocktail ? Comment, dans ces conditions draconiennes, approfondir une question quelque peu complexe, l'exposer même sous tous ses aspects et dans tous ses détours ?

En outre, la presse, la radio, le cinéma et la télévision sont des moyens de suggestion bien plus que de formation. Pourquoi ? Tout d'abord, pour des raisons qui tiennent à la fugacité et la superficialité de leur message. Ensuite, et surtout, pour des raisons de mécanique interne, qui obligent le producteur à un rythme serré d'écriture et d'expression, à un renouvellement fréquent des sujets, au souci lancinant de tenir éveillées des curiosités facilement lassées ou distraites.

C'est pourquoi le message se contente très souvent de susciter l'intérêt ; lorsqu'il prend un caractère de formation et qu'il prétend satisfaire pleinement les curiosités, il devient facilement, sauf dans quelques cas exceptionnels, lourd et indigeste ; sa réception exige alors un effort anormal d'attention, qui s'épuise rapidement.

p.120 Il serait sage dès lors de n'user, en général, des grands

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

moyens d'expression que comme « éveilleurs » d'intérêt. Ils provoqueront la curiosité et la tiendront en alerte ; ils donneront l'impulsion à l'action éducative ; ils créeront et soutiendront le besoin de culture ; ils indiqueront les directions favorables ; ils épauleront ceux qui, poussés par un désir d'élévation, prêteront l'oreille à leur message.

Et surtout, ils s'efforceront de donner le goût du livre, qui a toujours été et qui reste encore, à côté de l'éducateur, le meilleur moyen de culture, parce que, seul, il trouve place et est toujours accessible dans cette vaste encyclopédie de l'expérience humaine, que l'écriture a permis de constituer. Certes, la presse a aussi ses archives ; la radio, ses discothèques ; le cinéma et la télévision leurs filmacothèques. Mais ce sont là, pour le commun des mortels, des moyens de documentation intangibles ; ce sont là des centres sans influence sur la masse, parce qu'il y règne, derrière des murailles infranchissables, le silence des tombeaux.

Le livre permet non seulement le recours à une documentation toujours disponible, mais il autorise — il provoque même — la méditation, l'effort en profondeur, le retour sur les choses et, richesse insigne, le retour sur soi-même. Constituant un système rationnel de pensée et de réflexion, il est capable, il est seul capable, avec l'éducateur, d'organiser et de hiérarchiser les connaissances dans l'esprit, de fixer les règles de conduite dans le cœur et de développer les fécondes méthodes d'assimilation et de recherche.

Ainsi se dessinent les limites qu'il convient de reconnaître à l'action des grands moyens d'expression. Ce n'est rien d'autre qu'un effort d'éducation qui agit inconsciemment — dirai-je même, par surprise — sur les esprits et sur les cœurs. Serait-il donc, de ce fait, médiocre et de rendement incertain ? Non, car la presse, la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

radio, le cinéma et la télévision trouvent dans l'insistance et dans la continuité de leur action la raison fondamentale de leur puissance et de leur efficacité.

Ils nous parlent chaque jour, pendant des heures, inlassables, jamais à bout de souffle. Leur message est éphémère ? Oublié peut-être aussitôt que reçu ? Il n'atteint que la surface de nos âmes ? Peu importe ! Demain leur appartient. Le sillon à peine ^{p.121} perceptible qu'ils ont creusé aujourd'hui, ils l'approfondiront peu à peu, revenant sans cesse au même objet, répondant toujours et à tout moment aux insatiables curiosités des hommes.

Ils ont, comme disait Duhamel à propos de la radio, un caractère torrentueux. Oui, certes. Mais, comme le torrent creuse la roche la plus dure pour faire le lit de la rivière, ils creusent imperceptiblement mais inéluctablement leur marche au plus profond de nous-mêmes ; ils y inscrivent peu à peu leur message, systématiquement et progressivement, sans même que nous en ayons conscience.

Ainsi, par la continuité et par l'insistance de leur action, ils agissent bon gré mal gré sur les intelligences les plus fermées comme sur les âmes les plus rebelles ; ils agissent pour le mal, s'ils sont livrés sans défense (comme il arrive trop souvent) à la fantaisie même géniale ou aux entreprises suspectes ; ils agissent pour le bien, si, respectueux de leurs buts, connaissant leurs vertus et leurs faiblesses, soucieux de l'intérêt général, ils confient leur effort de propagation de la culture à des collaborateurs sévèrement sélectionnés pour leur compétence, leur conscience et leur talent.

CONCLUSION. Mais j'ai déjà dépassé le temps qui m'était réservé ; il me faut prendre congé de vous, non sans avoir, moi aussi, déposé mon grain de sel philosophique.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

« Vivre selon l'esprit ou vivre selon le monde... » Cette alternative, qui est à la base même de ces Rencontres, n'a pas de sens au niveau sociologique. En fait, l'esprit est dans le monde et le monde, dans l'esprit.

Mais, nous qui sommes aux prises avec un monde réel et terriblement concret, dur et impitoyablement sévère, attacherons-nous un intérêt particulier à cet esprit désincarné qui plane sereinement au-dessus de la mêlée où nous sommes engagés ? Qu'il soit le luxe de nos heures d'un loisir paresseux et l'arme de notre rédemption, je le veux bien. Mais, avant de chercher ce refuge et cette distinction, il faut saisir et cultiver cet esprit qui inscrit ses démarches dans la matière vivante et agissante. Si nous en sommes privés, qui empêchera notre asservissement à des fins que refuse l'esprit ? ^{p.122} Mais si nous l'acquérons, par un effort persévérant, nous pourrons jouir, nous aussi, ayant conquis le monde, de ce refuge et de cette distinction.

La propagation de la culture dans le monde moderne est avant tout un effort pragmatique, qui répond à l'appel de fins temporelles, avec des moyens connus, dans des conditions déterminées. Là est sa tâche primordiale, commandée par une hiérarchie d'urgence, à quoi il serait vain de vouloir échapper.

Donnez-nous donc la capacité sociale, même au prix d'une révolution ! Du coup, nous aurons et le monde et l'esprit. Peut-être alors tendrons-nous de toutes nos forces disponibles vers la possession de cet esprit désentravé, qui ouvre, dit-on, l'accès des cimes.

Vivere, deinde philosophari. Du fond des âges révolus monte jusqu'à nous la leçon péremptoire. Vivre, est-ce seulement se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

traîner péniblement au niveau du sol ? N'est-ce pas plutôt, par exigence humaine, percevoir, sentir, comprendre et agir avec l'aide d'une intelligence lucide, d'un savoir précis et d'un sûr instinct ? N'est-ce pas justement engager l'esprit dans le monde et saisir le monde par l'esprit ? Aujourd'hui, l'esprit se refuse à la désertion dans les cloîtres, parce que c'est dans le monde qu'il trouve et sa sauvegarde et sa justification et son avenir.

@

HENRI MIÉVILLE

CHANCES ET RISQUES DE L'ESPRIT ¹

@

p.123 Il m'incombe une tâche dont je ne me dissimule pas la difficulté : le programme de ces conférences comporte l'étude des droits de l'esprit dans leur rapport avec les exigences sociales : formule qui n'est peut-être pas exempte d'ambiguïté, puisqu'elle paraît opposer, sous le couvert des mêmes mots, l'individuel et le social d'une part, et le fait et le droit, de l'autre. Vous avez pu vous rendre compte des multiples aspects des problèmes soulevés, qui touchent aux plus brûlantes questions de l'actualité culturelle, politique et sociale. Vous avez pu admirer tel des exposés qui vous ont été présentés et discuter telle solution proposée ou déjà tentée. Je me suis demandé ce qu'il me restait à faire, ayant à accrocher ma voiture en queue du train. Que dois-je y mettre ?

Philosophe, je me suis rappelé le dicton : « Faites des perruques, Monsieur Jacques ! » — faites votre métier. Je n'essayerai donc pas de faire autre chose, au risque de déplaire à certains d'entre vous. En d'autres termes, j'essayerai de vous proposer une manière de synthèse : car c'est le métier de philosophe : être *synoptique*, comme disait Platon, c'est-à-dire chercher à voir des ensembles. Je commence par répéter, après d'autres, que l'esprit échappe à toute définition précise qui voudrait l'enclore en une formule p.124 exhaustive. Cela se marque d'une façon frappante dans les métaphores du langage qui servent

¹ Conférence du 14 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

à le désigner : l'esprit est souffle, *spiritus*, *πνευμα*. Il est insaisissable, comme le vent, et perceptible seulement par ses effets.

Tant que les philosophes ont essayé de définir l'esprit — la partie spirituelle de notre être — comme on définit une chose, un corps, en faisant l'analyse de ses éléments composants, ils ne se sont pas dégagés d'un matérialisme grossier. Un grand pas a été fait, quand le philosophe grec Anaxagore, contemporain de Périclès, qui supposait que toutes choses commencèrent par être mêlées ensemble, déclara que, pour qu'elles pussent s'ordonner et devenir le *Kosmos*, il dut y avoir une intervention de l'esprit : « Puis *l'esprit* — c'est par ce mot que Robin traduit ici le grec *νοῦς* — survenant, ordonna toutes choses ». Sans doute concevait-il encore l'esprit comme une substance plus ou moins matérielle : « La chose, disait-il, la plus subtile et la plus pure ». Mais l'esprit était distingué de ce qui n'est pas lui par l'une des fonctions qui le caractérise comme tel : la fonction d'ordonner, de créer un ordre. L'esprit était conçu comme une activité qui se manifeste dans son œuvre et y devient saisissable. Mais ce n'était là qu'un aspect de ce que nous nommons esprit.

A la fonction ordonnatrice se joint intimement la fonction d'appréhension du réel et la fonction de contemplation et d'invention ; il y a le « je suis » et le « cela est » de la conscience percevante, le « je sais que je suis » de la conscience réflexive ; il y a le jeu de l'imagination reproductrice et de l'imagination créatrice, qui se développe aussi bien sur le plan de la construction par concepts que sur celui des images concrètes. Et il y a le *consensus* de toutes ces fonctions : quand je parcours des yeux un paysage, j'en ai une perception globale, mais mon attention

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

percevante est en même temps ordonnatrice ; elle en relie les éléments en les sélectionnant selon un rythme personnel. Il y a enfin la sensibilité affective et les mouvements de sympathie (d'amour) ou de répulsion qui accompagnent tout le jeu complexe de la psyché humaine. Et il faut noter encore une chose : c'est à des niveaux de conscience différents que joue ce complexe système de fonctions. Il y a le ^{p.125} domaine du subconscient qui affleure parfois à la conscience — le phénomène qu'on appelle inspiration, l'inspiration artistique, philosophique, religieuse, est de cet ordre — il s'y produit ce qu'on peut bien appeler de véritables miracles : d'un mouvement vibratoire de l'air les pouvoirs secrets de l'activité subconsciente font cette merveille qu'est le *son musical*, et de ce laboratoire chimique que sont les cellules végétales, ils font naître la grâce exquise d'une fleur.

Nous ne sommes pas ici pour faire une phénoménologie de l'esprit : il est clair que lorsqu'on parle des *exigences* et des *droits* de l'esprit, on s'arrête à un certain aspect de la réalité auquel je veux m'en tenir pour l'essentiel et que j'appellerai *l'aspect normatif* : on considère celles des manifestations de l'esprit qui suscitent spontanément en nous des qualifications, qui sont des jugements de *valeur* comme ceux que je prononce quand je déclare un acte utile ou généreux, quand je trouve une chose belle ou laide. Des sentiments de valeurs se forment aussi chez les bêtes — ne dit-on pas, à juste titre probablement : honteux comme un renard qu'une poule aurait pris — mais ce phénomène de l'évaluation qualitative est, en tout cas, au plus haut point caractéristique de l'homme. Dans un des romans de Sartre, des résistants arrêtés attendent d'être fusillés. L'un d'eux est tout près de s'effondrer, de s'abandonner à la peur instinctive. Mais, se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

faisant violence, il se ressaisit et on l'entend dire : « Je veux mourir proprement ». Qu'est-ce qui différencie dans un cas comme celui-ci l'homme et la bête ? Deux choses, me semble-t-il : l'homme prend conscience de sa situation d'une façon autre que l'animal. La bête sait qu'elle est menacée, qu'elle a à se défendre. L'homme se sait dans une situation où la mort l'attend ; *il sait qu'il sait*. Prenant conscience *de soi* dans une situation donnée, il est capable d'envisager des comportements divers qui s'offrent à son choix : en ce sens on peut dire qu'il est *libre*. Même s'il n'agit pas délibérément, comme nous disons, il se juge en fonction du comportement qu'il adopte, car il sait que ce comportement pourra être qualifié différemment, selon qu'il sera conforme ou non à certaines exigences de l'intelligence ou du sens moral. Il pourra être utile ou nuisible, courageux ou lâche, p.126 juste ou injuste. On voit que ce qui caractérise le comportement humain, c'est la conscience d'une situation où nous avons à agir en assumant la responsabilité d'actes qui doivent satisfaire à des exigences que nous sentons, même sans que nous nous les ayons formulées. Telle est la marque de l'activité spirituelle à son niveau supérieur, et c'est ce qui nous permet de définir l'esprit par la fonction qui lui incombe, de donner un *sens* à l'existence que nous avons à vivre et de lui assurer une *dignité*, comme nous aimons à dire. Mais on pourrait se demander si, définissant l'esprit par ses exigences — ce qui permet de parler des droits de l'esprit — on ne s'expose pas à lui refuser *la liberté* qui devrait être, semble-t-il, sa marque distinctive. Dès qu'il y a exigence, norme, règle, ou loi, il y a dualité : nous nous voyons en présence d'une tâche dont nous ne savons si nous pouvons la remplir et que nous ne sommes pas libres de récuser sans déchoir à nos yeux. Que devient alors notre

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

liberté ? Le plus simple sera de chercher à élucider ce point par la considération de deux exemples.

Voyons ce qui se passe dans le cas de l'artiste. Il est rare que, par une faveur insigne des dieux, il lui soit possible de créer d'un premier jet une œuvre qui le satisfasse pleinement. Plus souvent on le voit procéder par ébauches successives, refontes et retouches, peinant parfois rudement pour donner corps au projet, à l'idée, à la vision intérieure qui le hante. Cette activité créatrice ne sera jamais fortuite ou gratuite ; il se peut qu'elle ne se plie aux règles d'aucune esthétique explicitement formulée, mais il faudra qu'elle satisfasse les exigences du sentiment du beau, telles qu'elles s'imposent à l'esprit de l'artiste. Aura-t-il créé librement ? Oui et non. Non, si vous entendez par liberté une spontanéité pure qui produirait n'importe quoi — mais une œuvre d'art n'est jamais n'importe quoi. Oui, si la liberté est un choix, peut-être à peine conscient, un pouvoir d'initiative sollicité par une exigence de l'esprit qui évalue les possibles et discerne les préférables. Et ces préférables peuvent s'imposer avec une sorte d'impérieuse violence. Le grand artiste est toujours un grand passionné.

L'autre exemple, je l'emprunterai au domaine de la connaissance. Lorsque, lentement dégagé de l'animalité, l'esprit de l'enfant ^{p.127} commence à discerner le vrai du faux, il perd du même coup son innocence, car dans sa conscience *l'exigence normative* a surgi : le vrai n'est pas à bien plaire, il faut le chercher et le préférer à un faux peut-être plus séduisant pour l'utilité immédiate, plus flatteur pour l'amour-propre ou pour la paresse. Il nous est souvent contraire de nous plier à la discipline du vrai — et pourtant nous y gagnons finalement toujours, en accordant notre pensée avec ce qui est ou doit être, en assurant

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

son accord avec elle-même et avec toute autre pensée droite, semblablement informée.

En cédant au vrai, il peut sembler que je cède à une volonté étrangère, puisque je sens parfois en moi une résistance. Mais cependant il n'en est pas ainsi. L'autorité du vrai ne détruit pas ma liberté comme le ferait le *dictat* d'une puissance étrangère : elle la fonde bien plutôt : car elle lui propose une fin qui peut orienter son choix et l'empêcher ainsi d'errer à l'aventure dans une sorte de gratuité pure. Cédant à l'autorité du vrai, c'est donc son propre accomplissement qu'elle cherche : en adhérant au vrai, elle demeure fidèle à elle-même, elle assure sa propre unité et, chose merveilleuse, elle acquiert la possibilité d'entrer en communication spirituelle avec d'autres êtres qui pensent, avec tout être dont la pensée est capable de vérité.

Tel est le mystère de l'esprit.

Autre chose est d'essayer de le repérer, comme nous venons de le faire, en considérant deux de ses manifestations les plus typiques, autre chose de tenter de le pénétrer. On peut affirmer, sans craindre d'être démenti, que le mystère de l'esprit est un fait premier, réfractaire à toute explication (inanalysable au fond). Tout au plus peut-on dire qu'il paraît difficile de comprendre qu'on puisse déclarer qu'un jugement est vrai (par exemple le jugement qui vise le fait que nous sommes réunis ici, aujourd'hui, à l'Aula de l'Université de Genève) et cela, que ce soit Pierre ou Paul qui le pense ou un historien futur des Rencontres, vrai en ce qu'il affirme, par la réalité qu'il vise et atteint sous certains de ses aspects, vrai sous toutes les latitudes et dans tous les temps — je dis qu'il m'est difficile de comprendre qu'on puisse déclarer qu'un jugement possède une valeur de vérité, s'il n'existe pas un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

principe ^{p.128} d'unité constituant une réalité spirituelle capable d'envelopper les temps et les lieux, présente d'une certaine manière en eux tous et qui se manifeste dans la convergence des esprits orientés vers le vrai.

Mais c'est ici — c'est lorsqu'on essaye d'interpréter ce qu'on peut nommer l'appel ou les exigences ou les droits de l'esprit que les opinions des hommes divergent, selon qu'ils ont été formés par telle ou telle tradition religieuse ou philosophique, on l'a bien vu au cours des premiers Entretiens de ces Rencontres. Le danger auquel ils sont exposés — et ce danger existe pour nous tous, pour les philosophes et les sociologues autant que pour les théologiens — c'est celui de ne « lire l'expérience qu'à travers une dogmatique », selon la remarque de Delacroix, et de projeter cette dogmatique, ces préconceptions, ces postulats qu'on n'a pas discutés sur la solution qu'on voudrait donner aux problèmes pratiques.

Je reviens sur ce mot d'expérience que je viens de prononcer. De quelle expérience s'agit-il ? Non pas de celle du savant qui observe et expérimente pour vérifier ses hypothèses, mais de celle que je fais, quand je constate en moi un élan intérieur vers un bien qui exerce sur moi (à la fois sur mon intelligence et sur ma sensibilité) un souverain attrait. Interrogez le chercheur passionné, l'artiste qui a la ferveur de son art, le réformateur social qui a sincèrement soif de justice, tous ceux qui connaissent le tourment d'une perfection, d'une pureté à conquérir — et vous saurez de quel genre d'expérience il est ici question : ce bien désirable qui attire et en même temps qui exige, nul ne l'a inventé de toute pièce : la pensée de ce bien s'empare de ceux auxquels il se révèle (soit insensiblement, soit peut-être brusquement) : il les a choisis autant qu'ils l'ont choisi, si tant est que ce mot choix ait encore un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sens clair. Car il n'est que trop évident qu'une méthode prudente, et investigatrice des modalités de la vie de l'esprit, doit reconnaître que nous ne pouvons scruter jusqu'au fond le sens et le pourquoi de ces manifestations ; nous ne pouvons ni par l'analyse, ni par un décret de telle ou telle foi religieuse discerner dans les manifestations de l'esprit ce qui est attribuable à l'homme et ce qui est attribuable à Dieu. Là gît la difficulté que j'estime fondamentale des affirmations théologiques qui opèrent avec des concepts aussi mal définis ^{p.129} (aussi peu définissables) que ceux *d'incarnation* et de *suraturel*. Et c'est pourquoi aussi il y a lieu — en se tenant sur le terrain de la description dite phénoménologique des comportements — de donner au mot *foi* un sens beaucoup plus large que ne le font en général les croyants des religions dites historiques, lorsqu'ils prétendent à l'exclusivité de la foi qui sauve. L'homme qui met ses forces au service des valeurs les plus hautes que son esprit puisse concevoir, a une foi, il est un croyant, même s'il n'a pas votre foi : ne confondons pas la *foi-croyance* et la *foi-engagement* au service des valeurs.

La foi-croyance (à moins qu'elle ne soit morte) englobe la foi-engagement : mais précisément le fait qu'elle est une foi morte, lorsqu'elle ne se double pas — si je puis ainsi dire — de la foi-engagement, me paraît démontrer assez clairement la primauté de la foi qui a pour objet les valeurs. « Voici ma mère et mes frères, rappelez-vous cette parole du Christ, ce sont tous ceux qui font la volonté de Dieu. » Il ne dit pas : ceux qui en outre ou premièrement acceptent, en ce qui concerne sa personne, le témoignage biblique ou la doctrine d'une Eglise. Une phénoménologie des comportements de foi noterait un autre fait encore : le fait que l'affirmation de foi est impliquée dans tout

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

engagement au service d'une valeur, d'un bien, d'une cause, l'énergie de l'affirmation n'équivalant pas d'ailleurs à sa justification (on n'a pas raison parce qu'on crie très fort). J'ajoute que le précepte apostolique : « Examinez toutes choses (sans exception) et retenez ce qui est bon », ce précepte d'une haute sagesse exprime une foi plus fondamentale que toutes les croyances : celle qui consiste à penser que la vérité en elle-même possède le moyen de se révéler à un esprit droit qui la cherche. Mais cet examen ne peut pas, ne doit pas être fait une fois pour toutes. « Il faut, disait Vinet, n'examiner jamais ou examiner toujours. » La mise à l'épreuve renouvelée de la foi-engagement (comme aussi de la foi-croyance) est indispensable à une foi vivante. Un examen véritable, un examen authentique et vraiment fructueux pour la vie de l'esprit comporte d'ailleurs le droit de rejet. Si une affirmation m'est présentée comme émanant d'une autorité infaillible — Eglise ou Bible, Oupanishad ou science tenue pour ^{p.130} un savoir absolu, définitif — ma liberté d'examen est déjà niée : il est déclaré à l'avance que je serai dans l'erreur, si l'examen auquel je vais procéder ne me conduit pas à donner mon adhésion. Une vérité formulée devient alors loi pour la pensée et non ses normes intérieures d'évidence et de cohérence auxquelles elle ne peut faillir sans faillir à elle-même et qui, seules, permettent un jugement librement fondé sur le contenu de l'affirmation dont on cherche à évaluer la vérité.

Ceci dit, nous quittons le terrain philosophique et théologique pour formuler comme suit ce qu'une analyse forcément sommaire, mais cependant utile (nous le verrons), permet de considérer comme une caractéristique des fins de l'esprit, telles qu'elles se manifestent dans les modalités fondamentales de la vie spirituelle.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

En tout domaine où se déploie son activité, l'esprit tend vers l'unité d'une synthèse : il *relie une diversité d'éléments pour les intégrer dans une totalité ordonnée*. Voici, dans l'ordre de la connaissance, un ensemble de faits ou d'événements entre lesquels la pensée décèle des rapports déterminables. Elle construira une hypothèse, une théorie, qu'elle ne trouvera pas déjà inscrite dans les faits. Mais elle peut aussi travailler dans le pur abstrait, démontrer des théorèmes de mathématique, ce qui veut dire les faire entrer dans un ordre systématique.

Voici le domaine de l'art. Prenez l'art le plus libre, le plus réfractaire aux formules classiques, il n'y a pas d'œuvre d'art (en musique, comme en peinture et en poésie) qui ne veuille être un ensemble de rapports harmonisés (de couleurs, de sons, de mots et de choses évoquées) et tel qu'un élément de l'ensemble renvoie à l'autre, soit à son contraire, et reçoive de l'autre et finalement du tout une signification, une valeur qu'il ne possède pas par lui-même.

Mais l'activité de l'esprit s'étend bien au-delà du domaine de l'art et de la connaissance. Elle englobe la sphère immense des relations interhumaines, la sphère du social. Il faut que la personne humaine puisse s'épanouir, que l'égoïsme des uns soit réfréné pour qu'il ne détruise pas les possibilités de développement, les chances de bonheur des autres ; il faut que les techniques de la collaboration ^{p.131} et de la libération spirituelle soit étudiées et mises en œuvre — et elles le sont déjà, quoique souvent très imparfaitement, la belle conférence de M. Friedmann, entre autres, nous l'a montré. Ici encore il s'agit d'harmoniser des rapports plus ou moins discordants entre l'homme et ses instruments, entre l'homme qui travaille manuellement ou

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

intellectuellement et les institutions qui lui créent trop souvent des conditions de travail humiliantes et avilissantes, et enfin, (*last but not least*) entre les hommes, entre les citoyens, hommes et femmes — je dis cela pour le seul pays européen qui maintient la femme dans l'état de minorité civique et qui est hélas *le mien* — entre les citoyens et citoyennes appelés à coopérer pour le redressement de cette situation qui ne répond pas, de loin, aux exigences de l'esprit, situation qu'on ne doit pas excuser et perpétuer en invoquant les exigences sociales qui seraient une *nécessité* à laquelle il n'y aurait qu'à se soumettre.

Il est donc vrai que partout où l'esprit est à l'œuvre, on voit se manifester *l'exigence d'unité* et l'effort pour harmoniser les éléments d'un tout, et l'on pourra désigner par le mot *esprit* la totalité des pouvoirs de la personne (intelligence, imagination, sensibilité) en tant qu'une volonté les oriente vers la réalisation d'un ordre harmonieux. Cet *ordre harmonieux* doit se réaliser sur deux plans qui ne sont pas strictement indépendants, mais qui interfèrent de multiple façon : le plan de la vie personnelle et intime de l'individu et le plan social où il tend à créer un effort convergent des volontés accordées.

L'activité de l'esprit ainsi comprise comporte non seulement la liberté, mais l'amour, le don de soi, dont la charité chrétienne n'est, si je puis dire ainsi, qu'un cas particulier. Le savant, le poète, le peintre, le musicien (songez à un Beethoven), le constructeur de la cité humaine ne vise pas spécialement le bien de tel ou tel prochain, il se dévoue parfois jusqu'à l'héroïsme et sans songer à je ne sais quelles compensations ultra-terrestres d'ailleurs imprécisables — il se dévoue, dis-je, à la création d'un *bien* destiné à enrichir la vie de tous ses prochains, pour peu qu'ils

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

soient mis dans la possibilité d'en jouir — ce qui constitue le problème social. J'ajoute que l'œuvre de l'esprit, ainsi comprise, présente un double aspect statique et dynamique qu'il est très important de relever : p.132 l'exigence de l'esprit est toujours la même (cela ne se démontre pas, cela ne se constate pas comme le cours d'un astre) ; tout esprit pose cette vérité, parce qu'il est en tant qu'esprit, et pour pouvoir *être*. Mais on doit dire aussi que l'exigence de l'esprit est toujours autre : elle se renouvelle constamment dans un devenir qu'elle a toujours de nouveau à ordonner selon la loi de l'esprit.

L'esprit vise un ordre ; et il est aussi celui qui détruit l'ordre — l'ordre déjà fait — pour créer du neuf avec des matériaux en partie nouveaux et dans une situation qui n'a pas encore été vécue. L'esprit est constitution d'un ordre, mais aussi rupture d'un ordre et c'est pourquoi il est drame et parfois tragédie et parfois révolution, déchirement — on l'a rappelé à juste titre — *déchirement* mais non *déchirure*, pour mentionner un mot très juste de M. de Waelhens. S'il était *déchirure*, rupture totale, le monde s'en irait en poussière : affirmer non le déchirement, mais la déchirure, c'est ce que, pour mon compte, j'appelle un athéisme : le *principe* qui maintient *l'unité du Tout* à travers le drame des nécessaires ruptures de l'ordre constitué, je pense avoir le droit de l'appeler Dieu.

Mais je n'aurais pas ce droit, si j'estimais avec le matérialisme dialectique que ce que j'ai appelé le drame de l'esprit dans le monde, inséparable du monde, ne se déroule que comme un *processus* régi par un mécanisme interne que définirait une loi formulable, « une nécessité d'airain », pour employer un mot de Marx. Je ne crois pas au déterminisme, même sous la forme

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dialectique que la subtilité hégélienne lui a donnée. Les savants mêmes ne croient plus guère au déterminisme, et j'aurais, comme philosophe, plus d'une raison à vous proposer pour rejeter un déterminisme universalisé, mais nous n'avons pas le temps d'entrer dans ce débat.

Je pense qu'il n'y a pas un déterminisme universel, mais des déterminismes divers (d'ordre physique, ou physico-chimique, biologique, psychologique, social), qui donnent au monde la figure qu'on lui trouve, lorsqu'on s'attache à relever ses manières d'être, ses habitudes, pourrait-on dire, les plus constantes, les mieux fixées. Mais ces déterminismes, quelque pesants qu'ils puissent être, ne décident pas à eux seuls du cours de l'histoire et de la destinée de chaque individu. Il y a le facteur volonté, l'orientation de ^{p.133} l'activité pensante et voulante vers des valeurs qu'elle élit. Nous n'échappons pas au sentiment de responsabilité qui nous incombe et qui nous oblige à juger nos actes, à ne point nous considérer comme des choses ou comme des bêtes, privées non peut-être d'intelligence mais de raison, la raison étant cette faculté que nous avons de concevoir le normatif sous les espèces du bien et du vrai, de l'ordonnance harmonieuse. Nous voici donc sur un terrain — sur l'unique terrain — où il soit pleinement légitime de parler des chances et des risques de l'esprit, parce que tout n'y est pas prédéterminé. Mais le sujet est d'une telle ampleur que je me vois obligé de limiter les réflexions que je puis vous apporter à quelques aspects seulement de ce trop vaste problème.

On a relevé à juste titre que l'activité spirituelle de l'individu a besoin, pour se réaliser, de la médiation de la communauté humaine : l'homme n'est rien sans l'homme et il ne peut actualiser les pouvoirs qui lui ont été donnés que par le concours de son

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

prochain, cette médiation prenant d'ailleurs les formes les plus diverses, la forme de la cité (où il a à apprendre et à exercer les vertus civiques), celle des traditions culturelles qui se transmettent par les institutions et associations les plus diverses, à l'influence formatrice ou déformante desquelles nul n'échappe, églises, écoles qui transmettent un savoir ou une technique, usines et bureaux, milieux divers où se créent et se perpétuent des habitudes et des éthiques, des comportements moraux et des idéaux qui détermineront les actes. L'indépendance absolue — dont rêvait Rousseau tout en comprenant que l'état d'homme civil est nécessaire malgré les « détériorations » qu'il inflige à l'homme de la nature, parce que seul il peut l'élever en dignité — l'indépendance absolue est une chimère : les plus révoltés, les plus anarchistes ne sont pas nécessairement les plus dégagés d'influences ; bien au contraire, ils sont tous sous la dépendance de ce qu'ils repoussent pour en prendre le contre-pied ou pour se mettre en quête de compensations dont ils ont besoin.

Les chances de l'esprit ? Ce sont ces « médiations » communautaires, si je puis ainsi dire, qui peuvent les procurer au moins en partie.

^{p.134} Les risques de l'esprit ? Rousseau les a entrevus et dénoncés avec cette passion qui fit du promeneur solitaire un grand écrivain et — bien malgré lui, car il détestait les révolutions et n'en attendait aucun bien — un révolutionnaire. Les risques de l'esprit, ou plus exactement les dangers d'altération, d'étouffement qu'il court, ce sont les « exigences sociales » devenues tyranniques, non pas toujours par l'effet d'une volonté égoïste, mais aussi par la pesanteur, la force d'inertie, le fixisme propre aux institutions et traditions que crée la vie en commun. Comment

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

préserver les droits *de* l'esprit et le droit *à* l'esprit (selon la formule de M. Jean Wahl), à la vie spirituelle, que menacent les « exigences sociales » devenues tyranniques et la rationalisation technique poussée à l'extrême ? D'autres conférenciers et participants aux Entretiens sont entrés dans le détail de certains des problèmes ainsi posés. Je ne saurais le faire ici, même si j'en avais la compétence.

Avant d'essayer de dégager quelques tendances convergentes et divergentes que révèlent les essais de solutions proposés, je commencerai par une observation qui concerne l'autonomie de l'esprit : nous sommes des esprits incarnés, et c'est ce qui nous oblige à poser le problème des conditions matérielles qui doivent être réalisées pour que la vie de l'esprit puisse se développer. Que ces conditions soient aujourd'hui gravement défectueuses pour beaucoup d'hommes, cela n'est pas contesté. La trop grande précarité des conditions d'existence et les servitudes du travail mécanisé peuvent tuer l'esprit, disloquer pour ainsi dire la personnalité qui aspire à se réaliser dans l'unité harmonisée de ses pouvoirs, empêcher la création, l'invention ; et elle les tue même à coup sûr dans certains cas ; il faut cependant ajouter que la pauvreté — je ne dis pas la misère — lui est, en règle générale, plus favorable que l'opulence ou même que la quiétude d'une existence assurée. Les facilités matérielles peuvent être nuisibles au développement de la vie spirituelle ; elles favorisent un certain niveau moyen et médiocre de culture ; elles sont pour peu de chose et même pour rien dans l'éclosion des grandes œuvres de l'esprit. Est-ce une raison pour ne pas nous inquiéter des problèmes que posent la misère et les conditions du travail dans nos sociétés ^{p.135} industrialisées et bureaucratisées, pour ne pas

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

chercher à remédier aux injustices sociales ? Non, certes, aujourd'hui moins que jamais, mais c'est une raison pour nous garder de l'illusion qui consiste à croire que la vie de l'esprit n'est qu'un reflet, une « super-structure » des conditions matérielles d'existence, et qu'elle dépend exclusivement de ces conditions. Toutes les œuvres marquantes de l'esprit — ai-je besoin de le rappeler — ont une valeur universellement humaine ; elles touchent à l'essentiel de l'homme par delà les conditions particulières de classe sociale, de race et de nationalité.

Mais il faut aller plus loin et dire que tout l'essentiel du progrès spirituel de l'homme tient précisément au fait que l'esprit humain s'est montré capable de se dégager de l'étroitesse des intérêts de classe pour viser à une science, à une vérité, à des créations de beauté conçues et senties comme des valeurs interhumaines. Il faut l'affirmer très haut : il y a une *autonomie de l'esprit*. C'est le fait fondamental, le roc sur lequel tout humanisme constructeur peut et doit s'appuyer et contre lequel toute tyrannie — que ce soit celle d'une idéologie politique ou celle d'une théologie autoritaire — doit finalement se briser : l'Etat et l'appareil économique n'ont d'autres fins, en assurant la base matérielle de sécurité, que de rendre possible le libre jeu des créations de l'esprit et la participation de tous les membres de la communauté à la vie de l'esprit qui crée les biens de culture, et c'est pourquoi l'Etat — la collectivité organisée — n'a pas à prescrire à la pensée, créatrice des biens de culture, ses normes. Il n'en a pas la compétence. Car l'esprit ne peut recevoir ses lois du dehors : il est pensée dirigée par des normes intérieures. La vérité n'a pas pour mesure ce que pense le groupe social auquel j'appartiens par ma naissance ou par libre adhésion ; ce qu'il croit juste et bon ne saurait, de ce seul

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

fait, s'imposer à moi comme règle de créance. C'est ce que même le sociologisme accentué d'un Durkheim a dû reconnaître : à un certain stade de l'évolution, écrivait Durkheim, la pensée « se différencie de toute organisation sociale et devient autonome ». On voit dans quel sens et pour quelle raison on peut dire que les chances de l'esprit dépendent en premier lieu de l'esprit ^{p.136} lui-même. Certes, il y a des conditions : les chances de l'esprit peuvent être favorisées ou, au contraire, gravement entravées par le jeu des multiples déterminismes auxquels l'être humain est soumis, par l'organisation de la vie sociale, par les disciplines que s'impose ou que ne s'impose pas l'individu. Mais il n'en reste pas moins que, s'agissant de l'esprit, on aura raison de dire qu'il n'est pas seulement un ensemble de fonctions, comme disent les psychologues, mais qu'il est aussi l'imprévisible, le non-déterminable, l'hôte inattendu, le visiteur qui ne s'est pas annoncé et qui nous quitte sans nous prévenir. Non seulement il peut triompher dans la pauvreté, mais il remporte d'étonnantes victoires sur les servitudes corporelles et la maladie, et c'est la souffrance, c'est l'épreuve qui arrachent à l'âme ses cris les plus émouvants, elles qui créent des profondeurs de communion spirituelle inaccessibles au paisible bonheur.

Quelles sont les tendances convergentes et les désaccords aussi qui se peuvent dégager des Entretiens de cette année ? On veut unanimement que les communautés humaines qui imposent fatalement des disciplines plus ou moins rigoureuses à leurs membres, l'usine, le bureau, l'école, bref tout l'appareil de la vie organisée (et surorganisée) de nos sociétés modernes, n'étouffent pas la liberté de l'individu, mais lui laissent le jeu dont elle a besoin dans le cadre social qu'elles constituent et qui en est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

indirectement la condition. Mais cette entente sur le *but* reste précaire, tant que celui-ci n'est défini que par un mot dont le sens n'est pas univoque : le mot *liberté*.

Par le mot liberté les uns entendent la liberté d'option, de choix s'exerçant en particulier, mais pas *exclusivement*, dans le domaine des conceptions philosophiques, religieuses et politiques — car on peut aussi, cela va sans dire, parler de liberté de choix quand il s'agit de la profession, ou du lieu de travail, sans parler du choix de l'épouse ou du mari qui peut être soumis, lui aussi, par un régime autoritaire à de graves limitations. Cette liberté diffère profondément de celle qui se définit comme obéissance à une discipline collective. On a cité l'autre jour la réponse d'un hitlérien qui déclarait qu'on était libre dans le III^e Reich, lorsqu'on pensait p.137 comme le Führer. Il donnait ainsi une formule qui s'applique à tout régime dictatorial. Pour illustrer ces deux sortes de libertés, on peut employer une image : celle de deux nageurs dont l'un nagerait avec le courant et se sentirait libre de ses mouvements, parce que porté par lui, et dont l'autre saurait qu'il a le pouvoir et le droit de nager aussi contre le courant, s'il le jugeait nécessaire et utile : libre, donc, dans un autre sens et plus complètement que le premier. Enfin il y a une troisième espèce de liberté : celle qu'on appelle matérielle, et qui consiste dans les sécurités sociales et les facilités techniques données à l'individu (au travailleur matériel et intellectuel). Elles augmentent ses possibilités d'auto-réalisation, en le libérant des servitudes d'un travail insuffisamment rétribué et techniquement éprouvant, peut-être même abrutissant.

Il est clair que selon l'espèce de liberté à laquelle on vise, les moyens que l'on choisira pour atteindre au but seront différents, peut-être même très différents et incompatibles entre eux. Les uns

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

voudront instaurer une économie totalement étatisée et planifiée, soumise non seulement au contrôle collectif (comme on l'a demandé unanimement aux Rencontres) mais à la direction de l'Etat et de ses fonctionnaires — comme c'est le cas dans les démocraties populaires. Ils y ajouteront — les exemples sont là, qu'ils n'ont pas désapprouvés — une police des idées et ne verront pas d'objection à ce que tout opposant au régime soit dépouillé d'un certain nombre de ses droits civiques. L'opposition politique, la dissidence, nous a-t-on dit, sera tolérée dans la future société devenue pleinement communiste, quand la phase de la dictature du prolétariat aura été dépassée — mais elle le sera parce que, pour autant qu'inoffensive et inefficace, tolérance singulièrement précaire, je n'ai pas besoin de le dire. Une épée de Damoclès restera suspendue sur la tête des mal-pensants et de tous les citoyens, puisque personne n'est assuré de ne pas tomber un jour au rang des mal-pensants... Cette jugulation de la pensée libre nous paraît contraire aux droits et aux exigences de l'esprit : la liberté d'un homme, fût-elle matériellement assurée et n'eût-il pas à se plaindre de sa situation, se trouve gravement mutilée, si elle ne comporte pas aussi cette liberté d'option (ce droit à la dissidence, à l'opposition) dont nous ^{p.138} avons parlé. La liberté a ses risques, certes, qui sont précisément les risques de l'esprit, et ce sont des risques assez graves, risque de désunion affaiblissante ; mais elle est aussi, elle est tout d'abord une source irremplaçable d'enrichissement par le déploiement qu'elle seule permet dans une aussi large mesure des virtualités dont une société humaine est porteuse.

Notons à ce propos que la plupart des orateurs de ces Rencontres ont cherché ou proposé de chercher la solution du

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

problème que pose la conciliation des droits de l'esprit et des exigences sociales dans des voies moyennes qui voudront éviter l'enrégimentation des esprits, les lourdeurs des bureaucraties inhérentes à l'étatisme, tout en développant dans des modalités diverses la mise en commun des efforts associés et la « valorisation » du travail.

Autre accord à relever parmi les participants aux Rencontres : il s'agit de rendre les biens de culture accessibles à la masse. De remarquables progrès ont été faits à cet égard : radio, cinéma, musique et théâtre, salles de lecture et cours diffusent aujourd'hui beaucoup plus largement qu'hier à toutes les classes de la population ce que nous appelons la culture — ce qui n'est trop souvent qu'une nourriture assez douteuse pour l'esprit. La culture qui mérite ce nom n'existe en effet que par la formation du jugement et du goût. C'est à cela et non pas simplement à distraire que doit viser la culture populaire — la culture est l'activation des plus hauts pouvoirs de la personne s'exerçant librement.

La question que je voudrais aborder en terminant me paraît importante. M. le Conseiller d'Etat Picot disait fort justement, dans son discours au banquet du parc des Eaux-Vives, qu'un symptôme inquiétant de la crise où se débat l'humanité d'aujourd'hui, c'est la cessation trop souvent voulue, c'est l'impossibilité consentie du dialogue. Sur ce point encore, les hommes qui participent aux Rencontres s'accordent, me semble-t-il, pour manifester une volonté contraire. Mais cela ne veut pas dire que le dialogue soit toujours effectivement possible entre eux. Nous l'avons bien vu au cours de nos Entretiens.

Rechercher quelles sont les causes qui rendent le dialogue

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

impossible serait un problème psychologique fort complexe dans p.139 lequel nous ne saurions nous aventurer. Le refus du dialogue suppose le refus ou l'impossibilité de se mettre, vis-à-vis de l'interlocuteur, en état de réceptivité, car il n'y a pas de dialogue sans volonté d'ouverture et d'accueil. Et ce refus peut avoir des causes diverses ; il peut être l'expression tout aussi bien d'une volonté de domination que d'une crainte qui se barricade, d'un sentiment d'infériorité ou d'insécurité intérieure qui se donne le change à lui-même. Mais nous ne voulons considérer qu'un aspect de la question. Il est un obstacle au dialogue qui provient d'une attitude mentale dont nous allons faire une rapide analyse, car il a pour effet d'élever entre les esprits des cloisons infranchissables. C'est l'attitude *dogmatique*.

L'esprit — avons-nous dit — est orienté vers l'unité et la totalité ; il invente et il crée, mais ce n'est pas au hasard ; ce à quoi il vise, ce sont toujours des ensembles ordonnés. Or il arrive que l'esprit — je devrais dire, pour être plus précis : les esprits que nous sommes, mais pour simplifier je dirai : l'esprit — il arrive que l'esprit se complaise dans ses créations ou ses projets au point de s'immobiliser en eux, de s'y enfermer pour ainsi dire. D'une étape de son cheminement il fait alors un définitif point d'arrivée, un définitif point d'arrêt. Tendant vers l'unité et vers la totalité, il se fait unitaire et totalitaire ; alors il est sur la voie de devenir tyrannique. Il le devient presque fatalement, dès le moment qu'il considère une position de doctrine ou un plan d'organisation sociale ou politique comme valable exclusivement et universellement en la teneur qu'il lui donne, c'est-à-dire comme ayant une valeur d'archétype. Une pareille attitude suppose que ceux qui l'adoptent se croient en possession d'une connaissance

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

infaillible. Et il se trouve alors que les médiations communautaires — Eglises, écoles, traditions, idéologies politiques — dont la fonction est d'encadrer l'individu et de lui faciliter l'accès à l'universalité de l'esprit, risquent de jouer à faux et de se transformer en obstacles. Que l'esprit devienne l'ennemi de l'esprit, quel plus grand scandale !

L'esprit est vivante activité, mais les possibilités humaines sont limitées. Elles le sont même doublement. Jamais la perfection visée ne peut être totalement atteinte. Prenez une œuvre picturale ^{p.140} ou littéraire : sa perfection ne peut être que relative. Un goût plus affiné lui trouvera des défauts. Nulle vertu n'est pure de quelque alliage de vice. Prenez une théorie scientifique : elle n'expliquera qu'un certain aspect du donné et sera revisable.

Mais il y a plus grave. Entre les fins auxquelles l'esprit nous incite à tendre, une sorte de concurrence vitale s'établit, qui fait qu'un choix s'impose entre elles, la promotion des unes entraînant le sacrifice des autres. Chacun de nous a pu en faire l'expérience. En développant certaines facultés, nous en négligeons d'autres. Nous aurions pu devenir un autre homme — peut-être plus réussi — en cultivant une autre partie de nous-même restée en friche. Il n'en va pas autrement des civilisations. La nôtre consacre au développement de la technique une somme énorme d'énergie. Mais la vie contemplative, la culture des valeurs d'intimité, de sensibilité pure, le commerce des esprits se trouvent en régression. Cette sorte de rivalité des valeurs est un des aspects fondamentaux de ce qu'on peut bien appeler le drame de l'esprit. De tout temps de graves conflits sont nés ainsi. L'œuvre de l'esprit n'est pas susceptible d'achèvement. Elle se continue toujours. « L'esprit, a dit Hegel, est pure activité, ce qui est toujours en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

mouvement. » Et Valéry : « C'est le refus indéfini d'être quoi que ce soit ». Si ce n'est, ajouterons-nous, d'être précisément l'esprit. L'esprit ne réside jamais dans son œuvre, il est une réalité — je cite Bergson — jamais entièrement déterminée, jamais faite, mais toujours agissante.

Cela tient aux conditions mêmes de toute existence qui se déroule dans le temps. Il faut en prendre notre parti : toute réussite ne peut être que partielle réussite. On est toujours autorisé à en appeler du réalisé à un réalisable ou à des réalisables qui répondraient mieux à l'exigence de l'esprit. Et il est bon qu'il en soit ainsi. Car s'il en était autrement, toute activité de l'esprit cesserait dans l'immobilité de la perfection atteinte. Et j'ajoute qu'il y a danger à méconnaître ces faits. Pas d'illusion plus pernicieuse pour l'humanité, plus facilement agréée par l'amour-propre, plus apte à stimuler et à servir la volonté de domination que celle qui consiste à revêtir de la dignité de l'absolu ce qui appartient au domaine du relatif. Cette illusion incite les hommes à vouloir que leur vérité ^{p.141} — c'est-à-dire la part de l'inaccessible vérité totale qui leur est échue — soit *la* vérité ; que s'ils sont artistes, leur esthétique soit la seule esthétique valable, que leur religion soit l'unique religion qui sauve et leur conception de l'association humaine, leur politique, la seule forme de société et d'organisation politique qui soit propre à assurer le bonheur de l'humanité. De là à trouver légitime d'imposer, si on le peut, ces formules et ces solutions par des moyens de force, il n'y a qu'un pas et ce pas se franchit aisément sous l'empire de la passion.

Est-ce tomber dans un relativisme sceptique et tout subjectif que de parler ce langage ? Non : car il n'en résulte pas que la vérité ait pour mesure l'individu qui la pense. Toute réalité, tout

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

donné, dévoilé (selon l'expression qu'affectionnent les phénoménologues) c'est-à-dire détecté et connu comme tel, ne l'est jamais que partiellement : cette détection, ce dévoilement d'une réalité appelle le complément — M. de Waelhens nous l'a rappelé — d'autres dévoilements, la recherche d'autres aspects de son être, qui est inépuisablement riche et complexe. J'ajoute que ces vues que l'esprit humain prend de la réalité qui s'offre à lui sous des perspectives toujours limitées, ne s'harmonisent pas nécessairement entre elles ; elles ne font pas que s'additionner, certaines peuvent être corrigées, rectifiées, c'est-à-dire partiellement niées par d'autres. Ce qui témoigne de l'existence, dans nos représentations, d'éléments subjectifs que les progrès de la connaissance tendent à éliminer, mais n'éliminent jamais complètement. Ce que nous appréhendons, ce n'est jamais l'objet de la connaissance dans son en-soi séparé, et pour ainsi dire extrait (par une sorte de fiction), de la relation qu'il soutient avec le sujet connaissant, c'est cette relation même, non pas seulement pensée dans l'abstrait mais concrètement vécue par le sujet.

Exemple : les vues des physiciens sur la matière et ses éléments, depuis l'atome insécable de Démocrite, jusqu'aux « grains » d'énergie de la physique actuelle. Ou encore les impressions successives que je puis avoir d'une personnalité humaine : elles peuvent concorder, elles peuvent aussi subir des rectifications importantes : cet homme n'est pas un satisfait, comme je le croyais, car son attitude, qui ^{p.142} m'agaçait, recouvre une inquiétude cachée... Si telle est la loi à laquelle est soumise l'activité de la connaissance, elle exclut la fixation dans un dogmatisme — car c'est là très exactement l'arrêt de la pensée — c'est-à-dire une des formes de la négation de l'esprit par un esprit

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ou par un groupe d'esprits, par une collectivité. Si cette fixation se veut définitive — et n'est pas seulement une étape sur la route — nous sommes alors en présence de ce qu'on peut appeler le scandale de l'esprit devenu ennemi de l'esprit.

Le dogmatisme prend d'ailleurs les formes les plus diverses ; il est actuellement mal noté, mais il ne s'en porte pas plus mal pour cela ; très souvent il s'ignore, il n'est visible qu'à l'œil parfois malveillant, mais perspicace, du prochain qui est peut-être lui aussi un dogmatique sans le savoir — la paille et la poutre ! Nous avons sans doute tous nos petits dogmatismes, petits à nos yeux, mais pas à d'autres yeux. Et conséquemment nous avons tous à être sur nos gardes, s'il est entendu que le dogmatisme, ce n'est pas la fermeté dans les principes qu'on a examinés et qu'on est prêt à remettre à l'épreuve, mais le refus de l'épreuve, le refus des leçons de l'expérience qui pourraient nous inciter à rectifier notre position. Il y a un dogmatisme bourgeois, bien-pensant, qui ferme les yeux ou ne les ouvre à moitié qu'un instant sur ce que Mounier appelait le « désordre établi ». Il y a un dogmatisme marxiste (qui n'est pas celui de tous les marxistes) : je pense au marxisme-léninisme qui affirme théoriquement, comme cela se doit, que toute hypothèse scientifique sera tenue pour revisable en fonction de faits nouveaux ou si l'on y découvre des incohérences — mais que ses administrateurs actuels interdisent à leurs administrés de soumettre à un examen critique (suivant en cela l'exemple de Lénine lui-même), ce qui revient à transformer les principes en dogmes. Il y a un dogmatisme théologique — chrétien et non chrétien — qui se réfère à un savoir divin, formulable en articles de credo et miraculeusement communiqué par Dieu à quelques organes élus.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Si l'on nomme dogmatique l'affirmation d'une vérité déclarée exempte d'éléments subjectifs qui seraient à éliminer, absolument exempte d'erreur et non susceptible d'être même partiellement rectifiée, il me paraît évident que l'affirmation théologique d'un ^{p.143} révélé doctrinal a un caractère dogmatique. Or tout dogmatisme — qu'il se réfère à une science humaine idéalisée ou à un savoir divin que l'on croit communiqué — tout dogmatisme entraîne certaines conséquences identiques : et en premier lieu le blocage de la pensée. La fixation dogmatique de la pensée met obstacle aux confrontations qui pourraient être utiles à la condition que la pensée reste souple et conserve sa réceptivité pour le nouveau, pour l'autre. Or que voit-on ? On voit les dogmatismes — politiques, philosophiques, religieux — se dresser les uns contre les autres, se heurter sans fruit, sans possibilité de fécondation.

Le dialogue sur un sujet déterminé n'est possible que d'homme à homme. Il cesse dès qu'un tiers — une vérité tabou — se place entre eux. Et plus l'on monte vers les sommets ou vers ce qui devrait être les sommets de la vie de l'esprit, plus le scandale s'aggrave. Il n'y a pire chose, disait à son fils l'admirable mère de l'écrivain hindou Mukerji, il n'y a pire chose que d'opposer Dieu à Dieu. Mais comment cela n'arriverait-il pas si l'on conçoit la vérité religieuse dogmatiquement ? Ne parlons pas du heurt des religions, restons à l'intérieur de la religion chrétienne. Il faut alors harmoniser les textes sacrés qui parlent de Dieu ou du Christ, éliminer à tout prix (au nom de l'unité de la vérité) les disparates trop flagrants : je songe par exemple aux diverses christologies que contient le Nouveau Testament. Et il sera difficile de ne pas forcer les sens, de ne pas ruser avec l'histoire... Mais le résultat est décevant : l'histoire, précisément, le fait éclater aux yeux : ce

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sont des divisions qui paraissent insurmontables et des schismes, l'Eglise chrétienne déchirée et quelles tristes violences dans le passé, qui déparent, mais n'abolissent pas d'incomparables états de service !

Pourquoi est-elle tombée dans cet état de faiblesse, dont les chrétiens souffrent aujourd'hui plus gravement qu'autrefois et dont ils tentent de sortir en créant par exemple le mouvement œcuménique des Eglises ? Il faut espérer que ces efforts se poursuivront dans un esprit de grande largeur, car le levain d'une religion largement fraternelle doit entrer comme une composante dans ce que nous avons convenu d'appeler les chances de l'esprit ; il doit y avoir collaboration de l'esprit authentiquement chrétien ^{p.144} avec le grand mouvement des masses porteur d'une volonté et d'un espoir de réforme sociale — et lui aussi divisé, dissocié par le dissolvant du bolchévisme autoritaire. Pour ce qui est de l'Eglise chrétienne profondément divisée, je pense que l'une des raisons — non la seule — de cet état de choses est à chercher dans la prépondérance de la conception dogmatique de la vérité religieuse qui a façonné et marqué les orthodoxies chrétiennes. Car cette conception lui interdit de reconnaître la part des éléments humains et la part d'erreur qui sont nécessairement mêlées à toute prise de conscience de la présence divine, à toute expression du rapport religieux, parce que l'action divine transcende plus encore que toute autre les formulations en langage humain : c'est pourquoi le langage religieux le plus authentique est de l'ordre symbolique ou poétique : Jésus parlait en paraboles.

L'esprit tend à l'unité et à la totalité, il veut ordonner, harmoniser. Le dogmatisme certes ne niera pas cela, car il est précisément une expression (mais faussée, gravement déficiente)

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de cette fonction constitutive de l'esprit. Ce que le dogmatisme méconnaît, ce qu'il ne comprend pas, c'est que ce projet de l'esprit — comme dirait un existentialiste — est un idéal, un point de visée, situé à l'infini : l'important n'est pas d'y atteindre pour s'y fixer, l'important, c'est la direction qu'il indique — telle l'étoile polaire que le navigateur ne se propose pas de rejoindre, mais qui est indispensable pour orienter sa marche.

Nous dirons, si vous voulez, que s'il unifie, l'esprit n'est pas cependant *unitaire*, et que s'il aspire à la totalité de la synthèse, il n'est pas *totalitaire*, parce que cette synthèse n'est jamais achevable en quelque domaine qu'elle se poursuive. Mais la tentation est grande, pour l'esprit humain, de se donner les satisfactions d'un faux absolu. Devenu unitaire et totalitaire, il voudra réaliser à tout prix l'unité totale dont il rêve et il se croira autorisé à l'imposer par des moyens anti-spirituels. C'est la voie de la facilité, qui conduit à l'intolérance et à la tyrannie. *Faire l'unité à tout prix* — il faut le redire aujourd'hui — ce n'est pas servir l'esprit, c'est le trahir. C'est prétendre l'enfermer dans l'une de ses œuvres, dans une doctrine, dans une institution, dans un projet, à moins ^{p.145} que ce ne soit dans un homme que l'on déifie. Tous les grands dominateurs de l'histoire se sont octroyé une mission divine, une dignité quasi divine. Mais ce messianisme — car c'est là le terme qu'il convient d'employer — a inmanquablement pour effet le sacrifice des droits de l'esprit aux exigences d'une réussite.

Pour que l'esprit puisse déployer ses richesses et pour qu'augmentent ses chances, il faut que s'ouvrent les prisons où on l'enferme pour le rendre inoffensif et inefficace, pour n'avoir pas à bouger, à se remettre en marche. Il faut que les dogmatismes se déraidissent — mais n'est-ce pas chimère — et désarment. Oui ce

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

serait chimère, s'il fallait ne compter pour cela que sur des raisonnements de philosophes. Un esprit qui a pris l'habitude de ces fixations commodes (peut-être dans certain cas nécessaires à son équilibre) n'est pas facile à guérir. Mais si quelque chose peut agir dans le sens de l'élargissement des cœurs et des intelligences, surtout dans l'humanité qui monte, c'est une connaissance meilleure de la condition des autres, du travail et de la peine et des joies des autres. On nous a rappelé de quelles ressources multipliées nous disposons aujourd'hui pour diffuser cette connaissance nécessaire.

Chances et risques de l'esprit sont d'ailleurs rigoureusement solidaires. Les chances de l'esprit se multiplient quand les risques sont courus ; elles s'amenuisent et disparaissent, quand les risques sont refusés. Il faut que l'esprit s'incarne, cela veut dire : il faut que le risque soit couru ; il le fut, dès les temps immémoriaux où l'homme préhistorique, émergeant à peine de l'animalité, se risqua à inventer l'outil et l'arme, ces auxiliaires précieux, mais gros de quels périls ! Il le fut, quand l'homme osa manger du fruit de l'arbre de la science, d'une science qui le rendra maître de si redoutables secrets qu'ils s'en effraie aujourd'hui. Il le fut toujours de nouveau, à chaque nouvelle invention, à chaque nouveau départ de l'intrépide aventurier. Ah ! n'aurait-il pas mieux fait de se tenir en repos dans la paix de sa caverne, dont il décorait les murs de peintures magiques ? Chimères que ce rousseauisme nostalgique !

Das Schöne, das Wahre führt ewig Streit.

Je crois cette vue de Schiller sur l'éternel combat de la lumière
p.146 et des ténèbres plus conforme à la réalité dramatique de l'esprit ainsi qu'aux exigences de son être même que les

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

promesses d'apaisement final, de définitive et totale et béatifique quiétude.

Il est grand temps de terminer. Notre époque a acquis un sens plus fort et vraiment nouveau de la vie collective. C'est son signe distinctif, le signe de l'ère nouvelle qu'elle inaugure, sa force et sa chance. Car la mise en commun des forces humaines permet de grandes choses. Mais elle comporte un risque de même grandeur : la perte de l'individualité, l'abaissement des caractères, l'évidement de la pensée qui résultent du remplacement des disciplines de l'esprit par des disciplines extérieures, imposées et apprises. Ces disciplines qui répondent à des exigences sociales ont leur place légitime dans la vie de l'homme moderne, mais elles ne doivent pas se substituer à celles qui ont pour objet d'apprendre aux hommes à penser par eux-mêmes, à chercher le vrai et le bien sous leur propre responsabilité, quittes à renoncer à la séduisante volupté de penser en masse, c'est-à-dire de ne pas penser du tout. La socialisation de la pensée soumise à des normes imposées est un mal aussi grand que l'atomisation individualiste : l'une ne saurait corriger l'autre. C'est ce dont il serait nécessaire que l'humanité d'aujourd'hui prît une nette conscience, si elle ne veut pas compromettre les chances que lui offrent les immenses ressources des techniques modernes, à l'aube de l'époque atomique.

L'esprit tend vers l'unité — mais il y a deux manières de comprendre et de vouloir l'unité. Il y a l'unité qui harmonise le divers afin d'en laisser subsister le plus possible toute la richesse, l'unité qui associe et qui fédère ; et il y a l'unité qui uniformise et qui, par une pente presque fatale, conduit à tyranniser, parce qu'elle est au fond volonté de domination qui se prend elle-même

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pour fin. La première est l'unité selon l'esprit, la seconde l'unité qui tue l'esprit. Et nous avons sans cesse à choisir entre elles.

L'unité qui associe et fédère et respecte la liberté, l'unité selon l'esprit, ne dites pas que ce n'est là qu'une formule et que cette formule est vaine parce qu'elle ne contient la solution d'aucun problème concret. Le principe d'action qui s'exprime en ces termes est plus qu'une formule, il marque une direction de la pensée qui p.¹⁴⁷ l'oriente vers telles solutions pratiques plutôt que vers telles autres. Et cela doit avoir une importance capitale : autres seront en effet les décisions d'un gouvernement, d'un chef d'Etat qui pense que l'unité des peuples actuellement divisés — et parfois violemment opposés — doit être cherchée dans l'association consentie, et celles d'un gouvernement qui rêve de leur intégration dans une sorte d'unité impériale réalisable par la force. Autre également, l'attitude d'un patronat qui s'inspire du vieux principe selon lequel l'argent commande et celle d'un patronat acquis à l'idée d'une paix du travail sur la base de l'association consentie, rendue possible par de mutuelles concessions à l'équité, allant peut-être jusqu'à d'importantes réformes de structure. Autre enfin l'attitude — et le comportement politique — d'une communauté religieuse, chrétienne ou non chrétienne, qui réclamera pour elle le privilège d'être seule détentrice de la vérité salvatrice, et celle d'une communauté religieuse qui admettra le principe de la coopération sur le plan religieux, jugeant que l'essentiel n'est pas l'unité doctrinale, toujours plus ou moins factice, parce qu'elle ne peut être obtenue et maintenue sans une contrainte morale.

Vouloir l'unité selon l'esprit, c'est vouloir l'esprit comme liberté de création et d'option, c'est le vouloir maître et non prisonnier de son œuvre, et toujours prêt à la reprendre. Nul obstacle, nul

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

désordre, nulle destruction, nulle résistance ne l'arrêteront. Ne l'a-t-on pas montré à l'œuvre, au cours de ces Rencontres, à l'œuvre sur bien des chantiers où travaillent à édifier la *cité de demain* — celle de nos enfants et petits-enfants — des hommes qui s'appliquent de toute leur science et de toutes leurs forces à la rendre plus fraternelle et plus juste, mieux adaptée aux besoins et à la vivante et personnelle humanité de chacun de ses membres ?

@

PREMIER ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.149 Je déclare ouverts les entretiens des V^{es} Rencontres Internationales de Genève.

Après avoir fait quelques recommandations aux auditeurs et donné aux invités quelques précisions sur la technique des entretiens, le président déclare :

Depuis 1946, première année des Rencontres, nous avons toujours cherché à apporter un peu plus de spontanéité dans nos débats. Nous avons désiré qu'ils aient vraiment un caractère de dialogue, avec les interruptions qu'un dialogue comporte. Or, nous avons constaté trop souvent que les débats prenaient l'allure d'une juxtaposition de textes préparés à l'avance et qui n'avaient pas toujours entre eux les liens logiques nécessaires. Pour tâcher de briser avec cette tradition, nous allons instituer cette année un ou deux entretiens d'un type tout à fait différent. Nous avons déjà fait cette tentative l'année dernière avec un certain succès. Nous organiserons une ou deux « conférences de la Table Ronde » — si j'ose dire — avec un dialogue improvisé, mais qui, nous en sommes certains, ne sera pas moins riche en résultats. Le plus important de ces dialogues de la Table Ronde portera sur *Les moyens modernes de diffusion de la pensée et de l'art : le cinéma, la radio, la presse, les universités populaires*. Nous réunirons une douzaine de spécialistes de ces questions qui pourront confronter leurs idées et surtout leurs expériences. En plus de cette séance réservée au sujet que je viens d'indiquer, nous instituerons au cours des autres entretiens plusieurs dialogues. Ce matin même nous en aurons deux.

A la fin du dernier entretien, un membre du Comité et un de nos invités résumeront les thèses qui se seront affrontées ; ils tâcheront d'indiquer les principales phases de la discussion et les points sur lesquels un accord est, éventuellement, apparu comme possible.

p.150 Le président rappelle enfin la publication des textes des Rencontres et les

¹ Le 8 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

règles pratiques adoptées pour cette publication, et il ouvre le premier entretien :

Il portera essentiellement sur les conférences si riches de substance que vous avez entendues hier et avant-hier : celle de M. le pasteur Roland de Pury, et celle de M. le professeur Alphonse de Waelhens. Nous commencerons cet entretien par une introduction qui, exceptionnellement, dépassera les cinq minutes que j'ai indiquées tout à l'heure, et que M. le professeur Miéville a bien voulu accepter de faire.

La parole est à M. Miéville.

M. MIÉVILLE ne peut admettre avec M. de Pury que la réalité de l'Esprit soit conçue à la fois comme divine et humaine. Il ne peut le suivre non plus dans son affirmation théologique de l'Incarnation : « Quelque évidente que soit la personnalité spirituelle du Christ, je pense que c'est une erreur de vouloir constituer en sa faveur une sorte de monopole de l'Incarnation unique et seule décisive ; mais ce n'est pas de ce côté-là, je pense, que nous avons à orienter notre débat ». Puis M. Miéville conteste le bien-fondé, pour saisir la vérité, de la méthode — « qui au fond n'en est pas une » — de l'affirmation, laquelle dédaigne les vérifications et les corrections que peut apporter l'examen critique des philosophes. Or, dit-il :

Je voudrais appliquer la méthode du philosophe telle que je la comprends, et tous les philosophes ne seront probablement pas d'accord avec moi — sont-ils jamais d'accord !... — à l'une des exigences fondamentales de l'esprit dont il a été question jeudi, à *l'exigence de vérité*.

Suit une description de cette exigence, de son conditionnement, de ses effets, qui amène M. Miéville à poser la question essentielle, à laquelle aura à répondre M. de Pury :

Si la vie de l'esprit a pour caractéristique le fait pour l'individu d'être sollicité d'adhérer à un ordre et de construire un ordre, cette relation constitutive de la vie de l'esprit doit-elle être interprétée comme un rapport de personne à personne ? Est-ce une personne qui nous appelle à nous réaliser comme des personnes ? Sur ce point, je ne vois pas les choses comme M. de Pury, ni comme les voient la plupart des chrétiens, et ce n'est pas avant tout pour des raisons qu'on pourrait appeler spéculatives ou philosophiques. L'homme qui cherche la vérité et qui, devant une évidence intérieure, cède à la vérité, l'homme qui suspend son jugement par souci de ne pas tomber dans l'erreur, ne croit pas nécessairement, en cet instant, obéir au commandement d'un maître qui serait une autre personne, mais infiniment plus puissante, un autre moi,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

extérieur au sien ; autrement dit, la raison de mon obéissance à l'appel de la vérité, je ne la place pas hors de moi, dans une autre volonté ; elle sourd, elle jaillit de la profondeur de mon être, de mon moi, elle est encore moi, mais un moi dépouillé, précisément, de son caractère personnel, un moi qui m'invite à communiquer avec les autres moi, et avec toute la réalité qui m'est offerte dans le supra-personnel, c'est-à-dire dans le spirituel.

p.151 Le spirituel, l'esprit, c'est l'élan vers une totalité d'être qui pourrait être définie comme un ordre vivant, quand bien même ces deux termes auraient l'air incompatibles. Pourquoi vivant ? Parce que jamais tout fait, tout actualisé, et parce qu'il suscite la vie et incite le vivant que nous sommes à le parfaire dans la région de l'être où nous vivons, qui nous est accessible, à le parfaire selon des normes qui sont celles de la raison, du sens moral, du sentiment esthétique, qu'elles soient ou non susceptibles d'être formulées.

J'en arrive très brièvement à mes conclusions : une philosophie de l'esprit présuppose que l'ordre universel ne soit ni le rigide déterminisme qu'on imaginait au XIX^e siècle, ni l'ordre providentiel où tout est prévu, calculé, en vue d'une fin qui sera atteinte un jour après quelques milliers ou millions d'années, un ordre tel que nous puissions y insérer le nôtre, si les circonstances nous favorisent — le croyant dira : la grâce, « si la grâce le veut » — afin de marquer du sceau de l'esprit ce fragment de durée qui sera notre vie, l'héritage que nous laisserons et qui ne disparaîtra pas avec nous.

En résumé, phénoménologiquement, il est difficile de prétendre que l'homme qui accomplit les actes essentiels qui constituent la vie de l'esprit dans l'ordre du vrai, de la beauté, de la justice, le fasse nécessairement avec l'idée qu'il répond à l'appel d'une personne. Je rappellerai ce mot de Péguy : « Je désobéirai si la justice et la vérité le veulent. » Philosophiquement, il ne m'apparaît pas que, pour rendre compte de cette activité de la vie de l'esprit, la supposition soit nécessaire, qui consiste à y voir l'appel d'une personne surhumaine adressé à la personne humaine.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Campagnolo.

M. CAMPAGNOLO : Je voudrais très brièvement exprimer une impression d'ensemble sur les deux conférences que nous avons entendues, et surtout sur la première.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il m'a paru que cette conférence n'adhérait pas suffisamment à la réalité présente. Or, c'est la relation de « l'esprit », à cette réalité qui me semblait être un des soucis principaux des organisateurs des Rencontres Internationales de Genève.

J'ai essayé de m'expliquer cette impression, et pour cela j'ai comparé le titre exact de la conférence à celui du thème général des Rencontres. La conférence de M. de Pury avait pour titre : *Les exigences de l'esprit* ; or, le thème général des conférences prévoit : *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*. Cette transposition, qui aurait pu ne pas avoir d'importance, a fini par amener le conférencier à considérer les devoirs de l'homme vis-à-vis de certains principes traduits dans le terme « esprit » plutôt que ses droits quant à la vie de l'esprit vis-à-vis de la société et selon certaines conditions de vie. De sorte que nous avons pu retrouver certains principes très connus, anciens, mais que nous savons ne pas suffire à résoudre le problème actuel. Il s'agissait, encore une fois, de définir les devoirs de l'homme.

p.152 Nous savons que l'homme a des possibilités limitées de résister à la tentation qui peut lui venir de la vie. Il faut en tenir compte. Si l'homme vit dans un ordre qui le menace à tous points de vue, dans toutes ses manifestations, il lui est difficile d'accomplir le devoir qu'il a vis-à-vis de l'esprit. Les exigences de l'esprit ne seront pas respectées, parce qu'on n'aura pas assuré cet ordre qui garantira à l'homme le droit de vivre aussi selon l'esprit.

Je crois qu'il me suffira de poser cette question pour qu'un débat puisse s'ouvrir. La réponse qui nous a été apportée par cette conférence n'est pas celle à laquelle nous nous attendions. Un problème était posé et la réponse l'a éludé.

M. ROLAND DE PURY : L'intervention que doit faire M. Stahler rejoignant celle de M. Miéville, je répondrai aux deux en même temps.

Je dirai à M. Campagnolo que j'ai été moi-même sensible au léger glissement qu'il a signalé. Quand on m'a proposé le titre de ma conférence, j'en ai été étonné en même temps que réjoui, car j'ai pensé qu'on voulait que j'y inclue *toutes* les exigences de l'esprit, cependant que les autres conférenciers développeraient des idées sur le thème que vous venez de préciser. Je ne crois pas avoir éludé la question. Cela eût été le cas, si j'avais été le seul conférencier, et si j'avais traité toutes les conférences sur ce thème-là. Je pense

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

justement que les organisateurs, eux aussi, voulaient en un certain sens que je paraisse éluder la question dans cette première conférence. Ils me donnaient la liberté de rappeler des choses qui sont vieilles en effet, qui sont aussi les seules absolument nouvelles et qui, encore une fois, contiennent très exactement *ce qui peut permettre à l'état social de laisser l'homme faire valoir les droits de l'esprit.*

Je laisse maintenant la parole au R. P. Maydieu.

LE R. P. MAYDIEU témoigne de son accord profond avec la « méthode » employée par M. de Pury. Vous avez su, dit-il en substance, éviter deux dangers : celui de ne pas affirmer la foi telle qu'elle se présente, et celui de l'affirmer « de telle façon qu'on ne sente pas de lien avec les préoccupations humaines ». Cette méthode a de plus le mérite, souligne le R. P. Maydieu, d'amorcer le dialogue, de rendre possible la conversation. Ceci dit, il en vient à formuler quelques questions précises « sur lesquelles il pourrait y avoir divergence » :

Vous avez affirmé tout d'abord : l'Esprit est seigneur, il a ses exigences, et ces exigences vous les avez groupées en quatre actes pris dans l'Évangile ou dans saint Paul ou dans les Actes des Apôtres.

Le premier acte où l'Esprit va intervenir, c'est celui de la naissance du Christ, la naissance du Verbe de Dieu, c'est l'exigence d'autrui vis-à-vis de nous.

Deuxième acte : l'Esprit pousse le Christ au désert, c'est l'exigence d'affronter ce qui est le plus dangereux pour l'Esprit et de rester soi-même.

^{p.153} Troisième acte : la Pentecôte, l'exigence pour l'Esprit de garder cette liberté de critique que vous avez appelée *le libre examen.*

Quatrième acte : l'Esprit, au contact de la nature, c'est l'Épître aux Romains, et l'audition que nous pouvons en avoir.

Dans cette énumération, un acte me semble manquer : celui de la Croix. Je vous laisse dire ce que vous en pensez, puisque nous en avons déjà parlé. Pourquoi l'acte essentiel de la Croix n'a-t-il pas été mentionné au cours de votre conférence ?

M. ROLAND DE PURY : Je remercie le R. P. Maydieu d'avoir mis ainsi le doigt sur le point sensible, qui d'ailleurs m'était apparu comme tel, bien avant même son intervention. Je n'avais pas été sans me rendre compte moi-même de ce

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

saut que je faisais. Si pourtant je l'ai fait, c'est pour deux raisons : un peu par crainte de tomber... ou plus exactement, de monter dans la prédication, au lieu d'en rester à la conférence. Puis la seconde raison qui m'a permis de ne pas le faire explicitement — quoique je pense l'avoir quand même souligné au cours de ma conférence — c'est d'avoir réfléchi à quel point la Croix était contenue dans l'Incarnation même et dans ce que signifie pour nous l'Incarnation, à savoir : vraiment le don à autrui, l'exigence d'autrui sur nous-mêmes, c'est-à-dire le renoncement à nous-mêmes, de même que l'Esprit a été, en Dieu, exigence de renoncement à Lui-même pour s'identifier à sa créature. Ainsi, la Croix est pleinement contenue dans l'Incarnation et dans tout ce que signifie pour chacun de nous, personnellement, l'Incarnation.

Puis, cette Croix se trouve également contenue dans la tentation : c'est le fait que Christ refuse de s'aliéner à toutes les puissances de ce monde, et qu'il demeure Lui-même au désert, c'est cela qui, directement, l'engage sur le chemin de la Croix.

Je pense qu'en affirmant que l'exigence de l'Esprit c'est l'exigence d'autrui, en affirmant que l'exigence de l'Esprit c'est l'exigence d'être nous-mêmes, nous ne pouvons répondre à autrui — tout en demeurant nous-mêmes — qu'en portant réellement notre croix, qu'en étant menés par l'Esprit avec le Christ sur la Croix.

En parlant de la Pentecôte enfin, j'ai bien montré à quel point l'Esprit de la Pentecôte nous donnait pour critère de la vérité dernière de toutes choses le Crucifié. J'ai dit qu'un homme placé devant un tel critère ne peut qu'être bousculé, totalement, obligé de renoncer à lui-même — au sens le plus profond — pour *devenir* alors son véritable *moi*, celui qu'il est réellement par la puissance et sous l'exigence de l'Esprit.

LE R. P. MAYDIEU est heureux de voir ces choses explicitées. Puis, abordant une autre question :

Je n'ai pas très bien compris ce que vous avez dit sur l'Eglise, et peut-être que là nous rencontrerons des points sur lesquels un pasteur réformé et un dominicain ne seront pas totalement d'accord ! Mais il ^{p.154} y aura peut-être aussi occasion de rencontres. Vous avez fait allusion aux dangers d'une Eglise. Je dois tout de même le rappeler : quand le Christ a accepté la crucifixion, il a

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dit : « Non point ma volonté, mais la tienne ». Et il y avait, semble-t-il, quelque chose qui dépassait sa pensée humaine. Quant à nous, lorsque nous avons à perdre notre âme pour la sauver — je me place sur votre plan de foi, ce n'est pas un plan philosophique bien entendu — nous avons à faire de même : nous avons à être baptisés dans l'amour du Christ, pour ensuite ressusciter. Et cela dans une soumission à la parole de Dieu. Mais la parole de Dieu peut-elle être comprise en dehors de l'Eglise ? Voilà toute la question. Je pense que vous diriez : non. Où notre divergence commencerait cependant, ce serait sur la façon dont, l'un et l'autre, nous envisageons cette Eglise. Car c'est là que s'insère, pour le chrétien, le rapport avec autrui, qui n'est pas simplement d'aller à autrui et de s'affirmer soi-même, mais avec autrui de se dépasser soi-même par la rencontre d'autrui, non point isolément et face à face, *mais souvent dans des communautés.*

Vous avez affirmé à ce moment-là — et c'était un peu surprenant d'affirmer cela à propos de la Pentecôte — la nécessité du libre examen. Je ne reprendrai pas l'expression, car ce mot nous a assez longtemps divisés, mais je suis d'accord pour affirmer la nécessité de l'esprit critique — même vis-à-vis de l'Eglise. Je ne prendrai qu'un exemple : Il faut savoir ce que l'on attend de l'Eglise, et il faut savoir que lorsqu'elle donne une réponse, il y a des hommes qui peuvent utiliser cette réponse à l'intérieur même de l'Eglise, et nous empêcher alors de nous soumettre, non point à la vérité de Dieu et à la vérité du Crucifié telle que l'Eglise nous aide à la pénétrer avec exactitude, mais à des raisons proprement humaines. De même pour vous, si l'on venait vous dire, quand vous lisez l'Ecriture : « Vous abandonnez tout esprit critique puisqu'il y a l'autorité d'une Parole », vous souririez. Il y a donc une critique à utiliser vis-à-vis de l'Ecriture, mais il faut savoir ce qu'elle signifie. Ici nous serions sur un terrain d'accord. C'est plutôt sur la conception de l'Eglise que nous divergerions, et c'est sur ce point de l'Eglise que je vous pose ma question, j'en viendrai ensuite aux exigences humaines que cela peut impliquer.

M. DE PURY n'en a pas parlé, en effet, et intentionnellement. Il lui semble cependant qu'on pouvait déduire de sa conférence tout ce que le R. P. Maydiou vient de dire et avec quoi il se sent en plein accord en ce qui concerne le dépassement de soi et la rencontre d'autrui dans ce dépassement :

Quant au libre examen je dois dire que, de ma vie, je n'en avais parlé, sinon

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

avec un certain dédain. Mais je me suis rendu compte aujourd'hui que c'était quelque chose de particulièrement important — et une des exigences laïques tout à fait valables — qui éclatait dans cette référence donnée par le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Je me suis rendu compte qu'il n'existait de véritable libre examen, pour l'homme, et pour toutes les questions de la terre, que précisément p.155 à la lumière et dans la liberté de cet Esprit, et par conséquent dans la communauté de l'Eglise telle que nous la comprenons, vous et moi, à quelques différences près.

LE R. P. MAYDIEU déclare que le dialogue se trouve ainsi engagé, et précise :

Il ne s'agit pas d'avoir avec autrui simplement des rapports où nous nous soucions de lui, où nous allons à lui, et ensuite des rapports où nous nous affirmons nous-mêmes. Il me semble qu'avec autrui, il y a l'espoir de découvrir plus de vérité, d'organiser plus de justice, et aussi un monde meilleur. C'est là précisément que se pose la question de la *communauté*, cette nouvelle exigence de l'esprit dont je vous demanderai de parler maintenant, et qui rejoindrait ce que déclarait tout à l'heure M. Campagnolo, oui, l'exigence d'une communauté, mais d'une communauté dans laquelle l'esprit ne meurt pas, vis-à-vis de laquelle l'esprit a ses droits.

Dans le premier acte du drame que vous décriviez, quand vous évoquiez tout l'ensemble des techniques et le nouveau régime dans lequel nous vivons, vous montriez tout le travail qu'il y avait à faire. Je crois que c'est une exigence de plus qu'il faudrait ajouter : *la communauté où l'esprit affirme ses droits*.

M. ROLAND DE PURY : Je ne puis que donner mon accord total à ce que vient de dire le R. P. Maydieu. Dans notre Eglise, comme dans la sienne, la préoccupation d'être ensemble et de savoir qu'ensemble seulement on peut comprendre tout ce que l'Esprit dit aux Eglises et aux hommes se fait de plus en plus évidente. Nous ne songeons plus à être l'individu qui, seul, écoute et cherche, mais nous essayons de plus en plus de nous intégrer et de réaliser une communauté.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. le pasteur Stahler.

M. STAHLER : En écoutant avant-hier soir les propos de M. le pasteur Roland

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de Pury, j'ai senti naître l'impression qu'il faisait apparaître historiquement les vraies et réelles exigences de l'Esprit avec l'avènement de l'ère chrétienne. Pour reprendre sa terminologie, il semblait suggérer que tous les élans spirituels situés en dehors du christianisme historique procédaient du charnel, étaient mensongers et finalement illusoires. Or, est-il loisible, sans parti pris, de rejeter au néant toute expression d'exigence spirituelle surgissant ailleurs qu'en la seule conjonction de Jésus et de l'histoire ?

Ayant signalé quelques-unes des solutions — peu satisfaisantes — proposées pour résoudre ce problème, M. Stahler se demande :

N'y a-t-il pas une voie meilleure ? Au second siècle déjà, l'apologète Justin élabore sa belle doctrine du *logos spermaticos*. Développant le ^{p.156} prologue du quatrième Evangile, il fait du logos l'agent de la révélation dès le commencement des âges. Tout entier dans le Christ, le logos est la sagesse et la raison plénière ; et la raison humaine est une semence, une communication de cette raison supérieure implantée partiellement dans l'humanité.

Ceux qui vivent selon le logos participent donc du Christ, même en dehors de la révélation historique, et c'est dans ce sens que Justin qualifie de chrétiens Socrate et Héraclite.

Calvin lui-même n'a pas été tout à fait indifférent aux vues justiniennes, mais « les Eglises traditionnelles ont professé plus volontiers l'exclusivisme augustinien que le libéralisme inclusif de Justin ». Cependant, ajoute M. Stahler :

Aujourd'hui, à côté du christianisme que j'appellerai volontiers un christianisme *fermé* — parce qu'enclos tout entier dans une brève période de l'histoire : celle qui est déterminée par le canon de l'Écriture — il existe, il faut le reconnaître, un autre type de christianisme que je qualifierai d'*ouvert*, parce que, tout en ne considérant pour le moment l'action de l'Esprit que sur la seule planète terre, il en recherche les manifestations en deçà et au delà de la personnalité historique de Jésus de Nazareth, quoiqu'il reconnaisse dans cette Personne une plénitude de l'Esprit et de ses exigences telle qu'il s'écrie avec saint Paul : « Le Seigneur c'est l'Esprit ». Sans se poser du tout en adversaire du christianisme fermé avec lequel il se sent en amitié fraternelle sur l'essentiel, il ne s'interdit pas toutefois de penser que l'œuvre de l'Esprit s'accomplit aussi en dehors du seul peuple des baptisés, dans le temps et dans l'espace.

Si Noël, la Tentation, Pentecôte, la Rédemption de la création sont des faits

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

évangéliques, leur valeur spirituelle ne résulte-t-elle pas davantage de leur symbolisme psychologique que de leur historicité temporelle ? Je serais heureux de connaître la position que prendra M. de Pury en face du problème que j'ai soulevé. Je m'excuse du peu d'intérêt qu'il présente sans doute aux yeux des philosophes, économistes et historiens ; mais il me paraît que, pour qu'un débat soit clair, les théologiens qui y participent doivent déclarer l'ouverture de leur spiritualisme.

M. ROLAND DE PURY : Je ne pourrai pas ici répondre à M. Stahler tout ce qui conviendrait. C'est évidemment l'objection à laquelle je réagis le plus. Mais si je la conçois fort bien venant de la part de communistes, de libres penseurs ou de chercheurs, je ne parviens pas à la comprendre venant de la part d'un pasteur. Bien que Stahler soit un vieil ami, je le dis en toute franchise, je me sens à certains égards plus loin de lui que d'un athée parfaitement sincère, qui ne saisit pas comment je peux penser que Jésus-Christ soit la révélation unique, dernière et personnelle, de l'Esprit.

Je lui répondrai en un mot, parce que je ne veux pas ouvrir ici la grande joute entre le libéralisme protestant et la théologie réformée, en lui disant que je n'accepte absolument pas la distinction entre le ^{p.157} christianisme *fermé* et le christianisme *ouvert*. Je pense qu'il n'y a de christianisme réellement ouvert que celui qui reconnaît la révélation chrétienne pour ce qu'elle est et qui n'en fait pas des « entourloupettes », — qui ne la *symbolise* pas uniquement, bien que nous reconnaissons aussi son caractère symbolique. J'affirme que notre christianisme veut — c'est tout notre effort, et le R. P. Maydieu a reconnu que j'avais fait cet effort, et nous sommes beaucoup de jeunes à essayer de le faire — ouvrir aux hommes cette vérité, mais sans l'entamer le moins du monde et en lui conservant son caractère paradoxal qui est justement dans la Révélation.

Je pense ici à l'objection formulée par M. Miéville — je m'excuse, son exposé était tellement riche que je ne puis répondre à tous les points qu'il a soulevés — il a dit que j'avais revêtu de la tradition chrétienne mon exposé et que la théologie sous-jacente à cet exposé lui semblait restreindre le principe transcendant de l'Esprit en le limitant à Jésus-Christ ; il a dit encore que Christ n'avait pas le « monopole de l'incarnation ». Je crois que M. Miéville et M. Stahler se rejoignent sur ce point et je leur dois une réponse commune :

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il ne nous vient pas à l'idée de nier l'action de l'Esprit en dehors de l'Eglise, en dehors de tous ceux qui professent la foi chrétienne, mais je m'étonne qu'on ne fasse pas normalement cette distinction élémentaire entre l'action de l'Esprit qui peut se produire et qui se produit sans cesse dans toute l'histoire humaine — en sorte que nous voyons sans cesse des païens se tenir autrement droits que bien des chrétiens qui deviennent mous comme des torchons dans certaines circonstances — et la révélation de cet Esprit qui nous est donnée d'une façon absolument unique...

M. de Pury affirme ensuite le caractère indivisible de la Personne du Christ, telle qu'elle apparaît dans la Révélation.

M. VICTOR MARTIN : Je ne veux pas discuter les problèmes que posent le R. P. Maydiou et M. de Pury, je leur demande simplement ceci : que font-ils du reste de l'humanité, c'est-à-dire des hommes qui ne sont pas dans le cercle qu'ils tracent, qui n'acceptent pas les symboles et les réalités bibliques tels qu'ils les conçoivent ?

M. de Pury, dans sa conférence, a beaucoup insisté sur le devoir d'authenticité. Or, on ne serait pas authentique, me semble-t-il, si l'on déclarait accepter des vérités que l'on ne peut pas comprendre ; car il y aurait une contradiction. Ce que je voudrais savoir, c'est comment il juge ceux qui ne peuvent accepter cette symbolique — je ne sais si ce terme lui apparaît comme sacrilège, je ne le voudrais pas. Ce que je désire savoir c'est si les chrétiens comme M. de Pury considèrent que, hors de la Révélation, les hommes sont incapables de mener la vie de l'Esprit ?

M. ROLAND DE PURY : La question que pose M. Martin nous est, vous le savez, très souvent formulée, et très souvent sous l'angle du Jugement dernier, à savoir : que deviendront ceux qui ^{p.158} n'ont pas été mis en communication avec la révélation chrétienne ? Elle nous est posée actuellement sous l'angle — si j'ose dire — du *hic et nunc* : comment vont vivre, ici et maintenant, ceux qui n'ont pas la connaissance de cet Esprit ?

Cette préoccupation, pour nous, risque de demeurer abstraite. Nous ne pouvons pas, en tant que chrétiens, avoir une autre préoccupation que celle d'obéir aux exigences de l'Esprit et d'en témoigner, en sachant que, pour tous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ceux à qui nous nous adressons, à tous ceux que nous rencontrons, à tous ceux avec qui nous entrons en communication, ces exigences ne peuvent que rendre le vrai, le grand, le définitif service : le service de l'amour et de la liberté.

Que deviennent ceux qui ne sont pas en contact avec ces exigences ? Je ne sais pas. Ce que nous savons, c'est que l'Esprit est souverain, qu'il est souverain sur tout homme, et qu'il peut parfaitement se passer de moi pour faire connaître ses exigences sur n'importe qui, mais qu'en même temps il m'ordonne — comme il ordonne à n'importe quel chrétien, à quelque confession qu'il appartienne — d'être au milieu de ses frères, d'être partout le témoin et en même temps celui qui obéit à ces exigences.

Je ne pense pas avoir répondu à M. Martin, je lui ai simplement dit que ce n'était pas, pour nous, vraiment un problème, mais le R. P. Maydieu aurait sans doute quelque chose à ajouter.

LE R. P. MAYDIEU va formuler sa réponse en se plaçant à deux points de vue distincts : celui de la foi chrétienne d'abord :

J'ai le privilège immense d'avoir eu comme amis, sans interruption depuis mon enfance, des incroyants notoires à qui je dois beaucoup. Mais tous ces hommes que j'ai rencontrés, ma foi de chrétien me les fait voir à l'intérieur de cette histoire chrétienne dans laquelle je suis, parce que je ne peux rien voir à l'extérieur de cette histoire. Je comprends que cela puisse être, pour ceux auxquels je parle, assez pénible ; c'est quelque chose qu'ils n'acceptent pas, et moi je les y inclus. Je ne peux voir quelqu'un qu'en tenant compte de tout ce que je suis. Si je ne les situais pas à l'intérieur de cette histoire, c'est que je ne les rencontrerais pas.

Maintenant je me place à un autre point de vue que celui de la foi : je regarde sur terre. Et là je vois que nous sommes tous embarqués dans la même histoire.

La question qu'a posée M. Campagnolo, nous nous la posons : il est indispensable que nous nous organisions. Nous ne pouvons plus vivre en hommes isolés, maintenant c'est fini. Comment les droits de l'esprit vont-ils être sauvés ? Quelle va être ma contribution à cette œuvre ? Ceux qui me connaissent savent que je ne suis pas un grand savant, que je ne suis pas un grand philosophe, pas un grand chef d'industrie, pas un grand militaire, ni un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

grand chef de parti politique, je n'ai donc qu'à me taire ; pourquoi me questionne-t-on ?

On me questionne parce que j'ai la foi en Christ ; et on me demande : qu'est-ce qu'il a donc à dire celui qui a la foi en Christ ? Et parce que celui qui a la foi en Christ n'est pas un isolé — j'appartiens à une Eglise, p.159 je ne suis pas seul ; et il y a aussi d'autres Eglises avec lesquelles nous nous rencontrons, comme vous en avez le témoignage aujourd'hui — ses affirmations de la foi en Christ représentent donc quelque chose.

Et puis il faut dire que depuis une cinquantaine d'années, on a fait quelques progrès, on s'est aperçu que l'homme n'était pas tout ; on découvrait de l'infra-rationnel qui était terrifiant ; et puis on se disait qu'il y avait peut-être aussi un supra-rationnel... Qu'est-ce qui fait que vous écoutez les chrétiens — que vous les écoutiez l'an dernier quand Karl Barth parlait — que vous les écoutez maintenant quand le pasteur de Pury parle ? C'est que vous vous dites : Est-ce que ceux-là croient à quelque chose ? Certains d'entre vous peuvent avoir la même foi que nous. C'est bien, nous sommes ensemble. Ceux qui n'ont pas la même foi verront si les exigences que nous exposons se rencontrent chez eux ; mais alors, diront-ils : vous nous apportez quelque chose, nous n'avons qu'à recevoir ? Jamais de la vie.

Nous apportons la parole du Christ, c'est vrai, cette force du Christ, mais quant au problème que posait M. Campagnolo, ce que sera le monde de demain, comment il faudra y vivre et organiser ses structures, comment il faudra se défendre et comment il faudra revendiquer les droits de l'esprit, nous n'avons pour répondre à cela aucun privilège. Nous affirmons l'Esprit avec force ; mais dans ce domaine de l'organisation, nous n'avons pas de privilège, nous sommes sur le même plan que vous.

J'irai même plus loin : nous pensons que de découvrir ces modalités, cela nous révèle plus profondément encore ce qu'est l'affirmation du Christ et les exigences de l'Esprit vis-à-vis de ce monde dans lequel nous sommes enfoncés les uns et les autres. Alors que voulez-vous ? Je n'y peux rien. Que vous soyez incroyants ou croyants, vous m'aidez à rencontrer le Christ davantage. Aucun de mes amis ne m'a aidé à rencontrer davantage le Christ que mes amis incroyants. Je pense que cette nouvelle façon de vous associer dans le monde du Christ ne peut rien avoir de blessant puisqu'au fond, pour le pasteur de Pury

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

et pour moi, c'est le Christ qui rend raison de toute notre vie. Nos deux explications sont donc convergentes.

M. ROLAND DE PURY : La vôtre est infiniment meilleure et je m'y associe. Ce que j'aurais dû dire tout de suite, c'est à quel point nous ne sommes pas des gens supérieurs qui possédons quelque chose et qui allons ainsi le distribuer. Le chrétien ne possède sa vérité absolument que dans la mesure où il est sans elle avec celui qui en est privé ; parce qu'on est toujours plus incrédule que l'incrédule. En ce sens, l'incrédule, le chercheur — celui qui est en plein dans les problèmes humains — ne peut que nous aider sans cesse à nous recomprendre nous-mêmes, et à recomprendre tout ce qu'est la vérité chrétienne pour nous.

Une Eglise qui se ferme avec sa vérité, perd sa vérité. Cette vérité, nous sommes sous sa dépendance, ensemble avec celui qui ne la reconnaît pas, et nous ne pouvons avec lui que la retrouver sans cesse à travers tous nos problèmes humains.

LE PRÉSIDENT : p.160 La parole est à M. Campagnolo.

M. CAMPAGNOLO : Je reviens d'autant plus volontiers à ma question que le déroulement du débat a confirmé mon impression primitive. En deux mots, le R. P. Maydiou vient de préciser le fond de ma pensée, que j'ai exprimée de façon obscure. Il a dit tout d'abord : ce qui s'est passé avant, dans notre dialogue, nous regarde tous les deux, M. le pasteur et moi ; le reste, ce que j'ai ajouté au sujet de la *communauté*, concerne aussi les autres, *et c'est vraiment de ce point-là qu'il fallait partir.*

Personne ne discute que vous fondiez vos exigences sociales sur une croyance, c'est très compréhensible. Mais il est certain que la justification de vos principes, sur la base de votre foi, n'est pas valable pour tous les autres. Vous avez parlé des exigences de l'esprit : l'universalité, l'amour du prochain, la liberté, la création, mais vous trouverez ces exigences dans n'importe quelle doctrine, même dans celle que vous considérez comme la plus opposée à la vôtre : par exemple dans le matérialisme historique et dialectique qui admet également : liberté, universalité, amour du prochain, solidarité. Le problème pour nous est donc de savoir *comment* on peut entrer dans cette société, avec un esprit particulier, pour créer les conditions qui permettent de vivre, de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

répondre à des exigences, qui sont des devoirs et en même temps des droits. Parce qu'on a le droit de pouvoir réaliser son devoir.

Le R.P. Maydiou, par son intervention, a permis le passage du préambule théologique, qui vous concerne, au problème de la culture dans ses rapports avec la société, qui est notre objet commun de discussion. Malheureusement, dans sa conférence, le pasteur de Pury s'est arrêté au seuil de la question. Je dis que j'ai été un peu déçu et que je n'ai pas trouvé la réponse à la question posée. Les Rencontres demandaient cette année de parler des *droits de l'esprit* — entendus comme les droits de l'homme vis-à-vis d'une société qui les menace et qui rend impossible l'accomplissement même du devoir spirituel — et des *exigences sociales* qui impliquent la responsabilité de la culture vis-à-vis de la société.

Si vous voulez fonder sur votre foi la solution des problèmes qui se posent, tant mieux. Mais si vous ne pouviez pas le faire, il fallait vous contenter d'être un homme parmi les hommes. Alors vous auriez dû, à mon avis, aborder ces problèmes en faisant abstraction de votre foi — je ne dis pas : en y renonçant.

M. ROLAND DE PURY : Je maintiens ce que je vous ai précédemment répondu, tout en ajoutant que je croyais nécessaire de montrer comment ces *droits de l'esprit* — même si nous les retrouvons dans toutes les sociétés — ne pourront être maintenus par l'homme, et l'homme ne pourra les faire valoir, que dans la mesure où il y aura quelqu'un sur la terre pour les ramener à leur source et pour affirmer d'où l'homme tient ses droits. Sinon, vous savez bien que ceux-ci s'évanouissent. Peut-être qu'avec une certaine éducation — que l'on connaît, et dont nous avons pu faire l'expérience — on réussira à faire naître un nouvel homme qui pourrait n'en avoir plus le moindre sens.

M. CAMPAGNOLO : p.161 Vous avez parfaitement raison, à ce point de vue-là, d'affirmer la nécessité de cette foi. Mais il faudrait alors la justifier tout autrement. Si vous croyez que ces exigences dont vous parlez sont l'expression de l'humanité en tant que telle, eh bien ! nous y participons tous. C'est notre humanité qui nous obligera jusqu'au bout à défendre les droits de l'Esprit. Nous n'avons pas besoin d'un secours qui serait extérieur, parce qu'en tant qu'hommes, nous participons tous de cette force qui nous soutiendra. Même dans ce cas, vous pouvez partir de l'homme et non pas d'une théologie particulière.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Philippart.

M. PHILIPPART reproche à M. de Pury, dans son dessein de « décléricaliser les problèmes et de les spiritualiser » d'avoir « multiplié les confusions » et d'avoir créé des incompatibilités « sur sa droite et sur sa gauche ». Rejoignant la position de M. Miéville, M. Philippart aurait voulu voir le pasteur de Pury aborder les problèmes au niveau de l'humain.

Au lieu d'employer des termes comme *authenticité, liberté*, j'eusse préféré, pour ma part, voir évoquer par M. Roland de Pury les *démarches* exigées par l'Esprit, et j'eusse préféré entendre parler d'*effort de libération, de recherche de la vérité*. Je souhaitais voir M. Roland de Pury exprimer concrètement les aspects, notamment, de cette recherche de la vérité, sur le plan scientifique, sur le plan esthétique, sur le plan moral, au niveau de l'homme, et puis aborder peut-être le terrain théologique.

Ainsi il aurait pu exprimer sa position d'une manière encore plus ferme, plus rigoureuse peut-être. Car je note que M. Roland de Pury a insisté sur la dissociation qu'il a faite entre, d'une part, l'Eglise, le dogme, le parti, et, d'autre part, son acte de foi et l'Esprit. Il y avait là, me semble-t-il, une dissociation extrêmement importante qui pouvait faire éclater véritablement la notion d'Eglise comme la notion de dogme et la notion de parti.

Je terminerai par un dernier mot. Il est une chose que je ne parviens pas à comprendre : je ne vois pas comment M. Roland de Pury, et même le R. P. Maydieu, concilient l'esprit de libre examen avec la révélation chrétienne ; je voudrais une explication claire de cette conciliation.

R. P. MAYDIEU : J'ai refusé le mot de libre examen ; j'ai parlé de l'esprit critique, c'est autre chose.

M. PHILIPPART : Si vous voulez, nous reviendrons là-dessus.

M. DE PURY : Je remercie beaucoup M. Philippart de sa franchise, qui nous oblige à beaucoup de précision. J'aimerais d'abord faire une mise au point : j'ai dit que les communistes affirment ^{p.162} également l'amour du prochain et l'universalité ; je n'ai pas dit que leur amour du prochain était conçu de la même manière que la nôtre. Je pense au contraire avoir dit que nous ne

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pouvons réellement savoir ce qu'est la liberté pour l'homme d'être lui-même que grâce à la révélation chrétienne, mais il est vrai que le monde, aujourd'hui, c'est un peu le christianisme en pièces détachées ; les vérités chrétiennes se promènent partout et, détachées de leur origine, elles peuvent causer beaucoup de perturbations.

J'en reviens maintenant à ce que disait M. Philippart. Je n'aurais pas demandé mieux que de donner des exemples ; on m'avait proposé d'abord de traiter : *La formation spirituelle de l'homme moderne*, et j'avais déjà pris des notes qui allaient beaucoup plus dans ce sens ; je faisais allusion à des choses très précises, pour montrer comment, sous la direction de l'Esprit, il fallait que l'homme se dirige dans tel ou tel domaine. Puis, quand on m'a proposé de prendre cette première conférence, je me suis dit : non, il faut remonter à la source.

M. Campagnolo a déclaré tout à l'heure : *Nous participons à l'humanité en tant que telle*. Je ne me rallierai pas à cette formule : *l'humanité en tant que telle*. Nous en participons en tant que l'humanité est celle dont Dieu s'est occupé, et dans laquelle s'est incarné le Fils de Dieu. Je pense que le R.P. Maydiou sera d'accord. Il n'y a pas d'humanité en tant que telle ; il y a l'humanité de l'homme... Et vous savez parfaitement ce que peut être la déshumanisation de l'homme dès qu'on se place systématiquement et totalement en dehors.

M. CAMPAGNOLO : Ceux qui ne participent pas à cette humanité, telle que vous l'avez qualifiée, sont-ils encore des hommes ?

M. DE PURY : Comment voulez-vous n'y pas participer ?

M. CAMPAGNOLO : Si vous dites : *humanité chrétienne*, je ne peux pas être d'accord. Si l'on est toujours homme en tant que chrétien, renversons les rôles : je n'ai aucune objection à faire. Ce sera à vous de le démontrer, à moi de l'accepter ou non ; mais si vous voulez limiter, vous divisez l'humanité en deux parties : l'une, chrétienne — qui est véritablement l'humanité — et l'autre non chrétienne — et qui n'est pas l'humanité. De sorte que la question posée par le professeur Martin reste tout à fait valable.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. ROLAND DE PURY : Je ne veux pas diviser l'humanité en deux parts, et dire : l'une n'est pas tout à fait l'humanité, et l'autre l'est. Je veux dire qu'il y a une partie de l'humanité qui reconnaît ce qu'est la véritable humanité. C'est une question de reconnaissance, de manifestation, mais non pas de substance. Nous sommes tous absolument solidaires, et pareils ; le chrétien n'est pas un homme différent des autres en substance, pas le moins du monde ; mais il a une connaissance, une révélation de ce qui seul fonde, maintient, destine et oriente l'humanité, pour qu'elle demeure l'humanité.

M. CAMPAGNOLO : p.163 Nous parlons de façon très abstraite. Vous dites : La qualité de chrétien — c'est-à-dire la reconnaissance explicite du christianisme — est essentielle pour être homme ; et alors vous revenez nécessairement à cette division dont nous parlons. Assurément je puis être chrétien sans le savoir ; je puis aussi être sauvé par le Christ, sans le vouloir, et même contre ma volonté, en un certain sens. Mais s'il existe pour moi la possibilité de me soustraire à l'influence du Sauveur, voilà que je tombe en dehors de l'humanité. Le problème alors est très grave ; et nous devrions avoir deux définitions pour l'homme, c'est-à-dire reconnaître deux qualités d'homme. Dans ce cas, le problème qui vous a été posé par le professeur Martin apparaît insoluble.

LE R. P. MAYDIEU ne pense pas avec M. Campagnolo qu'« il faut que tous les hommes professent la foi chrétienne ».

Nous croyons qu'il faut que certains aient le courage de proclamer le message chrétien, mais nous ne pensons pas que tous les hommes, pour résoudre les problèmes que vous posez, aient à le connaître. C'est autre chose qui a été apporté par le Christ. Il me semble qu'à mettre les deux choses sur le même plan, je diminuerais ma foi. Quand vous posez la question : pourquoi trouvons-nous nécessaire de proclamer notre foi, c'est parce qu'il y a, dirai-je, une certaine continuité. Ce qu'il y a d'homme en moi, ce qu'il y a d'amour de la vérité, de la justice, et d'irréductible à toute oppression, ce qui fait qu'il y a des choses que je ne peux pas accepter, se trouve fortifié par cette foi chrétienne.

Au moment où le monde passe d'un système d'organisation, d'action, de pensée à un système totalement différent, nous n'obligeons pas tout le monde à partager notre opinion ; nous maintenons un élan. Et ensuite nous nous trouvons être les compagnons de nos frères qui, en fonction des nouvelles

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

découvertes scientifiques, techniques, sociales, cherchent à organiser le monde qui est en train de naître. Sur ce plan, nous n'avons plus de privilèges, nous avons donné l'élan, mais pour la recherche nous sommes avec vous.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Amrouche.

M. AMROUCHE : Je n'avais pas du tout l'intention de prendre la parole ce matin, mais il me semble que je pourrais servir de lien entre les croyants et ceux qui prétendent ne pas l'être. Il existe en effet des gens dont l'esprit, ou, si vous voulez, l'intellect, est comme un engrenage qui est encore capable de jeu et qui peut — parce qu'il ne se prend pas très au sérieux — tantôt entrer dans le jeu des hommes de foi, tantôt en sortir pour entrer dans celui des hommes qui n'ont pas la foi. Supposons que je sois un de ceux-là. Il me semble alors que les incroyants, ici, se sont montrés singulièrement intolérants. Ce sont eux qui, me semble-t-il, représentent une orthodoxie, extraordinairement virulente, car enfin de quoi s'agit-il ? Le pasteur Roland de Pury nous a expliqué ce qu'il entendait par les exigences de l'Esprit, il en a énuméré et défini ^{p.164} quatre, et il nous a dit : je remonte aux sources et j'expose quel est le fondement de ces quatre exigences de l'Esprit. L'incroyant est parfaitement libre de refuser d'admettre que la source de ces exigences est bien celle qu'a indiquée le pasteur Roland de Pury. Le problème reste de savoir si ces quatre exigences sont reconnues comme les quatre exigences fondamentales de l'Esprit. Bref : qu'importe l'arbre ? Laissons-le ; et si nous avons un fruit quelconque, nous pouvons très bien être d'accord pour consommer le fruit et ne pas être d'accord sur son origine géographique.

Suit une discussion entre MM. Campagnolo, Victor Martin, le R. P. Maydieu, R. de Pury sur le même thème : la distinction entre croyants et incroyants ; retenons ce propos de

M. CAMPAGNOLO : Il me semble que nous perdons notre temps à analyser le problème d'un point de vue subjectif. Nous sommes alertés, d'une façon urgente, par la réalité qui nous entoure, qui nous trouble constamment et qui nous rend de plus en plus perplexes en nous mettant de plus en plus *en danger*, pour accepter votre terminologie.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : Avant de donner la parole à MM. Jean Lescure, Jean Wahl et Eric Weil, M. Roger Caillois désire poser une dernière question au sujet de ce débat.

M. ROGER CAILLOIS veut moins poser une question que contribuer à ramener le débat à des problèmes concrets. Il ne nie pas la valeur de la foi, mais, dit-il :

Dans notre monde moderne, et spécialement vis-à-vis des problèmes qui nous occupent, c'est-à-dire de la société politique sociale et juridique que nous avons à examiner, quelle est l'importance de la foi ? Elle est pratiquement nulle...

Après un bref échange de propos avec le R. P. Maydiou et M. de Pury, M. Roger Caillois poursuit :

C'est pourquoi je me rallie aux précédents interlocuteurs : MM. Philippart, Campagnolo et Amrouche, qui pensent qu'il faut envisager les choses sur un plan purement terrestre, puisque ce sont des questions purement humaines, politiques et sociales, qui sont posées. Pour les autres — c'est-à-dire les questions où la foi intervient — elles ne se posent pas dans ce monde-ci ; elles se poseront dans l'autre ; et alors il est possible que nous soyons damnés. Mais la plupart de ceux qui sont intervenus dans ce sens ne croient pas à une damnation et restent malgré tout avec une conscience relativement tranquille devant ce problème.

M. DE PURY : J'ai une telle estime pour ce qu'écrit M. Caillois que je regrette ce qu'il vient de dire. On ne peut pas être plus en opposition avec toute la pensée chrétienne, puisque la foi n'a rien ^{p.165} à voir avec l'au-delà. Il n'y a pas en effet d'au-delà pour celui qui n'a pas vécu « l'en-delà » dans le temps présent. Il n'y a pas de résurrection pour celui qui n'a pas vécu...

R. P. MAYDIEU : Je me rallie aux conclusions pratiques de M. Roger Caillois. Il serait intéressant, en effet, que ce débat s'évadât des principes pour passer aux questions telles qu'elles se posent terrestrement ; je suis tout à fait d'accord. Mais je suis tout à fait opposé à M. Roger Caillois lorsqu'il dit que la foi n'a joué aucun rôle sur terre. Je pense que M. Roger Caillois plaisante. La foi n'a peut-être pas de qualité, mais elle a au moins deux défauts qui sont l'intolérance et la passion ; cela a fait quelque chose sur terre — pas toujours en bien — mais cela a eu de l'importance.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Lescure.

M. JEAN LESCURE voudrait à son tour « déthéologiser » le débat. Pour que l'esprit ait des droits vis-à-vis de l'Etat, il faut qu'« il se réfère à un ordre de vérité que l'Etat ne représente pas ». Et encore : « Le conflit ne peut cesser qu'au moment d'une identification de l'ordre représenté par l'Etat et de l'instinct de vérité que comporte l'exigence de l'esprit » :

Dans la mesure où la vérité n'est qu'un instinct, une intention de l'esprit, mais n'aboutit pas à un énoncé d'elle-même irréfutable, alors le conflit ne peut éclater. Si bien que finalement — comme le disait tout à l'heure Roger Caillois — c'est sur une discussion concernant non pas *la* vérité, mais *les* vérités, et ce qui les figure, que se centrerait notre problème. Il est bien évident qu'ici une difficulté surgira, c'est qu'une vérité — et c'est ce qui se passe dans le monde chrétien — nous relierait totalement les uns aux autres. Mais dès l'instant qu'on parle de vérités au pluriel, il est bien possible qu'elles s'opposent. Dans ce cas, nous pourrions peut-être trouver des accords ; si nous n'en trouvons pas, dans la situation actuelle du monde, l'état de guerre sera proclamé.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL : Je désire d'abord exprimer toute ma sympathie et mon admiration pour Roland de Pury et les questions que je vais poser s'insèrent dans ce cadre, si je puis dire. Je voudrais poser deux questions qui, au fond, sont en étroite corrélation.

D'abord, il y a pour Roland de Pury un événement qui domine toute chose. De cet événement, il dira en un sens qu'il est toujours nouveau, mais en un sens aussi qu'il a existé : l'Esprit s'est manifesté, s'est incarné à un moment. Il y a eu cet événement qui, en lui-même, n'est pas menacé ; il demeure depuis toujours et pour toujours et il a été confirmé par la Pentecôte. Tout, semble-t-il, a été dit à ce moment-là. Je n'ai rien à objecter à ce qu'il a dit, j'ajoute seulement ceci : en un ^{p.166} certain sens, le fait que toutes ces choses ont été accomplies peut diminuer la possibilité pour nous d'avoir l'idée que notre action est nécessaire et utile.

Le second point — qui se relie étroitement au premier — est que ce fait, et les paroles de Jésus-Christ, ont besoin d'interprétation. Ce matin même, nous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

avons vu, sinon des interprétations différentes, du moins des possibilités de divergences entre trois sortes de théologie.

Pour M. Jean Wahl également toute la question est de savoir comment passer du plan théologique au pratique :

En effet, dans l'action, le pasteur de Pury et le R.P. Maydiou sont descendus au plan pratique. Il m'eût intéressé de voir *la façon dont ils y sont descendus*. Je me rappelle les visites de tous deux quand je sortais de prison et qu'eux-mêmes allaient y entrer. J'y étais entré sans la foi, et eux sont entrés avec la foi ; mais comment ont-ils pu tirer de leur foi cette volonté de subir l'oppression jusqu'au bout ? J'ai été ému d'entendre le pasteur de Pury dire qu'un homme ne sera jamais plus libre dans l'éternité qu'il ne l'est à la barbe de ses geôliers : je crois qu'il y a là un profond sentiment.

Les exigences de l'Esprit, a-t-il dit, sont : incarnation, résistance à la tentation, l'idée d'un salut de l'univers, et l'idée de la Pentecôte. Là encore, nous rentrons dans la question des sources. Est-il nécessaire de se référer à la révélation chrétienne pour cela ? Je relisais récemment des pages de Simone Weil, qui, tout en étant chrétienne de sentiment, trouvait dans les tragiques grecs les mêmes affirmations.

Je crois malgré tout que la conférence de Roland de Pury était extrêmement utile. Le moment viendra sans doute de parler à la fois de la conférence de M. de Waelhens et de celle de M. de Pury, l'une tendant à mettre, à un certain moment, en discussion l'idée de vie intérieure, et — en un certain sens toujours — je me retrouve du côté du pasteur de Pury quand il entend maintenir les droits à la vie intérieure.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL : Je serai extrêmement bref ; cependant, je désire poser aux théologiens et à M. de Waelhens, s'il veut bien me le permettre, deux ou trois questions qui se rapportent à des points qui ont un intérêt peut-être uniquement pour les pédants. Mais puisque j'en suis, je ne m'en excuse même pas.

M. le pasteur de Pury nous a parlé d'une vie authentique, c'est-à-dire d'une vie dans laquelle il ne faut pas jouer de rôle...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE PURY : La vie qu'on vit n'est pas un rôle.

M. WEIL : Je me demande quelle est la possibilité réelle et humaine d'une vie qui se passe sans rôle. J'avoue que je ne la conçois pas. Je crois que toute vie concrète est concrète précisément dans la mesure où elle se donne un but, où elle se construit dans une intention ^{p.167} plus ou moins consciente et où, précisément, on conçoit, sinon le beau, tout au moins le bon rôle. Evidemment, j'ai été très inquiet après avoir entendu la conférence de M. de Pury. J'ai été touché au vif, et je me sentais une mauvaise conscience. Là-dessus est survenue la conférence de M. de Waelhens ; et après avoir été débarrassé de ma bonne conscience, j'ai été débarrassé de ma mauvaise, de sorte que je n'en ai plus du tout...

En fait, M. de Waelhens nous a dit : cette réflexion de l'individu dans quelque chose qui n'est pas lui, cette indépendance d'une bonne conscience, cela n'existe pas. Nous sommes toujours dans le monde. Il s'agit simplement de réaliser une signification. Or, je dirai tout bonnement, pour ne pas dire tout bêtement : quoi qu'on fasse, on donne des significations, et, à la question de savoir quelle est la bonne signification, je ne vois pas de réponse à partir de ce point de vue. Même si je voyais le moyen de trouver la bonne signification, je ne verrais pas, à partir de là, je ne dis pas la possibilité de la bonne action, mais la possibilité de l'action tout court : ce qu'on appelle simplement, honnêtement, vulgairement, l'action. Je ne crois pas que ce soit quelque chose de si hautement réfléchi, que ce soit vraiment la recherche et la réalisation des significations. Ne voyez pas là une objection, c'est une question. Je me trouve vraiment sans conscience, parce que je me dis : je suis engagé dans le monde, je réalise des significations, les choses ont des significations. Vous avez parlé du réalisme des significations et du choix entre significations possibles. Quel est le bon choix ? Je ne le vois pas très bien. Au fond, je crois qu'il y a une entente sournoise et cachée entre M. de Pury et M. de Waelhens. Dans les deux cas, je me trouve sans possibilité de réponse à la seule question qui m'intéresse, parce que c'est vous qui me l'avez posée : Comment faut-il agir ? Vous m'interdisez certaines choses. Je trouve cela excellent. Les exigences de l'Esprit, que vous avez énumérées, sont toutes négatives. Selon votre Esprit, je sais ce que je ne dois pas faire, à aucun prix, si je ne veux pas commettre le crime contre l'Esprit. Que faut-il faire après ? Selon vous, je réalise des significations ; je ne peux

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

jamais faire autre chose que réaliser des significations, parce que je suis dans le monde. Cependant, reste le petit problème du choix et, à mon sentiment, — ce n'est peut-être pas plus qu'un sentiment ou c'est peut-être autre chose, je n'en sais rien — avec le même appel à l'action, sans guide pour l'action.

Voilà ce que j'avais à dire. En termes philosophiques plus pédants encore, je dirai que j'ai trouvé un problème, un appel aux sentiments, mais sans y voir une possibilité d'élaboration de l'universel concret.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. de Waelhens.

M. DE WAE LHENS : Je suis un peu embarrassé pour répondre à M. Weil, parce qu'il a soulevé tellement de questions que pour y répondre d'une façon quelque peu satisfaisante, il me faudrait faire une nouvelle conférence, probablement beaucoup plus longue que la première. Mais il y a deux ou trois points sur lesquels il est possible d'indiquer au moins quelques éléments de solution.

p.168 Si M. Weil le permet, je voudrais faire une petite remarque. Je ne crois pas avoir nié la notion de vie intérieure, comme il vient de me le reprocher.

J'en viens ici à une difficulté spécialement soulevée par M. Weil et qui pourrait peut-être m'amener à intervertir les rôles et à poser à M. de Pury une question. Je crois que la conception de la vérité, telle que M. de Pury l'a définie, n'est pas complète. Le problème n'est pas seulement aliénation ou non-aliénation, aliénation ou refus de l'aliénation, il y a un troisième terme dont je crois utile de parler, et je me place toujours au plan du phénoménologue — c'est le terme de la *médiation*.

Il me paraît inévitable pour toute possibilité d'existence, il me paraît fondamental pour l'homme, qu'il doive à certains moments — et ces certains moments sont les plus nombreux de sa vie — s'engager, participer à des éléments réels, à des éléments de communauté qu'il n'a pas lui-même choisis, dont il ne peut pas peut-être ratifier absolument toutes les tendances et toutes les directions, mais auxquels cependant il doit adhérer parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement, et parce que s'il ne le fait pas, il ne fera rien.

Impossible, dit M. de Waelhens, de concevoir une affirmation qui ne comporterait plus d'« implications ».

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Le propre même de l'homme c'est constamment de dévoiler des significations qui en impliquent toujours d'autres, au fur et à mesure qu'il les dévoile — sauf en certaines occasions — mais qui ne peuvent pas suffire à épuiser la vie de l'esprit. On n'est jamais en mesure de développer immédiatement, ou même d'apercevoir immédiatement toutes les implications des vérités qu'on démontre. C'est là un des traits fondamentaux de la condition humaine, qui commence déjà au stade de la perception ; percevoir un objet c'est déjà anticiper, c'est déjà prévoir — d'ailleurs avec un risque d'erreur — dans ce que l'on voit, ce qu'on ne voit pas. C'est là une condition essentielle de l'exercice de la vérité qui ne condamne pas du tout les vérités qu'on découvre au relativisme.

Ce qui est vrai dans l'ordre de la perception, selon l'exemple que je viens de donner, est vrai également dans la participation de l'homme à la communauté.

Je ne sais pas si telle était la pensée de M. de Pury ; mais c'est un point qu'il m'a semblé bon de développer et de souligner : ne pas être entièrement à la source des vérités qu'on profère, ce n'est pas nécessairement s'aliéner.

LE PRÉSIDENT : Nous avons prévu pour demain un dialogue entre M. de Pury et vous-même ; comme il est un peu tard, peut-être pourrions-nous en rester là. Je déclare clos le premier entretien.

@

DEUXIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.169 Je déclare ouvert le deuxième entretien des Rencontres Internationales de Genève.

Nous avons dû hier interrompre le débat qui allait s'instituer entre M. de Pury et M. de Waelhens, nous allons le reprendre ce matin. Je donne tout d'abord la parole à M. de Pury.

M. DE PURY s'adresse tout d'abord à M. Wahl qui avait demandé si, dès l'instant que l'Esprit s'était manifesté dans le Christ, une fois pour toutes comme disent les chrétiens, l'action humaine pouvait apparaître encore nécessaire ? Seconde question : quel est le critère de l'Esprit ?

Je répondrai simplement que l'action chrétienne est nécessaire comme manifestation et comme témoignage de cette action unique et définitive de l'Esprit en Jésus-Christ et que c'est justement en tant qu'elle est témoignage rendu à cette manifestation de l'Esprit, que notre action a ce caractère de totale gratuité et de totale liberté, qu'elle n'est pas une action accomplie en vue de tel ou tel but humain qui prendrait un caractère de fin dernière, mais simplement en vue d'une glorification de l'action définitive de l'Esprit.

Question plus grave, plus difficile, plus importante encore : celle du critère de l'Esprit. M. Wahl faisait allusion aux diverses théologies, aux diverses confessions. Vous savez qu'en tant que chrétien réformé, je ne peux répondre que d'une manière assez simple et formelle : notre critère est ce qui pour nous sera toujours — et jusqu'à la fin de l'histoire — l'unique critère de l'action de l'Esprit, c'est-à-dire le témoignage infiniment divers et pourtant unanime que tous les hommes de la Bible rendent à cette action de l'Esprit. Autrement dit, le témoignage qui possède l'autorité dernière est l'Écriture sainte, non pas comme livre en tant que tel, comme si c'était un Coran, mais en tant p.170 que

¹ Le 9 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

témoignage rendu à l'événement central, qui se trouve au cœur de tous les regards et de tous les gestes des hommes qui ont rédigé ce livre.

M. Philippart a dit tant au R. P. Maydiou qu'à moi-même : « Je ne comprends absolument pas comment vous pouvez faire marcher ensemble la foi en la révélation et le libre examen. » Je répondrai personnellement à M. Philippart que si vraiment la vérité qu'est pour nous la révélation — dont témoigne l'Écriture — avait à craindre quelque chose du libre examen, serait-elle encore la vérité ? Et en quel sens pense-t-il que nous puissions avoir peur du libre examen ? Je ne dis pas que notre investigation et que notre examen pourront en quelque sorte résorber le mystère et pénétrer dans le mystère de cette vérité dernière, mais en tout cas, cette vérité ne demande en aucune façon que nous fermions les yeux devant elle et que nous courbions l'échine, comme s'il s'agissait de quelque chose qui doit se garder de nous. A partir du moment où l'homme est vraiment pardonné — transformé par cette vérité — cette vérité n'a plus rien à craindre de lui ; elle peut vraiment se laisser totalement examiner, de même que le témoignage de l'Écriture peut aussi se laisser examiner. Plus nous l'examinerons librement et scientifiquement, plus nous serons bouleversés, à la fois par sa diversité et par son unanimité.

... Je ne sais si ma réponse vous paraîtra suffisante, mais nous n'avons pas le temps d'engager un débat avec M. Philippart ; c'est pourquoi je m'en tiendrai là, et je m'en excuse.

Je passe maintenant la parole à M. de Waelhens.

M. DE WAELHENS : Je voudrais aussi me borner à répondre à une question qui m'a été posée par M. Weil : M. Weil me demande si jamais une phénoménologie pourra être normative.

Je crois qu'on peut répondre affirmativement à cette question. En effet, si l'on se borne — ce qui est d'ailleurs le problème — à la phénoménologie de l'homme, on doit dire que cette phénoménologie n'a pas pour but, ni pour fin, de mettre en lumière une *nature humaine fermée* — immuable ou statique — mais au contraire, ce que l'on pourrait appeler plus exactement une *condition humaine* dont les traits essentiels sont des *exigences*. Et c'est précisément obéir à ces exigences que de faire en sorte qu'elles se présentent dans l'ordre humain, qui doit constituer l'objet d'une éthique phénoménologique. Une telle

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

éthique se trouve être — en un certain sens, d'ailleurs très large — normative par définition. Cela n'implique pas immédiatement qu'une telle éthique soit elle-même immuable, ni non plus qu'elle soit relative ; ce n'est au fond ni l'un ni l'autre.

Ce qu'il y a de non variable, ce sont peut-être ces exigences de l'homme. Ce qui au contraire est changeant — mais seulement dans une seule direction — ce sont les conditions, les possibilités dans lesquelles ces exigences peuvent être satisfaites. Cela ne signifie pas que nous tombions dans le relativisme. Non, parce que — encore une fois — le changement ne peut se faire que dans une seule direction : qui est celle du progrès.

p.171 Par exemple — et pour parler concrètement — si je dis que l'exigence essentielle, fondamentale, de la condition humaine, c'est de favoriser la liberté pour tous, il s'agit — et c'est cela le propre de l'éthique — de penser les institutions et les modalités des relations interhumaines qui rendront possible la réalisation de cette liberté. Mais au fur et à mesure du développement des relations interhumaines, les institutions et les modalités qui à un certain moment pouvaient apparaître comme suffisantes, ne le sont plus, parce que l'exigence de la liberté elle-même se complique du fait de son développement ; pour répondre à une exigence au fond immuable, il faut donc constamment inventer — dans le sens d'un perfectionnement — des institutions et des modalités de relations interhumaines nouvelles.

Je ne sais si ces quelques considérations répondent à la question de M. Weil, mais il me semble qu'en tout cas elles fournissent la possibilité d'une réponse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : Je n'ai pas compris l'articulation principale de ce que vient de dire M. de Waelhens : comment le fait de décrire par une méthode phénoménologique une réalité non statique, une réalité dynamique et changeante, peut-il servir à fonder une éthique ?

M. DE WAELHENS : Parce qu'il ne s'agit pas d'un changement au sens ordinaire : il s'agit de mettre en évidence des exigences fondamentales. Je ne crois pas que l'on puisse dire, comme on l'a fait déjà, que la phénoménologie a

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pour objet la mise en lumière d'une réalité immuable, indépendante de l'homme. Elle cherche au contraire à montrer ce *par* quoi et ce *dans* quoi l'homme veut, peut et doit se réaliser. La mise en évidence de ces lignes de force et de direction constitue en soi déjà une norme pour le développement réel de l'homme. Je ne vois pas là de difficulté, mais il est possible que je comprenne mal la portée de l'objection de Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : Je ne comprends pas comment on peut constater les exigences auxquelles on doit se conformer. On peut constater que ces exigences existent, mais cela n'en fait pas une valeur pour autant. Vous pouvez décrire chez quelqu'un des exigences auxquelles vous ne donnez pas consécration de valeur. Il y a une description morale, mais ce n'est pas une éthique.

M. DE WAELHENS : Il y a une autre distinction à faire ; et je pense que cela intéresse nos conceptions réciproques de la phénoménologie. Il me semble que le but de la phénoménologie, ce n'est pas immédiatement ni définitivement la description de réalités simplement individuelles. C'est au contraire un essai de mettre en évidence ce qu'il y a d'universel, en tant que cet universel pour l'homme peut se nommer une condition.

M. CAMPAGNOLO : p.172 D'où tirez-vous des critères pour attribuer ce caractère universel ou non à une manifestation quelconque de la vie ? Votre méthode, vous la tirez de vous-même.

M. DE WAELHENS : Vous parlez du problème de la réduction phénoménologique. Je veux bien essayer d'y répondre, mais je ne crois pas que cela puisse se faire en deux mots.

M. CAMPAGNOLO : C'est, je crois, le sens même de la question de Mlle Hersch. Si vous ne répondez pas à ma question, vous n'aurez pas répondu à celle de Mlle Hersch.

M. DE WAELHENS : Eh bien, je vais donc essayer en deux mots, et très brièvement, de fournir une réponse à cette question.

La phénoménologie a pour objet — chacun le sait — la mise à jour, la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

découverte de l'universel. Comment cela peut-il se faire ? Je crois que la réponse se trouve dans les *Ideen*. Elle consiste essentiellement en ceci, relativement à ce qu'on nomme *l'institution naturelle* — c'est-à-dire relativement à notre attitude naturelle et ingénue de faire les choses — en une suspension provisoire de jugement, afin de regarder ces données telles qu'elles se présentent à nous et avant même que nous y adhérions. Comment, dans un tel cadre, un universel peut-il apparaître ? C'est ce que Husserl essaie de résoudre par la méthode de ce qu'il nomme : *L'Analyse des Significations*.

Je prends un exemple facile, ou plus exactement difficile, qui est toujours le même — celui de l'homme. Qu'est-ce que je vise exactement quand je dis *homme* ? Qu'est-ce qui supprimera un tel objet de visée ? Qu'est-ce qui, au contraire, sera toujours imputé dès lors que je vise un tel objet ?

La réponse à ce problème peut se faire dans deux directions différentes : d'abord — comme je l'ai déjà indiqué — par une analyse immédiate des données de fait ; puis, par ce que Husserl nomme « la variation imaginative ». Il se demande : si par *homme* je vise tel contenu, pourrai-je encore dire que c'est un homme ? Oui ou non, selon les cas. Si par exemple ce qu'on vise en croyant nommer *homme* est un être dénué de toute possibilité d'action, un être réduit à l'état de chose, de toute évidence, un tel être — s'il existe — aura une certaine nature, et on ne pourra plus dire que réellement on vise le contenu, qu'on vise l'objet de pensée *homme*, lorsqu'on le présente ainsi. Alors, selon la méthode de Husserl, habilement présentée d'ailleurs, le résultat de ce double examen met en évidence un universel qui se fonde réellement sur les données objectives.

M. CAMPAGNOLO : Je ne suis pas du tout convaincu. Il y a un élément qui ne provient jamais d'une analyse, c'est la synthèse. C'est toujours vous qui intervenez, par quelque chose qui échappe à ce que vous trouvez dans les résultats de votre analyse. Il y a une intuition, un élément *qui n'est pas réductible*.

M. DE WAELENS : ^{p.173} C'est une intuition fondée sur l'objet lui-même.

M. CAMPAGNOLO : Je ne sais pas si elle est fondée. Logiquement, vous présumez. Cela peut être aussi le fondement de votre analyse. C'est toujours une analyse *qui a un sens*, ce n'est pas une analyse qui n'a pas de sens.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE WAELEHENS : Votre objection présuppose que les sens sont subjectifs.

M. CAMPAGNOLO : Subjectifs, dans une certaine mesure ; cela ne signifie pas que ce soit personnel.

Mlle HERSCH : On peut dire exactement où intervient le normatif personnel dans votre recherche. Dans la méthode des variations imaginatives, il intervient exactement au moment où vous dites : Est-ce que cela correspond encore à l'idée de l'homme ? Cela signifie que vous avez au préalable une idée de l'homme valorisée et personnelle, qui ne dépend pas de la description que vous faites, à laquelle au contraire cette description est mesurée ; et par conséquent le normatif ne vient pas de la description et de la méthode phénoménologique, mais c'est vous-même qui l'avez introduit dans vos démarches.

M. BANFI : La question fondamentale, c'est celle de la stabilité et de l'immutabilité de l'universel. Le problème, ce n'est pas la subjectivité de l'universel, mais celui de la réalité historique de l'universel.

M. DE WAELEHENS : Je crois avoir répondu à la question de M. Banfi dans ma conférence.

M. BANFI : Pardon, il y a mobilité, non seulement des institutions où s'expriment les exigences, mais aussi mobilité des exigences.

M. DE WAELEHENS : Dans la mesure où il s'agit d'exigences immédiatement insérées dans la condition humaine, je crois qu'elles sont immuables.

M. BANFI : Vous présupposez une nature immuable des exigences humaines.

M. DE WAELEHENS : Oui.

M. BANFI : Il reste à démontrer que les exigences humaines, qui constituent une nature des exigences, sont immuables, et que les valeurs sont immuables.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Ungaretti.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. UNGARETTI : p.174 Je voudrais qu'on me permît de dire quelques mots pour exprimer mon désaccord avec ce que mon ami Caillois a soutenu au sujet de l'utilité pratique d'être un humble chrétien.

Il y a, dans le *Don Quichotte* de Cervantès, une histoire de chien et de fou. Le fou avait l'habitude de se promener avec un gros marbre sur la tête et, voulant essayer de voir si ce chapeau lui allait bien, il le laissait tomber sur la première tête de chien qu'il rencontrait. Il advint un jour que le maître d'une des malheureuses bêtes abîmées, furieux, et qui était de son métier vrai chapelier, le roua de coups avec l'aune qui lui servait pour ses mesures, en lui disant : « Salaud, ne t'es-tu pas aperçu que c'était un lévrier ?... » Au bout d'un mois, le fou, mi-guéri, revint sur la place, toujours avec son marbre sur la tête, et chaque fois qu'un chien paraissait, que ce fût un pékinois ou un bouledogue, le fou répétait : « C'est un lévrier, gare... » et, de ses deux mains, il s'assurait qu'il gardait bien le gros marbre sur sa propre tête.

Cervantès croyait à la suprême utilité des choses inutiles. C'était un poète, c'était donc un homme généreux. Dans son livre, il ose s'élever contre les lois raciales de Philippe III. Et à Sancho qui lui reprochait d'avoir délivré des bandits, Don Quichotte réplique : « C'étaient des malheureux, et un chrétien n'a que le devoir de porter secours à celui qui souffre. » Malgré cela, son christianisme était loin d'être pur puisqu'il croyait, comme le prouve l'histoire du fou et du chien, au bon effet pédagogique de la violence. C'est la leçon de l'agneau qu'en un temps où les loups ont de plus en plus beau jeu, il serait aujourd'hui bon d'aller réapprendre dans l'Évangile. Le christianisme, c'est surtout la défense du droit d'être agneau, c'est surtout l'opposition à la violence. Je voudrais me rapprocher d'une idée que l'esprit le plus élevé de ces cent dernières années, mon regretté maître Henri Bergson, avait soutenue : La puissance des moyens matériels de l'homme s'accroît tous les jours ; elle est déjà devenue infinie et inspire l'épouvante, mais la force morale de l'homme est restée socialement faible et de plus en plus désarmée. C'est la brutalité qui s'accroît avec le développement des moyens matériels de l'homme — et dont l'homme est devenu la victime. Le christianisme a encore et toujours la mission de libérer l'homme. Il y a des leçons dans l'Évangile auxquelles on ne prête pas toujours assez attention. Il nous enseigne que l'homme n'est qu'un homme, qu'il n'est qu'une créature ; c'est en l'admettant en reconnaissant que, de par sa nature, l'homme peut se tromper et qu'il est naturel qu'il ait tout le temps et en toutes

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

choses des doutes — que l'homme peut s'élever jusqu'à l'affirmation de sa dignité, jusqu'à la connaissance de Dieu. C'est une leçon qu'il est suprêmement utile de réapprendre dans un monde où la tendance est toujours celle de pousser l'homme à lancer, par terreur, la première pierre.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Michaëlis.

LE Dr MICHAËLIS ^{p.175} revient sur la distinction entre chrétiens et non-chrétiens. Il pense que les non-chrétiens ne sont pas anti-chrétiens et que ceux qui représentent aux Rencontres le christianisme n'y viennent point faire « de la propagande chrétienne », mais aider « à reconstruire ».

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Roger Caillois.

M. ROGER CAILLOIS : Je désire préciser le sens de mon intervention d'hier. Je suis certain de m'être mal exprimé, quand j'ai vu la réaction du pasteur Roland de Pury, et pourtant j'étais persuadé avoir dit à peu près la même chose que lui.

Je n'ai pas du tout signifié une inutilité pratique de la foi. J'ai été seulement un peu inquiet de voir la discussion se cantonner sur un terrain théologique et j'étais plutôt pressé. Après avoir entendu le R. P. Maydiou et le pasteur Roland de Pury affirmer qu'ils avaient des lumières particulières et que celles-ci ne menaçaient nullement ceux qui n'en bénéficiaient pas — j'en suis tout à fait persuadé — j'étais désireux de connaître quelles étaient ces lumières. Ce qui m'intéressait, c'était la confrontation des principes qu'ils tiraient de leurs lumières et de ceux que nous sommes réduits à tirer de nos seules réflexions.

La discussion — telle qu'elle se trouvait engagée — me semblait reposer sur des principes et sur des maximes lointaines et je ne voyais pas sans inquiétude comment on pouvait les faire descendre aux problèmes terrestres qui devaient nous intéresser. Je dois dire que la discussion d'aujourd'hui — purement métaphysique et laïque cette fois — n'a pas du tout apaisé mes inquiétudes ; elle les a même plutôt redoublées.

En ce qui concerne la discussion d'hier, nous connaissons tous la maxime principale qui permet aux représentants des Eglises de résoudre ce problème des droits de l'esprit et des exigences de la société : c'est celle qui veut que l'on rende « à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Une inquiétude

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

— que l'histoire rend après tout légitime — me fait demander si, après avoir réservé à Dieu la part qu'ils estiment devoir lui être donnée, on ne va pas donner tout le reste à César. Et alors, on peut se demander quelle part restera au sujet de César, c'est-à-dire à l'homme. Je reviendrai sur ce point lorsqu'on discutera de la conférence de M. della Volpe, mais il est bien entendu que par César, je n'entends pas exclusivement un tyran personnel, mais aussi ces sortes de tyrannies innombrables, anonymes, implacables, qui ne sont, après tout, que l'énorme appareil de l'Etat.

C'est contre cet énorme appareil de l'Etat que je demande à ceux qui ont pu paraître hier mes adversaires de faire contre lui la part de Dieu la plus large possible, parce que je suis persuadé que, par celle-là au moins, l'homme ne sera pas lésé.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Victor Martin.

M. VICTOR MARTIN : p.176 Je m'excuse d'abord auprès de M. de Waelhens de la naïveté des questions que je vais poser ; mais ce sont des questions d'un homme qui n'est pas familier avec la terminologie particulière husserlo-heideggerienne...

M. de Waelhens nous a appris que la vie intérieure consiste dans une opération de *découverte de la signification non pragmatique des choses*. J'avoue que cette formule est très sibylline pour moi. *Découverte*, je comprends à peu près ce que cela veut dire ; *signification*, j'entrevois un peu ; mais, peut-être me trompé-je, quant aux *choses*, je ne sais pas du tout ce que c'est.

Je voudrais lui demander de venir en aide à cette infirmité, en nous donnant quelques exemples concrets de cette opération qui nous permettraient de mieux voir en quoi elle consiste. Je ne crois pas que ce soit quelque chose de purement théorique ; et il me semble qu'il existe tout de même un rapport et une certaine interdépendance entre cette analyse et les discussions de problèmes plus concrets qui viendront ensuite.

Ma deuxième question serait celle-ci : cette découverte, cette signification, dans quelle mesure est-elle dans les choses ? Dans quelle mesure est-elle dans l'esprit de celui qui se livre à l'opération ? Est-ce qu'il projette quelque chose de lui-même dans les choses, ou bien découvre-t-il quelque chose qui est objectivement en elles ?

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE WAELHENS : Je vais commencer par donner un exemple de ce que l'on entend par *signification non pragmatique*. Pour une fois — et je tiendrai ma promesse — cet exemple sera fort simple.

Prenons une pomme et prenons une pomme peinte par Cézanne. Lorsque je cueille une pomme à un arbre, ce qui m'intéresse, ce n'est pas l'individualité de cet objet, mais, au contraire, ce qui fait qu'il réalise une certaine généralité qui est d'être pomme, cette généralité consistant — entre autres choses — à pouvoir nourrir les hommes, c'est-à-dire que je considère cet objet dans l'attitude ordinaire de la vie, en tant qu'il est représentatif d'une certaine généralité. Ce qui m'intéresse dans cette chaise, c'est qu'elle est capable de me porter sans me faire tomber, et que, par conséquent, on retrouve en elle une certaine valeur d'outil. L'individualité comme telle, au niveau de notre expérience, ne nous intéresse pas.

Prenons maintenant Cézanne. Ce qui intéresse Cézanne et ce qui intéresse celui qui regarde le tableau de Cézanne, ce n'est pas du tout qu'il y a là un fruit qui pourrait me nourrir — d'ailleurs, il ne peut pas me nourrir et la meilleure preuve qu'on ne comprend rien à la peinture, c'est de dire : « Ces pommes, elles sont prêtes à être mangées ».

Ce qui compte dans l'œuvre de découverte de l'artiste c'est précisément la mise en évidence, la présentation de l'individuel comme tel — je parle ici de la valeur esthétique. Voilà ce que l'artiste cherche à montrer...

p.177 J'en viens maintenant à la seconde question de M. Martin. Ces significations sont-elles purement subjectives ou purement objectives ? La réponse — encore une fois — sera très simple : Je ne crois pas avoir parlé de *signification non pragmatique des choses*, mais de *signification non pragmatique du réel*. Or, dans le réel, dans l'ensemble de ce qu'on peut nommer le réel, il y a des réalités dont les modes d'existence sont très différents ; parmi ces réalités, il en est certaines dont les significations résident purement en elles-mêmes. Il en est d'autres — et c'est le cas de la plupart des réalités dites culturelles — où l'homme qui s'efforce de les découvrir, les signifie en même temps, c'est-à-dire : est créateur de significations. Cela ne signifie pas du tout que nous retombons par là dans le subjectif, parce qu'en tant que je suis créateur de significations, je suis aussi créateur de significations pour les autres, je suis créateur de significations pour tous. L'individualité du peintre s'exprime dans un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

tableau qui est offert à tous, elle constitue une signification qui, à son tour, devient objective...

M. VICTOR MARTIN : En quoi cela diffère-t-il des idées platoniciennes, de l'idée du lit et de la table, ou du lit et de la justice ? Ce sont, si je comprends bien, des *significations non pragmatiques*, puisqu'elles ne sont pas immédiatement, pratiquement utilisables.

M. DE WAEHENS : Mais ces significations non pragmatiques n'ont pas une existence en tant qu'idées ou en dehors du monde, elles ont une existence dans leur incarnation, l'individualité de la pomme de Cézanne ce n'est pas l'idée de la pomme, que Cézanne représente, c'est une pomme concrète qui est là, et qui n'existe que dans la mesure où elle est peinte, où elle est présente.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Ernest Ansermet.

M. ERNEST ANSERMET : Je m'excuse d'intervenir d'une manière impromptue dans un débat dont je n'ai pas connu le commencement, mais je suis très frappé de l'espèce de nœud qui s'est formé entre la pensée phénoménologique et toute autre pensée. Venant du dehors, n'étant pas moi-même un philosophe, je me permets de vous faire une observation qui peut-être éclaircira ces malentendus. Il n'est pas étonnant que la conversation — ou la communication — soit impossible entre la parole de M. de Waelhens et ceux qui représentent ici une pensée marxiste ou autre.

M. Victor Martin demandait tout à l'heure à M. de Waelhens si les réalités dont il parlait étaient distinctes de l'idée de Platon. Je crois que tout cela provient de ce que l'on s'obstine — et je me permettrai, puisque je ne suis pas philosophe, d'en faire le reproche aux philosophes — à discuter toutes les questions et toutes les notions *du point de vue de la pensée réflexive*. Ce point de vue de la pensée réflexive est naturellement le seul point de vue de l'intellectualisme ; mais précisément, le fait de la phénoménologie a été d'étendre le champ de la conscience à ce qu'elle a appelé : *la zone irréfléchie de la conscience*.

p.178 C'est dans cette zone irréfléchie de la conscience que toutes les notions de la pensée ont leur fondement, aussi bien celle de l'esprit que celle de la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

liberté, que celle du concret, que celle de l'idée par exemple. Mais l'idée n'appartient pas du tout à la zone irréfléchie de la conscience. Voilà pourquoi une chose qu'on va pêcher dans la zone irréfléchie de la conscience ne sera jamais une idée, celle-ci n'apparaissant que par la réflexion.

Vous me direz : Vous en parlez à votre aise, qu'est-ce que c'est que cette zone irréfléchie de la conscience ? Je n'ai aucune mérite à me vanter d'en savoir quelque chose, parce que je passe ma vie dans une chose qui s'appelle la musique, laquelle est exactement une existence irréfléchie attendu que les sons, les mélodies et les accords n'ont aucun sens pour une pensée réfléchie, et que si l'on veut essayer de comprendre la musique — ce à quoi je m'efforce afin de pouvoir faire mon métier proprement — il faut pénétrer dans cette zone irréfléchie de la conscience pour se rendre compte *comment l'existence de la conscience s'y manifeste*. Alors là, je trouve l'esprit, là je trouve la liberté — et je vous dirai même que j'y trouve un autre christianisme que celui de M. de Pury (mais je ne m'expliquerai pas sur ce point qui m'entraînerait trop loin). Le christianisme de M. de Pury se définit par la transcendance. En effet, cette vie irréfléchie de la conscience montre que la conscience humaine se signifie toujours *dans la transcendance*. Mais il y a deux rapports possibles à la transcendance : un rapport *actif* dans lequel le transcendant dit ce qu'est l'homme, et un rapport *passif*, dans lequel l'homme s'annonce à lui-même par la transcendance. C'est ce rapport-là qu'a choisi M. de Pury. Je crois — et c'était l'observation que je voulais faire — que les difficultés de votre conversation proviennent du refus de considérer les notions fondamentales de la phénoménologie qui, seules, éclairciraient le débat.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Claude Bourdet.

M. CLAUDE BOURDET : Excusez-moi, Monsieur le Président, d'intervenir dans ce débat qui n'est pas de ma profession, mais comme je suis journaliste, je vais essayer de faire une « salade » de journaliste. En commençant par le commencement, j'ai l'impression qu'il s'agit dans toute cette affaire de l'introduction sournoise des *a priori*.

M. de Waehlens — et les phénoménologistes en général — ont plus de mal que les autres parce que peut-être ils sont plus honnêtes, ou bien parce qu'ils sont en train de chercher. Leurs *a priori*, ils ont beaucoup de peine à les faire

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

apparaître, et au moment où ils les font apparaître, assez rapidement et presque par un tour de passe-passe, Mlle Hersch intervient et arrête l'opération. Pourquoi ? Mais c'est vrai qu'il est extrêmement difficile de construire une éthique à partir de l'observation. Si pour les chrétiens et les marxistes l'opération paraît si merveilleuse et si simple, c'est que le tour de passe-passe a été fait voici très longtemps pour les uns, et tout récemment pour les autres. Pour p.179 les uns, il se trouve dans la Révélation. Ne voyez aucun élément désagréable dans l'expression *tour de passe-passe* ; je dis : il y a un *a priori*, et nous ne pouvons guère vivre sans ces *a priori*.

Pour les marxistes, M. della Volpe a expliqué comment cet *a priori* se trouvait dans la relation entre l'homme et la communauté : l'individu trouvant son accomplissement dans la communauté tout en s'accomplissant. Est-ce là autre chose qu'un *a priori* ? Personnellement je ne le crois pas. Je crois que c'est un *a priori* utile, mais que c'est tout de même un *a priori*.

Est-il donc possible de créer une éthique — puisque c'est de cela qu'il est question, puisqu'on veut agir sur le monde actuel ? Tout à l'heure M. Caillois et M. Ungaretti ont parlé de ce monde terriblement dangereux où nous vivons. Peut-on alors construire une éthique sans *a priori* ? Je ne le crois pas, en tout cas pas pour le moment. Peut-être arrivera-t-on, comme en science, à cerner le problème de plus en plus près, de façon à réduire la part d'*a priori* qui s'y trouve. Il me semble pourtant que dans l'observation même — tout ce qu'ont dit les précédents orateurs me le confirme — il y a deux certitudes : l'une concerne l'homme, l'autre la communauté. L'existence du *moi*, j'en suis sûr, que ce soit par la voie cartésienne ou par une autre. L'existence des *autres*, par une déduction similaire et par mes sens, j'en suis sûr aussi. Un point c'est tout. A partir de ce moment-là, aura-t-on — comme quelqu'un me le disait il y a bien longtemps — aura-t-on un univers en forme de vélodrome ou en forme d'échelle ? En forme de vélodrome : c'est-à-dire où tout est identique, où l'on peut tourner dans tous les sens, où il n'y a ni bien ni mal, ni positif ni négatif. En forme d'échelle : c'est-à-dire où il y a des degrés. Il est évident que la transformation d'un monde en forme de vélodrome en monde en forme d'échelle est la grande tâche des philosophies qui cherchent à se débarrasser des *a priori*.

Là, je suis obligé, moi aussi, sournoisement, d'en réintroduire un : celui dont

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

on a parlé tout à l'heure, l'amour, l'affection, c'est-à-dire cette tendance d'un homme vers ses semblables, des semblables vers lui, cette relation dans laquelle tous les problèmes du monde social, du monde humain, sont contenus. Je ne peux pas l'éviter. Peut-être pourra-t-on arriver à la cerner, à la réduire plus tard. Donc, je l'accepte. A partir de ce point-là, je trouve toute une série de morales, toute une série de systèmes différents qui permettent de s'accorder. M. Ungaretti, je crois, a dit tout à l'heure qu'il y a dans le christianisme la notion d'amour du prochain qui est son message essentiel. Il me semble qu'il y a aussi autre chose, une leçon qui n'est pas seulement commune au christianisme, au marxisme, au socialisme, sous toutes ses formes, à la démocratie selon Rousseau, c'est la notion de la *valeur de l'acte humain*. Quand M. Ungaretti parle du refus de la violence, il emploie, je crois, un terme inexact. Ce n'est pas le refus de la violence qui est la leçon du christianisme, c'est l'idée de l'inutilité d'une certaine violence. Quand le Christ dit à Pierre : « Rentre ton épée », ce n'est pas qu'il ne croie pas à la violence, il croit à l'inefficacité de l'épée. Pierre comprend toujours ^{p.180} particulièrement bien les choses de la terre — excusez-moi, mon Père — il croit qu'on pourrait organiser un bataillon très solide, et, par ce moyen, faire beaucoup de choses. Le Christ dit non, il y a mieux à faire, il y a une méthode plus efficace, si je puis dire : un moyen de déclencher plus de kilowatts-heure. Ce moyen, nous l'avons vu à l'épreuve. C'est ce qui a fait la force, non seulement du christianisme, mais de toutes les révolutions, de tous les grands mouvements de l'humanité : C'est cet extraordinaire déclenchement d'énergie de l'individu, quand *cet individu se refuse soi-même*, quand il se perd, quand il accepte tout, quand il accepte notamment de perdre ce qu'il a de plus cher, et de perdre la vie pour quelque chose. Cela se réduit à l'univers physique. C'est une forme spéciale d'énergie, vraisemblablement la plus haute, la plus extraordinaire qu'il y ait au monde. J'imagine que, dans quelques siècles, on démontrera qu'il s'agit d'une énergie du même type que l'électricité, que la plus haute forme d'électricité — et à une hauteur encore plus extraordinaire.

Je pense que cette énergie extraordinaire mise en jeu par l'individu qui se refuse lui-même, et, d'autre part, l'amour du prochain, sont deux instruments qui permettent de répondre à presque tous les problèmes du monde moderne. Ils permettent de répondre notamment à l'assassinat collectif, à l'écrasement massif, car on peut toujours se refuser à un certain moment, on peut toujours se cramponner au terrain. Nous avons vu pendant la dernière guerre 150

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

soldats allemands résister dans les bases de La Rochelle et se défendre contre des forces beaucoup plus importantes. Nous avons vu dans le monde entier des résistances arriver à des victoires, je n'en veux pour preuve que les martyrs de toute l'histoire. Il est donc possible de refuser toute espèce de tyrannie, d'y opposer une barrière, et cette force est plus importante que les tanks. C'est très important à dire à un pays comme la Suisse qui est la terre de la neutralité.

Ensuite, dans cette relation d'amour, si nous l'acceptons, se trouve également la réponse à l'envahissement de l'Etat, car si un individu peut tout donner à la collectivité, il faut encore qu'il existe lui-même : à partir du moment où il n'existerait plus lui-même, il ne pourrait plus rien donner. C'est dans cette acceptation du don complet, jusqu'au moment où l'on se perd — du moins où l'on est écrasé — que réside probablement une des solutions provisoires du monde où nous sommes, jusqu'à ce que nous ayons trouvé une réponse d'ordre scientifique au problème de savoir si l'on peut faire surgir une éthique de la simple observation.

M. DE WAELHENS : Je voudrais dire toute ma reconnaissance à M. Ansermet. M. Ansermet nous a dit qu'il souhaitait seulement faire proprement son métier, je constate qu'il en fait très proprement plusieurs et je souhaiterais que les philosophes fussent toujours en mesure de s'exprimer comme ce non-philosophe.

Je dois aussi une vive reconnaissance à M. Bourdet — c'est une dette ancienne qui s'est accrue aujourd'hui — quand il nous dit que nous ^{p.181} avons un *a priori* matériel. Il faut bien reconnaître qu'il y a des *a priori* matériels et c'est justement le devoir de la phénoménologie de les rendre manifestes et non pas de les supprimer.

LE PRÉSIDENT : A la fin de la séance d'hier un dialogue s'était instauré entre M. de Waelhens et M. de Pury ; nous allons maintenant le reprendre. Je restitue maintenant, avec vingt-quatre heures de retard, la parole à M. de Waelhens.

M. DE WAELHENS : Je crois que les points de vue auxquels nous nous sommes placés, M. de Pury et moi-même, sont très différents. Mais si celui que j'ai défendu me semble fort clair, je me demande si j'ai très exactement compris le vôtre. Je me suis placé à un point de vue philosophique. En dehors de ce point

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de vue, il y a le point de vue théologique. Ces points de vue sont à mon avis absolument distincts, c'est-à-dire qu'en dehors des problèmes relatifs au naturel, il y a la question de savoir s'il y a une vocation surnaturelle de l'homme, et s'il y a une révélation qui s'est adressée à l'homme. Cette seconde question est une question de foi et en même temps une question d'histoire à laquelle, pour ma part, je réponds positivement. En dehors de cela, il y a la question philosophique. Et il m'a semblé que, dans votre exposé, vous ne vous placiez pas très exactement au second de ces points de vue. Vous avez parlé de l'Esprit. Or, il ne m'est pas apparu clairement — sans doute est-ce un défaut de compréhension de ma part — s'il s'agissait de l'esprit en tant qu'il est un objet de méditation pour le philosophe, ou si au contraire il s'agissait de l'Esprit dans son sens surnaturel, parce que, du point de vue philosophique, je ne crois pas que votre exposé soit exempt d'ambiguïté.

Ce qui me paraît inévitable, lorsqu'on parle de philosophie, c'est qu'on se place à un point de vue déterminé ; et ce point de vue déterminé, c'est toujours le fini. Nous ne pouvons philosopher qu'à partir de la finitude. A partir de cette finitude — c'est d'ailleurs un objet de discussion entre philosophes — nous pouvons admettre l'existence d'un infini, mais nous ne pouvons pas, en tant que philosophes, parler en quelque sorte en son nom. Voilà une difficulté qui reste en suspens et sur laquelle j'aimerais avoir votre avis.

M. DE PURY : C'était en effet toute la difficulté de ma conférence, et je ne crois pas avoir pu éviter toute ambiguïté. Il est évident que je n'aurais pas pu partir de l'infini. Aucune réflexion valable sur notre condition ne pouvait se faire à partir d'une sorte de révélation de l'infini en soi.

Si j'ai pu cependant partir de l'Esprit — qui pour moi est l'Esprit Saint, qui pour moi est Dieu lui-même, qui pour moi est l'infini en effet — c'est que cet infini se révélait dans le fini, cet infini s'est incarné dans l'existence humaine la plus concrète, la plus historique, la plus stricte, la plus proche et la plus présente à chacun de nous, à savoir celle de Jésus-Christ. Disons que l'événement de l'Incarnation seul^{p.182} peut ici résoudre la question que vous me posez ; et c'est à partir de cette chose absolument finie et historique qu'est pour moi la révélation chrétienne, que j'ai tâché de comprendre ce qu'étaient pour tout homme les exigences de l'Esprit.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE WAELHENS : Je pense que le sens de votre réponse est que vous vous placez explicitement sur le terrain théologique, ce qui, dans l'introduction du moins de votre conférence, ne m'était pas clairement apparu. Permettez-moi maintenant de vous exposer une autre difficulté à laquelle je crois avoir déjà fait allusion hier : le problème des *médiations*, en tant qu'il est distinct du problème des aliénations dont vous nous avez parlé dans votre conférence. Vous avez cité le nom d'un ami commun, Paul Ricœur. Dans le livre qu'il a consacré à Gabriel Marcel et à Karl Jaspers, Ricœur fait à Gabriel Marcel une objection que je crois capitale et qui, peut-être, pourrait s'adresser à votre position au sujet du problème de l'aliénation.

Dans une position comme celle de Gabriel Marcel — dit Paul Ricœur — toute démarche par laquelle l'homme s'identifie à des réalités collectives est pour lui un déficit, une perte, une menace, en quelque sorte une aliénation. Je ne crois pas que cela soit exact, et justement l'objection de Ricœur va dans le même sens. L'homme n'est pas une subjectivité pure ; il est naturellement un sujet, mais il ne peut pas participer à la communauté des hommes à la façon dont les grandes puissances participent au concert des nations, c'est-à-dire sans rien aliéner, ou tout au moins en prétendant ne rien aliéner de leur souveraineté. Cela n'est pas dans notre sort, ni dans notre condition.

La question est « non pas d'empêcher toute participation à un universel concret, mais de montrer comment cette participation peut être telle qu'elle ne menace pas les droits de la subjectivité ».

C'est là un problème absolument inévitable, qui se pose à tous les plans. Dans l'expérience quotidienne déjà, il y a ce que l'on a appelé — je m'excuse d'avoir recours encore une fois à un vocabulaire fort pédant — *la transcendance de l'impersonnel*. Pour aller d'un endroit à un autre, il faut emprunter une route ; une route est une certaine réalité qui nous a été proposée, qui a été installée sous cette forme par autrui, par la société, et qui demande à être reconnue telle qu'elle est, sans que nous puissions rien y changer en tant que sujet ; de sorte que je ne puis pas vivre dans une autre condition que celle-là.

Or, il me semble que votre manière de poser le problème de l'aliénation et de la subjectivité fait abstraction de cette difficulté, mais peut-être ai-je, ici encore, mal compris.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE PURY : Non, vous ne m'avez certainement pas mal compris, et je ne puis que m'associer à tout ce que vous venez de dire. Ne pensez pas qu'en parlant ainsi j'aie voulu maintenir l'homme en dehors des engagements, en dehors des appels collectifs, dans une sorte de subjectivité pure...

... p.183 J'accepte donc tout à fait la critique que vous me faites avec Ricœur, et que Ricœur a parfaitement raison de faire à Gabriel Marcel. Je regrette d'avoir pu donner cette impression, mais évidemment je n'ai pu être complet, car il aurait fallu poser le problème dans une autre conférence pour distinguer l'aliénation dont l'Esprit se gardait absolument et celle qu'il nous autorisait à faire sans danger.

M. DE WAELHENS : Ces explications éclaircissent le problème, mais peut-être ne le résolvent-elles pas. Ce que j'aurais aimé avoir entendu dans votre exposé, c'était une manière positive de comprendre la différence entre *la médiation* et *l'aliénation*. Je pense qu'une difficulté analogue se pose à propos de l'authenticité. Je crois avoir compris que, dans votre conception de l'authenticité, l'homme doit parler toujours au nom d'une vérité pour lui absolument désimpliquée, absolument claire, absolument présente, pour laquelle il peut d'une façon absolue se porter fort.

Or, il me paraît évident que la vie habituelle de l'esprit suit un cours très différent par le fait même qu'elle se trouve constamment ancrée dans ce pré-réflexif dont parlait si bien M. Ansermet il y a quelques instants et qui, lui, est de l'ordre de l'implication constante. Il est très rare que nous puissions présenter devant nous une vérité dont toutes les implications aient été dévoilées dans l'ordre courant des choses. Nous ne pouvons penser et affirmer des vérités qui peuvent dans certains cas être inconditionnelles que dans la mesure où, toujours, nous demeurons appuyés sur des bases qui demeurent implicites.

Je crains donc que la conception de l'authenticité que vous avez développée, dans la mesure où je l'ai bien comprise, ne soit une conception dans laquelle la réalité de l'homme se réduirait à une série d'instantanés privilégiés, avec une certaine négligence de la couche d'implicite et de pré-réflexif qui, nécessairement, doit réunir ces instants et qui ne peut pas, je pense, être considérée comme négligeable. Je pense qu'une conception de l'authenticité ne peut s'affirmer que dans la mesure où elle tente de présenter et d'étudier le problème des relations de l'explicite à l'implicite.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DE PURY : Là encore, je vous comprends. Lorsque nous avons une décision concrète à prendre dans la vie, cette décision ne saurait être prise en fonction directe de cette authenticité que j'ai mise en relation avec une vérité transcendante. Il y a toujours notre nature qui est là et cette partie non réfléchie de notre être où puise en quelque sorte la décision que nous prenons.

Je pense cependant qu'un chrétien sera toujours à cet égard dans un état de vigilance, et cherchera à distinguer — du moins dans les décisions qu'il prend — ce qu'il doit à la tradition ou à la part instinctive, et ce qui relève au contraire de l'obéissance à ce que j'ai appelé l'Esprit...

Là est le drame du chrétien appelé à agir dans le monde et l'origine souvent de ses perplexités.

M. DE WAELHENS ^{p.184} pose ensuite la question du *compromis* qu'exige toute action dans le monde, il voudrait savoir ce qu'en pense M. de Pury.

M. DE PURY : Le chrétien doit précisément savoir qu'il ne peut pas faire le moindre geste dans le monde sans se compromettre, sans que cela soit plus ou moins un compromis. Je ne puis que rappeler ici à quel point, dans ce compromis même, il sait qu'il est soutenu, qu'il est porté, qu'il ne se perd pas lui-même, qu'il demeure dans son alliance, parfaitement sincère et complète, et qu'il demeure, avec tous ceux auxquels il doit se joindre dans le monde, l'allié d'un *autre allié*. Cette référence à l'*autre allié*, à l'Alliance qui est celle du baptême, si vous voulez, celle dont l'Eglise parle, c'est toute la vérité chrétienne. Entre cette Alliance, qui m'interdit toute aliénation, et toutes les alliances nécessaires, indispensables, que commande la première Alliance, où se situent tous les « compromis », ceux de l'amour et de la justice, de la recherche de l'unité et de ce que cette recherche implique dans le monde, il y a place pour toute une conférence — qui est peut-être celle que j'aurais dû faire.

M. DE WAELHENS : Je remercie M. de Pury de ses explications, qui m'ont beaucoup éclairé.

Après une discussion concernant le problème du libre examen et de l'autorité de l'Écriture, engagée à la suite d'une question de Mlle Hersch, le président donne la parole à M. Starobinski.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. STAROBINSKI : J'aimerais poser à M. de Pury et à M. de Waelhens deux questions qui sont latérales au départ, mais qui, je l'espère, rejoindront le fond du problème.

Les remarques que je voudrais faire à propos de la conférence de M. de Pury, concernent ce qu'il a dit du langage. Il a tout d'abord présenté l'Esprit comme une exigence absolue qui vient à notre rencontre, comme une personne transcendante qui se soustrait à toute dénomination. La conséquence de cette affirmation est la suivante : c'est que la relation de l'homme à cet esprit transcendant échappe à la détermination du langage, se refuse à toute forme figée et au nom d'une vie et d'une présence toute inévitable, instaure une révolte contre ce qui limite un dialogue tout entier situé au delà du langage.

Mais d'autre part, M. de Pury a attribué une importance très grande à l'idée d'un langage dont les significations seraient incorruptibles. Il a attribué une importance très grande à l'exigence d'un vocabulaire fondamental qui serait inaltérable, à l'abri de toute fraude, et qui ne risquerait pas d'être entraîné dans la dérive de l'histoire.

Voilà donc ce qui paraît réintroduire la nécessité des structures formelles que M. de Pury, auparavant, rejetait avec vigueur.

Voilà donc deux aspects extrêmes — et contradictoires — de l'Esprit qui se proposent à nous : d'une part, un élan qui refuse toute forme et tout langage, une relation vivante qui veut être en contact avec ^{p.185} l'Esprit, mais dans l'ineffable ; d'autre part, la revendication d'un sens permanent et incorruptible du langage, donc des formes.

Eh bien, cette contradiction, je ne vais pas en faire reproche à M. de Pury, au contraire ; je souhaite qu'elle soit accentuée au maximum, car elle me paraît définir au mieux la contradiction interne de ce qu'on appelle l'Esprit, et de l'Esprit tel qu'il s'est manifesté peut-être ailleurs que dans la théologie, dans la vie même de la conscience européenne depuis des siècles. L'esprit s'est manifesté à maintes reprises comme l'exigence d'une rupture des formes et d'une révolte perpétuelle contre toute autorité, au nom d'une présence vivante qu'il s'agit de rejoindre. Il s'est aussi présenté, et il continue, comme exigence de permanence, comme exigence de continuité dans les structures, structures éternelles même, et en définitive, comme l'exigence d'un ordre et d'une autorité.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je crois que cette contradiction fait la vie même de l'esprit et, de ce fait, nous enlève toute quiétude.

Il m'a semblé apercevoir d'autre part, dans la conférence de M. de Waelhens, la même antimonie irréductible dont je me félicite. On a pu croire au début que les contraires allaient être conciliés et que la vie intérieure allait être résorbée dans l'action, que tout allait devenir action, mais les extrêmes et la tension entre les extrêmes se reconstituent et persistent. Nous avons appris qu'il n'y a pas de royaume intérieur, mais qu'il y a cependant bien un royaume, et que celui-ci commence avec le monde. Il y a donc une intériorité et un royaume autour, nécessaires l'un à l'autre. Mais nous ne cessons d'être pathétiquement renvoyés du monde à nous-mêmes ; nous sommes invités à résoudre à l'extérieur nos problèmes intérieurs, et inversement, à résoudre intérieurement les problèmes extérieurs.

Notre présence à nous-mêmes implique donc notre présence au monde, mais il y a là un *tragique* auquel il n'y a pas moyen de se soustraire.

A qui parle de l'importance prédominante de la vie intérieure, il faut répondre que nous sommes responsables du monde ; à qui parle de l'importance prédominante des structures économiques, il faut répondre que nous ne devons pas perdre notre vie intérieure. De sorte que nous sommes placés entre deux tentations et il nous faut éviter deux tentations. C'est là que l'on rejoint cette déchirure à laquelle faisait allusion tout à l'heure Mlle Hersch.

Ces deux tentations se résument en deux démagogies. Il y a une démagogie très subtile de la vie intérieure et de la vie personnelle, qui est un instinct de fuite, et un autre instinct de fuite, une autre démagogie, qui est celle de la vie collective. Je crois que l'important est précisément de ne pas échapper à ce tragique, ni de chercher à toute force une issue, mais bien d'assumer la situation tragique, le déchirement dans son ampleur, s'il est vrai qu'on s'éloigne de l'esprit en s'éloignant du tragique et de la contradiction qui le font vivre en nous.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jeanson.

M. JEANSON p.186 reprend le thème de la conférence prononcée par M. de Waelhens contre « certaines attaques dirigées à son encontre ». M. Jeanson rappelle d'abord qu'il

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

convient de ne pas ramener toute la phénoménologie à Husserl, « au détriment de ce que nous pouvons entendre à l'heure actuelle par phénoménologie ».

Dès que j'entreprends de décrire un phénomène humain, selon la méthode phénoménologique — et étant bien entendu, comme M. Ansermet le signalait tout à l'heure, que cela signifie que je ressaisis l'implicite dans le phénomène, que je ressaisis la signification pour moi de ce phénomène à sa racine, au moment où le phénomène se produit et où je ne l'ai pas encore réfléchi, c'est-à-dire dans l'action, étant entendu que je m'efforce de ressaisir cela qui est le sens du phénomène, qui est la visée selon laquelle je l'ai vécu et accompli — je crois possible de faire de la méthode phénoménologique ce que j'appellerai volontiers *une école de responsabilité*. Car je vais me retrouver inévitablement, infailliblement, à l'origine de chacun des phénomènes que je décris. Un phénomène humain, c'est toujours un phénomène à l'origine duquel l'homme se trouve ; c'est toujours un phénomène à l'origine duquel l'homme est impliqué. Je dis : Je me suis mis en colère parce que Pierre a été odieux avec moi au cours de la conversation. Eh bien, non, je me suis mis en colère à *propos de la façon dont Pierre a réagi*, et pour obtenir de Pierre qu'il cesse de réagir de la sorte, ou pour intimider Pierre, c'est-à-dire pour atteindre un certain but ; je suis donc à l'origine de ma colère. Ce serait trop facile de dire ensuite : Je m'excuse, cela m'est venu comme cela, *je n'y étais pour rien*. Et ainsi de suite, pour tous les phénomènes humains que l'on décrit, on retrouve l'homme à l'origine, la conscience, cette conscience pré-réflexive.

Dans ces conditions, je crois que la leçon de la phénoménologie, c'est précisément une sorte d'expulsion de la mauvaise foi, c'est la mise à jour de la mauvaise foi. Je disais *expulsion* avant de dire *mise à jour*, j'avais tort ; on commence par la mettre à jour, et le fait même que l'homme entreprend de la mettre à jour, cela signifie que l'on va déjà lutter contre. Il y a un engagement pratique dans cette dénonciation, dans ce dévoilement, ce dévoilement ne peut pas supporter de demeurer purement théorique.

Il y a donc d'emblée, dans l'usage même de la méthode phénoménologique, dans le choix de cette méthode, *un refus de la mauvaise foi* et il y a, d'emblée, *un choix de la responsabilité*. Je dirai que, par une méthode telle que la phénoménologie, l'homme se sent traqué ; il se sent forcé jusque dans ses plus intimes réserves, et finalement, à ce titre, il n'y a plus d'intimité au mauvais sens du terme ; il n'y a plus d'intériorité, au sens où l'on se camoufle derrière je

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ne sais quelles explications que l'on se donne après coup pour dire : Voilà, ce n'est pas ma faute, je n'y étais pour rien, j'étais distrait, je ne faisais pas attention.

Eh bien, le choix même de ne pas faire attention, c'est moi qui l'ai fait. Je crois qu'à partir de cela, on saisit parfaitement bien ce que c'est qu'une exigence humaine, se dévoilant à travers cette phénoménologie ; on saisit très bien que la première des exigences c'est d'être cohérent avec ^{p.187} soi, c'est de reconnaître et d'assumer cette responsabilité. Cette liberté qui est en moi, je ne peux pas nier cela, et si je continue à le nier — j'ai toujours la possibilité de choisir la mauvaise foi — alors je parie contre moi. D'autre part, il y a une autre obligation, une autre exigence qui recoupe celle-ci et qui, à vrai dire, n'en est distinguée que pour la commodité de langage, c'est l'exigence d'être avec autrui, de rencontrer autrui. Je ne peux pas nier autrui. Autrui est un donné. Il y a des *a priori*. Je suis dans le monde, je ne peux pas m'en évader ; autrui est dans ce monde où je suis moi-même. Je ne peux pas en expulser autrui, je ne peux pas m'en évader moi-même. Par suite, si je veux ma propre liberté, je dois vouloir aussi la liberté d'autrui.

Je m'excuse d'aller si brièvement sur un point qui serait évidemment à développer pour paraître vraiment acceptable, mais il me semble en tout cas que ces deux exigences : exigence de responsabilité vis-à-vis de moi, et exigence de responsabilité à l'égard d'autrui — c'est-à-dire de la façon dont j'apparais à autrui — peuvent tout de même aider à constituer une morale.

Je voudrais préciser enfin que, de toute façon, je n'ai encore jamais vu une doctrine, une méthode quelconque qui permît de constituer entièrement une morale. Cette méthode-ci peut servir à quiconque pour s'aventurer à la recherche de ce qui sera sa propre morale et je ne pense pas qu'on puisse jamais aller plus loin, et par suite, il reste à chacun le tâtonnement, éclairé par une analyse constante, le tâtonnement au nom même de l'exigence historique qui est la nôtre.

M. DE WAELHENS : Mlle Hersch m'a demandé une implication de la méthode phénoménologique. Il ne faut malheureusement pas y songer. Je réponds à la question qu'elle a posée et en même temps à l'intervention de M. Starobinski, qui m'a demandé si la phénoménologie admettrait de dire de l'homme qu'il est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

un être du *déchirement*. Je crois qu'on peut répondre affirmativement à cette question à condition — je m'excuse de ce jeu de mot — que le *déchirement* ne soit pas compris comme *déchirure*, c'est-à-dire que l'homme ait dans son fond une réalité dialectique. Sa nature, c'est d'être en rapport avec le monde et en rapport avec autrui ; il n'est pas simplement le monde, il n'est pas non plus simplement subjectivité pure : mais il est rapport constant entre les deux. Il ne peut se cantonner dans aucun des deux points de vue en le séparant de l'autre, mais il n'est jamais tout à fait lui-même dans un de ces points de vue.

On peut exposer la même chose — comme le faisait à l'instant M. Ansermet — selon une autre perspective : en disant que vie intérieure et vie active sont nécessairement dans une certaine opposition et dans une certaine contradiction, parce qu'elles sont fondées sur des dimensions temporelles différentes : l'action est fondée sur une temporalité qui est, essentiellement, celle du futur, les deux autres éléments de la temporalité y étant d'ailleurs présents ; la vie intérieure, au contraire, est une vie dans laquelle la dimension temporelle fondamentale est celle du passé. Et en un sens, on peut dire que c'est encore une fois l'opposition p.¹⁸⁸ réflexif, pré-réflexif, qui réapparaît à l'intérieur de la conscience ; non pas que je veuille dire que toute action est irréfléchie : certainement pas ; mais ce n'est pas la réflexion — qui doit préparer l'action ou la reprendre devant nous — qui constitue en propre l'agir humain. L'agir, comme tel, est de l'ordre du pré-réflexif.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Ansermet.

M. ANSERMET : Je crois que M. Starobinski, qui nous a fait une mise au point admirable de la situation de la conscience humaine, exagère seulement sur un point que je voudrais reprendre : en appelant cette situation un *déchirement* ou une situation *tragique*. Le jour où vous aurez quelques instants à m'accorder, je vous montrerai, par un exemple musical, que ce n'est pas du tout un *tragique*, mais un *parfait accord*.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Dubois.

M. DUBOIS voudrait avant tout que pour poser convenablement le problème des droits de l'esprit et des exigences sociales, on soit au clair sur les *données* mêmes du

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

problème. Or il ne semble pas qu'on le soit, affirme M. Dubois, parce qu'on n'a pas, du fait social, une *vue scientifique*, mais des *opinions* qui relèvent d'idéologies variées.

Le fait social a un fondement *biologique* ; il exige à sa base une série de *restrictions* qui seules rendent possible l'accord de l'individu et de la société en assurant à l'individu sa liberté. Mais les idéologies, qui connaissent cette exigence, la détournent à leur profit : parce qu'elles sont le fait de groupes intéressés. On ne peut poser le problème que sur un terrain scientifique soustrait à toute influence idéologique.

LE PRÉSIDENT : Je déclare clos ce deuxième entretien.

@

TROISIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.189 Je déclare ouvert le troisième entretien des Rencontres internationales.

Nous allons terminer ce matin la discussion sur les deux premières conférences : celle de M. le pasteur de Pury et celle de M. de Waelhens. Il est du reste bien entendu qu'il n'y a pas de cloisons étanches entre nos conférences et il sera possible que nous revenions incidemment, en cours de route, sur les conférences du début. Nous aborderons ensuite la discussion sur la troisième conférence : celle de M. della Volpe.

Nous allons tout d'abord entendre M. Charly Guyot qui a une question à poser ; nous entendrons ensuite une discussion entre M. Jean Wahl, M. de Waelhens et M. Campagnolo.

La parole est à M. Charly Guyot.

M. CHARLY GUYOT s'inquiète de voir la discussion se poursuivre dans l'abstrait et constituer « une sorte de fuite ou d'alibi devant l'urgence des problèmes concrets, pratiques, singulièrement préoccupants » :

Et ici, je voudrais poser aux théologiens, en relation avec la première des conférences que nous avons entendues, une question : nous nous accordons tous — c'est incontestable, et quelles que soient les différences de nos conceptions politiques — à souhaiter l'accès des masses, *l'accès de tous les hommes à la liberté de l'esprit, cet accès impliquant au préalable la possession de la liberté politique*. Or, comment les Eglises, catholique romaine, protestante ou réformée, travaillent-elles à atteindre ce but ? Favorisent-elles vraiment cette liberté égalitaire dont parlait vendredi soir M. della Volpe ? Que pensent-elles d'un général — ce n'est pas le premier — qui annonce que ses troupes remporteront la victoire *avec l'aide de Dieu* ? Que pensent-elles des Eglises p.190 sud-africaines

¹ Le 11 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

acceptant les discriminations raciales de M. Malan, docteur en théologie, et quelle est, d'autre part, l'attitude de M. de Pury, par exemple, en face de ce droit de l'esprit — mais ce n'est celui de la stricte orthodoxie — manifesté jusqu'à la mort sous les balles d'un assassin, par la vie consacrée d'un Gandhi ?

M. DE PURY :... A cette question : comment les Eglises favorisent-elles l'accès du peuple à la culture, je ne puis que lui répondre que cette préoccupation existe passablement au cœur de la plupart des Eglises réformées ou protestantes depuis quelques décennies, et qu'en tout cas il est peu de pasteurs aujourd'hui qui n'envisagent — à l'intérieur même de leur ministère, et comme une conséquence de ce ministère — le développement culturel et l'ouverture d'esprit de chacun de ceux dont ils ont la charge.

Qu'est-ce que l'Eglise pense de ces problèmes qui ont été soulevés, en particulier de cet effroyable événement de l'Afrique du Sud, où un pasteur — ou plus exactement un fils de pasteur nazi (je n'ai jamais pu savoir s'il était lui-même pasteur ou fils de pasteur, peu importe) il s'agit d'un ancien membre d'une Eglise réformée néerlandaise — a rétabli une législation raciste et hitlérienne. Nous nous trouvons là devant un de ces phénomènes comme celui auquel nous avons assisté en 1933, quand un évêque luthérien, nommé Muller, a fait la propagande de Hitler. Je ne puis accorder à M. Malan une autre considération qu'à l'évêque Muller ; c'est un de ces terribles drames qui montrent à quel point les dénominations ou l'éducation ne produisent rien de décisif, si l'Esprit lui-même, si l'exigence de l'Esprit en personne ne maintient pas un homme dans l'exigence de la justice, de la vérité et de la liberté.

Donc, j'affirme que les Eglises sont à peu près unanimement contre toutes les mesures qui ont été prises en Afrique du Sud, qu'elles sont également contre tout ce qui permettrait l'annexion, par un homme d'Etat ou par un général, de la divinité et, en particulier, de ce Dieu auquel la Bible rend témoignage, qui n'aura certainement jamais rien de commun avec l'identification que cherchent à en faire les puissances de ce monde avec leur propre puissance, puisque là c'est typiquement de l'idolâtrie.

Mais je n'ai pas répondu à l'ensemble de ce qu'a dit M. Guyot, puisqu'il s'agira alors de nous mettre d'accord sur ce que nous pouvons faire pour aider l'accession des masses à la culture.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Personnellement, je dirai un dernier mot — et c'est un fait d'expérience que vous aurez peut-être pu constater — : il y a peu de choses qui ouvrent les hommes à la culture autant qu'une vraie connaissance de la Bible.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant avoir un bref débat sur les premières conférences entre MM. Jean Wahl, de Waelhens et Campagnolo.

La parole est à M. Campagnolo.

M. CAMPAGNOLO : p.191 Je voudrais demander à M. de Waelhens quelle est, d'après lui, la portée de sa conférence par rapport au thème posé par les Rencontres internationales de cette année ?

M. DE WAEHENS : La réponse à donner à M. Campagnolo est simple : mon intention, en faisant cette conférence, était de fournir un point de départ que je souhaite être utile, en ce sens qu'il me paraissait que la notion de *vie intérieure*, telle qu'elle existait dans la philosophie et dans la culture du XIX^e siècle, était déjà par elle-même une source d'antinomie et qu'il fallait partir d'une conception plus juste, plus adaptée à la qualité de la conscience, afin de pouvoir y présenter les difficultés propres qui font l'objet de ces entretiens.

M. CAMPAGNOLO ne croit pas que la phénoménologie, du moins par ce qu'en a dit M. de Waelhens, résolve les problèmes qui ont été soulevés.

M. DE WAEHENS : Je n'ai naturellement pas prétendu — et je ne songe pas à prétendre — que l'exposé que j'ai fait constitue par lui-même une solution aux difficultés exposées ici.

Seulement, ce que je pensais, c'était qu'une certaine conception de la conscience, comme subjectivité pure, et comme fermeture sur elle-même, était de nature à rendre ces solutions impossibles, et que par conséquent, il fallait essayer de montrer que cette conception de la conscience peut — si on se base sur l'examen de l'expérience, vue à la lumière de la méthode phénoménologique — être contestée, et doit être remplacée par une autre : celle que j'ai essayé de proposer. Mais il est bien évident que c'est à partir de là que se posent les problèmes qui font l'objet de notre discussion.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je pensais que la notion de vie intérieure, telle qu'elle s'exprime le plus souvent, en tant qu'elle suppose une subjectivité pure, rend la solution des problèmes qui nous occupent pour le moins très difficile — et pour dire le fond de ma pensée : impossible.

M. CAMPAGNOLO répond qu'il est parfaitement d'accord sur l'intention formulée par M. de Waelhens, qui est de dépasser le subjectivisme, en affirmant l'unité du sujet et de l'objet. Ce qu'il ne voit pas en revanche, c'est *comment* s'accomplira ce dépassement, comment on passera du terrain purement gnoséologique à celui de l'éthique, ou, cas échéant, au politique.

M. JEAN WAHL : Au risque de retarder un peu la discussion, je pose certaines questions sur le plan concret.

D'abord l'une, purement historique ; il me semble que c'est une exigence, une petite exigence de l'esprit (à moins que toutes ne soient égales) : je veux protester au nom du cartésianisme, et surtout au nom de Descartes. Je crois que M. de Waelhens nous a présenté une figure de Descartes qui n'est pas du tout la figure réelle. Il nous a dit : l'étendue égale le réel, mais il sait aussi bien que moi que le réel est avant tout le *cogito*.

p.192 Alors, je me demande s'il n'a pas formé une sorte d'idole, une sorte de mythe du cartésianisme, un cartésianisme qui serait surtout celui du XVIII^e siècle, et selon lequel tout se réduirait à l'étendue, mais qui, d'autre part, conserverait du cartésianisme authentique l'idée de conscience. Alors les choses ne vont pas.

Au fond ce cartésianisme, sous la forme qu'il lui a donnée, n'a heureusement jamais existé. Pour en revenir à Descartes, M. de Waelhens nous dit que nous ne lui devons rien en ce qui concerne la conjonction de l'esprit et du corps. Je pense que nous lui devons, au contraire, beaucoup. D'abord nous lui devons ce dont nous parlons : la *sensation* et l'imagination. Pour Descartes, comme pour Heidegger, nous sommes d'abord hors de nous, nous sommes absolument mêlés au monde dans la sensation et dans l'imagination ; et quant à l'âme et à la conscience elle-même, Descartes s'est posé à leur sujet bien des questions. Je crois qu'il ne faudrait pas s'en tenir à la Seconde méditation, mais aller vers la Cinquième et la Sixième. Qu'on se rappelle ce qu'il a dit : que l'âme n'est pas comme un pilote dans un navire, mais qu'elle est bien plus dans le corps qu'un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pilote dans un navire, parce qu'elle est partout dans le corps ; il dit en outre qu'il y a une substance qui est l'union de l'âme et du corps, et qui ne se réduit ni à l'âme ni au corps.

D'accord pour aller au delà de la séparation du sujet et de l'objet, M. Wahl se demande s'il ne faut pas aller également au delà de la phénoménologie. Il présente ensuite une série de remarques à propos d'une double tendance qu'il distingue dans la pensée de M. de Waelhens : « l'une définissant l'intériorité d'une certaine façon, que je critiquerai, et l'autre tendant à la nier ». Il note entre-temps :

1. Que ce ne sont pas les cartésiens qui disent que l'extérieur est le réel.

2. Qu'il faut étudier la vie intérieure elle-même et non ses origines, qui sont sans doute dans l'extériorité.

Mais, dit-il :

Je m'arrête, car, comme M. Guyot et comme beaucoup d'autres, je suis persuadé que cette discussion n'a pas grande importance du point de vue pratique. Je ne crois pas que la révolution phénoménologique ait apporté quoi que ce soit à l'éclaircissement de nos problèmes, d'autant qu'auparavant il n'y avait pas cette vue de la conscience qu'on nous a présentée d'une façon qui était belle, mais pas absolument convaincante à mon avis.

M. CAMPAGNOLO : Voilà le nœud de la question : nous sommes là à défendre un point de vue purement philosophique, alors que le problème est de savoir *comment nous défendrons cette vie intérieure* — car c'est de là qu'il faut partir. Par quels moyens allons-nous défendre cette vie intérieure qui est menacée dans la situation actuelle du monde ? Par quels moyens allons-nous créer des conditions qui permettent à cette vie intérieure de se développer ?

M. DE WAELEHENS : p.193 Je serai d'accord sur beaucoup de points avec M. Wahl, notamment sur le fait qu'il y a plusieurs Descartes. Il y a le Descartes qui parle de la glande pinéale, mais il y en a un autre qui a défendu l'absence radicale de toute inter-action de la pensée et de l'étendue. C'est celui-là qui a eu, tout au moins jusqu'à présent, la plus grande fortune...

Et M. de Waelhens note ici, en les distinguant, l'influence de Descartes sur la philosophie et celle qu'il a exercée sur le plan de la culture.

En ce qui concerne les difficultés touchant les relations de l'extériorité et de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'intériorité, le point de vue soutenu n'est pas de mettre l'accent sur l'extériorité plutôt que sur l'intériorité ou réciproquement, mais d'essayer de *montrer que les catégories extériorité et intériorité, dont il vient d'être question, ne sont pas valables* ; qu'on ne peut pas considérer l'homme d'un côté et la réalité de l'autre comme des substances absolument séparées ; qu'au contraire, la définition et l'être de l'homme c'est d'être dialogue et de devenir soi-même en visant les choses. Et ce que j'ai voulu signifier en contestant la notion de vie intérieure, c'est l'impossibilité d'un soi-même pur, c'est-à-dire d'une subjectivité capable de se replier entièrement sur elle-même et de se définir en dehors de toute référence, même implicite, au réel. Quant à l'objection qui prétend que, dans ces conditions, les choses se retournent et que c'est la phénoménologie qui fonde réellement l'extériorité, qu'au contraire dans la conception traditionnelle et pour Descartes, le réel c'était la conscience, je le veux bien, mais qu'est-ce que je constate historiquement ? C'est que cette conscience, quand elle se développe, quand elle parle, quand elle essaie de s'exprimer, quand elle essaie de devenir elle-même, elle ne fait jamais que parler du monde. Ce qui, dans la problématique classique, est à la source d'une confusion, et, si l'on peut dire, d'une mauvaise conscience constante, parce que, prétendant ne parler que d'elle-même et déclarant qu'il est impossible de parler de ce qu'elle est bien forcée d'ailleurs, avec les sciences, de nommer le réel, elle en parle quand même et ne parle même que de cela.

M. WAHL répond qu'elle ne le fait qu'après l'avoir fondé sur la pensée et ajoute qu'il ne voit pas de signe de mauvaise conscience chez Descartes.

M. CAMPAGNOLO : Si l'on se place au point de vue de l'histoire de la philosophie, on peut admettre que Descartes a exercé une grande influence sur l'orientation de la pensée. Mais si l'on considère l'histoire dans un sens plus riche, plus large, je ne le rendrai pas du tout responsable de l'indifférence que les hommes de culture, les intellectuels ont marquée à l'égard du monde de la politique. J'ajoute que j'ai l'impression qu'en donnant une importance excessive à la pensée de Descartes, on se restreint à un certain monde culturel. En dehors de la France et des pays de langue française, l'influence de Descartes est beaucoup plus restreinte. Nous ne pouvons pas attribuer à sa distinction, p.194 à sa séparation de la conscience et de l'étendue, la responsabilité d'une trahison

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

vis-à-vis de la culture d'abord et ensuite de la société.

M. DE WAELHENS : Répondant à M. Jean Wahl, je suis d'accord pour reconnaître qu'en effet Descartes part de la notion de notre engagement dans le monde, mais que tout le sens réel de sa philosophie, c'est de l'oublier et de l'éliminer entièrement.

M. WAHL : Pardon, c'est d'y retourner, par l'intermédiaire de Dieu. Tout le sens de sa philosophie est de retourner à cet engagement ; c'est le sujet des Cinquième et Sixième méditations.

M. DE WAELHENS : C'est d'y retourner sous la forme de l'idée.

M. CAMPAGNOLO : En vue d'établir *un rapport* avec le monde. Il n'a pas oublié le monde. Il voulait justifier ce rapport, il n'a pas réussi. Il n'est pas convaincant. C'est là le point le plus faible de sa philosophie, et l'on s'en est aperçu tout de suite. Tout le développement ultérieur de la philosophie cartésienne s'est fait dans cette direction : résoudre le problème de ce *rapport*. La « problématicité » de la solution a été repérée dès le commencement ; de sorte qu'elle n'a pu constituer un danger sur le plan social, ni même sur celui de la culture.

M. DE WAELHENS : Il y a en effet une évolution dans le sens d'une aggravation constante. Et si M. Campagnolo nie l'influence de Descartes sur la culture, je crois qu'il faut s'entendre. C'est un problème difficile, tant qu'il s'agit d'une philosophie déterminée ; mais s'il s'agit au contraire du rationalisme considéré comme tendance générale dans tous les domaines de la vie de l'esprit, il me paraît difficile de contester qu'en fin de compte ce rationalisme trouve son inspiration dans une *Weltanschauung* qui apparaît essentiellement dans une perspective cartésienne.

M. CAMPAGNOLO proteste. Il n'a pas dit que l'influence de Descartes sur le plan de la culture n'avait pas été vaste, il a prétendu seulement qu'au regard de l'histoire, entendue au sens large, elle apparaît moins considérable. Ainsi :

En Italie, nous avons subi beaucoup plus l'influence de Vico d'abord, et de l'idéalisme allemand ; et si l'on veut comprendre le sens de la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

philosophie italienne, il faut en tenir compte.

Comme pour nous autres, réunis ici, ce problème des rapports entre l'attitude culturelle et la réalité sociale est essentiel, je trouve tout à fait justifié de reconnaître les limites de cette influence de Descartes.

LE PRÉSIDENT : Nous allons passer maintenant à la discussion de la troisième conférence, celle de M. della Volpe. Je donne tout d'abord la parole à M. Weidlé.

M. WLADIMIR WEIDLÉ : p.195 Ce que j'ai à dire se place plutôt entre les deux premières conférences et ce qui suit. On a beaucoup critiqué les deux premières conférences en disant que l'une était excessivement théologique, et l'autre trop philosophique. On a reconnu à notre dernier entretien que certains *a priori* d'ordre philosophique et peut-être théologique étaient inévitables dans toutes les discussions des problèmes sociaux ou en général humains. Ma critique à moi serait un peu différente. Je dirai que le plus important de ces *a priori* n'a pas été mis en lumière dans ces deux premiers exposés, et c'est un *a priori* extrêmement simple, c'est la valeur absolue de l'être humain. C'est un *a priori* d'ordre religieux, absolument irrationnel, car on ne peut pas prouver par des arguments scientifiques ou philosophiques la valeur surnaturelle de l'être humain. En quoi consiste-t-elle ? Elle consiste dans ce fait qu'un seul être humain a autant ou plus de valeur que n'importe quel nombre d'êtres humains. Ce paradoxe a été exprimé, une fois pour toutes, dans la parabole évangélique selon laquelle une seule brebis a plus de valeur que tout le troupeau. Aux yeux de la science, cela est une superstition. Rien de plus. Il n'y a aucune raison scientifique pour croire qu'on ne peut pas sacrifier la vie d'un homme, disons, pour la vie de dix hommes. Mais si nous abandonnons cette superstition, nous arrivons, tant sur le plan de la pensée sociale que de l'action sociale, à l'inhumain. On sait, par exemple, que durant la dernière guerre, dans certains camps de concentration allemands, on a je dirai *perpétré* des expériences scientifiques sur des êtres humains. Des médecins, des savants, ont fait cela. Et au point de vue de la science, il n'y a à cela aucun mal, car si l'on imagine qu'en faisant mourir une centaine d'êtres humains on pourra découvrir le moyen de combattre le cancer et de sauver la vie d'un nombre infini d'êtres humains, il faut alors faire ce sacrifice ; aux yeux de la science, il n'y a, contre ce fait, aucune objection valable.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Eh bien, tant dans les questions de la pensée sociale que de l'action sociale, la véritable frontière entre les êtres humains est dans l'acceptation ou la non-acceptation de cette superstition. En parole, c'est extrêmement facile de l'accepter, mais en fait, aussi bien dans l'action que dans la théorie, très souvent nous la rejetons. Il y a un très grand danger dans toutes les abstractions qui sont inévitables pour la pensée scientifique, ou pour la pensée discursive en général. Au fond, il n'y a pas de revendication ou d'exigence sociale. Cela ne signifie rien du tout. Il n'y a que des exigences humaines. La société en tant que telle n'a aucune exigence et ce sont seulement les êtres humains qui sont en société qui peuvent avoir des exigences.

Ensuite, toutes les abstractions d'un autre ordre, c'est-à-dire d'un ordre moins élevé, comme par exemple la race, la classe, donnent naissance à des théories qu'on nomme racistes et à d'autres qu'il faudrait appeler « classistes », ce qui aussi substitue à l'être humain ayant une valeur surnaturelle ou absolue une simple unité de calcul. Même la plus vaste de toutes les abstractions, celle de l'humanité, est tout aussi dangereuse, car l'homme n'est pas seulement un membre de l'humanité, ou un ^{p.196} représentant de l'humanité, il est un être humain dont la valeur est supérieure à celle de toutes les abstractions.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Liebmann Hersch.

M. LIEBMANN HERSCH, à propos des deux premières conférences, fait remarquer que l'intervention de la métaphysique et de la théologie n'a pas beaucoup contribué à éclairer le débat. Il fallait, dit-il, s'en tenir « aux besoins des consciences individuelles telles qu'elles existent... et examiner dans quelle mesure et comment ces besoins peuvent être conciliés avec les exigences sociales, et avec quelles exigences sociales ». Puis après avoir émis quelques considérations sur l'erreur que constitue une opposition entre *esprit* et *monde*, après avoir indiqué les effets produits par *la division du travail à l'intérieur de la société* :

1. une interdépendance croissante entre les hommes,

2. un accroissement du rendement du travail (et par conséquent un accroissement des loisirs),

tous effets qui contribuent au développement intellectuel, éthique et esthétique de l'homme, M. Hersch en arrive à la conférence de M. della Volpe :

D'abord, à la place d'*étatatisation*, formule rigide, invariable et par conséquent

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

anti-marxiste, je préférerais *contrôle des moyens de production par la collectivité*, notion plus souple, pouvant varier selon les branches économiques, les conditions historiques de l'époque, du pays, etc. Avec cette importante mise au point, je serais d'accord avec M. della Volpe pour dire que, sans le contrôle collectif des moyens de production, les libertés démocratiques dont jouissent les larges masses des humains sont singulièrement incomplètes. Mais ici, je poserai au logicien et au marxiste qu'est M. della Volpe les questions suivantes :

1° Croit-il qu'ayant démontré que le contrôle collectif des moyens de production est une condition nécessaire de la vraie liberté, il a par cela même démontré que c'est une condition *suffisante* de la liberté, rendant superflues les libertés démocratiques ? Pour moi, si l'Etat, devenu patron unique, détient encore un pouvoir absolu qui n'est pas limité par la liberté de la parole, de la presse, et surtout des associations, cela constitue la tyrannie la plus complète que l'histoire ait jamais connue. Et la réalité, me semble-t-il, a pleinement confirmé cette déduction.

2° Est-il conforme à la méthode dialectique de Marx de parler aujourd'hui du capitalisme et de l'asservissement par lui de la classe ouvrière, dans le même sens que Marx en a parlé il y a un siècle, quand les ouvriers abandonnés à eux-mêmes n'avaient ni droit d'association, ni contrats collectifs, ni lois de protection ouvrière, ni journées de travail limitées, ni vacances payées, ni salaire supportable, ni protection de la femme et de l'enfant, ni instruction primaire obligatoire et gratuite, ni assurance en cas de maladie, en cas d'invalidité, en cas de maternité, en cas de chômage, pour la vieillesse ? Et en fait, *où l'ouvrier est-il plus libre aujourd'hui*, non pas formellement, mais réellement, *dans l'Angleterre soi-disant capitaliste ou dans la Russie prétendument socialiste* par la ^{p.197} seule grâce de l'étatisation des moyens de production ? Qui est plus asservi, les chômeurs des Etats-Unis, jouissant d'une indemnité de chômage, ou les masses de condamnés à des travaux meurtriers, dans les toundras du nord de la Russie, privés en fait de tout droit ?

3° Est-il conforme à la logique marxiste, à la logique tout court, de considérer *la substitution d'une forme de domination de l'homme par l'homme à une autre, comme identique à la suppression de toute domination* ? Y a-t-il vraiment suppression des classes en général parce que la forme individuelle du patronat a été remplacée par la forme étatique ? Pour moi, il y a classe sociale

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

là où il y a domination de l'homme par l'homme. Dire que les travailleurs forcés des toundras et les hôtes du Kremlin appartiennent à une même classe sociale, n'est-ce pas jouer avec les mots ?

4° La *guerre civile* et sa compagne aujourd'hui inséparable, la guerre internationale, sont-elles, réellement et partout, l'unique ou même la meilleure méthode d'instaurer le contrôle collectif des moyens de production ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL : Ce n'est pas tant une question que je voudrais poser qu'exprimer une inquiétude qui n'est pas seulement vague, qui se précise de plus en plus, au fur et à mesure des conférences et des discussions.

Que la philosophie et la théologie n'aient rien à apporter à ce genre de débat, M. Weil le conteste. Elles sont insuffisantes évidemment si elles n'arrivent pas au concret (mot dont M. Weil se méfie). Mais où réside donc la possibilité d'un lien, d'un joint entre la philosophie et la théologie d'un côté, les problèmes concrets de l'autre ?

Je pense que la réponse est très simple, c'est sur le plan des institutions. Après avoir réfléchi sur les trois premières conférences, je ne comprenais plus du tout pourquoi dans le monde d'aujourd'hui il y a certaines divergences assez accusées et un peu vieilles. Christianisme, phénoménologie, marxisme qu'on nous a présentés, je ne crois pas que quelqu'un parmi nous ait la moindre difficulté d'y souscrire. Or, tant d'accord, d'unanimité m'inquiètent beaucoup, parce que je vois que la réalité n'est pas construite sur le même modèle.

En ce qui concerne en particulier le problème du christianisme — je vais commencer par là si vous le permettez — j'ai été étonné, inquiet par l'absence de tout problème institutionnel ; il manquait, me semble-t-il, un concept de la plus haute importance, à savoir, *celui du péché*. Le concept du péché contient le droit et l'obligation pour le christianisme de s'occuper de la réalité sur le plan institutionnel. Qu'on soit catholique, protestant ou calviniste, le problème se pose sous des formes différentes ; mais ce me semble être le même problème. Il eût été intéressant d'en parler parce qu'avec le concept du péché on se trouve devant le problème concret des rapports entre l'Eglise et l'Etat.

p.198 Je passe à la phénoménologie. La phénoménologie — M. de Waelhens vient de le dire — doit rendre possible une morale. Je n'en suis même pas

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

absolument convaincu ; mais de toute façon, elle ne la réalise pas. Cela également est inquiétant, parce que cela me semble couper la philosophie de la réalité qui est la nôtre — qu'elle nous plaise ou nous déplaise, peu importe.

Enfin, je ferai la dernière remarque au sujet de la conférence de M. della Volpe, qui nous a parlé d'un socialisme auquel, je pense, tout le monde adhérera avec joie et conviction, mais qui au fond, tel qu'il était défini par la justice — une formule de Rousseau qui remonterait à Aristote...

M. DELLA VOLPE : Non, c'est tout autre chose.

M. WEIL : Laissons de côté les questions historiques, elles n'ont pas grande importance... De toute façon, c'est un socialisme à la Rousseau, à la Saint-Simon, et à la Proudhon. Quant aux problèmes institutionnels, ils n'ont pas été touchés. On a parlé de socialisme ; on n'a pas parlé de révolution, de dictature de classe, de la nécessité de former une élite du prolétariat qui s'oppose nécessairement à la masse du prolétariat...

Encore un coup, je suis inquiet, ce qui veut dire que je n'ai pas du tout envie de prendre position pour l'une ou l'autre des solutions possibles par rapport aux problèmes que je viens d'indiquer. Ce que je crains, c'est que de cette manière-là nous ne restions dans le domaine des bonnes intentions, et que ces bonnes intentions, comme d'ordinaire, ne nous mènent chacun dans notre enfer respectif.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Claude Bourdet.

M. CLAUDE BOURDET : Je voudrais dire combien je suis d'accord avec M. della Volpe sur certains points et combien je suis en désaccord sur d'autres. Tout d'abord, je crois qu'il faut insister sur la démonstration qu'a faite M. della Volpe du fait que Rousseau peut être considéré comme le père du socialisme moderne. Ceci peut se démontrer d'une façon encore plus simple. Si l'on repart de la phrase rappelée par M. della Volpe selon laquelle l'inégalité sociale est injuste lorsqu'elle n'est pas proportionnelle aux inégalités du mérite individuel, on peut penser qu'une telle règle peut être conçue, soit comme s'appliquant une fois, soit comme s'appliquant en permanence. Or, les révolutionnaires du Tiers-Etat l'ont conçue comme s'appliquant une fois pour remédier précisément aux

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

abus dont ils étaient eux-mêmes les victimes. Ils ont mis au point une société qui était, théoriquement, à départ égalitaire ; une société où, pour parler un langage sportif, le handicap de tous était le même.

En fait, comme M. della Volpe l'a montré, cette société-là était déjà une société inégale, attendu que c'était une révolution faite par le Tiers pour le Tiers, et non par et pour le quatrième état que nous appelons p.199 aujourd'hui les masses. Les classes moyennes y prenaient le départ avec un avantage extraordinaire d'argent, de culture, n'ayant rien à faire avec l'inégalité de mérite de Rousseau.

Donc, ce n'est pas un très bon exemple d'une société à départ égal. Nous pouvons en imaginer d'autres, il y en a eu d'autres dans l'histoire.

Exemple : les Etats du Nord de l'Amérique. Mais ce à quoi M. Bourdet veut en venir est ceci : quand bien même une société, bénéficiant de conditions idéales et ne comportant au départ que des inégalités naturelles, offrirait à chacun des chances égales, les plus compétents, les plus capables ne tarderaient pas à accroître d'une manière démesurée leur pouvoir et alors commencerait, fatalement, à partir de la génération suivante, ce qu'il nomme la capitalisation des avantages — processus dont il voit l'origine « dans la nature égocentrique de l'homme ».

D'accord, poursuit M. Bourdet, d'empêcher, par les moyens de l'organisation socialiste, cette capitalisation. Mais le seul moyen du contrôle de la production par la communauté suffira-t-il, à partir de là, à créer les conditions d'une véritable liberté individuelle ? Assurément, répondrait M. della Volpe : au sein de la société sans classe, de la société communiste, dégrevée de toutes les contradictions. Mais, fait remarquer M. Bourdet, cette affirmation se fonde sur un *a priori* : à savoir que l'individu, que l'homme-individu trouve son total accomplissement *dans* et *par* la communauté, ce que M. Bourdet conteste et dont il montre même le danger. Mais :

Si nous posons qu'il y a un risque définitif et foncier à ce que le destin de l'homme, les exigences de l'homme puissent être identifiés avec le destin et les exigences de la communauté, on n'en a pas pour autant détruit la théorie marxiste de la plus-value, ni le matérialisme historique, ni la nécessité d'abolir la propriété privée des moyens de production. Mais toute cette reconnaissance du risque nous oblige à délimiter le contrôle, par lequel il ne faut pas meurtrir l'être appelé *homme* ; et toute une série de moyens sans vergogne — que les chefs de la communauté croient utiles — doivent être, à ce moment-là, supprimés et refusés.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il faut dire aux communistes purs que sur le plan nettement pragmatique, cette séparation du destin de l'homme et de la communauté est indispensable, car l'homme n'est pas seulement le but de la société socialiste, il est aussi l'instrument du socialisme. Or, en identifiant le destin de l'homme à celui d'une communauté différente de lui, et qui ne se recoupe pas avec lui — il ne s'agit pas de théorie, mais de cinq ans d'histoire récente — on détruit précisément cet instrument du socialisme, on diminue d'une façon terrible cet individu, et au nom de l'efficacité on procède à des gaspillages d'humanité. Si aujourd'hui le socialisme risque de perdre la partie dans le monde, si nous risquons d'entrer dans un autre univers, un univers analogue à celui dont Kipling parlait, cet univers des grands managers qui tiennent l'humanité pour le compte d'une certaine classe dirigeante, ce sera précisément parce que le socialisme aura éloigné beaucoup d'hommes, à cause d'une erreur qui, comme toutes les erreurs graves, est une erreur métaphysique.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Bernard Wall.

M. BERNARD WALL : p.200 Les interlocuteurs qui ont déjà pris la parole jusqu'ici ont soulevé les questions les plus importantes, les questions essentielles que nous allons, je l'espère, discuter...

Une question m'a préoccupé dans la conférence de M. della Volpe. Quant aux termes de la relation entre ce que je pourrais appeler le côté théorique de la liberté et le côté pratique, nous sommes d'accord. Je pense que la liberté n'est pas une abstraction, c'est une chose qui doit exister dans ce monde, une chose pour laquelle nous travaillons, et pour laquelle, quand elle est menacée, nous devons combattre.

Mais nous ne pouvons pas négliger maintenant le côté politique : où se trouve cette liberté que nous exigeons ? Est-ce que M. della Volpe croit par exemple que cette liberté existe en Russie soviétique ?

M. DELLA VOLPE : Certainement, je le crois. Et cela, parce que je ne pense pas que soit liberté ce que vous considérez comme tel. Votre liberté, c'est la liberté bourgeoise, la liberté d'une classe.

Vous savez ce qu'écrivait White, qui est pourtant libéral : que dans une région

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

industrielle, parler de liberté, c'est une mauvaise plaisanterie ; parler de liberté à l'ouvrier en chômage, c'est une cruelle plaisanterie.

M. BERNARD WALL : Pourquoi croyez-vous que la liberté que nous exigeons existe en Russie soviétique ?

M. DELLA VOLPE : Je crois qu'elle existe parce qu'en Russie soviétique, on fait l'effort de donner la liberté, non seulement à une classe, mais à tous.

M. BERNARD WALL : Est-ce une constatation de fait ou est-ce votre foi qui vous fait parler ainsi ?

M. DELLA VOLPE : Pour la grande majorité des hommes qui ne sont pas des bourgeois bien rangés, « arrivés », votre liberté, je le répète, est une cruelle plaisanterie ; pour ceux qui connaissent le chômage et qui ne peuvent pas exprimer leur personnalité — cette *personnalité* dont vous parlez tant — votre liberté est une plaisanterie.

M. BERNARD WALL : Excusez-moi si j'insiste sur cette question, mais vous parlez de ma liberté, je suppose qu'il n'y a pas deux libertés tout à fait différentes...

M. DELLA VOLPE : La liberté qui est l'idéal de tout le monde, cela, c'est une abstraction, une hypostase. En réalité, il y a eu des *degrés* dans la liberté, de l'antiquité à nos jours, des approximations, des réalisations successives. Cela c'est concret, tout le reste, ce sont des abstractions qu'il faut laisser aux théologiens.

M. BERNARD WALL : p.201 Ce n'est pas moi le théologien. J'ose comparer le point de vue de M. della Volpe, qui m'apparaît comme étant le théologien de cette histoire...

M. DELLA VOLPE : Je me réfère continuellement à l'histoire ; j'ai bien précisé de quelle période historique je parlais.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. BERNARD WALL : S'il s'agit de parler de ce qui se trouve au paradis, les théologiens nous assurent de certaines choses à ce sujet, comme M. della Volpe m'a assuré de certaines choses sur la Russie soviétique. Je veux savoir de quel droit il nous donne ces assurances.

M. DELLA VOLPE : Vous oubliez tout d'abord ce sur quoi j'ai beaucoup insisté, c'est que la Russie est à présent dans une première phase, la phase socialiste, qui n'est pas la phase terminale et concluante. Elle est encore loin de la perfection, la réalisation de la conception communiste du monde. Déjà, au cours de cette première phase, la Russie a réalisé la socialisation des moyens de production ; si bien qu'il n'y a plus de chômage.

Vous riez quand on vous parle du chômage, mais alors je dois vous citer, une fois de plus, l'un des vôtres, un libéral qui ne rit pas, c'est White. Il a bien vu que les chômeurs ne sont plus des hommes : « Un homme en chômage c'est un homme frustré, c'est un homme qui ne peut plus manifester ses qualités, ses capacités. Il est comme une bête. » Vous qui parlez toujours de l'esprit, est-ce que l'esprit, en l'occurrence, n'est pas violé ?

M. BERNARD WALL : Je suis tout à fait d'accord et tout le monde est d'accord sur cette question. Il s'agit de savoir si le remède à ces difficultés a été trouvé uniquement par un homme qui est Staline, et pourquoi pas par Tito, ou par notre pauvre bonhomme d'Attlee...

LE PRÉSIDENT : M. Miéville voudrait établir une distinction qu'il juge essentielle, je lui donne la parole.

M. HENRI MIÉVILLE se propose d'éclairer le débat en distinguant deux sens du mot liberté : d'une part le droit de libre option, de l'autre l'exercice d'une activité conforme à une loi. Il ajoute que la privation du droit de libre option, « quand il s'agit des principes », équivaut à la mise sous tutelle non pas seulement des opposants à un régime, « mais de la totalité des citoyens que l'on dépouille du droit de changer d'opinion en matière politique et philosophique, de changer d'opinion dans un sens contraire à l'idéologie dominante ».

Cette politique est en tout cas contraire à l'esprit du *Contrat social* de Rousseau, je tiens encore à marquer cela. Rousseau a déclaré : « La volonté

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

n'est générale que si elle est celle du corps du peuple, pas p.202 seulement d'une partie. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit unanime, mais que toutes les voix soient comptées. » Puisqu'il n'est pas nécessaire qu'elle soit unanime, parmi ces voix qui doivent être comptées doivent se trouver les voix des opposants.

« Toute exclusion, dit encore Rousseau, rompt la généralité », et il ajoute : « Il importe que chaque citoyen n'opine que d'après lui ».

Et M. Miéville d'en venir à la question :

A-t-on le droit de suspendre les droits de l'esprit pendant une phase dictatoriale de la société qui risque bien, selon l'avis même de communistes notoires, de n'être pas le provisoire que l'on dit ? Vous savez qu'il n'y a que le provisoire qui dure.

M. DELLA VOLPE : Cela c'est un bon mot, mais à propos de la première partie de votre intervention — à savoir que la liberté fait partie des droits de l'esprit — , je vous demanderai si, dans la société présente, *tous les hommes ont vraiment ce droit d'option* dont vous parlez, ou si ce n'est pas plutôt la classe dirigeante seulement qui en a le bénéfice ?

La discussion se poursuit : M. della Volpe soutient que ce droit d'option, tous les citoyens, dans la société communiste, pourront en jouir. Auparavant, il faut passer par la phase de la dictature du prolétariat, comme on a dû passer par celle de Robespierre et de Saint-Just. La véritable liberté ne pourra régner que dans la société sans classe.

M. BERNARD WALL : Pourriez-vous nous dire comment cela va arriver, par quel procédé cela va arriver ?

M. DELLA VOLPE : Je ne suis pas sorcier.

M. BERNARD WALL : Puisque vous savez que cela va arriver, vous devez avoir quelque idée sur la façon dont cela va arriver ?

M. DELLA VOLPE : Je ne peux pas avoir d'idée à ce sujet, parce que c'est l'histoire qui le fera. Karl Marx a déjà tracé les lignes essentielles et Lénine dans *Etat et Révolution*.

Il faut tenir les yeux ouverts sur l'expérience soviétique. Si vous la regardez

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

avec une certaine attention — je ne dis pas avec amour, mais simplement avec attention, objectivement — c'est là que vous pouvez trouver quelque réponse à ce que vous me demandez. Mais ce n'est ni l'individu, ni le philosophe qui peut vous le dire, c'est l'histoire seule qui peut répondre à cette question.

LE PRÉSIDENT : La parole est à Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : Monsieur della Volpe, je ne ris pas du tout quand vous parlez de chômage, ni quand vous dites que le chômeur n'est pas libre, mais je rejoins la question qui vous est posée par M. Bernard Wall. Nous voudrions savoir pourquoi ^{p.203} vous croyez ce que vous croyez. Supposons qu'il y ait du chômage en Russie, supposons que les Soviétiques mettent ces chômeurs dans un camp de travail forcé, est-ce que nous le saurions, et comment le saurions-nous ?

M. DELLA VOLPE : Est-il vraiment essentiel que nous le sachions ? Ce qui est essentiel, voyez-vous, c'est que ce qu'on fait en Russie ne soit pas une violation de l'homme et de la dignité humaine. Ce qui est essentiel, ce n'est pas ce qu'on pense ici de la Russie, mais ce qu'on fait en Russie.

Mlle JEANNE HERSCH : Vous dites qu'en dehors d'une classe privilégiée, il n'y a pas dans notre monde une liberté d'option, parce que le chômage existe. Je vous dis alors : si le chômage existait en Russie et que la situation soit la même, est-ce que nous le saurions, et comment le saurions-nous ?

M. DELLA VOLPE : Là où il n'y a pas de capitalisme, il ne peut y avoir de chômage.

Mlle JEANNE HERSCH : Quelle preuve apportez-vous ?

M. DELLA VOLPE : Les preuves de la science économique. C'est l'économie qui dit que là où il n'y a plus de lutte entre capitalistes et salariés, il n'y a plus de chômage.

Mlle JEANNE HERSCH : Et si nous croyons qu'il y a encore de la lutte entre capitalisme et salariat, sous forme de capitalisme d'Etat...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DELLA VOLPE : Cela ne peut être, pour la simple raison qu'il n'y a plus lutte de classes.

Mlle JEANNE HERSCH : Quelles sont vos preuves ?

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Philippart.

M. PHILIPPART présente quelques considérations d'ordre très général qui servent de cadre à ses questions :

Je voudrais savoir, Monsieur della Volpe, quelle est très exactement votre conception de l'Etat ; je voudrais savoir aussi, à partir de l'expérience personnelle que vous pouvez avoir de l'expérience russe, si vous estimez que cette conception de l'Etat sert réellement les droits de l'esprit, ce que vous pensez de l'aménagement actuel en Russie des conditions économiques, sociales, politiques, juridiques, des institutions scientifiques qui existent. Quant aux droits de l'esprit, je tiendrai à restreindre ma question sur un plan qui dépasserait l'expérience russe : est-ce que l'Etat centralisé vous paraît être favorable à l'aménagement ^{p.204} des conditions idéales pour les droits de l'esprit ? Comment concevez-vous le desserrement de la bureaucratie administrative, paperassière, pour aménager ne fût-ce que la vie personnelle de ceux qui y participent. Il y a tout le problème du fonctionnaire d'Etat, des responsabilités à l'égard du service public, il y a la formation des élites administratives...

M. GEORGES HALDAS : Je voudrais me permettre de poser une question à M. Philippart. Il a touché un point que je crois assez important. Il a dit : je n'ai pas les éléments pour me prononcer au sujet de l'Union Soviétique et j'aimerais avoir de plus amples informations pour pouvoir me faire une opinion. Je trouve que le drame de notre époque précisément est le suivant : que nous pouvons nous trouver engagés demain ou après-demain dans une action où l'on risque sa vie, cela sans posséder des éléments d'information.

A ce sujet, je voudrais poser une question très précise : quand on présente à M. Philippart, à M. de Pury, à M. de Waelhens par exemple, l'appel de Stockholm, comment réagissent-ils ? Signent-ils, ou ne signent-ils pas ? Et en fonction de quelles valeurs, de quelle croyance ou de quelle idéologie, font-ils

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

cet acte ou ne le font-ils pas ? J'aimerais simplement avoir la justification idéologique de leur adhésion ou de leur refus.

M. DELLA VOLPE : Je ne peux répondre à M. Philippart, car il y a toute une littérature qui traite de ces questions. M. Philippart est certainement un homme très cultivé, mais il semble ignorer toute la littérature économique anglo-saxonne concernant la révolution russe.

Après un bref échange, M. della Volpe déclare :

Vous me demandez si je suis allé en Russie, comme si c'était là un point important que d'être allé en Russie ! Avec un raisonnement semblable, on ne peut pas étudier la Grèce antique, parce qu'évidemment aucun de nous n'a connu la Grèce antique. Cela vous paraît-il sérieux ? Il y a toute une littérature sur la Russie. Posez-moi des questions sur cette littérature ; discutons dans le concret.

M. PHILIPPART : Je ne vois pas en quoi ma question manque de sérieux.

M. DELLA VOLPE : Je ne peux pas résumer une position historique.

M. PHILIPPART : Ce n'est pas la position historique, c'est le réel qui m'intéresse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Bernard Wall.

M. BERNARD WALL : Je voudrais répondre à la question qui nous a été posée au sujet de l'appel de Stockholm. Personnellement, je pourrais dire en très peu de mots pourquoi je ne l'ai pas signé : Je signerais volontiers aujourd'hui même un appel qui p.205 condamnerait toutes les guerres et tous les moyens de faire la guerre, mais je ne peux pas signer un appel qui condamne un instrument particulier de la guerre, parce que je ne veux pas prendre parti dans la guerre froide.

La conversation se poursuit sur les deux plans qui ne se rejoignent jamais.

M. PHILIPPART pose des questions concernant les institutions soviétiques et reproche à M. della Volpe de parler toujours au nom de la doctrine et d'éluder ainsi la réponse. Au

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

doute qu'il a exprimé, quant à la liberté de pensée sous le régime soviétique — dans le domaine de la recherche scientifique comme dans celui de la création artistique — voici ce que répond

M. DELLA VOLPE : Je crois que toutes les grandes idées morales sont un peu tyranniques à leur naissance, à commencer par le christianisme...

M. PHILIPPART : ...A condition qu'il n'y ait aucune sanction administrative ni policière...

M. DELLA VOLPE : ...Toutes les grandes idées morales sont tyranniques, rappelez-vous l'Inquisition.

M. PHILIPPART : Je n'admets pas la Sainte Inquisition.

M. DELLA VOLPE : Elle a quand même eu une importance historique. Toutes les grandes idées morales sont tyranniques, eu égard à la liquidation des vieilles classes.

M. PHILIPPART : Voilà le drame.

M. DELLA VOLPE : Il en a été ainsi des chrétiens par rapport au paganisme...

M. BERNARD WALL : Est-ce que vous croyez que l'expérience russe et les méthodes russes s'appliquent nécessairement à nous, qui avons une expérience historique différente ?

M. DELLA VOLPE : Je vous répondrai que toute l'Europe avait une grande expérience historique quand a éclaté la Révolution française. Vous savez ce qu'il en est advenu. Le Code civil de Napoléon a été porté partout.

M. CLAUDE BOURDET : Je crois que l'on se place toujours sur un terrain où M. della Volpe pourra toujours répondre et qu'on ne lui pose pas la question fondamentale. Il pourra toujours répondre parce que, ou bien il pourra prouver avec raison qu'il y a en Russie soviétique, dans les démocraties populaires et là où il y a des régimes socialistes, des acquis positifs, ou bien il pourra nous p.206

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

prouver qu'il n'y a pas de chômage. Je crois que la question est mal posée. On peut démontrer qu'une société planifiée n'a pas besoin de créer du chômage.

Il n'est pas nécessaire d'aller chercher la preuve en Russie, il n'y a qu'à regarder la France de ces trois dernières années jusqu'à ce que la réaction ait triomphé ; il n'y a qu'à regarder l'Angleterre.

Si l'on attaque M. della Volpe, il répond : c'est une société de transition, ce n'est pas la société communiste, etc.... Alors je propose de lui poser la question sur la société future et de dire : s'il est vrai que cette société future est réglée par cette loi qu'il a admise, à savoir que l'individu trouve son accomplissement dans la communauté et par elle seule, est-ce que dans cette société future nous n'allons pas nous trouver — avec la meilleure conscience du monde — devant des abus graves ?

Revenons si vous voulez du futur au présent. C'est précisément en fonction de cette société future que les abus présents sont commis, parce qu'une société qui pense que l'individu n'a d'autre accomplissement que dans elle-même, peut parfaitement passer par tous les abus possibles. Elle a l'extraordinaire bonne conscience des communistes actuels. Or c'est là que je voudrais qu'on porte le débat et que les philosophes nous répondent, et non seulement M. della Volpe.

L'individu a-t-il ou n'a-t-il pas d'autre destination que la communauté ? Peut-il y avoir même des oppositions entre la communauté et l'individu ? S'il est vrai que l'individu a une valeur propre, un destin différent, alors on peut bien penser à la dictature, mais cette dictature même, comme celle de Robespierre, se considérera comme un mal nécessaire et provisoire et n'osera jamais aller jusqu'au bout. Tandis que la dictature qui pense que l'individu n'a pas d'autre destin que celui de la communauté, balayera les individus par dizaines et centaines de mille, en disant : cela n'a pas d'importance. C'est à quoi faisait allusion M. Weidlé.

M. DELLA VOLPE : C'est très vrai. Et cela touche ce que j'ai dit dans ma conférence. C'est pourquoi, d'ailleurs, je suis parti de Rousseau, précisément pour montrer que ce n'est pas pour abîmer l'individu, mais pour exalter l'individu, ses capacités, ses dons créateurs, c'est pour augmenter ses capacités personnelles qu'il faut une société planifiée. C'est pourquoi j'ai toujours mis l'accent sur l'individu. La société socialiste n'est pas un but en soi-même, *elle*

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

est le moyen d'arriver à l'épanouissement de la personnalité des individus. On pourra ou non accepter cela, mais c'est ma position. C'est cela qui m'intéresse, en tant qu'intellectuel, dans la doctrine marxiste-léniniste et que je ne trouve pas dans Proudhon, ni dans les social-démocraties — mais seulement dans le marxisme-léninisme.

Or il se trouve, ajoute M. della Volpe, que le système capitaliste, engendrant nécessairement le chômage — les économistes l'ont montré — empêche l'épanouissement de l'individu, de ses capacités, de sa liberté.

p.207 La production capitaliste se résout dans un gaspillage de forces, dans du chômage — qui est un gaspillage de forces — dans toute une série de déchéances et dans la frustration des droits de la grande majorité des individus. Et cela suffit pour condamner le capitalisme.

M. BOURDET : Je pense que le capitalisme est condamné à plus ou moins brève échéance, mais je pense que le socialisme est condamné en même temps qu'il condamne l'individu — à partir du moment où il ne reconnaît pas que l'individu a une autonomie extrêmement grande par rapport à la société. Si cela n'est pas reconnu, ce n'est pas seulement l'individu qu'on condamne, c'est la société elle-même, parce que l'on tue les moteurs mêmes de la société.

M. PHILIPPART : Entre les solutions capitaliste et marxiste-léniniste, il peut y avoir, en Occident, une autre solution, *la solution socialiste*, mais qui respectera la liberté individuelle, l'autonomie de la personnalité, comme le souhaite M. Claude Bourdet, et, en même temps, les droits de l'opposition.

M. DELLA VOLPE : La personnalité des bourgeois, de ceux qui possèdent...

M. BOURDET : Celle-là ne nous intéresse pas.

M. LIEBMANN HERSCH voudrait obtenir une réponse de M. della Volpe aux questions précises qu'il a formulées (voir p. 196).

M. DELLA VOLPE répond affirmativement à la *première* : le contrôle public des moyens de production est une condition *suffisante* pour créer les conditions d'une liberté véritable.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. HERSCH rappelle la *seconde*, qui était :

Est-il conforme à la dialectique marxiste de parler aujourd'hui du capitalisme, des possédants et des masses asservies dans le même sens que Marx en a parlé il y a un siècle, alors que toute l'économie et la société ont subi des transformations radicales ?

M. DELLA VOLPE : Non, pas radicales.

M. LIEBMANN HERSCH : Marx lui-même a parlé du triomphe du principe quand fut votée la première loi de protection ouvrière en Angleterre. Eh bien, si cela constituait déjà une brèche de principe dans la société capitaliste, que dire aujourd'hui après tous les droits acquis par la classe ouvrière dans ces pays ? Peut-on encore parler de l'asservissement de la classe ouvrière comme on en parlait il y a un siècle ? Est-ce marxiste ?

A la *troisième* et à la *quatrième* question, M. della Volpe ne répond pas directement. Comme M. Hersch lui demande si l'on peut identifier le chômage d'il y a un demi-siècle avec celui qui sévit aujourd'hui,

M. DELLA VOLPE : Il s'est accru.

M. LIEBMANN HERSCH : p.208 Quand vous dites que le chômage est un fléau dans les pays capitalistes, est-ce que vous ne laissez pas de côté des nombres non moins importants de condamnés à des travaux dans les toundras du Nord ou dans d'autres pays ? Vous nous dites : ce n'est que provisoire ; mais qu'est-ce qui, d'après vous, n'est pas provisoire, quand un tiers de siècle est provisoire et que ce provisoire n'a pas l'air de vouloir disparaître ?

M. DELLA VOLPE : On ne peut pas m'accuser d'exalter le provisoire ; ma conférence a montré que je cherche la continuité et la permanence des idéaux dans l'histoire. Cette accusation ne tient donc pas.

La société communiste vise à la suppression des classes, et pas seulement d'un certain type de classe. Chez Rousseau, celui qui gouverne, ce n'est pas le souverain, ce n'est pas le roi, c'est *le peuple*. Au pays de Rousseau, on ne le confond plus avec le roi, avec le tyran, avec le chef absolu. Ces cloisons étanches entre hommes sont tombées. En Russie, c'est le peuple qui est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

souverain, même s'il a des chefs qui sont de vrais chefs et qui font respecter les lois. Après Rousseau, on ne peut plus confondre les chefs administratifs avec les souverains.

M. CHARLES DEPASSE : Il y a tout de même une différence entre M. Vincent Auriol et Staline.

M. DELLA VOLPE : Je vous renvoie à l'un des vôtres, au plus grand juriste bourgeois, Kelsen. Lisez la brochure de Kelsen sur la démocratie et vous verrez qu'il désigne l'Etat soviétique comme une hyper-démocratie.

M. LIEBMANN HERSCH : C'est l'adversaire le plus redoutable des Soviets !

M. GEORGES MOUNIN : Je m'excuse de commencer par ce qui vous apparaîtra peut-être comme un paradoxe. En tant que marxiste, j'interviens non pas pour répondre à beaucoup d'arguments développés ce matin, mais pour qu'on satisfasse plus sérieusement, plus gravement, à quelque chose qui me paraît être le droit essentiel de l'esprit. L'esprit a le droit d'être respecté. Peut-être serez-vous étonné que ce soit un marxiste qui formule ici cette exigence. Il faut dire que les gens qui ne sont pas marxistes croient toujours qu'ils respectent cette exigence. Il n'y a aucune méchanceté de ma part à le dire. Si dans une réunion qui comprend cent invités, on saupoudre cette réunion de quatre marxistes, on croit avoir suffisamment accordé aux droits de l'esprit.

LE PRÉSIDENT : Dans la mesure où il s'agit d'une critique personnelle, je vous prie de la formuler dans nos discussions privées, mais non pas en public...

M. MOUNIN : Je retire le mot *saupoudrer*.

LE PRÉSIDENT : p.209 Je vous prie de discuter des idées et non pas d'autre chose.

M. MOUNIN : Il est pénible à quatre marxistes de répondre au volume d'arguments exposés dans des dizaines d'interventions. Il faudrait que nous soyons phénoménologues, économistes, juristes de droit helvétique, de droit

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

anglais, historiens, c'est-à-dire des hommes universels. C'est un aspect de la question qu'au nom des droits de l'esprit on pouvait souligner me semble-t-il. Si je l'ai fait un peu vivement, excusez-moi. Il me semble que ça devait être dit, non pas entre nous, mais devant le public. Cette exigence du niveau, de la qualité, voilà ce que j'entends par là, et je vais être obligé de prendre des exemples dans ce que l'on a dit ce matin.

A propos de citations, d'abord. Je reproche à M. Miéville d'être allé chercher, entre tant de marxistes notoires, M. Lewis, communiste anglais, que je ne connais pas, que beaucoup d'entre nous ne connaissent pas. Si l'on veut instituer un débat sérieux sur les fondements théoriques du marxisme, il y a des gens qui s'appellent Marx, Engels, Lénine, Staline, qui sont des autorités auxquelles nous pouvons nous référer sans équivoque.

Je prends un autre exemple : M. Hersch a parlé des gens déportés dans la toundra. Je ne doute pas que M. Hersch ait lu beaucoup de choses sur les gens déportés. Je me demande s'il sait réellement, ou le sachant, s'il tient réellement compte du fait que tout ce qu'il a pu apprendre sur les gens déportés dans la toundra concerne des *condamnés*. Et dans l'intervention qu'il vient de faire, une fois de plus, il a assimilé les chômeurs à des condamnés. Pour le reste, il estime qu'on peut comparer le niveau de vie des chômeurs dans notre monde capitaliste et celui des condamnés de droit commun ou de condamnés politiques tout court. Cela me paraît être un manque d'approfondissement de la question. Nous discuterons, si vous voulez, du droit soviétique et du droit capitaliste. Monsieur Miéville, permettez-moi de dire qu'on pourrait s'étonner aussi de la manière dont sont traités les condamnés de droit commun dans notre monde à nous. Alors on pourrait établir une comparaison entre le régime soviétique des condamnés et le régime — permettez-moi d'en parler en connaissance de cause — des prisons françaises. La comparaison serait valable, mais ne comparons pas des conditions de travail ouvrier aux conditions de rééducation des condamnés.

M. LIEBMANN HERSCH : Je connais les choses de Russie et je connais les Russes. Je suis originaire d'un pays aujourd'hui satellite, mais au début de la guerre, quand Hitler avait envahi la Pologne — et non la Russie — des centaines de milliers de socialistes polonais ont été envoyés dans des régions de Russie pour couper le bois dans des forêts vierges. Il ne s'agissait pas de condamnés de droit commun, mais le plus souvent de socialistes.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MOUNIN : p.210 Je répondrai dans un instant à cet aspect de la question. Je ne peux pas, moi marxiste, dont l'épiderme est aussi délicat que celui de n'importe quel intellectuel bourgeois, laisser passer des erreurs. Notre président me permettra de lui dire qu'il a parlé des efforts inhumains du stakhanovisme. Il semble démontrer une insuffisance de documentation.

LE PRÉSIDENT : Il faudrait d'abord savoir si l'insuffisance de documentation est de votre côté ou du mien.

M. MOUNIN : Il y a suffisamment de travaux — avec ceux de M. Friedmann — qui permettent d'avoir sur le stakhanovisme une vue qui n'autorise pas à employer l'expression d'efforts inhumains, surtout par opposition au travail à la chaîne. J'ai travaillé dans une scierie, et je sais ce que sont les conditions du travail ici.

On a beaucoup discuté de la liberté de l'homme. On plaide ici la cause de gens qui sont des criminels du droit soviétique. Dans un pays collectiviste et socialiste le respect de la propriété collective est poussé à un point que nous ne comprenons peut-être pas. Mais je m'adresse à des Suisses : soyez persuadés que pour quelqu'un qui n'est pas Suisse, verser une amende parce qu'on a craché par terre ou jeté du papier, cela paraît intolérable. Personnellement je trouve cela très bien, c'est que vous avez une idée de la collectivité plus poussée que celle de certains pays capitalistes. Je ne trouve pas mal qu'on sanctionne des manquements aussi bénins que le fait de jeter un papier ou de cueillir une fleur dans un parc. La propriété collective est une notion et la défense de cette propriété implique la culpabilité du saboteur. C'est comme si j'entendais dire ici qu'on n'a pas respecté les droits des assassins à l'assassinat considéré comme l'un des beaux-arts...

Liberté de l'esprit et droit d'option. On fait allusion aux gens qui sont inquiétés pour leurs opinions. Naturellement, chacun connaît ce que la presse capitaliste dit sur ce point. Or, Zostchenko, le malheureux écrivain fustigé par Jdanov, continue à écrire. Cela, on le ne sait pas. On croit que les écrivains reçoivent une balle dans la nuque dès qu'ils ont commis des fautes de virgule, ou même de conception dans leurs œuvres. Ce n'est pas sérieux. Je parle en tant que marxiste et en tant qu'homme qui aime la culture, eh bien, quand je veux parler du livre de Job je me documente plus sérieusement. Si je veux

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

parler de Bernardin de Saint-Pierre, qui a eu peu d'importance dans la littérature française, je m'informe. Il ne faut pas considérer les marxistes comme des gens dont le cuir est si épais qu'on peut leur donner toutes les bottes et leurs adversaires comme des gens à l'épiderme si délicat qu'on ne puisse rien leur dire.

Mais toutes ces discussions évitent d'aborder la chose qui nous intéresse, à savoir les conditions de l'esprit dans le monde occidental. Dans le monde occidental, moi marxiste et fonctionnaire, je suis menacé à chaque instant de perdre mon droit d'expression, et dans certains pays, disons l'Amérique parce qu'elle n'est pas là, je vais être contraint, ^{p.211} moi marxiste, à m'inscrire sur un registre, et peut-être à porter une étoile rouge comme les juifs. Je considère que c'est une atteinte intolérable dans ce monde-ci aux droits de l'esprit.

Les quelques points qui m'ont touché dans cette discussion, c'est lorsqu'on a parlé de l'atteinte intolérable à la dignité humaine que constituent les lois de discrimination raciale du Dr Malan, quand on a parlé de l'évêque Muller apportant l'appui de son autorité morale aux nazis. On parle beaucoup du « rideau de fer », mais il existe dans notre monde. Il est de ce côté. Paul Robeson, le grand chanteur, n'a pas pu se rendre en Italie. Voilà une limitation de l'esprit, palpable, concrète, de laquelle je crois nous discuterons peut-être dans un régime socialiste quand il y aura des Rencontres Internationales.

Mlle JEANNE HERSCH : Elles n'existeront peut-être plus.

M. MOUNIN : Je vous demande pardon, elles existeront encore.

Hier, en France, a été arrêtée dans la rafle des prétendus étrangers qui conspirent contre notre pays Mme Melpo Axioti. Je me suis peut-être passionné, mais admettez que les marxistes puissent se passionner. Je demande simplement qu'on élève le débat, qu'on s'assure du poids des arguments que l'on donne. Les gens qui interviennent ici sont dans un complexe de peur, c'est non pas le présent qui les préoccupe, mais la peur d'un avenir sur lequel il sont très mal informés...

Mlle JEANNE HERSCH : Je proteste. Ce n'est pas la peur qui nous fait parler.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MOUNIN : Par définition, à moins que vous ne soyez capables de prophétie, vous êtes fort mal informés. La peur de l'avenir n'est pas un sentiment qui donne de la sérénité ; je compte d'ailleurs y revenir, il me paraît être un des caractères de la pensée bourgeoise. Au lieu de discuter avec nous, au lieu d'étudier sérieusement, point par point, mot par mot, fait par fait, on se réfugie dans une peur hypothétique de l'avenir qui n'est pas une bonne condition de pensée.

M. PHILIPPART fait remarquer que c'est exactement dans cet esprit de recherche qu'il avait formulé des questions concernant « les conditions d'aménagement, économique, social, politique et juridique, compatibles avec les droits de l'esprit pour n'importe qui ». Questions d'ailleurs demeurées sans réponse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. le pasteur Babel.

M. HENRI BABEL : Au moment où le débat s'enflamme et où M. della Volpe a pensé se débarrasser des théologiens, qu'un théologien vienne reposer une question qui peut-être ne paraîtra pas se situer exactement dans le cadre du débat, a son importance. J'ai été ^{p.212} très intéressé par votre conférence, d'autant que je ne suis pas le seul à m'y être rendu, non pas dans un esprit bourgeois et réactionnaire, comme on dit dans le langage marxiste, mais simplement dans le désir de m'instruire, et vous m'avez déçu, en dépit de votre haute autorité intellectuelle — que je me garderai bien de contester — non par ce que vous avez dit, *mais par ce que vous n'avez pas dit*. Et ce que vous n'avez pas dit, ce n'est pas la description des conditions de vie en Union Soviétique — c'est là un problème sur lequel nous aurions de la peine à discuter puisque, ni les uns ni les autres, nous n'avons d'informations très sûres — mais vous ne nous avez pas dit l'essentiel : à savoir ce que l'esprit est pour vous, quel est son rôle, sa fonction, quelles peuvent être les conditions de sa liberté dans la conception matérialiste de la liberté de l'homme et de l'univers.

Après quoi M. le pasteur Babel définit sa position de protestant libéral, puis il passe à la critique de la conception matérialiste du monde telle qu'il la discerne chez Marx. C'est l'occasion d'un dialogue avec M. della Volpe qui lui propose de reviser son interprétation un peu sommaire des rapports esprit-matière.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Claude Bourdet.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. CLAUDE BOURDET : Je pense que M. Babel a bien posé sa question quand il a demandé à M. della Volpe la place qu'il assignait à l'esprit. Mais par la suite, il est entré dans le domaine de l'ontologie, de la métaphysique. Ce n'est pas possible.

On peut dire d'autre part que, quelle que soit la nature profonde de l'esprit, qu'il soit une réalité autonome ou la plus haute production de l'univers matériel, comme le pensent les marxistes — dans les deux cas, on peut — ou pas — lui accorder une certaine liberté et une certaine autonomie par rapport au monde matériel, et c'est la question que je pose, que j'ai déjà essayé de poser tout à l'heure : quelle place M. della Volpe accorde-t-il à l'esprit individuel, quelle que soit la nature de cet esprit devant le monde matériel, devant la société ?

M. HENRI BABEL : Cette place, les auteurs marxistes l'ont déterminée, et si je prends la parole, c'est que je crois les avoir lus. L'homme est avant tout un corps et il est mené entièrement par ses besoins vitaux au sens instinctif, matériel du terme. Je sais bien que Marx a dit un jour — et M. Lefebvre nous le rappelait l'an dernier — : « Il faut à l'homme du pain et des roses ». C'est d'une poésie un peu douteuse. Je sais bien que Marx a été romantique avant d'être matérialiste, mais les roses viennent après le pain. C'est quand l'homme aura du pain qu'il pourra acquérir des roses. C'est exactement le contraire de la position chrétienne qui pense que, dans la mesure où dans l'humanité nous développons l'esprit, où nous lui donnons la primauté, alors les questions économiques pourront être déterminées ensuite. La meilleure preuve que j'en ai c'est la personnalité de M. della Volpe. En le voyant, en discutant avec lui, je salue en lui un homme de l'esprit et je crois que ^{p.213} le marxisme n'a de chance d'avancer que s'il a des hommes de l'esprit comme M. della Volpe. Ce n'est pas avec des imbéciles qui ne tiennent pas compte de leur âme que vous ferez quelque chose. C'est cela qui démolit votre thèse.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Depasse.

M. DEPASSE souligne toute l'importance que prendront les éducateurs dans ce monde que l'on s'efforce de construire et — il y insiste :

Surtout des éducateurs de la masse du peuple. Et si nous transposons dans le concret cette pensée qui figure dans le syllabus qui nous a été remis et qui commente le sujet de nos Rencontres, *Les droits de l'esprit et les exigences*

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sociales, nous devons nous attacher aux choses de l'éducation, et soutenir les éducateurs, nous attacher à l'initiation des parents, aux problèmes de l'éducation, à la formation du personnel enseignant, tant de l'enseignement primaire que de l'enseignement technique et professionnel surtout, et attirer les élites. Faire en sorte que les maîtres soient tout aussi habitués à faire naître leurs élèves à une vie intérieure qu'à leur inculquer toutes les notions nécessaires à la vie active. Nous devons nous attacher à l'institution d'œuvres parascolaires de délasserment, d'information, et de formation générale pour tous, mais surtout en faveur des adolescents ; au choix des activités de loisir, à la préparation de dirigeants de ces œuvres, à l'étude des méthodes de l'éducation populaire, et nous préoccuper aussi des conditions de travail (limitation de la durée du travail, sécurité sociale) afin de créer un milieu favorable.

L'Etat ne peut pas ne pas intervenir, mais nous entendons bien nous opposer à toute dictature, car elle avilit la dignité de l'homme. Nous sommes adversaires de l'Etat gendarme, mais nous adoptons l'Etat administrateur du bien commun, à condition qu'il fonctionne selon les principes d'une saine, d'une réelle démocratie. Selon quels principes ? Respect de la personne humaine, possibilité pour chacun d'épanouir sa personnalité, liberté d'information, de pensée, d'expression, liberté d'accepter ou de rejeter toute proposition, liberté d'association. Nous n'acceptons de limitation à notre liberté que dans une discipline consentie pour le bien commun. Nous voulons être considérés comme des hommes.

M. Depasse cite enfin trois pensées :

De Confucius : « Ce ne sont pas les mauvaises herbes qui étouffent le bon grain, c'est la négligence du cultivateur ».

De Pindare : « Deviens ce que tu es ».

De Sophocle : « L'univers est rempli de prodiges, mais rien de plus prodigieux que l'homme ».

Et, à condition que l'exigence de l'esprit soit tenue pour essentielle, M. Depasse fait totalement confiance à l'homme.

LE PRÉSIDENT : Je déclare clos le troisième entretien.

@

QUATRIÈME ENTRETEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.215 Je déclare ouvert le quatrième entretien des Rencontres Internationales de Genève.

Nous allons terminer ce matin la discussion de la conférence de M. della Volpe. Le Comité et les invités qui, tout à l'heure, se sont retrouvés pendant quelques minutes dans une autre salle de cette maison ont décidé que la conférence de M. della Volpe serait discutée jusqu'à 11 h. et qu'à partir de ce moment nous commencerions la discussion de la conférence de M. Friedmann, discussion qui sera poursuivie demain. Nous avons également décidé, pour éviter peut-être la passion un peu pénible caractéristique du débat d'hier, que l'on procéderait surtout par questions et réponses.

Avant toute chose, je donne la parole à M. della Volpe qui a une déclaration de principe à faire.

M. DELLA VOLPE : Je réponds à la question qui concerne directement ma conférence, et que m'a posée mon éminent collègue M. le professeur Hersch. Je n'ai pu hier lui répondre, je lui ai répondu en particulier, mais je vais répondre en public aux deux questions fondamentales qu'il m'a posées. La première était : Est-ce que la socialisation des moyens de production est une cause nécessaire ou suffisante ? Je lui réponds que la socialisation des moyens de production, en étant un processus purement économique, sera une cause très nécessaire, mais pas une cause suffisante. Dans notre doctrine, il y a une action réciproque entre facteur économique et facteur humain, facteur moral.

Deuxième point : Est-ce que les réformes économiques depuis Marx sont suffisantes pour résoudre les problèmes posés par Marx ? Je réponds qu'à notre avis, dans le cadre de notre doctrine, toutes ces réformes sont des palliatifs. Ce sont des réformes sociales-démocratiques, ce sont des p.216 réformes dites

¹ Le 12 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

bourgeoises qui ne résolvent pas les problèmes, parce que subsiste l'exploitation de l'homme par l'homme, les rapports entre capitalistes et salariés ; ces réformes adoucissent ces rapports, mais ne les abolissent pas.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Banfi.

M. ANTONIO BANFI résume brièvement le cours des débats et formule, du point de vue marxiste, une critique des positions prises respectivement par les théologiens, les phénoménologues ou des rationalistes « du siècle des lumières » comme M. Campagnolo. A l'éternel dualisme qui sous-tend les discussions, M. Banfi oppose la seule solution qui ne soit pas superposée à l'histoire, mais qui se découvre *dans* la réalité de l'histoire, la solution *marxiste* — antimétaphysique.

Je veux aussi ajouter que de cette solution historiquement universelle dépendent l'efficacité et la non-ambiguïté des solutions des problèmes particuliers que nous allons discuter dans les jours suivants. Ici, je m'accorde avec la pensée de M. Friedmann, selon laquelle toute solution technique des problèmes de la rationalisation de la production, de la défense du travail, de l'assistance, de l'instruction populaire, etc., n'a de validité que fondée sur une structure sociale qui garantit la liberté et les droits au travail. On doit dire aussi que seule cette solution permet la collaboration entre les hommes de raison. Ce n'est pas dans le ciel de l'idéalité ; c'est sur la terre de la réalité, en reconnaissant les exigences historiquement concrètes des hommes, en reconnaissant l'existence de l'injustice et d'un esclavage réel et intolérable, en reconnaissant la nécessité de la lutte — non pas contre les hommes en tant que tels, mais contre une organisation sociale qui dresse l'homme contre l'homme et l'homme contre soi-même — que nous tous, en tant qu'hommes raisonnables, pouvons travailler ensemble.

Nous avons, chers amis, subtilement, peut-être trop subtilement discuté : toutefois la solution du problème qui nous était proposé ne se trouve pas dans la conclusion d'un discours, elle est dans la réalité autour de nous, dure réalité de lutte et d'héroïsme qui rompt les chaînes séculaires et nous impose la décision et le choix, aujourd'hui, dans les faits, tels qu'ils sont. Que l'image abstraite des valeurs ne nous voile pas la réalité de la valeur des hommes qui par millions vont conquérir pour soi, pour tous les hommes une vie humaine, où l'esprit, la culture soient non l'extase d'une

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

élite, mais la conscience libre et active du travail fraternel.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Roger Caillois.

M. ROGER CAILLOIS : J'avais imaginé que les Rencontres internationales, cette année, avaient été placées sous l'invocation secrète d'Auguste Comte. Nous avons d'abord eu un stade théologique, puis un stade métaphysique, mais il paraît qu'avant d'arriver au paradis positif où nous a introduits hier M. Friedmann, nous p.217 devons passer par un purgatoire idéologique. J'ai regretté beaucoup que ce stade idéologique soit devenu rapidement un stade politique et polémique. Aussi les questions que je désire poser à M. della Volpe rejoignent-elles sa conférence et, en particulier, le début de son exposé.

M. della Volpe a fait remonter à Rousseau l'idée d'une société qu'il a définie comme celle de la liberté égalitaire, c'est-à-dire d'une liberté où il n'y aurait plus de privilèges, que ces privilèges viennent de la naissance, de la fortune, du pouvoir, ou soient de ceux auxquels on ne pense pas, mais qui sont souvent dérivés de ceux-ci : les privilèges de l'instruction, de l'éducation, du goût, ou même de la santé.

La question que je désire lui poser porte sur les mécanismes d'une société où il n'y aura plus de privilèges, c'est-à-dire la société de la liberté égalitaire, la société où chacun aura sa place définie selon ses mérites et à partir de ceux-ci. J'ai l'impression que cette société ne présente pas que des avantages ; je ne suis pas comme lui disciple de Rousseau, je suis plutôt disciple de Montesquieu. Et une des croyances fondamentales de Montesquieu est que n'importe quelle société forme un tout si cohérent, que dès qu'on enlève une partie, c'est tout l'ensemble de l'appareil qui se trouve modifié. La question que je pose est donc celle-ci : au moment où l'on va faire disparaître les privilèges, qu'est-ce qui va les remplacer ? Comment va se constituer cette nouvelle société dont nous avons parlé ?

En principe, rien de mieux ; et je crois que tout le monde a été d'accord. Hier, même ceux de vos interlocuteurs, qui vous faisaient les objections les plus violentes ne parlaient pas en faveur des privilèges ; je crois être le premier. Je parle en intellectuel petit-bourgeois, je vous le dis tout de suite, cela vous évitera la peine de le dire... Je n'ai rien à cacher. Aujourd'hui, ces privilèges ne

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sont plus défendus par personne... Ils sont beaucoup moins marqués qu'autrefois dans les démocraties libérales ; ils sont en voie de disparition dans les démocraties dites « populaires » et je ne vous disputerai pas le fait qu'en Russie ils semblent bien avoir totalement disparu.

Mais je remarque que si nous considérons ces trois stades de la disparition des privilèges, démocraties libérales, démocraties populaires et Russie soviétique, je constate que chaque fois les privilèges attachés à la fonction publique sont de plus en plus lourds, de plus en plus considérables et de plus en plus importants. Si bien que dans les pays où ils sont les seuls, ils deviennent tout à fait oppressifs. Ces privilèges sont divers. Ce sont des privilèges de logement : on habite de belles maisons. Des privilèges de traitement : on a un personnel domestique, on a une automobile, on fait des voyages, on a des frais de représentation, des frais de déplacement. En plus de cela, la considération et le pouvoir. On n'a pas la possession des biens, mais on en a la jouissance et le contrôle, c'est-à-dire que je me demande si la transformation qui se fait partout n'est pas la suivante : est-ce que les privilèges autrefois divisés ne tendent pas maintenant à coïncider sur les mêmes têtes et sur une nouvelle classe ?

p.218 La différence, c'est que cette fois-ci les privilèges ne sont plus arbitraires, c'est qu'ils sont justes, qu'ils correspondent au mérite, et alors, c'est bien pire, c'est tout à fait désastreux... Je parle en sociologue. La sociologie ne consiste pas à dire que la justice est une vertu, c'est l'affaire de la morale ; la sociologie consiste à décrire des mécanismes. L'avantage des privilèges injustes c'est qu'ils sont discutés. Si c'est le privilège de la naissance, on dit : « Parce qu'il a une particule ou un titre, ou parce qu'il est le fils de son père, que ne se croit-il pas ?... Après tout, ce n'est peut-être qu'un bâtard... il n'est peut-être pas le fils de son père. » Ou si c'est le privilège de la fortune, on dit : « Il s'est engraisé avec la sueur des travailleurs, c'est un voleur... » Si c'est celui du pouvoir, on dit : « C'est un politicien, il est corrompu, c'est bien clair. » Ce sont tout de même de petites satisfactions...

Maintenant, si les privilèges ne sont pas plusieurs, s'ils sont dus au mérite et à la justice, s'ils sont justes, on ne pourra plus rien dire. Celui qui parlera contre la hiérarchie unique du corps social deviendra un ennemi du bien public, un saboteur, un homme abominable et on le lui fera bien voir.

C'est ma première question. Je veux vous en poser une seconde à vous et à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Rousseau, et à tous ceux qui l'ont suivi : comment allez-vous décider du mérite ? C'est une question déjà posée par Pascal. Comment allez-vous décider du mérite ? Tout le monde croit avoir du mérite. Ce sont naturellement les gens en place qui décideront du mérite. Or, nous savons que le principal désir des gens en place, c'est de s'y perpétuer, c'est très normal. Comment vont-ils juger ces mérites qui, par la force des choses, puisqu'il n'y en aura plus d'autres, seront forcément des mérites politisés ? Vont-ils juger d'après la rectitude morale, la compétence technique, l'intelligence ou le génie créateur ? Je suis inquiet, parce que je sais bien comment on parvient à la politique la plupart du temps : on y parvient par le génie de l'intrigue et par l'ambition persévérante.

M. DELLA VOLPE : Comment le savez-vous ?

M. CAILLOIS : C'est vous qui l'avez dit. Quelquefois, on y parvient aussi par le conformisme et par la servilité...

M. DELLA VOLPE : J'ai toujours cru que le mérite personnel parlait pour soi-même...

M. CAILLOIS : Vous êtes d'un optimisme un peu délirant...

Les gens au pouvoir, ceux qui seront chargés de discerner le mérite, auront de grandes tentations. Ils risquent d'exiger alors beaucoup de choses ; M. Caillois fait quelques suppositions :

Ils peuvent exiger qu'on soit de leur avis ; ils peuvent ne plus tolérer d'opposition ; ils peuvent exiger de celui qui s'occupe de l'hérédité des moustiques et de la germination du blé, une opinion qu'ils définissent p.219 eux-mêmes ; et Dieu sait où cela va s'arrêter. Ils peuvent même demander aux clowns des cirques d'avoir le comique qu'ils veulent. Puis, s'ils ne veulent pas, ils ne pourront plus rien faire, ou alors il faudra qu'ils écrivent de ces lettres où ils confessent leur erreur et qui se terminent par une formule que nous avons vue souvent depuis quelque temps : « Je me rachèterai par le silence et le travail... » Je sais bien que c'est un privilège pour l'esprit de se repentir, d'être obéissant et travailleur, mais je ne voudrais pas que ce privilège fût imposé et que ce soit surtout le seul qui lui reste.

Je me demande si l'on ne regardera pas avec quelque mélancolie vers le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

temps des privilèges. On se dira : « Oh, ils étaient usés, ils étaient vieux, ils étaient anodins, ils n'étaient pas très virulents. Et puis surtout, ils étaient plusieurs, différents. » C'est là-dessus que j'insiste : quand ils sont plusieurs et différents, on peut toujours se débrouiller, mais les pauvres diables — quand ils sont seuls — que font-ils ?

M. DELLA VOLPE : Je ne sais vraiment pas que répondre à M. Caillois. Il a fait une longue course sans se fixer sur aucun point. Il a commencé par faire de grosses confusions historiques. Il a mélangé la question des privilèges de naissance avec celle des privilèges bourgeois. Il a fini par la question du mérite personnel, mais le mérite personnel parle par lui-même. Il y a beaucoup de confusion dans la tête de mon contradicteur. Il met en question le mérite personnel. Si j'ai bien compris, il nous indique le ciel à nous autres hommes qui ne sommes pas de purs esprits ; cela ne suffit pas...

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Dubois.

M. MARCEL DUBOIS : Le thème essentiel de la conférence de M. della Volpe était la confrontation de la conception moderne de liberté avec des conceptions antérieures, dont les étapes ont été marquées par de grands esprits : Goethe, Voltaire, etc. M. della Volpe a complètement omis de donner la définition de la liberté correspondant à cette conception moderne. Je sais bien qu'il est très habituel, pour la liberté, de s'en tenir à de belles images ou à des lapalissades, mais comme c'est la clé même de l'exposé, je demanderai à M. della Volpe si la liberté dont il parle correspond bien à l'attitude de l'individu quand il a le choix entre deux ou plusieurs possibilités.

M. DELLA VOLPE : Je peux répondre que c'est la liberté de l'âne de Buridan qui ne savait pas se décider entre deux bottes de foin. C'est la vieille liberté scolastique que vous appelez la liberté moderne. Qu'est-ce que cela a à voir avec la liberté moderne, la liberté personnelle, politique et sociale ?

M. DUBOIS : Mais quand je suis ici entre deux possibilités, ce n'est pas une liberté scolastique, c'est une liberté précise, concrète.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DELLA VOLPE : p.220 Ce sont les notions élémentaires des manuels d'histoire de la philosophie.

M. DE PURY : Je voudrais donner un exemple : A Madrid, il paraît deux journaux qui ont chacun des titres différents, mais le contenu est absolument identique. Je pense que M. Dubois doit demander simplement si le choix signifiait que l'on pouvait choisir deux journaux qui avaient des contenus différents.

M. DUBOIS : Je ne parle pas de ça, je parle de principes : la liberté est-elle, oui ou non, la possibilité de choisir ? Sinon, qu'est-ce que c'est ?

M. MIÉVILLE : C'est précisément à propos de cette notion de liberté que j'ai hier pris la parole. J'ai dit que la liberté de choix, — ou d'option — la liberté qui permet une décision dans un sens ou dans un autre, quelle que soit la façon dont un psychologue ou un philosophe voudra expliquer la chose, me paraissait faire partie intégrante de la liberté de l'esprit. Cette autonomie de l'individu, dont parlait M. Bourdet — et qui est à sauvegarder en présence de l'appareil de l'Etat, en particulier, et des pressions sociales — a-t-on le droit, avais-je pensé, de la suspendre même provisoirement ?

... M. della Volpe consent, me semble-t-il, à mettre provisoirement tous les citoyens sous tutelle, en leur défendant d'adhérer ouvertement à des conceptions politiques qui diffèrent peu ou prou de l'idéologie officielle — de l'idéologie léniniste dans le cas des démocraties populaires, mais il y a d'autres régimes totalitaires qui imposent la même attitude — la moindre déviation est un risque grave à courir et peut attirer des sanctions, c'est une sorte de déchéance civique.

Or, il semble que des communistes notoires — voire Staline en personne — doutent aujourd'hui de la fameuse théorie du dépérissement progressif de l'Etat, chère à Marx, Engels, et encore Lénine, qui supprimerait la dictature. Staline a déclaré au XVIII^e congrès du Parti — je cite ce texte puisque hier on m'a reproché de ne pas appuyer mes dires sur des textes autorisés...

M. GEORGES MOUNIN : J'en suis enchanté, j'en prends acte...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MIÉVILLE : Eh bien, au XVIII^e congrès du Parti, Staline a déclaré que « l'Etat devait assumer des fonctions permanentes d'organisation de l'économie totalement collectivisée, puis d'éducation des masses » à instruire dans la saine doctrine et à maintenir dans l'obéissance à l'idéologie officielle...

M. MOUNIN : Vous ne citez plus du tout le texte de Staline, en ce moment...

M. MIÉVILLE :... ce qui signifie forcément la continuation d'une sévère police des idées. Il semble donc qu'aux yeux de Staline, pour maintenir le fonctionnement de l'économie totalement collectivisée, p.221 planifiée, il soit nécessaire d'abandonner la théorie du dépérissement de l'Etat et de considérer la dictature — provisoire en théorie — comme la force normale, indéfiniment prorogée de l'Etat.

Dans ces conditions, se demande alors M. Miéville, que devient la liberté de l'esprit ? Aussi la question qu'il va poser à M. della Volpe est-elle la suivante :

Admettez-vous que dans la future société sans classe il soit toléré des opposants à l'idéologie qui ne régnera pas ?

M. DELLA VOLPE : Certainement.

M. MIÉVILLE : Admettra-t-on la vraie liberté de pensée, qui est le droit de ne pas trouver bon et parfait le régime établi ? M. della Volpe me répondra : certainement. J'avais prévu une autre réponse ; j'avais prévu qu'il me dirait : « Dans cette société il n'y aura pas de dissidents parce que les vœux de tous seront comblés, ce sera la société unanime ».

M. DELLA VOLPE : Il en sera de même que dans les sociétés chrétiennes pour ceux qui croyaient encore à Zeus.

M. MIÉVILLE poursuit. On ne peut pas, dit-il, rêver à une unanimité entière. C'est là une exigence opposée à celles de l'esprit qui demande à résoudre des contraires, lesquels renaissent sur un autre plan. L'idée de résolution finale chez Hegel se retrouve chez Marx dans le mythe de la société sans classe, où l'individu serait si parfaitement adapté à la communauté qu'il ne poserait plus de questions de principes et se limiterait « comme le veut la célèbre et timide autocritique, aux seules questions que pose leur application ».

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DELLA VOLPE : Ce que Staline a dit sur l'action continue de l'Etat et sur l'Etat est très logique, très strictement marxiste ; car cela regarde la première phase, — la phase socialiste — et non pas la phase concluante, qui est la phase strictement communiste, celle de la société libre, dans laquelle l'Etat aura vraiment dé péri.

En ce qui concerne le droit d'option — on pourrait discuter cela, mais le temps manque — j'estime qu'il existera dans la dernière phase. A ce moment les gens qui ne penseront pas selon les idées devenues courantes seront tellement inoffensifs, qu'ils seront comme ceux qui croyaient encore à Zeus ou à la mythologie grecque, aux premiers temps du christianisme. Ce sera tellement en dehors de l'histoire qu'ils pourront écrire ou dire ce qu'ils voudront.

M. DUBOIS : La liberté dont parle M. della Volpe ne saurait être totale. Il n'y a que l'animal sauvage, non social, qui jouisse d'une liberté totale. Il s'agirait donc de savoir comment est fixée la nécessaire restriction de liberté. Et par qui ? Autrement dit, qui est qualifié : est-ce le Pape, le grand Lama, le grand Muphti, M. Truman, M. Churchill, p.222 M. Joseph Staline ? Nous avons à le savoir, nous devons le savoir, et alors, c'est d'une liberté papale, lamaïque, churchillienne ou stalinienne qu'il s'agit ; il ne s'agit plus du tout d'une liberté humaine, et nous n'avons pas le droit de lui mettre l'étiquette de liberté humaine.

Si c'est M. Joseph Staline qui parle, il ne peut parler que d'après Marx. Mais Marx a parlé d'après Hegel et Hegel a dit : « La seule liberté que l'homme puisse connaître est soumission à la nécessité. » Or, dès que l'on pénètre dans le domaine de la nécessité, toute possibilité de choix disparaît ; c'est une simplification élégante dont tout le mérite revient à la dialectique qui est l'art de muer les vessies en lanternes.

M. DELLA VOLPE : Je n'ai rien à répondre.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Renaud Barde.

M. RENAUD BARDE relève d'abord que M. della Volpe a posé comme *a priori* que l'organisation d'une société de classes est une menace pour l'esprit, mais que ce danger n'existe plus dans un Etat totalitaire où tout est planifié. Or :

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il est trop simple d'affirmer que la démocratie parlementaire libérale et bourgeoise est incapable de reconnaître la primauté du spirituel et de se réformer en conséquence, et de soutenir que dans un Etat où toute vie humaine sera subordonnée aux exigences de la communauté, telles qu'elles sont définies par un quelconque Politburo, l'esprit pourra soumettre toutes choses au libre examen dont nos derniers Entretiens ont montré la nécessité.

Et maintenant ma question rejoint celle de M. Caillois. Vous avez affirmé qu'actuellement nous vivons dans une société de classes où une seule classe privilégiée est libre, le reste ne l'étant pas. J'accepte cette base de départ. Selon vous, c'est la société capitaliste qui est à l'origine de cette impossibilité d'atteindre la liberté pour le prolétariat. Vous nous proposez une solution transitoire, mais c'est celle que nous voyons : la dictature du prolétariat. Sa conséquence première est d'éliminer la classe des privilégiés petits-bourgeois que vous considérez comme des êtres inutiles et qui doivent disparaître. Je vous suis. L'exemple de Robespierre ne vous fait pas peur et nous pouvons donc aller plus loin. La question que l'on ne peut pas s'empêcher de se poser est celle de savoir si, dans cet Etat totalitaire que vous avez décrit, il n'y a pas une classe privilégiée constituée par les fonctionnaires de cet Etat colosse, et si — c'est cela qui me paraît le plus important — ce prolétariat que l'on désire voir comme roi et auquel on veut donner la liberté, est véritablement libre ; et si cette liberté du prolétariat, après avoir supprimé celle de la classe privilégiée, ne se limite pas à toutes les interdictions dont on l'a entourée, à savoir qu'il est obligé de travailler aux lieux de travail qu'on lui a assignés, dans les conditions qu'on lui a assignées, sans qu'il ait la possibilité de se mouvoir, même sur le plan professionnel, ni d'exprimer ses désirs.

p.223 J'estime, pour ma part, que la liberté est mieux sauvegardée dans un régime qui, sans éliminer brutalement toute une catégorie de citoyens, évolue constamment pour donner toujours plus de liberté et de droits à ce prolétariat que M. Friedmann nous a si bien décrit hier soir.

Je ne crois donc pas que les droits de l'esprit seront véritablement l'apanage de chaque habitant de cette terre, même pour le bataillon des condamnés politiques, simplement grâce à une révolution économique qui aura entraîné toujours avec elle la misère et la ruine d'un très grand nombre...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. DELLA VOLPE : Vous indiquez que j'aurais fait une déduction *a priori*. J'ai montré un développement historique qui nous conduit de la liberté égalitaire bourgeoise à la liberté égalitaire socialiste. Ce n'est pas un *a priori* si l'on entend ce terme dans un sens vulgaire, comme lorsque l'on dit : « Vous aurez une lettre demain ». Cela, c'est une affirmation *a priori*. Or, mon raisonnement n'a pas été *a priori*.

M. BARDE : C'est votre conclusion.

M. DELLA VOLPE : C'était la conclusion d'une série de raisonnements historiques. Cette conclusion ne pouvait pas, c'est évident, être *a priori*. C'est tellement vrai, que mes auditeurs se sont un peu ennuyés ; mon exposé historique ne leur a pas paru du tout philosophique. Mais nous, marxistes, nous ne distinguons pas la philosophie de l'histoire.

Je sais ce que vous entendez par *a priori*, et ce que vous me reprochez. C'est la phase finale ; on ne voit pas encore cette société. Mais en raisonnant de cette façon, on aurait dû rire au nez de Rousseau lorsqu'il a écrit le *Contrat Social* sous l'Ancien Régime. Il y a cette différence que notre conception n'est pas liée à des conceptions métaphysiques vraiment abstraites et *a priori*. C'est une conception rigoureusement scientifique, qui repose sur des constatations historiques, sur une critique du processus historique. Je n'accepte pas votre définition de ma méthode comme étant une méthode *a priori*.

En second lieu, vous dites que vous restez convaincu que la société bourgeoise satisfait suffisamment les droits de l'esprit. Vous êtes sincère, je comprends ce que vous dites. Si l'on conçoit les droits de l'esprit comme vous les concevez, vous avez bien raison. Les droits de l'esprit ne peuvent être mieux satisfaits que dans une société bourgeoise. Mais regardons-y d'un peu plus près. Est-ce que ce sont les droits de l'esprit de tous ? Pas du tout. C'est sur ce point que nous posons la question. Et nous opposons une fin de non recevoir. Ce ne sont pas, sans distinction, les droits de tous à s'instruire, à se développer, à passer au stade de la culture supérieure. C'est cela que nous entendons comme droits de l'esprit : le droit pour tous, sans distinction, de se cultiver, de se développer. Les vôtres sont les droits de l'esprit bourgeois, les droits de la culture d'une classe. Et je vous apporte le témoignage de libéraux, de gens qui ne sont pas communistes, celui d'Harold Lasky, qui est travailliste, celui de Keynes, de White, etc...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. BARDE p.224 n'est pas satisfait de cette réponse, car il avait admis la base de départ de M. della Volpe.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. de Pury.

M. DE PURY : Je voudrais faire une simple remarque au sujet de l'Inquisition, dont il a été parlé à plusieurs reprises. Je crois qu'il faut toujours faire la plus grande attention à ne jamais nous justifier ou même expliquer nos positions avec le péché des autres. En tout cas, l'Inquisition n'a pas été comme une sorte de phase nécessaire dans l'évolution du christianisme, elle a purement et simplement tué le christianisme en Espagne. C'est pour cela que nous disons : prenez garde que ce qu'il pourrait y avoir de début d'Inquisition ne tue — ou du moins ne compromette très gravement — le but même qui est poursuivi. Ceci rejoint exactement la question de M. Claude Bourdet.

J'ajoute que l'Inquisition, c'est la volonté de puissance qui s'empare de l'Eglise, qui devient alors l'anti-Eglise, et c'est pourquoi nous aurons toujours à veiller puisque le péché est là et qu'il ne sera jamais — nous ne le pensons pas — résolu automatiquement par la révolution économique.

M. DELLA VOLPE : Vous avez considéré la question un peu trop en chrétien protestant. Si l'on considère l'Inquisition d'un point de vue plus large, historique, scientifique, on voit quelle fonction elle a eue historiquement. Elle a eu une nécessité historique, elle a eu au moins ce temps de nécessité qu'est la nécessité historique. Il faut regarder les choses plus largement et l'on voit dans certains cas que la répression fait qu'une idée soit bienfaisante à l'humanité et contribue d'une certaine manière à l'édification de la civilisation.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jeanson.

M. FRANCIS JEANSON : Je voudrais seulement poser une question à M. della Volpe et, à cette occasion, faire une ou deux remarques sur le type de questions qui lui ont été adressées jusqu'ici. J'ai été très surpris de voir comment s'orientait le débat à la suite de la conférence de M. della Volpe, car il me semble qu'on n'était pas absolument obligé d'interroger M. della Volpe comme il le désirait lui-même, uniquement sur les mots qu'il avait prononcés. On pouvait

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

aussi, bien sûr, l'interroger sur ceux qu'il n'avait pas prononcés ; on pouvait l'interroger, non pas seulement sur ce qu'il avait dit, mais sur ce qu'il avait passé sous silence. Encore fallait-il que cette interrogation eût une signification pratique dans notre débat.

Je crois qu'il n'y avait à cet égard qu'un type d'interrogation possible, c'était de demander à M. della Volpe par quelle voie et quels moyens il pensait que fût réalisable la solution qu'il préconisait. La question a été vaguement posée, mais, proportionnellement, elle a été peu traitée sur le nombre d'interrogations qui ont été faites.

p.225 Si je m'interroge à mon tour sur ces voies et moyens, je peux arriver à situer le problème sur un plan où il n'a pas encore été situé. Je retrouve ici la question que posait hier Claude Bourdet et l'inquiétude qu'il manifestait sur l'adéquation entre la communauté et l'individu. Il a dit lui-même — de cette inquiétude — qu'elle se situait sur un plan métaphysique. Je le crois, mais je crois aussi qu'elle peut se transposer sur un plan qui n'est pas métaphysique.

Quand on se demande si l'individu peut trouver son accomplissement dans la société, quand on se demande si c'est tellement démontré que cela, on peut se poser une question préalable qui sera d'un accès pratique plus aisé : on peut se demander si la façon dont la communauté va se constituer permettra à l'individu de s'y sentir à l'aise. Qu'on ne parle pas trop de la communauté idéalement parlant, il se pourrait bien qu'on n'eût jamais affaire qu'à une collectivité. Après tout, la communauté, nous ne savons pas si nous y parviendrons. Je m'excuse, mais je n'ai pas l'impression qu'elle existe déjà. Si l'on ne parvient qu'à une collectivité, ou si l'on demeure au stade de la collectivité, il se pourrait que celle-ci fût oppressive pour l'individu, pour la personne, et qu'elle contraignît la personne à demeurer un individu, car ce que veut la collectivité, ce sont des individus qui sont considérés objectivement, et comme interchangeable les uns avec les autres.

Il s'agit de savoir si la façon dont on réalisera la solution de M. della Volpe permet de parvenir à l'une ou l'autre de ces deux solutions. Arrivera-t-on à une collectivité et à des individus opprimés par la collectivité, ou arrivera-t-on à une communauté de personnes ? Or, il me semble que sur le plan des voies et moyens, la question à poser à M. della Volpe, à ce moment-là, était de savoir ce qu'il faisait de la conscience des hommes qui sont invités, si j'ose dire, à réaliser

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

cette libération. Il me semble que tout le débat se situe là ; dans quelle mesure est-ce que cette libération sera ou ne sera pas la leur ? Il est bien clair à mon avis que ce ne sera leur libération que s'ils peuvent y travailler eux-mêmes, par eux-mêmes, en conscience, c'est-à-dire en comprenant ce qui se passe et en le voulant eux-mêmes.

Or, l'inquiétude que l'on peut formuler désormais sur ce plan se traduirait de la façon suivante, et ce sont des questions que je pose :

Est-ce que vous ne redoutez pas de voir se dégager actuellement un mouvement dans le mauvais sens ? A cet égard, est-ce que vous ne redoutez pas de voir disparaître des possibilités de prise de conscience, précisément dans le prolétariat qui doit être libéré, mais j'insiste, qui ne peut l'être que s'il se libère ?

N'est-il vraiment pas du tout inquiétant pour vous de manier comme vous le faites parfois la notion d'auto-critique ? En un certain sens, je me sens plus à l'aise en face de M. Roland de Pury qui parle d'un libre examen. Je me sentirais tout à fait à l'aise en face de lui s'il admettait — ce qui me paraît clair — que son libre examen est limité, mais en deçà de cette limitation, je crois qu'il est vrai, ce libre examen, et cela ne le déshonore nullement d'être limité. Ce qui risque de le déshonorer c'est que cette limitation ne soit pas avouée et qu'elle vienne contaminer ^{p.226} tout le reste. Mais je me sens plus à l'aise en face d'un tel libre examen qu'en face de l'auto-critique, telle qu'elle est la plupart du temps définie, parce que j'ai l'impression que là, il y a une limitation sans limitation, je veux dire que la limitation se situe ici non pas entre un domaine réservé et un autre où l'auto-critique pourrait s'exercer, mais au sein du même domaine, et je ne vois pas du tout où l'on peut l'arrêter. C'est au sein du même domaine, c'est dans le domaine même où la critique doit s'exercer et dans le seul où elle puisse s'exercer, que précisément on la limite. Jusqu'où ?

Si nous posons ce problème en termes de conscience révolutionnaire — car c'est de cela que je parle depuis le début — on peut demander à M. della Volpe quelles sont les précautions qu'il entend prendre pour assurer à sa solution une efficacité réelle, c'est-à-dire pour maintenir une conscience révolutionnaire jusqu'au bout de l'opération, si du moins il y a un bout.

Et maintenant que j'ai posé cette question à M. della Volpe, je voudrais revenir sur un autre aspect de nos débats.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Indépendamment de cette question qui, à mon avis, portait à faux, il en a été posé à M. della Volpe, qui n'étaient pas des questions. Il y a eu des boutades, des ironies faciles que, pour ma part, je déplore profondément. Je ne crois pas du tout que l'on puisse poursuivre des débats efficaces avec des boutades de cet ordre ; ce sont des plaisanteries que nous devrions être assez grands pour nous refuser. Puis, si ces débats continuent, il faudrait peut-être qu'ils continuassent dans une atmosphère de générosité. J'ai l'impression que la générosité a été absente de nos débats jusqu'ici ; il faudrait peut-être l'inviter à notre table désormais.

Nous commettons tous ici une erreur, c'est que nous parlons à partir, non pas d'une peur comme celle qui a été évoquée hier, qui est une peur imbécile et dont l'évocation même ne correspond à rien, non pas à partir de la peur de recevoir un jour une balle dans la nuque, mais à partir d'une peur beaucoup plus fondamentale. Nous parlons à partir d'un souci conservateur et je n'ai pas à faire des rappels importants pour le démontrer. Ce sera tout de suite fait. Combien de fois avons-nous entendu dire : *sauver la vie intérieure, protéger la vie intérieure, sauver l'esprit, défendre, garder, etc.* Mais défendre quoi ? Sommes-nous sûrs qu'il y a encore quelque chose de si valable que cela à défendre dans ce que nous appelons l'esprit, la vie intérieure, et ainsi de suite ? Je pense qu'il y a des choses valables, mais je pense qu'elles cessent de l'être à partir du moment où nous nous replions sur elles, avec le seul souci de les protéger contre je ne sais quel risque.

C'est le sens du risque et de l'aventure que nous devrions ici mettre en avant. Sauver l'esprit, sauver la vie intérieure, c'est une préoccupation qui nous obsède mais finit par nous stériliser. Finalement, nous n'aurons absolument plus rien à sauver, sinon un fantôme d'esprit dont nous nous réjouissons dans notre vie intérieure. C'était là la signification pratique de la conférence de M. de Waelhens. Ce qu'il voulait dire, c'est que la meilleure façon de sauver sa vie intérieure, c'est de la perdre ^{p.227} dans un certain sens, c'est d'accepter de la risquer, c'est de l'insérer dans le monde, c'est de la vivre dans l'action. En effet, on ne se saisit et on ne se comprend et on ne se connaît soi-même qu'à travers une action dans le monde, et parmi les hommes.

On a beaucoup parlé des droits de l'esprit, mais il n'y a absolument aucun droit de l'esprit qui ne soit d'abord fondé sur un devoir de l'esprit ; et ce devoir

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

est celui de s'incarner dans le monde des hommes, de tous les hommes, y compris ceux qui n'ont même pas encore la possibilité, pour des raisons matérielles, de se poser les questions que nous sommes en train de nous poser ici à nous-mêmes.

M. DELLA VOLPE : C'est la grande majorité.

M. JEANSON : Je voudrais qu'on se rappelle la notion d'affrontement qu'un homme dont on évoquait la mémoire l'autre jour, Emmanuel Mounier, avait mise au cœur de son christianisme. Je ne suis pas chrétien, mais je trouve qu'il est fort beau de s'exprimer de la sorte quand on est chrétien. « Il n'est renoncement chrétien, dit Mounier, que celui qui installe ses quartiers en plein milieu du monde. »

M. DELLA VOLPE : D'accord avec vous sur la dernière partie de votre discours ; je vous demande de bien vouloir condenser vos questions en une seule.

M. JEANSON : Je voulais vous demander quelles précautions vous entendez prendre dans la pratique révolutionnaire pour assurer la permanence et d'abord la promotion d'une conscience révolutionnaire effective, et non pas d'une instruction révolutionnaire dispensée à ceux qui doivent être libérés.

M. DELLA VOLPE : Je vous réponds que cette tâche doit être celle, non d'individus qui agissent anarchiquement, mais la tâche révolutionnaire dans sa complexité, qui comprend les droits de l'esprit, la tâche du Parti.

M. ANDRÉ GAVILLET : J'ai été frappé par le fait que l'on a adressé à M. della Volpe des reproches qui, en soi, étaient souvent contradictoires. On a dit d'une part qu'il avait défini un socialisme édulcoré auquel tout le monde pouvait souscrire, un socialisme rousseauiste ou proudhonien ; d'autre part, on lui a reproché tous les méfaits ou ce qu'on considérait comme des méfaits du régime actuel. Il aurait eu la possibilité de renvoyer ses contradicteurs dos à dos. Mais je me suis demandé si M. della Volpe n'avait pas utilisé deux méthodes et deux démarches philosophiques, qui ont autorisé ces reproches contradictoires.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Tout d'abord, M. della Volpe s'est servi de la démarche marxiste en démontrant qu'au cours de l'histoire, la liberté n'avait toujours été qu'une liberté de classe limitée à une catégorie de privilégiés.

p.228 Ensuite, il a défini l'idéal d'une société sans classe en s'appuyant sur les textes de Rousseau et sur ceux de Lénine, mais en abandonnant le point de vue marxiste, c'est-à-dire sans nous démontrer que le mouvement de l'histoire nous portait nécessairement à cet état d'une société sans classe et sans nous démontrer que l'Etat soviétique, tel qu'il existe maintenant, avait utilisé la méthode historique, et ensuite une méthode idéaliste.

Je demande si ces principes ne sont pas contradictoires et s'ils ne rendent pas toute discussion impossible par le fait que, lorsqu'on vous interroge sur des faits précis, vous invoquez la société sans classe et, après coup, vous prétendez que l'état actuel de la Russie soviétique est une étape vers cette société sans classe ; mais vous ne démontrez pas d'un point de vue marxiste que telle qu'elle existe actuellement, elle nous porte vers cette société sans classe.

M. DELLA VOLPE refuse cette interprétation de sa conférence. Il ne peut entrer dans le détail des explications nécessaires. S'adressant alors à M. Jeanson, il déclare :

Pour tout ce qui concerne les buts révolutionnaires, — y compris les exigences de l'esprit — les buts de l'éducation, etc., nous nous référons à la ligne du Parti pour des motifs qui ne sont pas seulement contingents. Nous nous référons à la ligne du Parti parce que tous les processus historiques, toute l'histoire des révolutions nous montrent que chaque révolution a eu sa méthode et que — pour nous référer, parce que c'est plus commode, à la Révolution française — la méthode de la Révolution française, qui visait à la conquête de la liberté bourgeoise, a procédé d'une façon très adéquate à ses buts. Elle se servait des clubs, des partis, mais l'action coordinatrice principale dépendait de l'inspiration personnelle de quelque chefs, de quelques individus. La révolution bourgeoise n'a pas été faite avec la technique d'organisation des partis de masse, parce que c'était une révolution qui ne visait pas à être une révolution de masse. Notre révolution qui est une révolution de masse doit faire appel nécessairement à une tout autre technique, c'est la technique de nos grands partis qui allient la méthode démocratique avec la méthode d'un certain rassemblement. Ce sont des grands partis de masse. L'évolution que nous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

visions est une évolution pour la libération des masses ; c'est pour cela, et pour d'autres raisons que je ne puis ici exposer, c'est pour cette raison fondamentale, qui peut paraître un peu simpliste mais qui ne l'est pas, que nous nous remettons à la ligne du Parti, parce que c'est un parti de masses, vraiment de masses.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Mounin.

M. MOUNIN : Il semble que chacun a envie d'être courtois, mais ne l'est pas encore assez. La première condition de la courtoisie intellectuelle étant de savoir ce dont on parle. Je ne vais donner que quelques exemples pour insister sur ce fait que la courtoisie de l'esprit consiste à respecter les données mêmes de l'esprit sur lesquelles on discute.

p.229 M. Miéville a cité — et j'en suis enchanté — un texte de Staline. Si j'étais grammairien, je lui demanderais où commencent et où finissent les guillemets, parce que toute la seconde partie de sa citation est une traduction en termes de pensée de M. Miéville y ajoutant les intentions de Staline.

Ensuite M. Miéville — et je lui demande de comprendre mon objection, c'est pour la clarté de la discussion que je le fais — a oublié l'essentiel du contexte de la citation de Staline, et c'est fâcheux peut-être pour M. Miéville qui voudrait que le marxisme fût dogmatique. Dans le marxisme il y a des textes vieilliss, et nous, marxistes d'aujourd'hui, nous devons reviser ces textes à la lumière de l'histoire d'aujourd'hui. M. Miéville dit : au temps de Marx, dans les perspectives de son action, il y avait cette idée que le socialisme triompherait simultanément, dans la plupart des grands pays industrialisés. Or, dit Staline, que voyons-nous ? Nous voyons qu'au contraire des prévisions de Marx, fondées sur la période 1850-70, le socialisme vit dans un seul pays du monde, et Staline — pour que votre citation soit compréhensible — ajoute que la survivance de l'Etat se trouve prolongée bien au delà du terme où Marx la voyait, parce qu'il y a ce phénomène qu'il n'avait pas prévu : *l'entourage capitaliste*.

Et je sais infiniment gré à M. Barde — sans l'avoir dit — d'avoir corrigé sérieusement la citation de M. Miéville, qui devient une arme inefficace quand elle est privée de son contexte.

Je ne vais pas vous faire une leçon sur l'entourage impérialiste, mais je fais

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

remarquer tout de même que lorsqu'on essaie de tuer quelqu'un c'est Togliatti, et quand on tue quelqu'un, c'est Lahaut. Je vais citer un autre petit fait. Dans un endroit où je passais mes vacances, un de nos amis récoltait des signatures pour l'Appel de Stockholm ; il habitait dans une auberge de jeunesse, où l'esprit de courtoisie doit être très poussé. Or, rentré le soir après sa tâche, il a constaté cinq coups de couteau dans son sac. Nous aussi, dans ce monde-ci, nous sommes entourés par l'ennemi et l'ennemi va quelquefois beaucoup plus loin que nous ne voudrions qu'il aille.

Je dirai deux mots aussi sur votre appréciation trop cursive de ce que vous appelez l'auto-critique. Si vous étiez communiste et que vous ayez assisté, depuis trois ans, à nos séances de critique entre cinéastes, sculpteurs, etc., menées autour de notre camarade Thorez et de notre camarade Casanova, vous auriez, de l'auto-critique, une idée qui serait peut-être respirable pour des communistes. Ne parlez pas de l'auto-critique sans savoir ce que tous nos peintres, nos critiques ont écrit depuis trois ans. D'autre part, à séparer arbitrairement l'auto-critique de la critique, vous voyez toujours une espèce de *mea culpa* sans contre-partie, et je le dis aussi à Jeanson, il faut tenir compte de la critique.

Je signale à ce propos aux auditeurs que la quasi-totalité des calomnies anti-soviétiques dont on vous rebat les oreilles est tirée des journaux russes ; car c'est là que les citoyens soviétiques font la critique et l'auto-critique, c'est-à-dire critiquent les imperfections de leur régime même. Si vous ne me croyez pas, je vous citerai le nom d'un ^{p.230} homme spécialisé au *Journal des Débats* dans la traduction des articles de journaux soviétiques pour en faire du matériel anti-soviétique. Il s'appelait Drabowitch ; son nom, à Genève, n'est peut-être pas inconnu.

Je sais gré à M. Jeanson d'avoir dit qu'on devait exclure d'ici les commodités de parole, et ne pas se permettre de parler d'un « quelconque Politbureau ». Je vous assure que si vous assistiez aux discussions de notre bureau politique ou d'un quelconque bureau politique, vous verriez ce que c'est que des positions politiques mûrement étudiées, mûrement réfléchies. Ensuite, les discussions descendent jusqu'en bas. Nous avons pour principe qu'une chose ne peut être bien exécutée que lorsqu'elle est bien comprise. Si vous aviez assisté à la discussion de la dissolution ou du maintien des milices patriotiques en 1946, qui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

partait depuis la cellule communiste, vous n'auriez pas parlé aussi légèrement. Je ne me permettrais pas de parler légèrement d'un économiste bourgeois. Ces quelques mots pour rappeler avec Jeanson qu'il faut continuellement atteindre un certain niveau, si l'on veut vraiment être digne du titre de ces Rencontres.

M. MIÉVILLE : Je réponds un mot à M. Mounin en ce qui concerne l'exactitude du résumé que j'ai fait du discours de Staline. Je voudrais savoir si j'ai vraiment déformé la pensée de Staline. Nous ne pouvons pas entrer maintenant dans une discussion de détails, mais je ne pense pas que, pour l'essentiel, la formulation que j'ai donnée soit en contradiction avec ce que Staline a déclaré dans ce discours, où il maintient la nécessité de certaines fonctions permanentes de l'Etat qui comportent un rigoureux contrôle, et précisément le contrôle que j'appelle *dictature*, entre autres de l'idéologie, entre autres également des oppositions possibles au régime. Staline a déclaré, en commentant la Constitution de 1936 — c'est encore un texte que je cite entre guillemets et qui est très connu — « que la position dirigeante du parti communiste était conservée sans changement ». Or, cette position dirigeante du parti, qui est une dictature — et le mot se trouve sous la plume de Staline évidemment — a été définie par Lénine dans un passage également célèbre, de la façon suivante : « La dictature ne signifie rien d'autre qu'un pouvoir qui n'est limité par rien, par aucune loi, qui n'est gêné absolument par aucune règle, et s'appuie directement sur la terreur. » Voilà un texte de Lénine que probablement il ne répudierait pas, malgré les évolutions qui peuvent se produire dans le régime.

M. MOUNIN : Vous mélangez des textes qui correspondent à des situations très différentes. Le texte de Lénine, qui donne une définition de la dictature en général dans *L'Etat et la Révolution*, n'est pas une définition de la Constitution de 1936, qui a eu pour but précisément de supprimer certains caractères dictatoriaux, notamment l'interdiction du droit de vote aux gens de la police. En 1918, cela paraissait naturel que l'Etat soviétique eût enlevé le droit de vote à tous ceux qui avaient appartenu à la police. En 1936, il était assez fort pour p.231 lever cette interdiction. D'après votre lecture, on a l'impression que la définition de Lénine se trouve dans la Constitution de 1936.

M. MIÉVILLE : Je relève qu'il y a eu en 1934, peu de temps avant la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

promulgation de la Constitution, un décret dont vous pouvez trouver le texte dans *La vraie Russie des Soviets*, de D. J. Dallin, décret qui permet au Guépéou — c'est-à-dire à la police dépendant du Commissariat du Peuple et des Affaires étrangères — qui l'investit du droit d'ordonner sans jugement préalable les expulsions, l'exil et l'emprisonnement dans les camps de travail correctif. Eh bien, je ne pense pas qu'un décret comme celui-là, qui est précisément l'expression de cette dictature limitée par aucune loi, même consignée dans la Constitution, ait été révoqué depuis lors. Si tel est le cas, je saluerais cela avec un très grand plaisir. Peut-être M. Mounin pourrait-il nous renseigner à ce sujet.

M. MOUNIN : M. le président ne le permettrait pas, mais j'aurais beaucoup à répondre aux citations trop courtes de M. Miéville.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant suspendre le débat concernant la conférence de M. della Volpe, et entamer celui concernant la conférence de M. Friedmann.

La parole est à M. Léon Walther.

M. LÉON WALTHER : Je veux ajouter quelques remarques à l'exposé magistral de mon collègue M. Friedmann. Il me semble qu'on peut distinguer parmi les travailleurs actuels deux catégories de gens : les premiers qui ont la possibilité de manifester leur personnalité à travers leur travail personnel, une seconde catégorie qui est malheureusement dépourvue de cette possibilité. La première concerne les techniciens, les ingénieurs et une certaine catégorie de mécaniciens, outilleurs et réparateurs de machines, si vous voulez ; les autres sont ceux qui sont condamnés à produire un travail parcellaire. C'est je crois sur la seconde catégorie de travailleurs que notre attention doit être attirée, puisqu'elle se trouve vraiment dans une situation lamentable.

Eh bien, le travail en série me paraît être conditionné par la structure même de l'économie, indépendante de n'importe quel système politique que nous pouvons envisager. Le travail en série est commandé, il me semble, par ce principe de la démocratisation de la consommation auquel il doit aboutir. Si vraiment la plus grande partie de l'humanité devait profiter des produits fabriqués actuellement, ces produits devraient être à la portée de tout le monde, et ceci est réalisable exclusivement à condition qu'ils se fassent en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

série. Le nouveau régime, comme celui de la Russie actuelle, n'est pas parvenu à transformer ce système de production, malgré tous les efforts tentés.

p.232 Le travail en série — qu'on appelle aussi travail mécanisé, automatisé — revêt, si on l'analyse, deux aspects : un aspect qu'on peut appeler positif, c'est l'automatisation, qui, comme vous le savez, en médecine sert même de moyen thérapeutique pour certaines maladies nerveuses où elle est bienfaisante ; et puis un autre aspect, dans ce même travail automatisé ou mécanisé, qui détraque le système nerveux de l'homme.

Le travail en série ne peut jamais satisfaire l'esprit humain. L'homme ne peut pas trouver une satisfaction intellectuelle dans son travail ; ce sont des gestes fonctionnels toujours répétés, toujours les mêmes, ou excessivement compliqués, ou réduits à une simplicité primaire. En tout cas, ce sont des gestes qu'on répète pendant une vingtaine, une quarantaine d'années de son activité, et c'est abaisser ou mépriser le niveau d'intelligence de la classe ouvrière, que de penser que l'ouvrier peut trouver une satisfaction dans ce genre de travail.

Si je prends un travail excessivement simple, celui du tricotage à la main auquel M. Friedmann a fait allusion hier, eh bien voilà un travail parfaitement automatisé et qui présente tous les aspects positifs du travail automatisé ; il est sain, il ne détraque jamais les nerfs ; et ce n'est pas seulement les femmes qui ont très souvent recours à ce travail, mais aussi les hommes, qui tricotent socquettes et chaussettes, et qui s'en portent admirablement bien. Mais le travail industriel ne se déroule pas toujours aussi facilement, aussi agréablement que dans le tricot à la main. L'obstacle, c'est que ce travail ne se fait pas jusqu'à présent sans accrocs ; il n'y a pas suite de mouvements rythmés, mais interruption. Et tout notre effort aujourd'hui consiste, même pour un travail excessivement compliqué, comme celui du montage de la montre, dont je m'occupe depuis sept ans, à automatiser ce travail à cent pour cent, et à transformer l'automatisation comme dans le tricotage à la main.

Mais pour que cette condition soit remplie, pour que le travail puisse se poursuivre sans accroc — sans détraquer en conséquence le système nerveux — il doit être automatisé à cent pour cent. Nous ne pouvons aboutir à ce résultat qu'à une seule condition. Pour que le travail personnel, en parties brisées, soit complètement adapté au système physiologique du travailleur, la matière première doit être adaptée aussi, et nous allons si loin aujourd'hui, dans la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

construction de la montre, que nous changeons le calibre même, parce que le calibre, le système de rouages et la disposition des différentes parties sont loin d'être adaptés à la structure psycho-physiologique de l'ouvrier.

Ensuite, l'outillage dont se sert l'ouvrier n'est malheureusement pas du tout adapté à son système nerveux. Partant, quand vous faites un travail monotone, vous ne pouvez pas le faire sans avoir à penser, car chaque fois il y a quelque chose qui accroche — un outil mal adapté — vous ne pouvez pas attraper une pièce, vos mouvements sont interrompus. Chaque fois que vous devez faire un effort dans le travail intellectuel, cet effort paie parce qu'il y a toujours des découvertes intéressantes qui récompensent cet effort, mais dans la série, le travail ^{p.233} est trop bête pour vraiment intéresser l'ouvrier et l'engager à surmonter les difficultés purement techniques qui se présentent. Voici un exemple : les vis dont on se sert pour monter les platines sont disposées n'importe comment, tantôt elles sont d'un côté, tantôt de l'autre. Vous êtes continuellement énervé. Si les vis sont toutes présentées dans la même position, debout par exemple — ce qui est réalisable avec des machines distributives — à ce moment vous vous trouvez dans la possibilité d'adapter la vis toujours dans la même position. En plus, au lieu de prendre la vis avec le presseur, vous l'attaquez directement avec le tournevis. M. Friedmann a suivi ce travail à l'usine où je l'ai conduit. Vous amenez avec le même tournevis la vis sur la platine, et, au lieu de serrer le tournevis, vous faites par pression entrer cette vis dans le trou.

C'est un des exemples les plus simples que je puisse citer, mais il y a mille transformations à faire sous ce rapport-là. Alors on arrive vraiment à mécaniser le travail à tel point que le montage est complètement automatisé. C'est alors que l'esprit de l'homme devient libre, et qu'il peut se déclencher. Il ne pense plus à son travail, parce que l'automatisme ne donne aucune nourriture à l'esprit. C'est seulement à partir de ce moment qu'il peut suivre, soit une conférence, soit une causerie, de la même façon qu'on peut écouter en faisant du tricot.

Notre but est justement d'amener jusque dans l'atelier, là où les gens sont condamnés à travailler, l'université populaire. Et pendant le travail, par des écouteurs spéciaux, nous leur transmettons les conférences qui peuvent les intéresser. Tout le problème est évidemment d'avoir une bibliothèque, sous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

forme de rubans d'acier, assez variée pour pouvoir satisfaire les goûts et les demandes. Les expériences que nous faisons sont très intéressantes. Ce qui nous manque, ce sont justement ces bibliothèques, et c'est un problème qui se pose à l'UNESCO.

Pour me résumer — je n'ai pas la possibilité d'exposer ici les grandes difficultés provenant du travail en série — le fait est là : nous ne pouvons pas remplacer ce travail par autre chose. Il est impossible de penser que l'ouvrier puisse trouver une satisfaction dans ces gestes professionnels qu'il accomplit dans son travail. Il faut absolument alors libérer son esprit et automatiser le travail. Bien entendu, vous remarquez qu'à ce moment-là l'ouvrier reste exclusivement réceptif. Mais il faut que son esprit devienne actif. Ce qui pose le problème auquel a fait allusion M. Friedmann : celui des *loisirs*. Le seul moyen d'y parvenir, c'est de réduire au maximum la durée du travail. C'est là la solution, pour que l'ouvrier puisse travailler sans se fatiguer. C'est seulement dans ces conditions que j'entrevois la solution du problème et c'est dans cette direction que nous travaillons aujourd'hui.

M. FRIEDMANN : M. Walther a dit des choses extrêmement intéressantes et sur lesquelles je suis d'accord. M. Walther est un des meilleurs spécialistes européens de ces problèmes de psychologie industrielle, et c'est un de ceux qui regardent la réalité occidentale, en tout cas, de la façon la plus lucide et la plus réaliste.

p.234 Il n'a malheureusement pas eu le temps de vous faire part des expériences remarquables qu'il fait, et, évidemment, vous n'avez peut-être pas pu, à ce point de vue, mesurer leur importance. Il y a un problème que je reprendrai sans aucun doute, que je n'avais pas pu évoquer hier et qui est capital, c'est le problème du rythme. Il n'est pas douteux que chaque individu a un rythme personnel. Nous savons parfaitement que nous marchons chacun de façon différente, et il est quelquefois très amusant de voir deux personnes de rythme différent marcher l'une à côté de l'autre, l'une essayant de se mettre au rythme du voisin. Je me rappelle un souvenir d'enfance, un oncle que je taquinais de cette manière : je le « dérythmais » constamment en marchant à ses côtés.

Cela dit, dans la vie industrielle, chacun a son rythme, et un des vices

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

actuels de l'organisation industrielle, c'est qu'on ne s'occupe pas de faire travailler ensemble, dans une équipe, des gens qui sont faits pour travailler ensemble parce qu'ils ont le même rythme ; c'est tout le problème des équipes *physiologiquement homogènes* par leur rythme — problème capital, que M. Walther connaît bien et dont il est un des pionniers.

M. WALTHER : Sur cette question du rythme fonctionnel dans le travail, je vous conseille la lecture d'un article que j'ai écrit pour la *Revue de Philosophie de France et de l'Étranger*, de Bréhier, où il doit paraître prochainement.

LE PRÉSIDENT : La séance est levée.

@

CINQUIÈME ENTRETEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.235 Le cinquième entretien des Rencontres Internationales de Genève est ouvert.

Nous allons reprendre la discussion sur la conférence de M. Friedmann ébauchée hier. Je donne tout d'abord la parole à M. Louis Maire.

M. LOUIS MAIRE, en tant que chef d'entreprise lui-même, reconnaît à quel point M. Friedmann a situé avec pertinence le problème du travail.

A juste titre, M. Friedmann a vu dans *l'absence de motivations à long terme*, la caractéristique de la peine et de la désaffection au travail de ceux qui doivent accomplir des tâches plus ou moins élémentaires. Ces motivations à long terme, qu'est-ce, sinon ces mobiles qui animent un homme parce qu'il peut les tirer du fait qu'il sait ce qu'il fait, tout ce qu'il fait, où il va, dans quel but il lui est demandé une action parfois limitée, qui s'insère dans un ensemble, dans un plan plus large et plus général.

Ces motivations à long terme, c'est encore la compréhension du tout auquel on appartient, dans lequel on vit, et auquel on apporte ses forces quotidiennement.

Or, croit-on qu'aujourd'hui une telle compréhension du *tout* soit aisée pour le travailleur parcellaire, si l'on n'a pas pris la peine de le rendre intelligible pour lui, et surtout, d'instituer les voies par lesquelles il pourra, non seulement comprendre, mais acquérir la conviction intime qu'il doit s'engager à fond et avec joie dans l'action commune ? C'est pourtant dans cette conviction seule que chacun peut puiser la volonté, ou parfois même le courage, d'exécuter bien sa part de la tâche commune.

Une remarque en passant : aux postes élevés de la hiérarchie du travail, il y a également des travaux monotones, fastidieux, parcellaires, mais que p.236 les directeurs

¹ Le 13 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'entreprise « acceptent parce qu'ils ne sont pas leur unique besoin » et surtout parce qu'ils les situent dans un ensemble qu'ils peuvent embrasser du regard — dont ils saisissent le sens.

Le problème qui se pose, c'est donc de replacer pour tous, c'est-à-dire pour tous les exécutants, même les plus modestes, leur activité et leur motivation à court terme, dans le cadre de motivations à long terme.

M. Friedmann a postulé avec raison une triple revalorisation du travail : *intellectuelle*, par sélection, formation, information, promotion ; une revalorisation *morale*, par la résorption du discrédit qui pèse sur certaines tâches simples, et enfin, — et c'est là le point le plus important — une revalorisation *sociale* de façon, disait-il, que le travailleur sente qu'il est co-participant et responsable dans l'œuvre commune, que sa tâche s'intègre dans l'œuvre des collectivités, entreprises, classes professionnelles, ou sociétés.

Il faut donc que le travailleur soit intégré, réellement, dans un ensemble. Mais ici M. Maire entend préciser sa pensée et d'emblée écarter ce qu'il appelle les « formules le plus souvent illusives », c'est-à-dire :

Participation aux bénéfices, actionnariat ouvrier partiel ou limité, salaire proportionnel, salaire stimulant, primes à la productivité qui ont été trop fréquemment des appâts plus que des accroissements réels des droits de la personne ouvrière.

J'écarte aussi les attitudes paternalistes ou condescendantes par lesquelles certains employeurs croient calmer ou essaient de calmer l'appétit de participation de ceux qu'ils occupent.

Et je dis alors ma conviction de *la nécessité de créer des structures sociales du travail*, qui correspondent aux conditions et aux besoins de notre temps, ainsi qu'à la concentration et à la taille de l'appareil moderne de production. Il s'agit de structures nouvelles visant à l'établissement de vraies communautés dans l'entreprise, dans la profession, dans l'économie nationale, et même dans l'économie mondiale, au sein desquelles la personne puisse enfin s'épanouir dans une réconciliation ordonnée avec soi-même, avec autrui, et avec la communauté.

Le temps manque ici pour décrire les formes multiples bien connues que peuvent prendre ces structures qui, si elles doivent répondre à quelque principe de base bien admis, doivent par ailleurs être conçues en fonction des

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

particularités de tous ordres, celles du milieu national, linguistique, confessionnel ou professionnel, dans lequel elles sont appelées à vivre.

Je sais les objections que l'on ne manquera pas d'opposer à une telle proposition : impréparation ouvrière, complexité des mécaniques techniques et économiques modernes, crainte de voir perdre l'autorité ou s'amenuiser le droit de propriété, ou encore : crainte de voir ces formes nouvelles s'opposer aux nécessités économiques de rendement ou d'investissement par exemple. Mais, chef d'entreprise moi-même, je sais aussi par expérience que ces difficultés sont vaincues assez aisément lorsqu'on n'en fait pas un paravent confortable contre toute action ^{p.237} rénovatrice. Je dirai encore que dans la mise en place de telles formes nouvelles d'organisation et de relation du travail, la forme importe moins que l'esprit qui préside à leur établissement. Et enfin, j'insisterai sur le fait que ces structures et institutions doivent être construites, animées et gérées avec le concours du monde du travail si l'on veut que celui-ci, jusqu'ici dominé, recouvre le sens de son autonomie, cette faculté de faire soi-même ses lois, et non pas de subir celles qu'autrui a conçues pour lui, si l'on veut qu'elles répondent à leur vrai but : remettre en jeu actif cet esprit ouvrier actuellement en congé.

Il m'apparaît que si louables que soient les efforts faits, dont M. Léon Walther nous entretenait hier, pour combattre la monotonie du travail en meublant le temps de travail par la diffusion de conférences ou d'exposés culturels, par exemple, nous ne pouvons voir dans ces efforts une action suffisante, suffisamment profonde pour qu'elle mette un terme à la position diminuée du travailleur salarié occupé à une tâche fragmentaire.

La solution implique des moyens plus profonds, de l'ordre de ceux que nous avons esquissés il y a un instant, des moyens qui fassent corps avec le travail lui-même. Ces considérations sont-elles hors de propos ici, sont-elles hors du cadre des débats institués sous le titre : *Les droits de l'esprit et les exigences sociales* ? Je ne le crois pas.

M. Friedmann a marqué dans sa conférence le tort que la démocratie se fait à elle-même, elle qui est toute construite sur le concours actif des citoyens, alors qu'elle laisse subsister dans un secteur très large de la vie collective et du travail, une forme d'organisation qui mine les esprits mêmes sur lesquels elle s'appuie. On rejoint ici la critique qu'adressent à la démocratie ceux qui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'accusent d'être formelle. La démocratie doit dépasser ce stade si elle veut vivre, non pas que l'Etat doive faire tout en ce domaine, cet Etat qui, le plus souvent, codifie l'acquis et que Romain Rolland lui-même déclarait être toujours du passé. C'est aux citoyens, aux corps professionnels qu'incombe le soin de cette rénovation que l'Etat démocratique a pouvoir d'encourager.

En guise de conclusion, M. Maire rappellera :

Que l'un des droits de l'esprit est le droit à la liberté, ensuite que cette liberté doit se traduire en joie de vivre. Pour le travailleur, la joie de vivre commence par la joie au travail, et cette joie au travail, comme l'a dit Jean Guéhenno, relève de l'organisation du travail qui peut créer un climat heureux.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Georges Friedmann.

M. FRIEDMANN : Je suis très reconnaissant à M. Maire des observations qu'il vient de présenter et qui sont évidemment celles d'un homme qui connaît l'industrie, qui connaît le travail. Dans l'ensemble il s'agit davantage de commentaires que de critiques à ma conférence.

p.238 Je voudrais cependant relever deux ou trois points. Vous avez insisté sur ce que j'avais appelé la *revalorisation sociale du travail* et avez indiqué qu'à votre avis, ce qui est le plus important c'est de créer ce que vous appelez des *structures sociales du travail*. Sur ce point, vos réflexions auraient gagné à être précisées et je suis resté un peu sur ma soif en ce qui concerne les structures sociales que vous concevez. Vous avez écarté, non sans raison peut-être, les efforts actuels de nos sociétés occidentales, mais avec un dédain peut-être un peu trop rapide de formules qui n'ont pas toujours été sans succès — par exemple les efforts en cours — et qui réussissent à créer, dans l'entreprise, pour le travailleur, un climat de revalorisation sociale qui n'est pas négligeable.

Sur certains points, vous n'avez pas paru assez réaliste ; vous ne vous êtes pas mis face aux réalités de nos sociétés industrielles. Peut-être en sous-estimez-vous l'importance actuelle, et peut-être n'avez-vous pas assez tenu compte des *conditions réelles* où vivent travailleurs et travailleuses. Je n'ai pas pu en parler dans ma conférence, mais il se trouve que les problèmes dont je me suis occupé touchent énormément de femmes dans le monde. Nos enquêtes directes montrent qu'il y a une proportion croissante de femmes, de jeunes filles

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

qui sont employées à ces tâches parcellaires et répétitives, pour toutes sortes de raisons : économiques, sociales, et aussi pour des raisons techniques, à savoir que d'habitude, les femmes sont assez bien adaptées à un certain nombre de tâches délicates qui exigent de la patience ; je citerai en particulier les tâches répétitives et parcellaires dans l'industrie électromécanique.

Vous avez écarté les observations présentées hier par M. Walther ; vous avez dit qu'elles ne vous paraissaient pas suffisantes. Elles ne le sont certainement pas. Mais dans l'état actuel des choses, où, en dehors de leur travail, les ouvriers n'ont pas de quoi meubler leur esprit, j'estime que l'attitude du psychotechnicien disant comme M. Walther : que dans les conditions actuelles, ce que nous pouvons faire, c'est apporter à l'ouvrier et à l'ouvrière astreints à ces tâches le confort physique et mental, le confort psychophysologique, pour qu'il ne souffre pas trop de son genre de travail, cette attitude me paraît légitime et je dois dire que je ne serai pas tout à fait de votre avis sur ce point. Dans l'état actuel des choses, certes, ce sont des palliatifs, mais je crois que ces techniques d'amélioration de conditions de travail méritent davantage d'être prises en considération.

M. MAIRE explique qu'il est impossible de discuter ici du problème des structures auquel il a fait allusion, il y faudrait des heures ; d'ailleurs :

M. Friedmann n'ignore pas toutes ces formes qui ont nom : comité d'entreprise, décentralisation du travail, constitution d'équipes autonomes de travail. Il connaît cela aussi bien que moi et je pense que sa soif est déjà étanchée par avance...

M. FRIEDMANN : Les soifs ne sont jamais étanchées par avance, malheureusement.

M. MAIRE : p.239 Je n'écarte pas avec dédain certaines des formules dont j'ai parlé, telles que : salaire proportionnel, actionnariat ouvrier, ou participation aux bénéfices, mais je constate, observant depuis vingt ans les conditions de travail dans l'industrie et dans le monde, que ces solutions n'ont pas apporté un remède au divorce d'intérêt et d'esprit entre le monde du travail et le monde des employeurs. C'est donc la démonstration que, pour des raisons que nous connaissons tous bien, la plupart de ces méthodes ont fait long feu,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

et c'est pour des raisons qu'elles portaient en elles-mêmes.

Exemples : une participation aux bénéfices, si généreuse soit-elle, décidée par un employeur, si bien intentionné soit-il, ne fera jamais figure aux yeux du personnel que d'une restitution de quelque chose qu'on lui a pris au préalable. Voilà la réaction humaine, fâcheuse peut-être, mais humaine, la plus fréquente, en face de l'introduction d'un tel système qui n'a donc pas apporté la paix et la réconciliation des esprits.

Autre exemple : l'actionnariat ouvrier : ou bien on va très loin dans ce domaine et l'on donne plus de 50 % aux ouvriers et alors l'on n'est plus propriétaire de l'entreprise ; ou bien l'on ne donne pas 50 %, et le groupe qui n'a que 49 % reste minoritaire et dominé. Donc on n'est pas allé au fond du problème.

Concernant l'effort des psychotechniciens :

M. Friedmann me donne raison en me ramenant à une conception très réaliste des choses d'aujourd'hui, que je ne perds pas de vue, puisque tous les jours je suis au travail aussi, en me disant : Dans l'état actuel, ne demandons pas plus qu'il n'est possible. Il s'agit, vous venez de le dire vous-même, de palliatifs. Je suis bien d'accord. J'aime mieux que, dans l'état actuel, et faute des structures qui permettront de déclencher des mobiles d'intérêt tout autres chez les travailleurs, on nourrisse l'esprit vagabond des travailleurs de bonne substance. Je n'incrimine pas ceux qui usent de ce palliatif, mais je pense que c'est un palliatif.

Je voudrais citer une expérience, celle de la Western Electric qui a, non pas distribué à des personnes au travail une sorte de soporifique extérieur sous forme d'un exposé radiodiffusé dans les ateliers, mais au contraire en instituant un mode de travail qui intéressait les ouvrières. En peu de temps, ces ouvrières ont fait plus d'efforts et se sont déclarées toutes moins fatiguées qu'auparavant, malgré leur effort supplémentaire, parce que cet effort était soutenu par une tension intérieure motivée, précisément par ce que vous avez appelé *une motivation à long terme*. On leur a dit : vous êtes des témoins, nous vous prenons comme conseillères, faites ceci pour nous. Ce motif a suffi à déclencher chez elles une ardeur toute nouvelle, une satisfaction qui leur a permis de supporter l'effort.

... C'est dans cet ordre d'idée qu'il convient d'examiner les problèmes du travail et de la motivation à long terme, tout en reconnaissant — selon votre point de vue — qu'à court terme on use de palliatifs.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Dumazedier.

M. DUMAZEDIER : p.240 Je ne voudrais pas que l'on prît mon intervention comme une contradiction à ce qu'a dit M. Friedmann. Ma pensée profonde est que la première conférence de ces entretiens aurait dû être celle de M. Friedmann ; elle abonde en faits, elle dépeint une situation réelle de la condition des travailleurs, et, en partant de là, on eût posé les problèmes idéologiques en termes beaucoup plus concrets. Mais je voudrais compléter cette conférence, d'autant plus qu'hier, j'attendais de M. Duveau — je le dis carrément — un certain nombre de faits sur la condition du travail, sur l'insécurité matérielle des travailleurs, qui n'ont pas été rapportés.

Quel est le problème central de ces Rencontres, si j'ai bien compris ? C'est de savoir comment la vie de l'esprit peut se réaliser dans les conditions du travail pour tous les travailleurs. Que faut-il changer à ces conditions, pour qu'elle se réalise ?

Il faut jeter un regard clair sur les faits qui conditionnent le problème de cette vie limitée des travailleurs dans les conditions présentes. Il faut également jeter un regard clair sur les causes de cette situation, et nous chercherons ensemble des solutions. Nous ne serons probablement pas d'accord sur ces solutions, mais nous aurons posé le problème dans des termes vrais.

Quel est mon point de vue ? Je ne pars pas du tout du point de vue de M. Friedmann. Mes recherches théoriques concernent *l'organisation des loisirs* des travailleurs. Voici à peu près vingt ans que je m'occupe de ces questions à tous les échelons, pratiques ou théoriques, et c'est à ce point de vue que je vais me placer. Il s'ensuit que M. Friedmann a donné un certain nombre d'indications qui doivent être valables dans sa spécialité, et que, dans la mienne, je ne retiendrai pas parce qu'elles ne me paraissent pas très importantes.

Qu'est-ce qui me paraît important du point de vue de l'organisation des loisirs ? C'est une vue claire sur tout ce qui limite la vie de l'esprit dans la condition du travailleur, dans l'usine, autour de l'usine, dans sa famille, dans ses relations avec les autres hommes. En d'autres termes, comment les conditions du travail dans notre société limitent-elles la vie de l'esprit ? Je ne répéterai pas ce qu'on a déjà dit. Il est évident qu'une certaine façon de concevoir le travail parcellaire, l'organisation technique du travail, limite la pensée du travailleur. Il

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

est certain que la longueur des journées de travail fatigue le travailleur. Dans nos centres d'éducation ouvrière, en France, dans nos Universités populaires, on a souvent du mal à maintenir les effectifs. Nos camarades sont fatigués. La culture populaire est une culture du soir ; la peinture populaire est une peinture du dimanche ; la culture touristique est une culture de congés payés, il ne faut jamais oublier cela. Un excellent camarade à qui je prêtais des livres ne les lisait jamais. Il était pourtant très intelligent, très actif dans son usine. Sa femme m'a dit pourquoi il ne lisait pas, c'est qu'il était fatigué le soir et son esprit s'était progressivement endormi. Ce camarade intelligent était incapable de lire plus de quatre pages ; toute sa culture était d'ordre oral. Et j'ai rencontré de nombreux cas de ce genre. Je me souviendrai toujours de l'intervention du directeur ^{p.241} de l'enseignement technique au Conseil supérieur de l'Education nationale, auquel j'ai l'honneur d'appartenir. Il disait : « Lorsque je reçois 20.000 lettres de la part d'apprentis ou de parents d'apprentis pour demander un emploi, il y en a plus de 10.000 qui auraient 0 en orthographe au certificat d'études. » Voilà le résultat réel de ce qu'on appelle notre enseignement primaire populaire.

Combien ai-je rencontré d'autodidactes qui avaient les dispositions nécessaires pour des études secondaires ou des études supérieures et qui n'ont pas pu poursuivre leurs études ? Mon ami le plus intime, qui s'appelle Cacérés, a écrit un très beau livre sur les impasses de l'autodidacte : *La Rencontre des Hommes*, publié aux Editions du Seuil. Dès l'âge de 12 ans, Cacérés a été obligé de travailler, il a fait ensuite ce qu'il a pu pour se cultiver.

Combien de travailleurs ont-ils la possibilité de donner au moins la culture à leurs fils ? Une enquête de la Commission de Réforme de l'Enseignement a établi que plus de 80% avaient, en effet, la liberté théorique de mettre leurs enfants au lycée, mais étaient en fait dans l'impossibilité matérielle de le faire, parce qu'il y avait des petits frères à nourrir et que le grand frère devait travailler dès la sortie de l'école primaire.

On dit : « Les voyages forment la jeunesse. » Je m'occupe de grandes associations de tourisme populaire, et je crois en effet que le voyage est un moyen de culture, surtout à l'époque moderne où le monde devient si petit. Mais savez-vous combien peuvent voyager ? Là encore, tout le monde est libre en principe. Si vous prenez les statistiques de la S.N.C.F. d'il y a deux ans, sur le nombre de voyageurs au moment des congés payés entre fin juin et le début

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'octobre, qu'est-ce que vous constatez ? Que sur 15.000.000 de Français qui pourraient, qui devraient voyager à ce moment-là, il n'y en a pas 4.000.000 qui voyagent en réalité ; et cela, malgré les congés payés, malgré nos associations de tourisme populaire, malgré le billet collectif et autres avantages de cette sorte. Voilà donc les limites réelles dans ce monde du travail.

La conséquence ? C'est que beaucoup perdent même le goût de la culture et d'une certaine culture. Trop souvent, des camarades me disent : « Vous vous occupez d'éducation populaire, mais ils ne veulent pas se cultiver, les travailleurs, qu'ils soient des villes ou des villages des campagnes. » Mais qu'a-t-on fait pour leur donner le goût de se cultiver, étant donné qu'ils n'en avaient pas les moyens ? Beaucoup ont perdu jusqu'au goût de se cultiver. Le goût d'une certaine culture a disparu.

Nous avons fait une enquête, à l'occasion d'une bataille du livre, pour porter le livre dans des couches de plus en plus populaires. Qu'avons-nous constaté ? Nous avons constaté trois fois sur quatre que les seuls livres posés sur le buffet ou dans la chambre étaient : le dictionnaire Larousse, et, comme livre de géographie, le calendrier des postes. Pensez au tirage des livres dans nos sociétés, et pensez à tous ceux qui pourraient et qui devraient les lire.

p.242 Autre conséquence : ces travailleurs se composent une véritable vie artificielle. M. Friedmann y a fait allusion, mais l'étendue de cette vie artificielle de l'imagination, dans le monde du travail, est quelque chose que nous mesurons mal quand nous abordons Racine, Shakespeare, ou un livre d'économie politique. On ne se rend pas compte que nous n'avons pas seulement à donner la culture, mais à libérer nos camarades d'une véritable mythologie qui a des racines profondes dans toute la pensée et dans toute la personnalité. On a pris l'exemple du Tour de France. Je suis sportif, je travaille dans le public sportif, mais le fait du Tour de France est typique. Il n'y a pas que l'intérêt sportif, il y a une véritable mythologie de Bartali ou de Coppi comme il existe une mythologie du cinéma, de Rita Hayworth. C'est un obstacle pour diffuser une culture cinématographique, une culture sportive ou de quelque nature qu'elle soit. Voilà ce qu'il faut savoir. Voilà les obstacles *réels* que nous rencontrons tous les jours.

Voulez-vous que nous prenions le cinéma ? D'après des sondages faits à l'Institut de Statistique, il y a plus de 300.000.000 d'entrées au cinéma en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

France, chaque année, alors qu'on en compte à peine plus de 20.000.000 pour le théâtre. Mais comment va-t-on au cinéma ? Nous avons fait une autre enquête. Combien vont au cinéma en choisissant leur film, en lisant une critique, quel que soit le bord de cette critique ? A peine 20 %. Il y a 80 % de ces travailleurs, donc une immense majorité, qui vont là comme on va prendre un pot, comme on boit un verre d'alcool.

Paradoxalement, les grands moyens de diffusion de la culture dans les conditions modernes, bien loin d'être un moyen d'élever le niveau culturel du peuple, sont au contraire un moyen de dénaturer la pensée populaire.

Autre conséquence : cette immense masse de travailleurs est livrée à toutes les exploitations, toutes les spéculations des marchands de plaisirs, des marchands de loisirs de toutes sortes à travers le monde.

Dans le domaine de l'agriculture, je n'y entrerai guère, mais je ne suis pas près d'oublier ces tournées de conférences que j'ai faites dans les milieux ruraux, pour les ouvriers agricoles, surtout dans le Nord de la France. Tout récemment, je leur ai parlé d'un reportage sur la Suède. Je parlais des maisons collectives, de la littérature suédoise, de Selma Lagerlöf. Je faisais revivre certaines pages du théâtre de Strindberg par une explication de texte. C'était des betteraviers qui m'écoutaient, au mois de novembre. Il y en avait là 100. Eh bien, qu'est-ce qui les intéressait ? C'était combien gagnaient les betteraviers là-bas en Suède, comment étaient les machines agricoles en Suède. Et qu'est-ce que j'ai pensé, moi qui depuis vingt ans m'occupe d'éducation populaire ? Que je ne devais pas seulement m'occuper de la culture des autres, mais de ma propre culture, et on se demande si nous sommes qualifiés pour élever la vie de l'esprit chez cet immense monde du travail. On se demande par moments si ce n'est pas toute notre culture qui est à reprendre, si nous ne voulons pas être des isolés dans le monde du travail actuel, mais si nous voulons rechercher une culture commune.

p.243 On n'a pas parlé non plus de cet immense prolétariat noir. La France n'est pas seulement la métropole, mais l'Union Française. Personne n'a dit un mot de ce problème immense : comment les conditions du travail indigène limitent la vie de l'esprit, la dénaturent. Voilà un point qu'il ne faut pas oublier quand on est un être humain. Au cours de mon dernier voyage en Afrique du Nord, on m'a fait visiter les plus belles écoles de Blidah et autres villes. Je me

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

souviendrai longtemps de cette école à trois kilomètres de Blidah où il y avait des enfants et des parents d'enfants, parce que l'éducation populaire ne peut pas être seulement pré-scolaire, mais post-scolaire. Il y avait une centaine de petits garçons et leurs parents assis par terre. Et il n'y avait même pas d'électricité dans cette école ! Le courant à haute tension passait à 200 mètres, mais la ligne à haute tension n'allait que dans les fermes de colons propriétaires et chez les administrateurs. Les petits enfants arrivaient avec les mains sales. Il n'y avait rien pour se laver les mains. Les femmes allaient prendre de l'eau dans les caniveaux ; il n'y avait même pas de trottoirs, pas de canalisations. Des fontaines, il n'y en avait que dans les fermes de colons. Vous croyez que cela se passait il y a 100 ans ? Non, cela se passait il y a exactement un an. Et au Maroc, dont nous sommes si fiers — car nous sommes fiers de toute notre action colonisatrice en Afrique du Nord — quel est le résultat, du point de vue de la vie de l'esprit des indigènes ? Je vous donne des chiffres de cette année même : sur 1.000.000 d'enfants de travailleurs marocains, combien peuvent aller à l'école ? Tout le monde a le droit d'aller à l'école, c'est la liberté. Eh bien, il n'y a que 86.000 enfants qui peuvent aller dans une école musulmane. Et si je prenais les chiffres de l'A.O.F., vous ne me croiriez pas.

Si nous prenions en considération d'autres travailleurs des classes moyennes, des ingénieurs, des cultivateurs, on pourrait se demander s'ils ont une vie de l'esprit très intense dans les conditions du travail actuelles ? Voilà une question qui devrait se poser. Je me suis souvent occupé de stages de formation, eh bien, l'inculture de la plupart des ingénieurs est faramineuse, non seulement dans le domaine littéraire, géographique, ou économique, mais dans celui de l'organisation du travail, de l'économie politique, dans des domaines qui sont attenants directement à leur usine. J'ai vu maint militant syndicaliste, conscient de sa responsabilité, qui était infiniment plus cultivé dans tous ces domaines que beaucoup d'ingénieurs formés par l'Ecole Polytechnique...

Quant aux cultivateurs, je me souviendrai toujours d'une tournée en Provence. Nous avions une équipe sportive et on lançait le disque. Je me souviendrai toujours de la réflexion de ces propriétaires ruraux, dits cultivés, me disant : « A quoi ça sert de faire du sport ? » Dans les conditions du travail, à l'heure actuelle, l'argent devient une sorte de fétiche et les empêche de s'occuper, d'avoir une culture humaine. Je ne parle pas simplement de cette catégorie de travailleurs que visait Georges Friedmann, c'est-à-dire les plus

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

déshérités, je parle même de ceux qu'il a appelés les privilégiés, et je pense que dans les organisations ^{p.244} actuelles du travail, avec l'argent tel qu'il est réparti, avec le profit tel qu'il est organisé, en effet, il y a une profonde limitation de la vie de l'esprit.

Quelles sont les causes de ce mal ? M. Friedmann l'a admirablement dit et j'ai appris à l'entendre comme j'ai appris en le lisant : *c'est l'inadaptation de l'organisation technique du travail au travailleur*. Il a tout dit là-dessus. Je souscris à tout. Je souhaite simplement que nous ayons les moyens de réaliser ce qu'il préconise et que l'Etat donne les crédits nécessaires à l'organisation sociale. Voilà mon vœu. J'ai été très intéressé par ce qu'a dit M. Léon Walther. J'ai vu, dans plusieurs usines, le procédé de l'automatisation. C'est une solution du problème.

Mais il y a un autre point sur lequel je voudrais insister : *c'est l'inadaptation de la rémunération même du travail à la vie de l'esprit des travailleurs*. Pour lire des livres, il faut les acheter, pour voyager, il faut payer son voyage, etc... Ne pensez pas que lorsque les camarades syndicalistes luttent pour un salaire plus haut, ne pensez pas que lorsque les syndicalistes français luttent pour un minimum vital de 17.500 frs, ce soit pour de sordides préoccupations matérielles — et exclusivement pour cela — mais c'est qu'il faut avoir les moyens, comme dit le bon sens populaire, pour faire tout ce qu'on veut faire, et en particulier pour cultiver son esprit. Quand on organise des Universités populaires, quand on organise des voyages et qu'on demande de l'argent, on ne peut pas oublier cette vérité. En France, il y a près de 4.000.000 de Français qui gagnent à peine 15.000 frs par mois. *Tant que ce problème ne sera pas résolu, comment voulez-vous parler correctement de la libération de l'esprit des travailleurs ?*

Enfin, il y a une autre raison : *c'est l'inadaptation du régime même de l'entreprise à la vie de l'esprit du travailleur*. Là, je rejoindrai les préoccupations de M. Maire. Je souscris entièrement à ce qu'il a dit. Ce n'est pas l'inadaptation technique au travail qui gêne la culture de l'ingénieur. Il est adapté techniquement, n'empêche que c'est un homme qui, souvent, reste inculte. J'ai vu très souvent aussi des hauts salaires et néanmoins l'inculture. Guéhenno me le disait à la conférence de l'UNESCO. Je ne suis pas allé aux Etats-Unis, mais quelle est la culture moyenne des travailleurs américains ? Vous savez très bien

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

que des revues comme *Life*, des revues à gros tirage avec du sang à la une, les comics, sont la pâture habituelle de ce milieu. C'est vrai pour notre nation, mais c'est particulièrement vrai en Amérique, où pourtant il y a une politique de hauts salaires.

Donc, si nous voulons que le travailleur ne soit pas séparé de son travail, qu'il s'intéresse à son travail, si nous voulons qu'il ne soit pas séparé de la culture, il faut arriver jusqu'à la réforme de l'entreprise, de la société. Il faut que le travailleur soit intéressé à son travail, qu'il le sente comme son propre travail, qu'il n'y ait pas entre travail et travailleur *le profit*, qui est un écran. Vous dites : il faut faire du travail bien fait, et l'on vous répond : du travail bien fait, pour engraisser le patron ? Le malentendu est total. Vous dites : il faut vous élever, et l'on vous répond : il faut d'abord que j'éleve mes enfants et que je les p.245 nourrisse. Vous dites : le travail, un moyen de culture ; on vous répond : il faut d'abord que j'aie le moyen de vivre, voilà à quoi me sert le travail. Vous dites : il faut vous cultiver, et l'on vous répond : de quelle culture s'agit-il ? Une culture où vous allez chanter la liberté des personnes humaines, mais est-ce qu'on peut avoir confiance ? On sait quel état d'esprit économique subsiste derrière cette civilisation de la liberté et de la personne humaine. Et alors, ils doutent de notre propre culture. Ils sont méfiants à l'égard de l'intellectuel. Ils se défient de lui. Pourquoi ? Ce n'est pas parce qu'il est le champion de la culture. Ils craignent que, sous couleur de culture, il entretienne des privilèges. Voilà pourquoi ils craignent la culture.

Lorsque j'entendais les discussions sur la personne humaine, la liberté, j'ai fait une sorte de rêve, et ce n'est pas de la rhétorique. J'ai imaginé que, par un moyen quelconque, si au lieu d'avoir dans cette salle 300 Genevois de condition en général aisée — et ce n'est pas un reproche, tout le monde devrait être de condition aisée — si au lieu d'avoir ces 300 Genevois, vous aviez ces quatre millions de Français qui ne gagnent pas 15.000 frs. par mois et qui n'ont pas la liberté de mettre les enfants au lycée, ni celle de voyager au moment des congés payés, qui ont une liberté théorique mais aucune liberté réelle, s'il y avait les millions de Noirs qui ne peuvent pas mettre leurs enfants à l'école, il y a des propos qui ne se seraient pas tenus. La liberté est-elle une faculté d'option ? Pour qui ? Peut-être pour M. Dubois, peut-être pour M. Caillois ? Mais pour ces millions de Blancs, de Noirs, que je viens d'évoquer, en quoi consiste-t-elle, cette liberté ? C'est du pur verbiage. Ne vous étonnez pas qu'ils aient une

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

attitude hostile contre nous dans ces conditions. Voilà ce que je voulais vous dire. On parle souvent d'un rideau de fer. Il faudrait, une fois pour toutes, prendre conscience de ceci : ceux à qui nous voulons apporter la culture, les travailleurs, pensent trop souvent que notre culture n'est qu'un beau rideau de fer idéologique pour mettre à l'abri nos privilèges. Cette pensée doit nous donner à réfléchir. M. della Volpe avait raison quand il rappelait le mot de Rousseau disant : « L'inégalité sociale, civique, est contraire au droit naturel ». Oui, que l'on prenne Rousseau au sérieux, c'est tout le vœu que je forme.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Friedmann.

M. FRIEDMANN : M. Dumazedier a fait un grand nombre d'observations, apporté des faits. Je ne dirai pas que tout ce qu'il a dit concerne exactement le sujet de ma conférence, et par conséquent le sujet de mes réponses, puisque dès le début, il a très franchement reconnu qu'il n'était pas très compétent dans les problèmes du travail, que sa spécialité était les loisirs.

Il a donc laissé de côté toute une partie du problème qu'il a considérée comme acquise sans voir que ce n'était pas tellement acquis qu'il le pense, à savoir : l'influence des modes de travail sur la vie de l'esprit. C'est une première remarque.

p.246 Eh bien, je suis d'accord avec un grand nombre de ses observations. Lorsqu'il verra le sténogramme de la conférence prononcée avant-hier, il constatera que je ne suis pas passé aussi rapidement qu'il a bien voulu le dire sur le problème des loisirs, puisque toute ma démonstration tendait à lier les deux questions, tendait à montrer qu'il est impossible d'obtenir des conditions humaines pour le travailleur en rapport avec son travail, si on ne modifie pas profondément la société, si on ne l'humanise pas, et en particulier si on ne donne pas au travailleur des loisirs. Je lui rappelle simplement cet exemple que je citais en terminant : à savoir, à quoi servirait la valorisation du travail et toutes les valorisations dont j'ai parlé, à l'intérieur de l'usine, si à la fin de sa journée, le soir, l'ouvrier se trouvait « repris » dans ces loisirs qu'il a parfaitement eu raison de décrire, au sujet desquels il a apporté des faits.

Je vais vous dire sur les Etats-Unis des choses qui confirment les observations de Dumazedier : lorsqu'on circule à Detroit ou à Chicago, on se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dit : Qu'est-ce qui est à la disposition des gens quand ils sortent de l'usine ? On va dans ces *main-streets* décrites par Sinclair Lewis et l'on voit des *drug-stores* qui se marient à de mauvais cinémas, des « bistrots » — qu'on appelle là-bas des bars — et où des alcools de toutes sortes se vendent, et l'on se dit : « Que peuvent-ils faire ? »

Tout à fait d'accord, le problème des loisirs est capital. M. Dumazedier a cité des faits et il a bien voulu dire qu'il complétait ma conférence. Mais j'ai été même beaucoup plus loin que lui puisque c'est au bout d'une longue description, d'un long rappel de faits concernant la métropole qu'il est arrivé à sa pensée, à *savoir que la structure sociale est en cause*. Je le dis très nettement : c'est un problème qui doit se poser à tous. Je ne pense pas que cette revalorisation du travail, en fonction de la technique actuelle, puisse se faire dans les structures du capitalisme dit libéral.

En ce qui concerne l'enseignement technique généralisé, je connais les questions dont on vient de parler, et même, hélas ! d'un point de vue pratique, puisque j'ai eu à m'en occuper. J'y ai assumé certaines responsabilités, puisque j'ai été à l'Inspection générale de l'Enseignement technique. Or, là, il ne faudrait pas présenter une image d'Epinal. En fait, on a créé 800 à 900 centres depuis la Libération ; à l'heure actuelle, 120.000 enfants, garçons et filles fréquentent ces centres de formation professionnelle, où ils reçoivent un enseignement gratuit, le déjeuner, et des vêtements. Je pense qu'en présentant une image trop unilatérale, on risque de compromettre les meilleures causes et les meilleures conclusions.

J'ai déclaré très nettement dans mon exposé que les structures sociales sont en cause — et que même les structures sociales dont parlait M. Maire tout à l'heure, je les considère comme des palliatifs. Mais M. Dumazedier ne connaît que de l'extérieur les questions du travail, aussi dirai-je ce qu'il n'a pas dit ; il ne se rend pas compte que les problèmes de l'humanisation du travail industriel ne sont pas immédiatement résolus par les transformations sociales ; que la transformation des structures sociales est une condition *nécessaire*, mais non pas *suffisante*.^{p.247} Mettons les points sur les i ; vous voyez le ton avec lequel je parle, je souhaite profondément que le débat sérieux de ce matin, même si nous mettons en cause des structures sociales différentes, reste au niveau où M. Dumazedier l'a placé. Le problème du travail à la chaîne, des travaux

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

parcellaires et répétitifs se posent en U.R.S.S. Que deviennent les millions de manœuvres, hommes et femmes, astreints à ces travaux répétitifs et parcellaires ? Ils se posent d'autant plus dramatiquement que l'Etat soviétique n'a pas le temps de s'en occuper. Je ne veux pas entrer dans des détails, mais j'ai été en relations personnelles avec tout ce que la science soviétique comptait de psychotechniciens ; je veux du reste me référer à une revue que M. Dumazedier connaît bien, qui s'appelle *La nouvelle Critique* et dans laquelle — un de mes étudiants me l'a montrée avant que je quitte Paris — on ne cachait pas que la psychotechnique, à l'heure actuelle, était tout à fait négligée en U.R.S.S. On ne peut pas s'en occuper, ce n'est pas un reproche que je fais.

Je veux simplement apporter de la lucidité et souligner la nécessité de voir les problèmes en face, puisque c'est le besoin de ces Rencontres, et de ne pas croire qu'il y a des panacées totales. *La transformation des institutions, qui est une condition indispensable, n'apporte pas la solution complète au problème de l'humanisation des tâches.* C'est pourquoi tout le monde devrait le regarder en face, au delà de toutes les distinctions idéologiques, politiques et de classe, qui séparent les hommes et dont nous avons pu mesurer ici même la violence. Nous vivons au XX^e siècle, dans un monde de civilisation technique dont, pour parler le langage hégélien et marxiste, la dialectique n'est pas coextensive à celle de la lutte des classes. Il y a une civilisation technique en U.R.S.S. comme il y en a une aux Etats-Unis. Malheureusement, nous ne sommes pas informés sur les effets humains du cinéma et de la radio en U.R.S.S. mais j'affirme qu'il y a des problèmes de l'action des techniques de loisirs sur l'individu, qui se posent en U.R.S.S., dans les pays de démocratie populaire comme en Europe occidentale. Ce sont des problèmes que nous commençons à étudier et il faut les examiner en face ; du reste, la communauté de ces problèmes pourrait peut-être susciter quelquefois une communauté de vues et favoriser davantage de compréhension.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant entendre M. Lafrance et M. Després, représentants officiels du B.I.T.

M. ROBERT LAFRANCE ne veut pas poser de questions à M. Friedmann ni formuler de critique au sujet de sa conférence, mais simplement présenter des « remarques complémentaires ». On a parlé, dit-il, des problèmes que pose le travail, mais on n'a pas parlé des solutions qu'il convient de leur donner, ni des institutions destinées à appliquer

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ces solutions. Il en est une qui, depuis trente ans, s'occupe de « questions sociales » c'est le Bureau international du Travail, dont M. Lafrance — qui en est le représentant à ces entretiens — rappelle l'activité.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Després.

M. JEAN-PIERRE DESPRÉS : p.248 J'ai une simple question à poser à M. Friedmann, car j'aurais mauvaise grâce à vouloir reprendre des idées qu'il a exposées avec tant de maîtrise dans sa conférence. Il a affirmé la nécessité du contrôle psycho-physiologique du travailleur singulièrement mis en cause par tout le développement de l'organisation scientifique du travail. M. Friedmann sait sans doute qu'aux Etats-Unis, certains syndicats — notamment dans l'automobile, le vêtement féminin et le textile — ont organisé leur propre service qui, parallèlement aux experts de la direction des entreprises, étudie les problèmes d'organisation scientifique du travail. Après des études faites de part et d'autre, les conclusions sont confrontées et font l'objet de négociations collectives entre les syndicats et la direction des entreprises. Si cette tendance se généralisait, ne croyez-vous pas que l'on pourrait en venir à un contrôle de base assez effectif de l'organisation scientifique du travail, de façon à en corriger les excès ou les méfaits pour les travailleurs ?

M. FRIEDMANN : J'ai eu l'occasion d'observer dans les syndicats des Etats-Unis leurs efforts entrepris pour étudier eux-mêmes les problèmes de l'organisation du travail, et, en général, les problèmes concrets et pratiques de la condition ouvrière. Vous connaissez sans doute un des livres les plus remarquables qui aient paru sur l'étude et le chronométrage des temps, celui du syndicaliste W. Gomberg, où se trouve exposé précisément le point de vue ouvrier, le point de vue d'un grand syndicat de l'habillement sur ces problèmes. Si ces études se multipliaient, elles pourraient bien entendu arriver à compenser les défauts et le caractère tendancieux de certaines études faites par les organisations patronales. En ce sens, ce serait très louable. Cependant, comme les problèmes syndicaux, le milieu syndical et le monde syndical sont entièrement différents aux Etats-Unis et en Europe, je ne vois pas en Europe, quels sont les syndicats ouvriers qui seraient assez riches pour avoir des spécialistes de premier ordre et leur faire faire des études dans des laboratoires et des instituts. Cela implique entre patronat et monde du travail une relation telle qu'elle existe aux Etats-Unis.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Wladimir Weidlé.

M. WLADIMIR WEIDLÉ : Je voudrais dire surtout la grande admiration que j'éprouve pour l'exposé de M. Friedmann et pour le point de vue auquel il s'est placé. Ce point de vue comporte deux aspects que j'admire également : un aspect négatif au sens logique du mot, et un aspect positif.

L'aspect négatif de ce point de vue, c'est qu'il n'est pas idéologique ; il se place en dehors de toute idéologie. Je m'étonne que certains intellectuels puissent encore prononcer le mot d'idéologie sans une nuance péjorative. Qu'est-ce que c'est que l'idéologie ? C'est une pensée morte qui s'empare des vivants et les mène par des étapes diverses vers des sacrifices inhumains. C'est la formule la plus simple, et je défie ^{p.249} quiconque de me donner l'exemple d'une idéologie qui ne mène pas au sacrifice inhumain. L'idéologie est un grand danger de notre temps, car la pensée qui semble la plus éloignée de toute idéologie tend, de nos jours, à prendre une forme idéologique. Prenez l'existentialisme de Sartre, il n'y a aucune idéologie implicite dans cette doctrine, et pourtant il se forme aujourd'hui une espèce d'idéologie existentialiste, ce qui, je crois, est ridicule. Je dirai d'autre part que la foi chrétienne elle-même, qui est à l'opposé d'une idéologie en soi, tend de nos jours à devenir idéologique, à devenir un *isme*. Le christianisme tend à devenir un *isme* ; je constate cette tendance par exemple en Espagne.

Quant à l'aspect positif du point de vue de M. Friedmann, je dirai qu'il est précieux parce qu'il vise, dans l'être humain, ce qu'il y a de plus valable : c'est-à-dire sa puissance de création. La culture n'est pas la diffusion des lettres, des arts ou des sciences, la culture est la possibilité de créer et l'ensemble des produits de cette création.

M. DUMAZEDIER : C'est une idéologie de la culture que vous faites !

M. WLADIMIR WEIDLÉ : Non, c'est une philosophie ou une théorie de la culture. Toute théorie n'est pas idéologie. Il y a une grande différence entre les deux. Une théorie est souple, elle ne procède pas par des formules qui prétendent traduire une réalité et qui, en fait, ne la touchent pas. Parce que l'essentiel, dans l'homme, ce n'est pas du tout la possibilité de lire un journal ou d'aller au cinéma, c'est de s'exprimer dans son travail. Et si j'ai bien compris M.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Friedmann, il faut par tous les moyens rendre possible à l'homme cette expression créatrice dans son travail. C'est par ce moyen que l'on peut arriver à un humanisme vraiment universel, à un humanisme pour tous. Si l'on considère que le centre de l'être humain, c'est cette puissance de création, qui se manifeste aussi bien chez un bottier qui fait une belle paire de bottines, avec tout son goût et son intelligence, que chez un grand mathématicien ou un artiste, c'est alors que nous arrivons à joindre les deux moitiés de l'humanisme historique, qui s'est scindé dans son histoire.

Déjà les Grecs distinguaient deux aspects de l'humanisme dont l'un s'appelait dans leur langue : *παιδεία* et l'autre *φιλανθρωπία*. Eh bien, le concept *παιδεία* comprend l'éducation aristocratique de l'être humain. De nos jours, il a mené au nietzschéisme, et à ses conséquences. La *φιλανθρωπία* exprime une idée de compassion pour tout être humain, dont le fondement est devenu de nos jours, pour ainsi dire, *sociologique*, parce que l'on considère l'être humain comme un animal qui a besoin de nourriture, besoin de n'être pas trop fatigué par son travail, mais on ne considère pas du tout le sens de son exigence humaine qui est que son travail soit créateur et qu'il puisse le satisfaire, parce que la satisfaction véritable, *c'est la satisfaction par la création*. Un travail absolument dénué de tout élément de création, comme le travail à la chaîne, n'a pas d'intérêt. Aristote s'est trompé, l'homme n'est pas en premier lieu un animal qui vit en société, un *ζωον πολιτικόν*, c'est un *ζωον ποιητικόν*, un être p.250 *créateur*. Il y a aussi des animaux qui vivent en société : les fourmis, les abeilles ; mais j'ajoute que ce *ζωον ποιητικόν*, n'est pas simplement l'*homo faber*, l'homme qui produit quelque chose ou qui construit quelque chose, car le castor aussi construit, de même que les fourmis et les abeilles, mais il *crée* dans la liberté ce pourquoi il éprouve une passion, ou tout au moins un goût. C'est sur cette base seulement, me semble-t-il, que l'on peut arriver à un humanisme intégral.

M. FRIEDMANN : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt les remarques originales de M. Weidlé, et dans ce temps où l'on a si peu de réconfort, j'en aurai au moins un — qui sera venu de l'entretien de ce matin — c'est que ma pensée ne tend pas vers des « sacrifices inhumains ».

M. Weidlé nous a indiqué qu'en fin de compte pour l'ouvrier, pour le travailleur, la culture doit être le moyen de s'exprimer dans son travail. Je vous

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ai dit avant-hier — et j'ai même fait une prophétie à ce sujet — que nous sommes à une étape de l'histoire de l'industrie qui va se prolonger encore quelque temps, et où se multiplieront des tâches dans lesquelles l'homme — ou la femme — ne pourra pas trouver de satisfactions. Par conséquent, la formule de M. Weidlé, *s'exprimer dans son travail*, doit être corrigée par ce que j'ai dit en terminant ma conférence : à savoir qu'il s'agit de s'exprimer de plus en plus *hors du travail*, dans ce qu'on appelle — mais c'est un terme qui doit être précisé — *les loisirs...*

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Lescure.

M. JEAN LESCURE estime que la conférence de M. Friedmann constitue davantage une description des droits à l'esprit que des droits *de* l'esprit — pour reprendre l'expression de M. Jean Wahl — et la question qu'il pose est celle-ci :

Les droits à l'esprit étant alors assurés par la limitation du temps de travail et le développement des loisirs, restera à savoir quels seront dans cette vacance les droits *de* l'esprit ?

M. FRIEDMANN : Je me permettrai de faire une réflexion sur la difficulté de ces entretiens, par ailleurs si précieux, c'est que des hommes tous animés du désir de la vérité font des commentaires sur une conférence qu'ils ont entendue et au sujet de laquelle ils n'ont pris que des notes. Si M. Lescure avait en ce moment sous les yeux le sténogramme de ce que j'ai dit avant-hier, il n'aurait pas pu rédiger ou concevoir les observations qu'il vient de faire. J'ai pris soin non seulement au début — mais au cours de toute ma conférence — de dire dans quel sens j'avais compris l'esprit. J'ai parlé des grands esprits, des grands savants qui se sont exprimés dans la société du XX^e siècle. « Ce n'est pas à ce niveau, disais-je, qu'on m'a demandé de le (l'esprit) situer. » Il s'agira pour nous, non de nous placer au niveau de ces natures d'exception, mais, sur un tout autre plan, « de chercher dans quelle mesure les conditions de leur gagne-pain quotidien permettent à p.251 des millions d'homme et de femmes, dans les sociétés industrielles diversement structurées de notre temps, de jouir, chacun selon ses aptitudes, de valeurs culturelles authentiques, et ce faisant, d'atteindre au plein développement et à la dignité de leur personne. » J'ajoutais : « On voit déjà par là ce que nous entendrons par « esprit ». »

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

On ne peut pas tout faire dans une heure. Nous nous apercevons déjà des limites de ce que nous arrivons à faire en deux heures et demie le matin ! Il n'était pas indispensable d'exposer en détail ce que j'entendais par esprit, puisque d'autres conférences sur un plan théologique et métaphysique en avaient discuté et disserté auparavant ; il m'était indispensable de partir d'une définition, eh bien ! c'est la définition concrète, humaniste...

Vous avez raison de dire que l'accession aux œuvres de la culture n'est pas nécessairement vie de l'esprit. Dans ce sens, il y aurait intérêt à pousser plus loin aussi les observations présentées tout à l'heure par M. Dumazedier parce qu'il n'est pas douteux que la vie de l'esprit, la culture de l'esprit, le développement de la personnalité ne sont pas assurés seulement par les conditions économiques. Pour que la vie de l'esprit soit développée par l'individu, il faut que d'autres qualités puissent s'épanouir : l'indépendance d'esprit, l'esprit critique, le libre jugement. Là aussi nous trouvons d'autres problèmes qui ne sont pas directement commandés ni résolus par la transformation de l'économie.

Je vous sais gré de m'avoir permis cette précision et je vous répète qu'en relisant mon texte vous verrez que nos pensées ne sont peut-être pas si éloignées que vous l'avez cru.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. de Boisdeffre.

M. PIERRE DE BOISDEFFRE oriente ses réflexions sur certains aspects de la littérature française contemporaine, mais

M. FRIEDMANN estime qu'elles concernent davantage le sujet de la conférence de M. Clause.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. von Schenck.

M. ERNST VON SCHENCK :... Je voudrais poser une première question. Adoptant la formule selon laquelle l'autonomie humaine doit être la loi suprême de l'organisation sociale, nous constatons que l'orientation technique des méthodes modernes de travail soumet un nombre toujours plus grand d'êtres humains à une hétéronomie. Je demande à M. Friedmann si cette hétéronomie

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ne se réalise que pour ceux qui exécutent les tâches de notre technique moderne, ou si elle ne se réalise pas aussi, pour une large mesure, dans l'activité des fonctionnaires dirigeants, donc dans les fonctions cérébrales elles-mêmes. Cela, aussi bien dans les diverses entreprises que dans les grandes organisations et jusque dans ce qu'on appelle les professions libérales qui se spécialisent de plus en plus pour une forte proportion de ceux que M. Friedmann a appelés à bon droit « les privilégiés ».

M. FRIEDMANN : p.252 La question que vous me posez est intéressante, elle est précise : M. von Schenck me demande si l'hétéronomie dont j'ai parlé avant-hier à propos des tâches répétitives et parcellaires de l'industrie, des bureaux, de l'administration, se trouve seulement au niveau des exécutants ou si on ne la trouve pas aussi au niveau des dirigeants ?

Il n'est pas douteux que la spécialisation du travail, la division du travail, qui est un phénomène multiple et qui exigerait de longs aperçus et de longs développements historiques, s'insère, pénètre, lance ses diverticules également du côté de beaucoup de fonctions dirigeantes, et de professions parmi celles que j'ai appelées les privilégiées. Je pense à une profession à laquelle je me suis intéressé l'an dernier aux Etats-Unis, c'est celle de médecin. Car — je dis cela en passant pour que, si des médecins veulent bien m'apporter leur concours bénévole, ils m'écrivent à Paris, au Conservatoire des Arts et Métiers — je fais une enquête permanente sur l'évolution de la profession de médecin, et j'espère faire publier par de grands médecins français un volume sur cette question, avec la collaboration d'un chirurgien, d'un médecin de médecine générale, et d'un radiologiste. Aux Etats-Unis comme toujours, on voit l'évolution technique en avance sur nous ; il n'y a aucune différence entre l'évolution américaine et la nôtre, si ce n'est des différences de rythme. En Amérique, les médecins sont très spécialisés. Le malade passe de médecin en médecin, le diagnostic final est presque une intégrale. Le médecin ayant encore une conception d'ensemble tend à disparaître. Dans ce sens vous avez raison, une certaine hétéronomie s'introduit dans ces professions. Néanmoins, ce serait par un jeu de mots que l'on emploierait le même terme d'hétéronomie pour l'ingénieur, le médecin, et pour des tâches qui ont un cycle de quelques secondes, quinze, vingt secondes, comme celles auxquelles j'ai fait allusion. On ne peut comparer les presses à emboutir ou les perceuses et la tâche du médecin spécialisé qui n'étudie qu'un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

certain genre de fracture, et renvoie les autres à ses collègues. Je ne suis pas médecin, mais je crois pouvoir dire qu'il y a une variété qui s'introduit ici, que l'organisme humain est toujours inimitable, et que le fameux principe leibnizien des « indiscernables » d'après lequel aucune feuille d'arbre au monde ne peut être comparable à une autre, peut également s'appliquer ici. D'accord avec vous, mais en un certain sens, je vous dis : non, ce n'est pas la première hétéronomie.

M. VON SCHENCK : La notion de « privilégiés » m'a paru insuffisamment définie et, à certains égards, l'intervention de M. Caillois m'a semblé utile. On parle souvent ici comme si les privilèges actuels étaient encore ceux du capitalisme classique, alors qu'en réalité, les experts de la planification du travail et ceux de l'économie de l'Etat, sans oublier ceux de la police et de l'armée, constituent une nouvelle couche de privilégiés. N'est-ce pas ce fait qui a amené M. Friedmann à déclarer que le système politique d'un pays n'a pas d'importance décisive pour les aspects principaux du sujet qu'il a traité ?

M. FRIEDMANN : p.253 Non, ce n'est pas exactement cela qui m'a amené à faire cette remarque. Du reste, comme vous le verrez par le compte rendu sténographique de ma conférence, je ne me suis pas exprimé comme vous l'avez dit. J'ai dit qu'il y a un certain nombre de problèmes de l'action des techniques sur l'homme, dans la civilisation moderne, qui se posent dans des pays de structure différente, et je n'ai même pas mentionné les bases, je dirai théoriques ou scientifiques de ma pensée ; mais parmi les grands sociologues français il y a un homme auquel je dois énormément, qui est mort il y a quelques mois, c'est notre grand Marcel Mauss. Marcel Mauss, dans un certain nombre de ses écrits, de ses cours, qui viennent d'être rassemblés en un volume qui s'appelle : *Anthropologie et Sociologie*, insistait sur le point suivant : que les faits techniques sont ce qu'il appelle des « faits de civilisation », qui se retrouvent dans ces civilisations différentes. Ce que je veux dire, c'est que de notre temps il y a des faits techniques : le travail à la chaîne est un fait technique, le cinéma est un fait technique, la radio est un fait technique, la télévision est un fait technique, et aussi certaines formes de travail en équipe, etc. Ces faits techniques se retrouvent dans des sociétés économiquement différenciées. Je ne dis pas du tout que leurs effets s'y présentent et s'y

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

manifestent de la même manière, je vous ai même dit le contraire. Je constate seulement qu'il y a des faits de civilisation qui sont communs à des sociétés diverses. C'est à ce point de vue, et non pas du tout à celui que vous venez d'évoquer, que je me suis placé.

M. VON SCHENCK : Ce fait que non seulement les aspects techniques sont purement semblables ou égaux dans les sociétés diverses, mais aussi les fonctions dirigeantes, n'est-il pas d'autant plus inquiétant que la déshumanisation, le morcellement des intérêts et des caractères, s'accomplissent aussi dans les cerveaux dirigeants, et non seulement sous l'influence des fonctions manuelles pour l'exécutant ? Nous ne pouvons pas chercher un contre-poids à cette évolution dans une culture extra-professionnelle. J'ai été surpris que M. Friedmann n'ait pas fait intervenir ici l'idée de solidarité qui permet de dépasser le stade de l'individualisme et le morcellement mortel de l'homme.

M. FRIEDMANN fait remarquer à son interlocuteur que sa question suppose toute une *Weltanschauung*. Il lui répondra tout de même :

Vous parlez de solidarité. Je me suis personnellement intéressé à cette question, puisque dans mes conclusions, tout le passage concernant la revalorisation sociale s'appuie sur la solidarité. Il ne peut y avoir de valorisation sociale du travail, ai-je dit, si l'ouvrier ne se sent pas intégré dans une collectivité dont il soit membre solidaire et de plein droit, et, bien entendu, rémunéré équitablement. Cela me paraît la solidarité la plus complète. J'ai évoqué les *oudarniks* de la Russie soviétique, et dans un tout autre ordre social, j'ai évoqué la solidarité qui p.254 s'est manifestée dans les usines britanniques après Dunkerque. Je ne crois pas avoir omis ce fait social qui me paraît capital.

M. VON SCHENCK pose enfin cette question :

... La solidarité qui est autre chose qu'un appel au sentiment peut-elle s'établir autrement que par la collectivisation du droit de gestion d'un ensemble concret des moyens de production ? M. Friedmann a dit que les travailleurs ne gagnent pas grand'chose au transfert du droit patronal de l'entrepreneur capitaliste à l'Etat. Peut-être son sort devient-il même pire, parce que l'Etat est plus centralisé et que le droit patronal y devient encore plus abstrait.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. Friedmann voit-il un moyen de décentraliser et de débureaucratiser la gestion des moyens de production en instituant des *communautés de gestion*, qui ne sont pas identiques à l'Etat, mais qui se trouvent dans une relation dialectique avec lui et qui sont, au sens strict du terme, l'expression et l'instrument de l'autonomie des hommes en question ?

M. FRIEDMANN : C'est une question importante et j'aimerais la traiter en détails, je regrette seulement qu'elle soit posée aussi tard et que l'auditoire soit peut-être déjà éprouvé.

J'ai dit très nettement que les solutions concernant la valorisation sociale du travail et qui permettent son humanisation, ne peuvent être trouvées qu'au delà des structures du capitalisme dit *libéral*. Les différentes solutions que j'ai proposées : enseignement technique généralisé, changements de postes fréquents, contrôle psycho-physiologique assuré à l'échelle de l'Etat, exigent l'intervention de l'Etat forcément et ne peuvent pas être assurées par des entreprises privées.

Je considère donc que, sans aucun doute, l'histoire va vers la collectivisation des moyens de production, que par ailleurs les structures sociales doivent être complètement transformées pour mettre à la disposition des travailleurs les vastes institutions de loisirs dont on nous a montré la carence. D'autre part, je pense par expérience, parce que je l'ai vu, qu'il y a quelque chose d'extrêmement important : c'est le sentiment que le travailleur a de son exploitation, du travail trop intense, des mauvaises relations avec les cadres, les directeurs, les techniciens, qui peuvent exister aussi bien dans une usine possédée par l'Etat et nationalisée, que dans une entreprise individuelle. C'est un grand danger que je signale en toute amitié à nos camarades des Rencontres qui sont des marxistes fondant entièrement leur pensée sur le marxisme doctrinal : *c'est que ces problèmes ne sont pas entièrement résolus par des transformations de structure*. Il peut y avoir un sentiment d'exploitation du travailleur par une raison d'Etat ; elle est à craindre ; elle constitue un danger pour les institutions socialistes et humaines. Il peut exister en revanche, dans une usine régie par le profit privé, mais où il y a d'excellentes relations entre les ouvriers, les cadres et les directeurs, où l'on prend des mesures qui montrent qu'on cherche le plus possible ^{p.255} à associer les travailleurs aux bénéficiaires, il peut exister un meilleur climat psychologique que dans une entreprise possédée

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

par l'Etat. Cela dit, nous n'avons pas encore eu en Occident d'expérience de collectivisation, mais seulement des nationalisations. Et, par ailleurs, les informations psychologiques et sociales nous manquent sur ce qui se passe en Russie soviétique. Je suis de ceux qui le regrettent. Je dois dire qu'on ne nous facilite pas l'accès à l'information. Nous ne savons pas s'il n'y a pas dans certaines usines — et pour ma part je crois que cela existe — des ouvriers qui sont dans de mauvais rapports avec les cadres, les ingénieurs et les directeurs, et qui n'ont pas ce sentiment d'épanouissement et de libération, que l'on croit obtenir immédiatement par des transformations institutionnelles.

En ce sens, je pense qu'au delà des périodes dictatoriales et des périodes où l'Etat est tout-puissant, l'avenir ira vers des formules du genre de celles dont vous parlez, les *comités de gestion*, où les ouvriers ont le sentiment d'une participation directe à ce qu'ils font. Ce qui est certain, c'est que l'ouvrier a besoin d'être intégré dans son entreprise, il a besoin de se sentir participant à son entreprise, et cette participation dépend d'un ensemble très complexe de facteurs psychologiques, sociaux et moraux, qu'il est difficile, en cette fin de séance, d'aborder. Je crains même que ce que je viens de vous dire ne soit trop simple pour exprimer leur véritable et profonde complication.

M. DUMAZEDIER : A l'adresse de M. Friedmann, un mot : nous sommes aussi bien l'un que l'autre à la recherche de ce qui est vrai, mais je vous demande d'employer des arguments qui sont, comme disait Mounin, à la hauteur de cette vérité ; et nous dire que nous sommes partisans d'une sorte de miracle économique qui va résoudre tout, n'a été ni dans mon expression, ni dans ma pensée. C'est un peu facile de prêter une pensée infantile à quelqu'un, et de dire ensuite : voyez, c'est un enfant.

LE PRÉSIDENT : La séance est levée.

@

SIXIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.257 Je déclare ouvert le sixième entretien.

Nous devons achever maintenant la discussion sur la conférence de M. Georges Friedmann, et organiser la discussion sur la conférence de M. Georges Duveau. Dans bien des cas, il est assez difficile d'établir une séparation très nette entre les deux ordres de questions, et il y aura certainement quelques imbrications entre ces deux discussions.

La parole est à M. Aldo Dami.

M. ALDO DAMI ne désire pas poser de question, mais présenter une simple remarque d'ordre général : à savoir qu'au delà des oppositions politiques entre société capitaliste dite occidentale et société socialiste dite orientale, il existe une profonde ressemblance, ressemblance qui s'est accentuée sous l'empire du progrès technique ; deux types de civilisations « de masses » qui s'affrontent et empiètent sur celle de l'Europe centrale, toutes deux insouciantes du passé que l'Europe représente, et qui se signalent notamment par « une baisse incontestable de la culture ». M. Dami déclare refuser ces deux formes de vie en faveur de « celle que nous avons pratiquée jusqu'ici ».

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Renaud Barde.

M. BARDE note en premier lieu que la « condamnation du régime libéral et capitaliste semble procéder avant tout d'opinions qui se fondent sur des situations nationales très différentes les unes des autres ». Le régime libéral capitaliste, se plaît à affirmer M. Barde, est un régime de prospérité, plus facilement mis en cause dans les pays qui ont été bouleversés par la guerre, comme la France, l'Italie, la Belgique. Dans les pays scandinaves en revanche, en Angleterre, aux Etats-Unis, en Suisse, le problème se pose différemment et les solutions essayées diffèrent également.

p.258 Ces quelques précisions étaient nécessaires pour vous faire comprendre

¹ Le 14 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pourquoi, personnellement, je ne puis pas entièrement suivre M. Friedmann lorsque dans sa conférence — et hier même — il nous a déclaré qu'il ne pense pas que les réformes qu'il juge nécessaires puissent se réaliser sans un changement du régime dans lequel nous vivons.

L'erreur semble être assez générale, qui consiste à considérer le système libéral comme incapable de se perfectionner. Partout où la guerre n'a pas exercé ses ravages, une évolution s'est faite, et d'une manière sensible, même dans les régimes les plus capitalistes, pour favoriser les conditions du travail ; mais rien ne freine davantage cette évolution — qui ne doit pas être une révolution — que l'annonce sans cesse répétée de la fin du régime dans lequel vivent tous ceux qui sont dans cette salle et, vraisemblablement, encore beaucoup d'autres qui vous ont écoutés ailleurs.

C'est alors un bon moyen d'annihiler les bonnes volontés avant même qu'elles aient pu se manifester. Il faut apporter un remède aux maux que M. Friedmann a mis en évidence. Il admet que ces déficiences de l'organisation moderne du travail ne sont pas le fait d'un régime, mais, paradoxalement, il déclare d'un autre côté que le régime dans lequel nous sommes est incapable d'y apporter remède.

Pour ma part, je pense que les solutions peuvent varier d'un pays à l'autre. En Suisse, notamment, nous nous trouvons devant une situation un peu plus particulière. Il n'y a, sur 2 millions de salariés, que 1/8 environ de ceux-ci qui véritablement exercent un travail répondant aux définitions de M. Friedmann, un travail à la chaîne ou aux pièces, un travail extrêmement spécialisé.

On peut à peine parler d'un prolétariat suisse.

Une chose est certaine, c'est que dans le cadre du régime actuel, le monde ouvrier a pris conscience de sa force et qu'on peut aujourd'hui dire que l'organisation du travail peut se réformer par une collaboration étroite des puissances syndicales ouvrières, qui se sont grandement développées depuis la fin du XIX^e siècle. Remarquons en passant — cela n'est pas directement vrai pour la Suisse ni pour tous les pays, mais pour beaucoup de pays de l'Europe occidentale — qu'il faudrait que les syndicats consacraient aux problèmes de l'organisation du travail tout le temps et tous les moyens que certains d'entre eux ont malheureusement détournés au profit de la politique.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Il serait possible alors d'étudier sur le plan d'une collaboration étroite entre associations d'employeurs et associations d'ouvriers les problèmes que M. Friedmann nous a posés. J'affirme que tout en admettant les restrictions que l'Etat doit pouvoir, en temps de crise ou de guerre, apporter au plein exercice des libertés économiques, le régime actuel, libéral et capitaliste, peut, par voie d'accords entre les syndicats d'employeurs et de salariés, trouver la solution à des problèmes tels que la rémunération du travail, la durée du travail, et aussi aux problèmes d'ordre culturel. Ces solutions peuvent être aussi efficaces que celles d'autres régimes pour résoudre, tant sur le plan national, régional, professionnel que sur celui de l'entreprise, les problèmes qui se sont posés à nous.

p.259 En conclusion, je dirai que l'effort de revalorisation du travail est un problème de tous les régimes, comme l'a dit M. Friedmann, mais je pense que tous peuvent le résoudre, et notamment notre régime.

M. FRIEDMANN : Je sais gré à M. Barde d'avoir si nettement apporté la défense du système capitaliste libéral. Je constate en l'écoutant que j'ai évidemment déçu les défenseurs orthodoxes de la libre entreprise, mais je crois aussi que certaines de mes considérations ne satisferaient pas entièrement ceux du planisme total.

Je reprends certaines des remarques de M. Renaud Barde. Il nous a dit en commençant qu'une question se posait, que j'avais laissée de côté : celle de savoir si la liberté de l'individu est compatible avec un planisme toujours plus accentué. Je ne l'ai pas laissée de côté, mais c'est une question capitale et si, comme je l'espère, le rythme des entretiens laisse encore une place à un effort de synthèse à la fin, cette question ne devrait pas être passée sous silence ; elle mérite autre chose qu'une réponse en quelques mots...

... Je n'ai pas dit que le système libéral soit incapable de se perfectionner, mais en reprenant les problèmes précis que j'ai évoqués, je veux montrer et rappeler à M. Barde — aussi rapidement qu'on peut le faire en quelques mots — les difficultés qui se posent, pour un capitalisme libéral, à donner des solutions d'ensemble. Dans mon exposé, j'ai montré que non seulement il y avait des exigences sociales, mais en revanche, également, les revendications légitimes que l'individu doit adresser à la société.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Eh bien, tout d'abord, nous avons vu qu'il faut pouvoir aider chaque individu à trouver un emploi où ses aptitudes soient détectées, préservées et développées. Or, c'est un fait que le capitalisme libéral en soi comporte constamment un risque de chômage et que le problème du plein emploi, et par ailleurs le problème de l'adaptation de l'individu à son emploi, n'est pas résolu par ce régime.

J'ai montré d'autre part qu'une des conditions capitales pour la revalorisation du travail industriel moderne, c'est d'assurer l'instruction nécessaire — et, en particulier, l'enseignement professionnel humaniste qui lie ensemble l'apprentissage d'un métier à une culture générale — et de l'assurer à *tous*. C'est un fait qu'il est extrêmement difficile au système de la libre entreprise, au capitalisme libéral, d'assurer à chaque individu le développement de ses aptitudes, et de ce point de vue les remarques et les faits apportés hier par M. Dumazedier — ils devraient cependant être complétés par la relation des efforts indéniables tentés en ce sens — sont indiscutables et montrent que nous sommes loin de compte.

Je peux seulement vous dire que dans le domaine qui m'intéresse et qui me passionne — celui de l'apprentissage tendant vers un humanisme du travail — et où ma profession et mes activités m'ont amené à être « en pleine pâte » depuis des années, on a fait beaucoup de choses en France, dans ce domaine, depuis quinze ans : on a créé un millier de centres d'apprentissage où les enfants du peuple, les ^{p.260} enfants d'ouvriers peuvent recevoir une instruction professionnelle qui se double — parce qu'il ne faut pas se faire de la France une image trop sombre comme on aurait pu se la former d'après certaines considérations exposées hier — qui se double d'un humanisme qu'on ne trouve pas souvent à l'étranger. Il y a un millier de centres, mais c'est tout à fait insuffisant, parce que la population scolaire qui arrive à l'âge de 14 ans, chaque année, est d'environ 800.000 enfants, y compris les enfants des villes et des campagnes. Donc, le développement de ces centres est insuffisant et impliquerait un budget d'éducation nationale beaucoup plus important que celui que nous avons en ce moment. Or, je me demande si, dans le système du capitalisme libéral, on peut arriver à étendre à l'échelle nationale cet énorme réseau d'instruction qui résoudrait pratiquement — et non pas simplement en mots — le problème.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

L'orientation professionnelle est un problème national en France également, et nous sommes pourtant loin de compte. J'ai l'impression qu'en Suisse, vous avez aussi beaucoup de progrès à faire. L'enseignement post-scolaire, qui est une condition *sine qua non* pour que les individus, aux diverses étapes de leur vie, puissent se rattraper, s'orienter selon leurs goûts, vers la culture, n'est pas organisé suffisamment. La sélection et le reclassement professionnel sont souvent combattus par les patrons dans les entreprises. M. Barde a présenté une défense qui l'honore — puisqu'elle est l'expression de ses sentiments — la défense du capitalisme libéral, mais quand on vit dans l'industrie, on sait parfaitement quelles sont les tendances très souvent égoïstes et routinières des patrons vis-à-vis de l'humanisation des tâches.

Et, puisque je vous parle de ces tendances routinières, il y a une autre solution concrète que j'ai indiquée, car il semblerait, à entendre M. Barde, que je n'ai pas justifié mon propos. J'ai parlé de quelque chose de capital dans l'industrie moderne pour la revalorisation du travail — pour permettre à l'ouvrier d'atteindre à une vue d'ensemble de son travail et, sur un nouveau plan, à un polytechnisme renouvelé — ce sont les *changements de postes*, qui m'intéressent depuis de nombreuses années. Or, la plupart des industriels — et ils ont tort — ne voient pas plus loin que le bout de leur nez en ce cas. Ils s'opposent à des changements de poste parce que cela dérange les processus du travail alors que, dans certaines entreprises américaines que j'ai visitées l'année dernière, des techniciens progressistes ont institué des changements de poste de travail à la chaîne, et cela avec succès. Or, je n'ai pas l'impression que les syndicats patronaux et les confédérations patronales puissent penser ces problèmes de l'humanisation du travail à l'échelle nationale.

Vous avez parlé de la Suisse. J'admire énormément la Suisse, et l'autre jour, dans la brève réponse que j'ai faite au nom de vous tous au banquet des Eaux-Vives, j'ai exprimé véritablement ma pensée : la Suisse représente politiquement, socialement, et en vertu de cette magnifique harmonie cordiale et fraternelle des minorités linguistiques, une sorte de miracle. Mais laissez-moi vous dire qu'au point de vue industriel, vous êtes tout à fait exceptionnels et que l'on ne peut tirer aucune conclusion ^{p.261} de ce que l'on voit en Suisse. J'ai visité des industries suisses, et je crois que c'est un ingénieur suisse qui m'a présenté la situation de la façon suivante : « La Suisse est un pays qui exporte de la main-d'œuvre qualifiée. » Voilà la définition que l'on peut donner, et qui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

rejoint ce que vous avez dit tout à l'heure, quand vous avez donné une indication sur la faible proportion d'industries de série.

J'ajoute à toutes ces raisons une autre, qui relève du domaine des loisirs. Dans toutes vos grandes villes, n'importe quel individu, du point de vue de la compensation de son travail industriel, n'a qu'à faire une demi-heure de trajet et il est en pleine campagne. Il y a quelques jours, je descendais de la montagne au-dessus de Lausanne et j'ai rencontré des ouvriers qui, après avoir passé la nuit dans un chalet, redescendaient également, les bras chargés de seaux de myrtilles et de champignons. Quant on a le bonheur de vivre dans un pays où l'ouvrier peut, sans grandes dépenses, reprendre contact avec la nature, revivre et avoir des loisirs valables, — car la culture, c'est également le contact avec la nature — on est dans un pays exceptionnel.

Je ne veux pas insister, mais j'aurais pu vous répondre en me plaçant aux différents points de vue de la revalorisation dont nous avons parlé : intellectuelle, morale et sociale.

La revalorisation intellectuelle, j'en ai dit un mot, elle est très difficile dans le système de l'entreprise capitaliste libérale, car les patrons ne peuvent pas prendre les mesures d'ensemble qui s'imposent.

En ce qui concerne la *revalorisation morale*, il y a un autre point que j'ai également touché et que vous me concéderez, car je suis convaincu que vous verrez la force de cet argument : c'est que, pour que le travail soit moralement revalorisé, et qu'il y ait des perspectives de culture et de vie spirituelle, *il faut que le statut du travail manuel dans la société soit lui-même changé*. Or, c'est un problème qui existe dans tous les pays de démocratie bourgeoise : *le travail manuel n'a pas encore le statut moral qu'il devrait avoir*. On a fait des progrès depuis le temps où, par exemple, les chirurgiens au XVII^e siècle protestaient car ils étaient encore classés dans les corporations, parmi les arts vils et *mécaniques* ! On opposait tout ce qui était manuel à ce qui était libéral, et les professions dites libérales ont gardé ce sens. Mais aujourd'hui encore le travail manuel n'a pas le statut qu'il devrait avoir dans la société.

Pour ma part, je le dis très simplement, un travailleur manuel a le même intérêt, les mêmes possibilités, il a en lui des besoins d'activité intellectuelle, il a dans sa profession un potentiel intellectuel qui égale, qui dépasse celui de beaucoup de prétendus intellectuels, et comme je porte certains titres

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

universitaires, je suis autorisé à le dire, parce que j'ai vu de près beaucoup de ceux qui portent ces titres, et qui n'ont pas pour moi la même valeur humaine et intellectuelle que des travailleurs. Et ce statut moral du travail, Monsieur, vous ne le changerez pas par le système de l'entreprise capitaliste.

J'ajoute encore un dernier point : c'est la *revalorisation sociale* du travail. M. Maire a dit qu'il y avait en Suisse des efforts vers de nouvelles structures sociales. J'ai beaucoup pensé à la question. Pour que l'ouvrier p.262 délivre son potentiel professionnel, pour que son travail soit socialement revalorisé, pour qu'il se sente le membre égal et solidaire d'une entreprise, *il faut dépasser le stade du profit*. Il faut dire les choses en face : vous ne ferez pas qu'un ouvrier se sente membre égal et solidaire d'une entreprise s'il a l'impression d'être exploité.

Je sais que l'on fait dans les entreprises des efforts remarquables pour arriver à dépasser cette situation. Vous avez eu raison d'attirer l'attention sur la différence des situations nationales. En Amérique, où l'opposition du patronat et du travail est beaucoup moins fondée sur les luttes de classe qu'en Angleterre, en Italie ou en France, on peut arriver à créer un climat d'une certaine confiance dans les entreprises et on peut y arriver en France également, là où règne la mentalité paternaliste. Mais dans tous les pays, l'ouvrier a été amené par sa vie, par sa dure vie et par ses conflits, à ce sentiment qu'il ne reçoit pas la rémunération équitable. *Eh bien, il est incontestable que le système du salariat, tel qu'il existe en ce moment, et du profit, doit être dépassé pour qu'il y ait une véritable revalorisation sociale.*

Voilà pourquoi, en refusant de partir d'aucune idéologie, mais en me basant uniquement sur l'observation du monde industriel, j'en suis arrivé à vous dire, sans aucune injustice, sans aucun parti pris, que le système du capitalisme libéral ne permet pas de résoudre les problèmes qui m'avaient été posés ici.

M. BARDE reste convaincu malgré tout que le régime capitaliste peut créer le climat nécessaire à cette revalorisation du travail dont parle M. Friedmann.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Hochstaetter.

M. JEAN HOCHSTAETTER : C'est avec beaucoup d'intérêt que j'ai entendu M. Barde nous exposer ce que devrait être à son avis le capitalisme libéral.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Seulement, je dois dire que j'ai été un peu surpris parce que, jusqu'à présent, chaque fois que j'ai eu affaire à l'organisme que dirige M. Barde, c'est-à-dire les syndicats patronaux, nous nous sommes heurtés dans les faits, et non pas sur le terrain de la théorie, à une opposition systématique. Je vais en donner seulement deux exemples et demander à M. Barde comment il y répond. Nous avons eu à Genève, il n'y a pas très longtemps, et cela peut être facilement contrôlé, une initiative pour le paiement des jours fériés aux ouvriers. Il ne s'agissait pas d'une mesure qui mettait en danger la structure économique et politique du canton. Eh bien, l'on a constaté qu'un organisme finançait richement la campagne pour empêcher que les jours fériés soient payés et que cet organisme était celui que dirige M. Barde. Et je pense qu'il le dirige en étant d'accord avec ses principes. Depuis que la loi a été votée par le peuple et approuvée à une large majorité, le patronat ne s'est pas déclaré battu, et maintenant il se réfugie derrière un recours au Tribunal fédéral pour ne pas payer ces jours fériés. Les orateurs qui ont ici exposé ces problèmes ^{p.263} vous ont montré la nécessité pour l'ouvrier d'avoir des loisirs — des loisirs payés, et non pas des loisirs du type chômage.

Second exemple : à Genève même, un jour, une ouvrière qui demandait quelques explications au sujet de son travail, s'est vu répondre par le patron de l'entreprise où elle était employée que « les ouvrières n'avaient absolument rien à savoir, qu'elles n'avaient qu'à travailler ».

Voilà, sur deux faits précis, l'attitude du patronat genevois. Je ne veux pas que nos invités s'en aillent avec une idée fautive de ce qu'est le capitalisme libéral à Genève.

M. RENAUD BARDE : Je suis obligé de répondre, et je le fais volontiers, tout en disant combien je déplore que dans un débat où l'on doit faire abstraction des questions de personnes on ait évoqué des questions de polémique. On peut passionner le débat de plusieurs manières. La manière dont M. Hochstaetter est intervenu, je ne l'approuve pas. Je ne suis pas du tout d'avis — et je reprends son deuxième exemple pour commencer — qu'on puisse définir le patronat genevois simplement d'après ce qui s'est passé dans une usine métallurgique où un employeur a agi de telle manière à l'égard de telle ouvrière. Je l'ai dit et je le répète, nous nous heurtons tous les jours aux égoïsmes des uns ou des autres. Je n'ai pas prétendu qu'à Genève, en Suisse ou dans le monde, tous les patrons

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sont compréhensifs. Je dis qu'il faut les éclairer, les éduquer, que dans le cadre d'une collaboration entre associations d'employeurs et associations de salariés, il faut créer le climat qui permettra d'éviter le renouvellement de faits comme ceux qu'a signalés M. Hochstaetter.

Quant à la question des jours fériés, je m'en excuse auprès de nos auditeurs étrangers, elle est un peu particulière. Nous sommes partis du point de vue suivant : le problème des relations du travail doit être laissé aux accords entre associations d'employeurs et associations de salariés. Il est faux que l'Etat vienne imposer et superposer aux contrats collectifs une législation qui a ceci de particulier qu'elle ne s'applique que dans un canton. La Suisse a une économie qui est un tout. Nous avons de grandes libertés politiques décentralisées. Chaque canton est souverain. Et si dans un canton on se lance dans des expériences sociales sur le plan législatif, on risque de rendre l'économie de ce canton plus sensible, plus vulnérable, du fait que dans d'autres cantons on n'aura pas pris les mêmes mesures. Il n'est pas possible de transformer une législation au gré des nécessités économiques. Mais — et c'est là que je reproche à mon interlocuteur de n'avoir pas dit tout ce qu'il savait — les jours fériés payés ont été institués par voie d'accords collectifs ; dans un certain nombre d'industries on en payait six, dans d'autres huit. Qu'est-il arrivé ? Il est arrivé — et c'est là-contre que nous avons lutté — qu'un parti politique a imaginé qu'il aurait un excellent tremplin électoral en se présentant devant le peuple et en disant : « Puisque certaines industries paient huit jours fériés, tout le monde doit payer huit jours fériés ». Nous avons dit : non. Ces ^{p.264} jours fériés sont payés par accord entre associations d'employeurs et associations d'employés, laissez aux intéressés le soin de déterminer s'ils veulent en payer six, s'ils veulent en payer sept, s'ils veulent en payer huit, s'ils veulent en payer dix. Ce n'est donc pas le principe du paiement, reconnu par voie d'accords, qui est en cause, c'est la forme ; nous ne voulions pas d'intervention de l'Etat.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Roger Caillois.

M. ROGER CAILLOIS voudrait ramener la discussion sur un point essentiel de l'exposé de M. Friedmann : à savoir « l'effet d'un travail parcellaire et répétitif sur la conscience psychologique des ouvriers ». Il élimine d'emblée, comme non viable, une

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

première solution qui serait d'améliorer la condition du travailleur en lui payant davantage sa marchandise.

J'en viens immédiatement — puisque nous venons de voir que cette solution n'en était pas une — aux différents palliatifs dont Georges Friedmann a parlé. Ils sont trois : le premier tend à diminuer l'automatisme, par exemple par le roulement ; le second est un moyen inverse : il tend à augmenter l'automatisme afin de libérer l'esprit de l'ouvrier ; le troisième, c'est de trouver des agréments extérieurs au travail, soit pendant le travail lui-même, soit dans ce qu'il a appelé *les activités latérales*.

Mais ces trois palliatifs, demande M. Caillois, ne peuvent-ils pas être diversement politisés ? Les réactionnaires choisiraient *les agréments extérieurs* ; les réformistes choisiraient d'activer le travail ; enfin, dans un régime de parfait loyalisme à l'égard de l'Etat, l'Etat « n'aurait-il pas tendance à choisir les moyens qui augmentent l'automatisme » ?

Vous avez dit — et c'est un des points de votre conférence qui m'ont le plus intéressé — que de plus en plus les méthodes du travail étaient contradictoires avec les qualités que la démocratie exigeait des citoyens. Ces qualités, vous les avez rappelées brièvement, je le fais à mon tour : ce sont des qualités d'attention, de libre examen, de suspension du jugement, d'inhibition et de contrôle des réflexes ; c'est une certaine résistance à toutes les formes psychologiques de l'hypnotisme et de l'automatisme.

Une de mes inquiétudes, c'est de me demander s'il n'y a pas là un champ largement ouvert aux régimes totalitaires, à des régimes qui ne seraient plus ceux que l'Europe a connus, c'est-à-dire violents et cruels, mais qui seraient des régimes plus scientifiques, où l'on n'utiliserait plus cette fois-ci les procédés les plus élémentaires du domptage — le morceau de sucre et le fouet — mais plutôt les réflexes conditionnés. Plus besoin d'enfermer les gens dans des camps si l'on sait dès l'enfance, par l'éducation, les amener où l'on veut qu'ils viennent. Certaines de vos descriptions, en particulier celle de la scission plus profonde qui se produit entre le manœuvre ou l'ouvrier à la chaîne d'une part et, d'autre part, les bureaux d'études olympiens et polytechniciens — une réflexion de p.265 M. Duveau, dans sa conférence, au sujet de l'orientation professionnelle, quand il nous a dit qu'on peut la considérer sous deux aspects, qu'on peut s'interroger sur la vocation de l'ouvrier, mais que l'Etat peut aussi se dire, par exemple : « J'ai besoin de 30.000 mineurs », et qu'alors l'orientation professionnelle

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

servira exclusivement à recruter les esclaves de cette société — tout cela est redoutablement convergent.

Autre point : l'instruction qui se limiterait à donner à l'homme les moyens de lire le journal, écouter la radio, aller au cinéma et ne développerait pas en lui le sens critique, l'indépendance du jugement, n'en ferait-elle pas une victime des puissances dirigeantes : de la presse, de la radio, du cinéma ? La menace d'une instruction *insuffisante* n'est-elle pas de nous exposer plus que jamais à la tyrannie ?

M. FRIEDMANN apprécie la part de fantaisie dans les propos de M. Caillois, qu'on ne s'ennuie jamais à écouter.

Cela dit, vous avez exposé des choses importantes. Dans votre première question, vous vous demandiez si les différents palliatifs — qui sont plus que des palliatifs — les différents procédés très élaborés, très scientifiquement pensés, par lesquels les psychotechniciens essaient de remédier aux effets déshumanisants du travail industriel et moderne, pourraient se diversifier selon la politique. J'ai trouvé très original et amusant le détour par lequel vous réintroduisiez la politique dans ce débat. C'est peut-être très ingénieux, mais *cela ne correspond pas à la réalité*, puisque l'on voit des régimes tout à fait différents adopter l'un ou l'autre de ces palliatifs.

Tout à l'heure, nous avons entendu M. Dami, dans une intervention que, pour ma part, je trouve très discutable, assimiler la civilisation américaine à la civilisation soviétique. Je me permets de lui dire que je ne pense pas qu'il soit allé récemment aux Etats-Unis. Il croit que cela se passe encore comme au temps de Rockefeller, où un milliardaire disait à son fils : prends dix dollars et va-t-en gagner ta vie, alors qu'un des phénomènes qui frappent le plus les sociologues, et que j'ai constaté, c'est que la mobilité sociale aux Etats-Unis a énormément diminué.

Mais il est un fait : c'est que, si différentes qu'elles soient au point de vue de leur structure, ces deux sociétés adoptent l'une et l'autre la voie de la mécanisation la plus poussée et que des systèmes politiques aussi divers que ceux de l'Amérique et de l'URSS se rejoignent en ce sens. L'une et l'autre veulent être des civilisations techniques extrêmement poussées. Tout cela vient de très loin. Un texte remarquable de Lénine, paru dans la *Pravda* en 1919, que j'ai cité dans un de mes premiers livres, *Les problèmes du machinisme*, demandait que l'on acceptât du système Taylor tout ce qu'il a de positif en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

rejetant tout ce qu'il comportait d'exploitation. Donc la partie positive, à savoir *mécanisation* et *automatisation* du travail, est dès le début dans la pensée des fondateurs de la révolution soviétique.

Je ne pense pas que l'on puisse accepter votre différenciation selon laquelle les réactionnaires recherchent des panacées extérieures au ^{p.266} travail et que les réformistes demanderaient le roulement. Cependant, vous êtes le seul, jusqu'à présent, à avoir relevé dans ma conférence quelque chose qui pour moi est très important : c'est le fait que le travail mécanisé, tel qu'il se développe actuellement dans tous les pays du monde, a un effet qui est contraire à certaines qualités de base de la démocratie. Je vous ai dit que j'exposais ici, non pas des vues consolantes et lénifiantes, mais les problèmes que je me pose à moi-même et que nous sommes quelques-uns à nous poser. C'est quelque chose de très grave pour toutes les sociétés — quelle que soit leur structure — qu'il y ait en ce moment une incidence des formes de travail sur la pensée, sur la réflexion critique. Je vous sais infiniment gré d'avoir dégagé cette observation de l'ensemble où elle avait dû évidemment être estompée.

En ce qui concerne vos craintes, je les crois excessives. J'ai montré qu'une société rationnellement organisée — et nous sommes sur cette voie — s'installera, peut-être longtemps après nous, et harmonisera le service social du travail réduit à quelques heures avec ce que j'ai appelé les loisirs actifs. Or, c'est dans les loisirs actifs qu'il faut préserver toutes ces qualités d'esprit et d'intelligence dont vous craignez très justement la disparition en ce moment. Je ne pense pas que, pendant longtemps encore, on puisse donner aux hommes des tâches industrielles qui soient assimilables, et si vous me permettez ce terme, commensurables à la culture et à l'esprit. Ce qu'il faut, c'est rendre ces tâches inoffensives, et le plus brèves possible. C'est porter notre attention de plus en plus sur les loisirs, et là encore, je me permets de vous le dire, je ne serai pas d'accord avec les espoirs et la confiance que vous continuez à placer dans l'initiative privée. Toutefois, j'ajoute — fidèle à cette objectivité qui me vaut parfois de mécontenter des gens de tous les côtés — je crois qu'en ce qui concerne l'organisation des loisirs, il y a de très grands dangers du côté de l'Etat également. Les loisirs doivent être précisément ce refuge, cet oasis, où l'individu peut encore arriver, comme disait Georges Duveau au début de sa conférence, à *cultiver son jardin*.

La seule voie par laquelle on puisse arriver à apaiser vos craintes, c'est celle

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de la mécanisation la plus totale du côté de la production. Etre le plus moderne possible, multiplier les biens de consommation, donner à tous des frigidaires, des machines à éplucher les pommes de terre. (Une de mes auditrices me disait : « Vous n'avez pas parlé des ménagères ». Je pense beaucoup à elles naturellement. Il faudrait que le ménage, qui est une servitude écrasante, fût mécanisé sans aucun doute. Toutefois, j'espère pour les maris qu'ils ne trouveront pas seulement en rentrant une boîte de conserve pour tout repas !) Il faut évidemment mécaniser le plus possible tout ce qui est la production. Il faut que l'homme concentre tout son pouvoir de culture, d'esprit, vers les loisirs. Je veux dire un dernier mot ; dans le fond de ma pensée j'espère qu'au sein de ces loisirs ainsi conçus, se maintiendront les meilleures valeurs de la civilisation de la main, de la civilisation artisanale.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Philippart.

M. LOUIS PHILIPPART p.267 note d'abord que M. Friedmann « s'est distingué des marxistes purs », aussi bien que « des capitalistes libéraux ». Alors :

Je voudrais vous demander, dans la ligne même de votre exposé, exactement dans le sens de votre recherche sur le terrain scientifique où vous avez l'habitude de vous placer, si vous ne croyez pas qu'il soit possible maintenant de répondre aux questions que vous vous êtes posées, surtout à la fin de votre conférence. Je ne crois pas que vous considériez que les solutions que vous avez indiquées sont des solutions pratiques. Ce sont des solutions d'homme de science qui doivent être confrontées en quelque sorte avec la réalité politique, sociale, institutionnelle, et même l'esprit de notre temps.

M. Friedmann ayant posé les problèmes sur un terrain scientifique extrêmement solide et ayant indiqué quelques solutions, M. Philippart voudrait savoir comment ces solutions peuvent désormais trouver leur *application pratique*.

Je vous saurais gré de vouloir, non seulement préciser les obstacles auxquels vous vous heurtez pour réaliser, précisément, dans nos sociétés contemporaines, les solutions qui vous paraissent les meilleures, mais de vous voir préciser aussi votre position par rapport au capitalisme libéral. Je voudrais vous voir indiquer les conditions dans lesquelles vous croyez pouvoir passer à l'application des mesures que vous recommandez avec tant d'objectivité, et tout de même avec tant de sérénité.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. FRIEDMANN : Après ce que vous m'avez dit, je me sens écrasé par ce que vous attendez de moi. Il est une notion dont on ne se souvient peut-être pas assez — et elle pourrait cependant apporter un peu de sérénité dans les débats — c'est que nous sommes au XX^e siècle. Au XIX^e siècle sont nées une médecine et une biologie expérimentales ; au XX^e les sciences de l'homme commencent à sortir de leurs langes et à balbutier leurs premières paroles. Bien que l'humanité ait des millénaires derrière elle, il faut comprendre que nous sommes au début d'un effort scientifique pour connaître l'homme et ses activités... Donc je me permets de me résumer ici : je suis un modeste chercheur qui a simplement essayé de se placer au cœur de certains problèmes qui paraissent importants. Mais quand vous venez me demander d'indiquer les conditions politiques, institutionnelles, sociales, dans lesquelles ces problèmes pourront être résolus, je vous dis tout de suite : c'est au delà de mes faibles possibilités.

Pourtant je ne veux pas me récuser entièrement, et je vous exprimerai mon sentiment à cet égard. Je crois en effet qu'il y a là des problèmes qui transcendent, à certains points de vue, les distinctions économiques, sociales et structurelles, qui opposent les hommes d'aujourd'hui. Par ailleurs, les problèmes se posent assez différemment dans des sociétés différentes ; ils se posent différemment dans une société de capitalisme ^{p.268} libéral et dans une société collectiviste. Je vous ai dit les raisons pour lesquelles je crois qu'une société collectiviste est mieux armée pour les résoudre.

Je vous le répète, certaines sciences de l'homme aujourd'hui ne sont pas du tout à la mesure de ce que vous pouvez attendre d'elles. Demandez-leur ce qu'elles peuvent donner, mais ne demandez pas à des savants d'être des hommes politiques, ni des transformateurs de structures, car on ne peut pas faire les deux choses en même temps.

M. PHILIPPART reproche à M. Friedmann de se cantonner un peu dans l'analyse et de ne pas affronter les situations telles qu'elles se présentent.

Je me permets de vous dire que je viens ici — et je m'excuse de parler un peu de moi — d'une province où la nature n'est pas particulièrement privilégiée, le Hainaut. Il y a sans doute des endroits d'évasion charmants, les châteaux historiques de la province, tout le monde sait cela, mais il y a surtout des mines, des usines métallurgiques, des ateliers mécaniques, et il y a des institutions

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'enseignement et surtout des œuvres d'éducation populaire très développées. Or j'ai l'impression que l'expérience de cette province, expérience limitée, insuffisante, précaire, est menacée. Cette menace est toute récente. *Elle est dans une décision qui vient d'être prise par le gouvernement de limiter le budget réservé aux institutions d'éducation populaire pour transférer les crédits au budget de la guerre.* C'est là un point très important. Nous sommes engagés une nouvelle fois dans une situation historique très grave pour la culture...

...Nous avons le sentiment que la situation actuelle, avec le danger de guerre, change singulièrement les conditions dans lesquelles nous devons reposer le problème de la culture. Cela n'empêche pas de passer à l'examen positif de certaines réalisations. Je ne vais pas vous imposer cela, mais je voudrais indiquer que c'est une source d'information très précieuse.

J'eusse attendu de M. Friedmann un bilan positif de ce qui avait été fait dans l'ordre de l'éducation. J'eusse souhaité de M. Friedmann des conseils pratiques pour l'amélioration. Je sais qu'il va me répondre : « Vous soulevez un monde de questions, et ce n'est plus un 5.000 mètres, c'est un marathon... » Mais non. Je sais que les limites de temps qui nous sont nécessairement imposées ne peuvent pas permettre à M. Friedmann de traiter dans l'ensemble tous les problèmes, mais je m'efforce — et j'espère que le public le comprendra — de reposer les problèmes dans leur véritable perspective. Je n'ai pas d'autre ambition.

M. Philippart insiste, à la fin de son intervention, sur le caractère angoissant des recherches en matière d'éducation, aujourd'hui, étant donné, comme le disait M. Caillois dans un article du *Figaro littéraire*, que « tous les problèmes de l'éducation semblent dépassés par le gigantisme de la guerre ».

M. FRIEDMANN : J'aimerais pouvoir faire le bilan que M. Philippart m'a demandé. Je veux simplement lui indiquer que lorsqu'il relira ma conférence, il verra que même dans ce cadre limité, p.269 il y a des suggestions positives. J'ai parlé d'éducation technique généralisée, d'enseignement post-scolaire, du développement des centres d'apprentissage, des changements de postes de travail. En ce qui concerne l'éducation ouvrière, je me permets de lui dire que je ne suis pas seulement un homme de cabinet, mais que j'ai enseigné pendant des années dans une université ouvrière, celle de la C.G.T., où j'ai appris énormément au contact des ouvriers. C'est une de mes joies que Mermoz, dont

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

je vous ai parlé dans ma conférence, cet animateur de la communauté de travail de Valence, ait été, je ne dis pas mon élève, mais mon camarade à l'université ouvrière. Les centres d'apprentissage sont également un problème dont il faudrait parler longuement.

M. LOUIS GUILLOUX : Je n'ai qu'une question extrêmement brève à poser : en écoutant l'exposé de Georges Friedmann, j'attendais toujours qu'il reconsidérât la question à partir de l'idée même du travail. C'est la question que je veux lui poser : le travail est-il toujours le même, est-il toujours bon, est-il toujours nécessaire ? Quand on parle de l'amélioration du travail, des conditions du travail, ne faut-il pas préalablement savoir ce que contient la notion de travail, ce qu'on en accepte, et ce qu'on en rejette ?

M. FRIEDMANN : M. Louis Guilloux, dont vous connaissez l'œuvre, a ramassé sa question sous une forme condensée. Si certains ont pris trop de temps, je lui ferai le reproche de n'en avoir pas pris assez.

LE PRÉSIDENT : Il a donné le bon exemple.

M. FRIEDMANN : Je sais à quoi il songe. Il me demande s'il ne faudrait pas reconsidérer la notion de travail ; s'il ne faut pas savoir à quoi aboutit le travail, ce qu'on fait avec le travail, quels sont les objets produits. Il peut exister un travail en série admirablement mécanisé, dont les produits soient une camelote...

M. LOUIS GUILLOUX : J'ai voulu dire qu'il y a une quantité énorme d'hommes et de femmes qui passent — et perdent — leur vie à faire des choses inutiles, nocives ou laides, des articles dont nous n'avons que faire. Tout cela est anti-culturel au premier chef et nous devons en tout cas le rejeter si nous explorons l'idée du travail même. Le travail est une notion noble, mais à l'intérieur de cette notion noble, il y a mille formes de déchéance et de bassesse que nous devons au moins condamner, si nous ne pouvons pas les supprimer.

M. FRIEDMANN : Je vous avais bien compris et vous m'avez mis sur la voie de quelque chose d'important et de nouveau, que je n'ai pas eu l'occasion de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

traiter et qui est, me semble-t-il, tout à fait en rapport avec le problème qui nous a été posé.

p.270 Il est certain que l'industrie de série peut aboutir à multiplier autour de l'homme des objets qui ne méritent pas que des gens y aient travaillé. Louis Guilloux a attiré notre attention sur un point capital : pour qu'il y ait vie de l'esprit, pour qu'il y ait *culture*, dans les divers sens du mot — celui où M. Weidlé et Roger Caillois l'ont pris et que j'accepte, l'esprit étant à distinguer de l'intelligence et de la culture — encore faut-il que le milieu de vie ne soit pas laid et que les travailleurs, en rentrant chez eux, trouvent autour d'eux des objets qui forment un décor de la vie qui ne soit pas affreux. C'est un problème précis, capital, c'est le problème des rapports entre l'industrie de série et le machinisme, d'une part, et les valeurs esthétiques, d'autre part. On a en France une expression pour désigner ces objets de piété qui pullulent autour du quartier de Saint-Sulpice ; je suis sûr que le R.P. Maydiou ne m'en voudra pas si je dis que leur valeur de piété ne se conjugue pas toujours avec une valeur de beauté. On appelle cela des « saint-sulpiceries ». Il n'y a pas que des saint-sulpiceries religieuses. L'industrie de série multiplie autour de l'homme moderne d'abominables saint-sulpiceries laïques. Lorsqu'on pénètre dans un intérieur ouvrier, lorsqu'on va chez de petits employés, et aussi chez beaucoup de bourgeois — qui, eux, n'ont pas même l'excuse de ne pas avoir l'argent nécessaire pour s'entourer de quelque chose de beau — on trouve d'affreux objets de série...

... Les inquiétudes de Louis Guilloux sont justes mais ne me paraissent pas fatales, en ce sens que le machinisme, qui a été attaqué de la façon que vous savez, très spirituelle souvent, par des écrivains comme Georges Duhamel, a parfaitement en lui — il est comme la langue dont parle Esope, le meilleur et le pire — la possibilité de produire des objets qui soient beaux. Je connais de petites lampes faites avec des pièces estampées, je connais des cendriers faits par milliers, qui sont — je pourrais employer l'expression du poète — *things of beauty*, choses de beauté.

Il y a là un problème capital, un problème qui dépasse les différenciations économiques et sociales, et qui n'est pas résolu aujourd'hui, c'est la connexion entre cette industrie de série, qui ne pourra que se développer, et l'art et la beauté. Je voudrais citer ici un texte de Maurice Barret, conservateur à la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Manufacture nationale de Sèvres, qui, dans un article remarquable, écrivait à propos de la normalisation :

« Toutes les objections dont on nous rebat les oreilles : uniformité, laideur, mauvaise qualité, suppression de la fantaisie, négation de la liberté, il ne faut pas en accabler la normalisation, mais le système de production anarchique au sein duquel, sans contrôle esthétique ou technique — reprenez la formule — n'importe qui peut fabriquer n'importe quoi et n'importe comment, et cela, en grande série. »

On ne saurait mieux dire. Et je crois répondre à la question de mon ami Louis Guilloux en disant simplement que c'est un immense problème, et que là encore, nous pouvons nous contenter de le poser, mais il faudrait plusieurs conférences pour le traiter à fond.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Goriély.

M. GORIÉLY : p.271 M. Friedmann a admirablement souligné le caractère trop souvent mécanique que continue encore à revêtir le travail dans l'industrie moderne, mais le progrès industriel lui-même ne tend-il pas à résorber ce caractère même du travail ? Il me semble, en effet, que l'élément essentiel de l'industrie moderne tend de plus en plus à être l'ouvrier *qualifié* et non l'ouvrier *spécialisé*. L'une des premières tâches du progrès technique ne serait-elle pas d'agir en ce sens ? Car si le terme « travail machinal » signifie quelque chose, c'est bien ce travail que la machine est capable d'accomplir. Alors, ne faut-il pas viser à ce que la machine l'accomplisse ? Je crois donc qu'une politique de progrès social, et notamment de hauts salaires, ne peut qu'agir dans ce sens, dans la mesure où elle ne rend pas la machine humaine plus profitable que la machine tout court.

M. FRIEDMANN : Vous avez tout à fait raison d'attirer l'attention sur ces questions. Il y a deux choses différentes : d'une part, ce que les philosophes appellent un jugement de réalité, ensuite un jugement de valeur. Le jugement de réalité avec lequel je ne suis pas du tout d'accord, c'est l'affirmation selon laquelle, dans l'industrie moderne, nous voyons une augmentation du pourcentage d'ouvriers qualifiés, et une diminution de manœuvres. Si telle était la réalité, je me permets de dire que mon exposé n'aurait été qu'une statue aux pieds d'argile, et qu'elle aurait dû s'écrouler immédiatement, si les tâches

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

parcellaires et répétitives, loin de se multiplier actuellement, étaient en considérable décroissance. Mais vous avez eu raison d'attirer l'attention sur ce point, et je m'étonne que la question n'ait pas encore été posée. Il est vrai qu'il y a tant de questions à propos de ces problèmes !

Colin Clark, le célèbre économiste australien, dont les idées ont été répandues en France par mon très distingué collègue au Conservatoire des Arts et Métiers, Jean Fourastié, distingue trois sortes d'activités : activités primaires, secondaires, et tertiaires. *Primaires* : agriculture (cueillette, pêche) ; *secondaires* : industrie et contacts avec la matière ; *tertiaires* : tout ce qui n'est plus que service, bureau et fonction. Il montre que le pourcentage de ces dernières activités va s'étendre. Je me permets, Monsieur, de vous renvoyer à un livre que je vais publier en janvier prochain sous le titre : *Où va le travail humain ?* et dans lequel cette question se trouve longuement exposée. D'après les sondages statistiques dans quantité d'industries d'Europe occidentale, je montre que le nombre des manœuvres spécialisés ayant des tâches répétitives et parcellaires, se multiplie. Je ne suis pas d'accord avec vous lorsque vous dites qu'il y a multiplication des ouvriers qualifiés, bien que les bureaux d'études tendent à se gonfler.

Votre jugement de valeur, ça a été : « Le progrès technique devrait... » Dans la première partie vous avez employé le présent, et dans la seconde le conditionnel. C'est ce qu'on appelle le normatif, on enseigne cela en classe de philosophie. C'est un désir de votre part, un vœu, et bien souvent les vœux ne peuvent pas concorder avec la réalité. Là, vous mettez en cause toute l'orientation du progrès technique dans les ^{p.272} sociétés modernes : nous en revenons alors au problème institutionnel et aux exigences politiques et économiques déjà précédemment évoquées.

M. GORIÉLY : Je me permets de vous répondre immédiatement : des vœux, nous en émettons tous. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir jusqu'à quel point un vœu peut se concrétiser, correspondre, sinon à une évolution certaine de notre temps — car rien n'est certain en matière d'évolution humaine — mais à une évolution possible de notre temps.

Croyez-vous que l'industrie moderne puisse de plus en plus résorber les activités parcellaires ? Logiquement — je n'ai pas votre expérience, tant s'en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

faut — logiquement, il m'apparaîtrait qu'un travail purement répétitif, une machine devrait être capable de l'accomplir.

M. FRIEDMANN : Il y a différents courants dans les usines. L'un, c'est la division continue du travail, qui fait éclater les métiers. Près de Londres, à Leeds, dans une fabrique de vêtements d'hommes, le gilet est divisé en 70 opérations différentes. La division du travail tend à faire éclater les tâches.

Un deuxième courant — qui est un contre-courant du précédent — c'est celui de l'automatisation. Les techniques progressent et, de plus en plus, des machines qui étaient non-automatiques ou semi-automatiques à la fin du XIX^e siècle, comme le tour-revolver, tendent à devenir automatiques, et à accomplir des cycles d'opérations dont peu à peu l'homme est exclu. C'est ce second courant qui se traduit de façon remarquable, en France, dans une entreprise admirablement équipée au point de vue technique, qui a même suscité des visites spéciales d'ingénieurs des Etats-Unis, et qui s'appelle la Régie Renault. La fabrication de la 4 CV Renault est extrêmement automatisée (on y emploie des machines transfert, inventées par un ingénieur français, M. Bézier). Nous sommes donc en présence d'un courant d'automatisation qui tend à supprimer un certain nombre de tâches parcellaires.

Le rapport statistique entre ces deux courants est très compliqué et l'étude de ce rapport pourrait faire l'objet d'un cours de 20 ou 30 leçons. Dans l'ensemble, ma conviction est que le courant d'éclatement du travail est loin encore d'avoir épuisé sa force. Il va continuer pendant le XX^e siècle, et nous allons assister à un développement statistique de ces travaux parcellaires — et en particulier du travail à la chaîne qui est l'un d'eux.

M. GORIÉLY : Un second point m'a semblé un peu indécis dans l'exposé de M. Friedmann. Où M. Friedmann voit-il l'épanouissement de la personnalité du travailleur ? Est-ce dans la promotion sociale du travail, d'un travail toujours plus qualifié — disons même spiritualisé — est-ce au contraire dans la fuite de ce travail, dans l'organisation de plus en plus poussée des activités latérales ?

Il est intéressant de signaler sur ce point que deux courants se sont toujours affrontés dans le mouvement socialiste. Pour l'un d'entre eux, le travail n'était nécessairement que cause d'abrutissement et de déchéance. Et la grande

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

tâche de la réforme sociale qui s'imposait consistait à le réduire au minimum, à situer ce qu'on considérait comme l'essentiel de la vie proprement humaine du travailleur, loin de l'usine. Une autre conception, c'est par exemple celle que représentait un homme comme Proudhon...

M. FRIEDMANN : Vous m'avez posé la question ; j'ai compris. Vous faites en ce moment l'historique d'un problème.

M. GORIÉLY : Je voulais prendre une certaine position personnelle.

M. FRIEDMANN : J'ai très bien compris votre question. C'est un fait et l'on pourrait entreprendre un long cours d'histoire à ce sujet. Il y a eu en effet des différenciations dans la pensée socialiste, mais nous ne faisons pas aujourd'hui l'histoire des doctrines.

Vous m'avez dit que ma pensée était indécise, et que vous n'aviez pas très bien vu comment pour certains ouvriers la solution serait dans l'épanouissement au sein de leur profession, et pour d'autres au contraire dans la fuite.

Si ma pensée vous a paru indécise, si sur ce point elle a paru indécise à tous mes auditeurs, c'est que je suis un très piètre conférencier, parce que je crois avoir beaucoup insisté sur tout cela. J'ai marqué très nettement la distinction : d'une part, entre les tâches parcellaires, dans lesquelles l'individu ne peut pas trouver de satisfaction dans le travail ; et d'autre part, ces tâches et ces métiers privilégiés dont j'ai longuement parlé et où la personnalité peut être engagée dans le travail. Il est clair que pour les uns — lorsque la personnalité est engagée dans le travail — il peut y avoir épanouissement dans le travail. Il est clair que pour les autres, lorsqu'il ne peut pas y avoir engagement de personnalité, lorsque les tâches sont faites à des cycles trop réduits pour avoir des motivations à longue échéance, il peut y avoir ce que vous appelez *la fuite*. J'avais cru être clair à ce sujet, mais les conférenciers se font quelquefois des illusions.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Charles Baudouin.

M. CHARLES BAUDOUIN : Les quelques mots que j'ai à dire auraient sans doute mieux trouvé leur place à la table ronde de demain, à laquelle j'étais

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

invité, que dans la présente discussion ; ce sont des « exigences sociales » qui m'ont forcé à venir aujourd'hui au lieu de demain. Je m'en excuse. Je crois cependant que nous ne serons pas en dehors des questions qui se posent maintenant.

Je songe à une belle histoire, une histoire arabe, que j'ai eu l'occasion de rappeler dans un de mes livres qui s'appelle : *Mythes modernes*. Il y avait une fois un sultan qui, sur ses vieux jours, fut pris d'un scrupule. Il avait l'impression de n'être pas un homme cultivé et voulait devenir un homme cultivé. Alors, il convoqua ses derviches et leur demanda ^{p.274} de lui en donner le moyen. Il leur donna trois lunes pour travailler. Au bout des trois lunes, il vit arriver une caravane de chameaux chargés d'in-folio. Epouvanté — il allait justement à la chasse — il dit : « Non, non, je n'ai pas le temps. Vous avez très bien travaillé, travaillez encore mieux, faites-moi un résumé de tout cela. Choisissez les plus beaux de ces livres, les plus essentiels. » Quelques lunes se passent et on lui amène un seul chameau avec un beau chargement. Il allait justement à son harem. « Je n'ai pas le temps, dit-il, mais vous avez très bien travaillé. Faites-moi un livre qui soit vraiment *le livre*. » On travaille encore quelques lunes, et on lui apporte un grand livre, bien composé, sur un plateau d'argent. Il allait justement à la guerre. « Non, je n'ai pas le temps, travaillez encore, et faites-moi une phrase dans laquelle tout soit contenu. » Et quand on lui apporta la phrase, il était justement sur son lit de mort. Cette phrase était : « L'homme naît, grandit et meurt, il a plus de désirs qu'il n'en réalise. » Et le sultan dit : « Je savais tout cela, vous êtes tous des faquins. »

Moralité : Dans un sens, la culture ne se résume pas, elle ne se transmet pas. Je dis « dans un sens », et c'est sur ce sens que je voudrais quelque peu insister. La culture ne peut être qu'un acte de la personne. Or, les problèmes de la transmission sont surtout des problèmes qui ne sont pas du tout méprisables, je me hâte de la dire, mais où il s'agit non pas tellement de transmettre une culture que de créer les conditions pour que l'individu puisse la recevoir.

Je m'exprimerai ici par une autre image, une image très simple et très courante aujourd'hui, celle de l'émission radiophonique, la transmission par excellence à travers l'espace ; il y a, dans ce problème de la transmission, à considérer les émetteurs, l'élimination des parasites, mais aussi à considérer le récepteur, et je voudrais tout simplement que l'on songe un peu plus qu'on ne l'a

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

fait jusqu'à présent au récepteur, c'est-à-dire à l'individu humain qui va recevoir tout cela. Une partie très importante du problème, aussi importante que la transmission proprement dite, c'est de faire en sorte que le récepteur soit capable de recevoir. C'est une idée très simple, une idée de bon sens, analogue à ce que nous rencontrons dans l'alimentation. On peut apporter les plus beaux aliments à l'individu, s'il a un estomac incapable de les digérer, rien à faire. Le problème de la culture est un problème de digestion. Cela complique évidemment les choses, mais c'est un obstacle qu'on ne peut tout de même pas oublier.

Je ferai comme tout le monde, je poserai des questions, je ne les résoudrai pas. M. Friedmann nous a rappelé très opportunément tout à l'heure que les sciences de l'homme sont à leur début. Mais à ces sciences de l'homme à leur début, nous avons le droit de poser certaines questions, et nous verrons des perspectives s'ouvrir. Le récepteur, l'homme qui reçoit la culture, ou qui devrait recevoir la culture, est-il en état de la bien recevoir, et, s'il ne l'est pas, pourquoi ne l'est-il pas ?

Il y a des indices extrêmement graves, je voudrais en dénoncer un. Vers 1900, on a fait des travaux de laboratoire très précis sur les associations d'idées. Ces travaux sont résumés en particulier dans un beau ^{p.275} livre d'Edouard Claparède, de 1903. Il s'en dégage des lois que nous considérons comme fondées, et il y a notamment une mesure du temps de réaction qu'on pourrait considérer, en langage vulgaire, comme une mesure de la vivacité d'esprit. On avait alors établi que le temps de réaction chez les sujets jeunes est sensiblement plus rapide que le temps de réaction chez les sujets âgés. Nous admettions tous cela. Nous avons eu la curiosité de reprendre l'expérience en 1950, et voici devant quoi nous nous trouvons, et qui est véritablement inquiétant. Les sujets jeunes de 1950 ont la réaction des sujets vieux de 1900, et les sujets vieux de 1950 ont la même réaction que les sujets vieux de 1900. Nous avons un coefficient d'abrutissement, pour parler dans un langage vulgaire et simple, qui mérite quand même d'être pris en considération. Il y a quelque chose d'abîmé dans la structure de l'homme, il y a quelque chose d'abîmé ou qui est en train de s'abîmer dans la structure du récepteur. Ce petit signe que je vous apporte est entre beaucoup d'autres, mais il est typique. Pourquoi cela ? Voilà la question qui se pose.

Il y a des questions d'ordre psychologique et social, ce sont celles qu'on voit

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

le mieux. Il y en a qui seraient même d'ordre physiologique et il faudrait les poser aussi. Nous avons à considérer ce qu'il y a de changé dans la vie des hommes depuis 1900, nous avons à énumérer les choses qui ont changé et à faire des hypothèses sur les causes de ces changements.

Qu'est-ce qu'il y a de changé ? Eh bien, tout le mode de la vie : le bruit, la vitesse, la radio, le cinéma, etc. Dans quelle mesure toutes ces choses sont-elles des facteurs délétères ? Il y aurait même, au delà, des changements d'ordre beaucoup plus physiologique. Il y a des choses changées dans les conditions physiologiques de vie, je ne parle pas des destructions de la guerre, des destructions du matériel humain, mais des habitudes de vie. Quel est le rôle du sport ? Bon ? Mauvais ? Le rôle des habitudes prises ? Carrel avait déjà accroché le grelot en parlant du fanatisme de la grande lumière et des expositions au soleil. Quel est le rôle de la radio, non plus le rôle psychologique, mais le rôle physique du phénomène, le rôle du courant électrique, l'action sur l'organisme humain ? Ce sont des questions extrêmement graves.

Je rejoins M. Caillois qui a parlé de l'analphabétisme. L'instruction telle qu'elle est répandue est-elle un facteur constructif ou destructif ?

LE PRÉSIDENT : Les questions posées par M. Baudouin appartiennent typiquement à l'entretien de demain matin, et je pense qu'elles donneront lieu à discussion à notre prochaine séance.

La parole est à M. Louis Maire.

M. LOUIS MAIRE, reprenant un certain nombre de points exposés par lui au début du cinquième entretien, rappelle encore la nécessité de créer de *nouvelles structures du travail*. Elles ne seront possibles d'ailleurs que sous la forme d'associations plus étroites et plus humaines entre dirigeants et travailleurs, la part de ceux-ci devant devenir toujours plus active et consciente. C'est dans le domaine du travail, note M. Maire, qu'il faut aujourd'hui sauver l'esprit pour permettre au travail d'assurer sa fonction salutaire à l'égard de l'homme.

LE PRÉSIDENT : p.276 La parole est à M. Dumazedier.

M. DUMAZEDIER : Je voudrais adresser un vœu à M. Friedmann. En France, les besoins réels de l'enseignement technique, il l'a dit, sont encore très loin

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

d'être satisfaits. Je le remercie de l'avoir dit. Il faudrait ajouter que dans l'organisation des loisirs nous avons une situation de plus en plus pénible. La France a fait un très grand effort au moment de la Libération. Il y a des associations qui groupent par millions des travailleurs, associations de la France démocratique de ce temps-là. Malheureusement, l'Etat nous a réduit les subventions de façon constante. Le budget de guerre dépasse chez nous 600 milliards et, en tout et pour tout, nous avons 140 millions pour toutes les associations d'éducation populaire. Je voudrais adresser une demande à M. l'inspecteur général de l'Enseignement technique...

M. FRIEDMANN : Ancien...

M. DUMAZEDIER :... c'est de faire, auprès du ministre de l'Education nationale, M. Lapie, et auprès de M. Morice, secrétaire d'Etat à l'Enseignement technique, à la Jeunesse et aux Sports, une démarche. Nous avons, en France, 18 centres d'éducation populaire où se formaient les cadres de ces associations ; il nous en reste 12, et il est encore question de réduire ces chiffres, et, en particulier, de supprimer le centre d'Annecy, qui est un centre international, dans lequel des Suisses sont venus souvent, comme des Suédois, des Anglais, des Américains, autant que des Français. Je demanderai à M. Friedmann d'user de son pouvoir...

M. FRIEDMANN : Il me semble que cette demande, vous pourriez me la transmettre autrement que par le moyen des Rencontres internationales...

M. DUMAZEDIER : Je passe à mon vœu. Il concerne la méthode que M. Friedmann a employée pour étudier les problèmes du machinisme. Il a dit : les solutions économiques ne sont pas une panacée. Je suis bien d'accord et je pense qu'il est très difficile de penser que mécaniquement, parce que l'on collectivise une entreprise, on résout les problèmes de la médecine sociale, par exemple, ou de l'adaptation des techniques du travail. Quel est mon vœu ? Je souhaite que M. Friedmann dise toujours et partout les limites de la solution qu'il propose, de l'amélioration de l'organisation technique du travail, comme il l'a dit ce matin, alors qu'hier il m'a semblé qu'il n'avait pas assez mis l'accent sur ces limites !

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

... Je souhaiterais que, sur le plan scientifique, M. Friedmann pousse de plus en plus l'étude des rapports d'interdépendance entre l'inadaptation de l'organisation technique du travail, l'inadaptation de la rémunération du travail, et puis l'inadaptation des structures d'entreprise à une vie humaine de l'ouvrier.

M. FRIEDMANN : p.277 Si ma conférence, et les trop nombreuses interventions que j'ai faites hier et aujourd'hui, vous ont laissé dans l'esprit — et dans l'esprit de nos auditeurs — l'impression que je sous-estime les problèmes de la structure de l'entreprise, c'est que j'ai de grands progrès à faire pour exprimer ma pensée.

M. DUMAZEDIER : Je voudrais maintenant poser une question à M. Duveau. J'attendais de M. Duveau des informations qu'il n'a pas données, en particulier celle-ci — et je la formule sous forme de question :

Pensez-vous que la lutte des travailleurs pour une plus grande sécurité du travail favorise la vie de l'esprit des travailleurs ? Dans l'affirmative, je voudrais bien avoir des exemples et que vous nous montriez comment le développement de l'organisation de l'éducation populaire a toujours été lié en France à un progrès économique, social et politique de la démocratie.

Je voudrais ensuite que vous nous disiez comment la lutte pour la libération économique et politique des travailleurs suscite des militants qui sont de véritables types d'hommes ayant une culture, qui n'est pas universelle, mais formée par l'action, et que vous montriez la portée de cette culture nouvelle.

M. GEORGES DUVEAU : Je vais répondre très brièvement à l'interrogation de M. Dumazedier. On ne peut pas évoquer tous les problèmes. Je crois cependant que lorsque j'ai évoqué certains militants qui avaient bâti la I^e Internationale, j'ai été formel. Il n'est pas douteux — et je le dis avec autant d'énergie que possible — que le combat engagé dans la lutte des classes, quelque cruel et douloureux qu'il puisse être moralement, a été effectivement un élément moteur de progrès pour la classe ouvrière, et quelque cruel que ce soit pour nous, la bataille sociale, la bataille pour la sécurité matérielle a façonné des hommes dont la culture, le standing général humain, a été considérable. Et il n'est que de prendre et l'histoire de la I^e Internationale, et celle de la Confédération générale

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

du Travail pour voir s'y manifester incontestablement des hommes d'une très grande classe.

Le problème se dédouble. Et Dumazedier, qui vit continuellement en contact avec la classe ouvrière, le sait bien : il y a, d'une part, la formation de l'homme par la bataille sociale, qui fait qu'on met l'accent sur le *processus révolutionnaire*, comme il y a un développement culturel, qui fait qu'on met l'accent sur le *travail*, la vie de l'atelier et la culture même dans le travail.

Et l'un des problèmes essentiels de la littérature populaire, un des grands déchirements qu'on retrouve dans les consciences ouvrières qui se veulent créatrices dans l'ordre de l'art, c'est qu'elles sont sur une espèce de ligne de clivage extrêmement pénible : tantôt elles reprennent leur expérience ouvrière, leur expérience de l'atelier, avec ce que l'expérience cruelle qu'elles ont faite peut avoir de chaleur profonde et d'humanité, hors de la lutte, et tantôt elles pensent qu'au contraire ^{p.278} il faut revenir au travail par le détour de la rue, par le détour de la barricade, par le détour de la révolution. Rien ne me paraît plus être au cœur du problème que l'examen intime, au soir des batailles, des militants ouvriers qui se demandent à chaque instant et qui veulent savoir si c'est dans l'atelier ou, par incidence, dans la rue qu'ils libèrent l'atelier.

Mais le drame dans lequel nous sommes engagés et pour lequel il n'y a pas d'illusion à se faire — je crois l'avoir assez largement souligné — c'est que les classes ouvrières des différents pays n'en sont pas au même stade d'évolution économique, ou plus exactement, de l'évolution de la conscience ouvrière ; qu'il y a des hommes qui pensent le travail et la sécurité dans un style différent parce que l'économie qui les a portés — et je raisonne là strictement en marxiste — a elle-même un style différent ; et que les dissensions qui se sont produites ne se règlent en définitive que par la guerre.

Ce que M. Friedmann a peut-être dit de plus profond hier, c'est qu'il est hanté sans cesse par deux dialectiques, dont il cherche à chaque instant qu'elles se recourent pour humaniser le processus de l'histoire de demain ; c'est une dialectique proprement coextensive de l'évolution du travail. Mais il n'est pas assez simple pour penser que le terrain même de l'homme à son travail et ses évasions par la rue et la barricade ne créent pas des courants d'opinion, et des mystiques et des valeurs et d'autres choses qui sont la grande dialectique historique des époques de carrefour comme celle où nous sommes. Il a cité

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Fourastié qui essaie de mettre une note d'espérance dans ses vues de notre avenir en montrant que, peut-être, dans la pure évolution de la série économique on pourrait retrouver des rencontres.

Mais le problème se complique pour moi et je ne pouvais pas m'empêcher d'être stupéfait, ce matin, en entendant certains d'entre vous parler de possibilités d'amendement du capitalisme libéral, comme si à chaque instant l'homme était à un carrefour, comme Hercule, du vice et de la vertu. Là, je parle sévèrement, en historien et en sociologue. Ce n'est pas le socialisme, ce ne sont même pas ces hommes qui se sont jetés dans la rue et sur la barricade — quels que soient leur courage et leur grandeur — qui ont fait que le capitalisme aujourd'hui périlite. Il périlite de par ses contradictions mêmes, et le fait que les capitalistes ne trouvent que la guerre comme dérivatif aux difficultés dans lesquelles ils sont embourbés, amène des hommes comme Friedmann et comme moi-même à ne pas penser que, par une sorte de bonne volonté touchante, le capitalisme se rétablira. S'il y a encore certaines structures sociales, certains pays, qui, pour certaines raisons, peuvent encore jouir nostalgiquement d'une apparence de sécurité capitaliste, nous savons bien que dans la psychologie du chef d'entreprise aujourd'hui — et c'est ce qui rend l'histoire si dramatique — il y a le même « après nous le déluge » qui était la pensée de la vieille aristocratie de 1789.

La question est de savoir si demain, dans le temps de répit qui nous est encore laissé, nous arriverons à trouver ce point de contact, si ces deux dialectiques que Friedmann a analysées pourront encore, p.279 à la fois par notre effort — car je ne désespère pas de l'homme — et par la chance que les dieux nous offriraient, faire leur conjonction dans un climat de paix.

Ce qui fait que Marx a trouvé dans la littérature socialiste un si grand primat par rapport aux autres penseurs socialistes, dépassant un optimisme qui m'est cher, celui des socialistes utopiques, dont vous savez que je suis quelquefois comme la vestale attendrie, c'est parce qu'il a compris la guerre, qu'il a senti la guerre. C'est Marx qui a pensé que par le détour de la guerre il fallait faire non seulement des ouvriers compétents au point de vue économique, mais avant tout des soldats, se façonnant par leur expérience même de soldats, associant à leur expérience de travailleurs une expérience de soldats. Et l'histoire contemporaine ne peut, qu'on le veuille ou non, et quelles que soient nos

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

adhésions politiques ou morales, s'exprimer que par une forme marxiste. Ce que nous espérons quelques-uns, utopiques peut-être, c'est que l'expérience même du travail, des hommes se découvrant par la dialectique même du travail, pourrait peut-être empêcher la dialectique de cette grande compensation aux expériences des hommes d'aujourd'hui, qui est *la guerre*.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Stahler.

M. ROBERT STAHLER : J'aimerais bien attirer l'attention de tous ceux qui ont eu l'occasion de s'exprimer ici sur un aspect de la personne humaine qui me semble peut-être avoir été tant soit peu négligé dans tout ce que nous avons entendu en dernier lieu. Les droits de l'esprit et les exigences sociales... On nous a rappelé le droit à la liberté, le droit au travail et à la revalorisation de ce travail, le droit aux loisirs, à la culture. On évoquera sans doute, ces jours prochains, l'amélioration de l'organisation des sports, des voyages, des livres, de la radio, du cinéma, de la télévision. On ira peut-être même jusqu'à montrer la nécessité d'une culture artistique de l'homme pour que l'esprit retrouve ses droits. Je suis reconnaissant à M. Lescure d'avoir hier attiré notre attention sur un aspect complémentaire encore de la culture humaine, lorsqu'il nous a montré la nécessité de permettre à l'homme de méditer aussi. Mais ce n'est pas sans un certain sentiment de regret qu'hier aussi nous avons entendu parler, avec un certain ton de mépris, de ceux qui, parfois, se retirent dans une tour d'ivoire. Il y a toute une portion de la personnalité humaine qui, elle aussi, a ses droits et ses exigences et dont les contingences sociales devraient pouvoir tenir compte aujourd'hui. C'est ce besoin d'oraison, d'adoration, cette nécessité d'entrer en contact avec le transcendant, avec le principe de toute chose tel que le Dr Carrel le rappelait dans son livre resté fameux, lorsqu'il disait : « Il y a la prière. Il faut entendre par prière, non pas la simple récitation machinale de formules, mais une élévation mystique où la conscience s'absorbe dans la contemplation du principe immanent et transcendant du monde. Cet état psychologique n'est pas intellectuel. » Et il ajoute avec une certaine sévérité : «... incompréhensible p.280 des philosophes et des hommes de science, et inaccessible pour eux, mais on dirait que les simples peuvent sentir Dieu aussi facilement que la chaleur du soleil, ou la bonté d'un ami. »

Eh bien, sans partager personnellement la sévérité du Dr Carrel à l'égard des

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

intellectuels, je crois nécessaire quand même de leur rappeler avec toute l'amitié dont nous sentons notre cœur chargé à leur endroit, que quelqu'un a dit, il y a quelques siècles, que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Barde.

M. BARDE : M. Duveau a dit tout à l'heure quelques mots qu'il faut quand même reprendre si nous voulons essayer de rester absolument objectifs. M. Duveau est parti d'un slogan admis dans beaucoup de milieux, à savoir que le capitalisme, c'est la guerre.

Nous ne partons pas de la même base. J'en veux en tout cas une démonstration. Je l'ai dit tout à l'heure, dans ma première intervention : le capitalisme, qui doit évoluer, a besoin de la prospérité. La guerre détruit cette prospérité et, à l'heure actuelle, si nous en sommes à un tournant qui a été rappelé par deux ou trois orateurs, où nous voyons les crédits pour la culture réduits au profit des crédits pour la guerre, il faut véritablement méconnaître la situation du monde occidental où nous vivons pour oser prétendre que ces crédits augmentés en faveur de la guerre, en faveur de la lutte pour la défense du pays, au détriment des crédits pour la culture, le sont par la volonté des démocraties bourgeoises et libérales, alors que c'est justement le danger d'une dictature totalitaire qui oblige ces démocraties à renoncer à une part de cette prospérité, à renoncer aux efforts qu'elles font pour développer la culture, en vue de la défense de l'essentiel de la vie humaine.

M. Maire a dit tout à l'heure, et je le remercie de l'avoir dit, que d'évolution en évolution, il était probable, même certain, qu'un jour on ne parlerait plus de capitalisme libéral, on parlerait d'autre chose. C'est possible, mais en attendant, nous parlons d'évolution. Cette évolution doit se faire à partir du régime que nous vivons, et non pas à la suite de révolutions, révolutions qui ont comme premier objet, malgré tout, la destruction de toute une série de biens. Et je comprends le dilemme dans lequel se trouve M. Duveau. Il espère qu'entre le capitalisme et le marxisme se trouvera quelque chose. Et nous disons qu'avec la classe ouvrière organisée dans les syndicats, il est possible, en collaboration, dans un effort tripartite, avec l'Etat et les employeurs, de passer au delà des égoïsmes individuels, de ceux des employeurs comme des ouvriers.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. HOCHSTAETTER : Je voudrais répondre à M. Barde, qui déclare que le capitalisme n'est pas la guerre. Il prend comme argument que la guerre détruit la prospérité. Et alors, je lui demande de préciser : la prospérité de *qui* est détruite par la guerre ?

p.281 Nous avons des citations, je n'en ferai qu'une, c'est celle, assez célèbre, de Mme Luce, la directrice de *Life*, qui déclarait qu'elle avait vu et connu la crise et que les Etats-Unis avaient connu la guerre, mais qu'entre la crise et la guerre elle préférait la guerre. Pourquoi ? Parce que justement, ce qu'elle craignait, c'était la crise, et que la crise ne vient pas, grâce à la guerre.

LE PRÉSIDENT : La séance est levée.

@

SEPTIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.283 Je déclare ouvert le septième entretien des Rencontres internationales.

Cet entretien sera d'un type un peu spécial. Ce sera une conversation autour d'une table ronde — si l'on peut qualifier de ronde cette table. La discussion portera sur les moyens de diffusion de la culture et elle va être un peu schématiquement et désagréablement compartimentée. Nous sommes obligés, pour des raisons techniques, de procéder de cette façon. Nous étudierons tout d'abord, dans cette conversation qui sera complètement libre, les moyens techniques de diffusion de la culture, leur aménagement, leurs résultats et, éventuellement, les réformes que l'on pourrait envisager à ce sujet, et aussi leur contenu. Nous consacrerons à trois des moyens de diffusion de la culture une conversation de trente minutes chaque fois : le cinéma d'abord, la radio ensuite et, pour finir, l'éducation populaire active.

La dernière partie de l'entretien sera réservée à une discussion générale sur l'ensemble des problèmes et sur les objectifs fondamentaux qu'il faudrait atteindre.

Nous ouvrons la conversation sur le cinéma et je donne la parole à M. Cohen-Séat.

M. GILBERT COHEN-SÉAT : Je suis dans une situation particulièrement pénible, puisque c'est le représentant du cinéma qui va se charger de décevoir les auditeurs.

On se représente généralement le cinéma comme un art prestigieux et dont les coulisses sont aussi prestigieuses que l'écran. Malheureusement, c'est en qualité de spécialiste que j'ai eu l'honneur d'être invité à vos entretiens et je voudrais m'en tenir à cette qualité.

¹ Le 15 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Comme les spécialités sont généralement peu connues, je vais donner quelques indications sommaires. Il existe, à l'Université de Paris, un ^{p.284} institut qui se charge d'étudier les effets du film cinématographique, indépendamment tout d'abord de la fonction spectaculaire du cinéma, c'est-à-dire que ce qu'étudie l'Institut de filmologie, dans des laboratoires bien précis, le laboratoire de psychophysiologie de la Sorbonne, le laboratoire de physiologie des sensations du Collège de France, le laboratoire de psychologie de l'enfant à l'Hôpital Henri Roussel, c'est le rapport entre les phénomènes que la projection, que j'ai baptisée *filmique*, représente et la réaction du spectateur.

M. Baudouin vous disait hier que l'individu, la personne à laquelle nous nous intéressons est un appareil récepteur. Ce sont les conditions dans lesquelles la projection filmique atteint cet organe récepteur qui nous intéressent. Bien entendu, les problèmes dont nous nous occupons sont traités selon la méthode scientifique la plus rigoureuse, selon les règles de l'observation et de l'expérimentation que M. Clause précisément déclarait primordiales et indispensables pour l'étude des moyens techniques modernes de diffusion. Mais précisément, nous ne considérons pas, de ce point de vue, le cinéma comme un moyen de diffusion, comme un véhicule, mais comme une réalité nouvelle dont les effets sont particuliers.

Je vais, en m'excusant, donner la définition du *fait filmique* de façon qu'on comprenne par la suite les exemples auxquels je pourrai avoir recours.

Le fait filmique est considéré comme un *stimulus*, au sens purement physiologique de ce terme — au sens purement technique et scientifique — c'est-à-dire que c'est une excitation, un phénomène physique qui provoque une impression sur des organismes sensoriels et qui met en jeu les réactions des êtres vivants. Je vais très rapidement donner deux exemples qui permettront, je crois, de situer suffisamment notre point de vue.

Le premier est le suivant : lorsque vous regardez l'écran à une certaine distance, nous ne savons pas si vous êtes dans la même situation que lorsque vous regardez une réalité concrète différente, à la même distance, du simple point de vue de l'accommodation. Vous connaissez cet élément primaire de la vision : l'œil s'accommode selon que les objets sont à une certaine distance et se déplacent par rapport au point où s'est fixé le regard. Au cinéma, vous êtes toujours en présence d'un écran à la même distance. Vous le regardez et il y a

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

des objets qui paraissent, dans cet espace à deux dimensions, s'avancer dans la troisième dimension et, par conséquent, changer de place par rapport à votre accommodation visuelle. Aucun psychologue n'est à l'heure actuelle en mesure de dire si l'œil humain accommode ou n'accommode pas en présence du *stimulus* filmique.

D'autre part, ce *stimulus*, c'est une excitation lumineuse qui dure 1/24 de seconde, qui a une certaine brillance, qui s'interrompt dans le cadre d'une certaine luminosité, pour passer à une autre excitation ayant une luminosité différente. Tous ces phénomènes agissent sur l'organisme dans des conditions que nous nous employons à étudier. Il en résulte que nous découvrons, au cinéma, un individu dont la ^{p.285} conscience spectaculaire est différente de la conscience réaliste, dont les réactions psychomotrices — c'est-à-dire les mouvements infinitésimaux, les mouvements à l'état naissant — se déclenchent dans l'organisme au fur et à mesure des excitations qu'il reçoit. C'est un sujet soumis à une action que l'organisme humain n'a jamais connue depuis qu'il existe. Ce phénomène lumineux, mobile, qui contient du mouvement, qui, à l'intérieur de ce mouvement, contient des plages lumineuses plus ou moins brillantes et qui varient selon que les endroits noirs et les endroits blancs de l'écran se déplacent, qui contient une certaine puissance émotionnelle — soit de caractère esthétique, soit de caractère affectif banal — qui est censé signifier quelque chose et qui s'enchaîne avec le *stimulus* suivant, lequel présente les mêmes caractères, constitue ainsi, de *stimulus* en *stimulus*, un véritable discours, un enchaînement discursif, un récit, une narration, une représentation logique. Cela, c'est un phénomène auquel l'esprit et l'organisme humains ne se sont encore jamais trouvés soumis ; ce sont ces phénomènes que nous étudions et naturellement, il découle des observations que nous faisons, que les conséquences pour l'esprit sont considérables. L'expérience concrète ainsi assimilée par 350 millions de spectateurs par an, en France, ne ressemble en rien à l'expérience ni de la vie quotidienne, ni de ce que l'esprit et les individus reçoivent de tous les autres procédés d'expression, parce que tous les autres procédés d'expression ont toujours recours à la formulation verbale.

La différence entre tous les procédés d'expression qui utilisent le langage et le cinéma est simple : prenons l'imprimerie, dit M. Cohen-Séat, à laquelle on compare souvent le cinéma. C'est parce que la Bible existait en langage parlé — qu'il fallait

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

traduire en langage écrit — « qu'on a inventé un moyen technique, postérieur à la réalité de la Bible et qui a été l'imprimerie ».

Avec le film, le phénomène est exactement inverse : c'est parce qu'on a inventé le film, sans référence à une représentation logique antérieure, que s'est mise à se créer, quasiment toute seule, cette réalité filmique qui s'est ordonnée en langage et qui agit sur les masses.

Pour en venir, après cette élucidation d'une position particulière, à la conférence de M. Clause, je dirai que le principal reproche que je pourrais lui faire serait d'avoir assimilé, pour la facilité de l'exposé, la presse, la radio, la télévision et le cinéma. Je veux en deux mots les distinguer, toujours de notre point de vue.

Entre la presse et la radio, une très grande ressemblance : l'une et l'autre utilisent le langage verbal mais la *presse* l'utilise en obligeant les lecteurs à lire, ce qui suppose des quantités de limitations et de sélections : il faut que les gens sachent lire, les analphabètes y échappent ; il faut qu'ils lisent certaines choses — et peut-être lisent-ils toujours les mêmes ; il faut qu'ils choisissent, qu'ils achètent les journaux, etc.

La *radio* utilise également le langage verbal mais — M. Clause ne manquera pas de nous le dire — avec tout un entourage, un environnement d'éléments qui déterminent des conditions de réception très particulières. Il suffit d'écouter ; il y a, d'autre part, des bruits, des musiques, etc.

p.286 Dans ce groupe, il y a déjà beaucoup à distinguer, mais entre ce groupe et le groupe des deux autres phénomènes — faits de civilisation moderne, faits techniques modernes, comme dirait Georges Friedmann — la *télévision* et le *cinéma*, il y a un abîme. La télévision n'utilise plus — du moins plus essentiellement — le langage verbal. Et l'expérience prouve que, lorsqu'il y a à la fois image et mots, c'est de loin l'image qui l'emporte, parce que l'œil est infiniment plus habile à déchiffrer que l'intelligence à comprendre.

On serait tenté de penser — et je terminerai là-dessus — que télévision et cinéma, c'est la même chose. Or la différence entre les deux est fondamentale ; elle va nous permettre de déterminer une dernière fois l'influence spécifique du cinéma. La lecture de la télévision se fait par un mouvement qui prospecte tranquillement, dirai-je, l'écran de la télévision, puisque l'image elle-même

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

s'inscrit tranquillement sur les lignes de l'écran. Au cinéma, en revanche, qui, du point de vue des choses représentées, est très comparable à la télévision, il se produit un autre phénomène qui suffit à rendre ces deux catégories de techniques totalement différentes — quant à leurs effets — pour l'esprit et pour le corps.

Au cinéma, il n'y a pas de déchiffrement progressif, pas d'inscription progressive de l'image sur un écran par une succession de points sur des lignes, mais *un choc lumineux brutal* qui, en 1/24 de seconde, flanque, si j'ose ainsi m'exprimer, sur votre rétine, une brillance de tantôt 200 lux, tantôt 2.000, tantôt 800, selon la quantité de lumière utilisée par l'opérateur pour faire l'image. Au 1/24 de seconde suivant, le phénomène recommence. Or ce frictionnement de la rétine présente tous les caractères des *stimuli* hypnogènes : luminosité, mouvement, hyperluminosité du *stimulus*, obscurité, détente du spectateur. Ce sont là les conditions généralement requises pour créer l'hypnose et le résultat — ceci très grossièrement dit — c'est que, même en bénéficiant des conditions techniques les plus parfaites, on ne risquera jamais de mettre en état de catalepsie un spectateur de télévision, tandis qu'on peut parfaitement concevoir, au contraire, qu'une succession d'images de cinéma, dosées selon une technique dont nous ne sommes pas maîtres, plonge le sujet qui y est soumis — des exemples précis nous le prouvent — dans un état d'hypnose réelle, non seulement hypnoïde, mais hypnotique, et même dans un état de catalepsie.

Telles sont les différences entre le verbal et le visuel, et, dans le visuel, entre la stimulation d'ordre normal et la stimulation d'ordre pathologique.

C'est sur ces bases que je pourrai, dans la mesure où la discussion l'appellera, apporter les faits de laboratoire à l'appui ou à l'encontre des opinions qui seront présentées au cours de ce débat.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Clause.

M. ROGER CLAUSE : Il est bien évident qu'entre la presse, la radio et le cinéma, il y a des différences fondamentales, différences énormes et telles qu'elles sont insurmontables, mais il n'en ^{p.287} reste pas moins que sous l'angle de la diffusion de la culture, sous lequel je me plaçais, au point terminus de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'action de la radio, de la presse, du cinéma et de la télévision, il n'en reste pas moins que l'on peut retrouver, ou trouver entre ces moyens, des caractères communs. Ce sont tous des moyens d'expression ; ils sont tous des *moyens d'expression de masse...*

Voilà donc un caractère commun sur lequel je pouvais, dans ma conférence, m'appuyer.

Il en est d'autres — je ne vais pas les énumérer tous — qui, sous l'angle de la diffusion de la culture, me paraissent essentiels : c'est que ces grands moyens d'expression, dans une mesure certes un peu différente, sont tous des moyens d'expression dépersonnalisés et collectifs : ils sont dépersonnalisés au moment où la personne les reçoit. A ce moment, la personne ne se trouve pas en face d'un individu qui transmet le *message*, mais en face d'un message qui s'applique indistinctement à tout le monde.

M. COHEN-SÉAT proteste. Le cinéma ne délivre pas un message. En voici un exemple. M. Cohen-Séat a présenté à un enfant de onze ans une reproduction de la *Création du Monde* de Michel-Ange :

Eh bien, la réaction de cet enfant a été d'abord d'admirer, puis comme je lui demandais d'examiner, il a ajouté cette phrase dont je pose en fait qu'elle était inimaginable pour qui que ce soit au cours des âges jusqu'à l'invention du cinéma, cela va de soi d'ailleurs :

— Et quel chouette dessin animé !...

Donc, les générations actuelles, qui nous succèdent, celles dont nous ne pouvons pas nous représenter à quel point la vision du cinéma les a informées, façonnées, au sens plasmateur, *sont capables, dans une œuvre d'art, par définition immobile et statique, de concevoir le mouvement.*

Ainsi réagissent d'ailleurs les amateurs de vedettes devant les photos de celles-ci : le garçon qui achète telle image de Rita Hayworth sait « comment elle bouge, il sait comment elle lève la jambe et sourit ». « Il y a toute une figuration esthétique de l'acte... qui se superpose aux représentations esthétiques qui étaient celles de notre génération ou des générations qui nous ont précédés. » Ainsi, souligne M. Cohen-Séat :

Lorsque vous représentez un phénomène au cinéma, vous ne vous contentez pas d'utiliser un moyen de diffusion, vous employez un moyen de plasmation dont vous ignorez totalement les effets ; de plus, vous l'utilisez dans des

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

conditions d'hypnose où le niveau critique de l'individu est complètement annihilé ou très considérablement diminué, dans des conditions où les *stimuli* visuels que vous lui lancez sont en rapport avec les rythmes *alpha* de son œil, qui conditionnent la détection de l'épilepsie, de toutes les formes de névroses ou de psychoses, quand on les étudie sur le plan physiologique.

Suivent quelques exemples à l'appui de la thèse que M. Cohen-Séat formule au terme de son intervention : à savoir que le cinéma ne peut pas délivrer de message, mais qu'il constitue une réalité toute nouvelle.

Je m'excuse d'avoir été un peu long, c'était pour éliminer, si je peux dire, l'assimilation du cinéma en tant que moyen de diffusion de la culture, à tous les autres moyens qui sont vraiment différents.

M. CLAUSSE : M. Cohen-Séat a un énorme avantage, c'est que le cinéma permet la constitution d'une science qui s'appelle la filmologie, justement parce que le cinéma est un fait, un fait nouveau dans la civilisation. Et en tant que fait nouveau, à la naissance duquel nous assistons, il est possible de le saisir, de l'examiner en soi et dans les effets qu'il peut avoir sur le public.

La radio n'est pas une création comme le cinéma, elle utilise le verbe, la musique et le bruit.

En réalité, l'émission proprement radiophonique, c'est une combinaison du verbe, de la musique et du bruit. Au même titre que, dans le cinéma, le spectacle cinématographique est la combinaison du mouvement et d'une situation...

Ainsi, cette émission radiophonique utilise des éléments préexistants ; elle n'a pas, comme le cinéma, un élément nouveau qui est l'image cinématographique. La parole, la musique, le bruit, ce sont des éléments qui existaient dans la nature, et qui avaient déjà provoqué en nous des répercussions de caractère physiologique ou psychique, ou psychologique. Et quand on essaie de concevoir la radio et de l'organiser dans une étude de caractère scientifique, avec les méthodes de la science, des laboratoires, etc., on n'arrive exactement à aucun résultat, car l'individu que j'arrache à son émission radiophonique et que je soumetts à des épreuves psychotechniques ou psychologiques ou pédagogiques, avant son émission, avait subi déjà l'influence du verbe, avait assimilé en lui l'influence du verbe, de la musique ou du bruit.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

C'est pourquoi je dis que M. Cohen-Séat est privilégié car, en fait, nous autres gens de la radio, nous parlons par approximations, par intuitions, par impressions, par expériences, ce qui ne veut exactement rien dire ; nous n'arrivons pas à nous élever au niveau d'une conception ou d'une étude scientifique. Je crois que votre attitude sera la mienne : je l'écoute avec beaucoup d'intérêt parce qu'il nous apporte, en ce qui concerne le cinéma, des éléments de jugement très importants ; cependant, je crains un peu que la position de M. Cohen-Séat, qui est la seule logique pour l'attitude qu'il prend, l'attitude scientifique, se borne à examiner l'image en soi et dans son influence en tant que fait nouveau, intervenant dans l'évolution de la culture, pour employer un terme un peu vague.

Or, il y a aussi un autre problème, c'est qu'au moment où le cinéma, moyen d'expression — et M. Cohen-Séat n'a pas relevé mon terme *moyen d'expression*, je suppose qu'il l'accepte — au moment où le cinéma, moyen d'expression, est d'une part un fait que l'on analyse scientifiquement, il est aussi, d'autre part, un outil que l'on utilise pour transmettre. Que cela ne soit pas son essence, je veux bien, mais cela se fait dans le documentaire par exemple. On prend une matière p.289 de culture, cette matière de culture, on l'inscrit dans le langage cinématographique, et cette inscription est proposée à l'attention et aux réactions d'un public.

Que ces réactions du public soient très différentes de celles que suscite le même phénomène présenté à la radio, je le veux bien. D'ailleurs, je me garderai de discuter ce point de vue devant le spécialiste et l'homme de science qu'est M. Cohen-Séat. Mais il y a là, me semble-t-il, quelque chose d'un peu différent. Bien certainement, cette transmission par le cinéma d'un documentaire culturel a une influence que j'appellerai « cinématographique », que j'appellerai « filmique », si vous voulez, l'influence que M. Cohen-Séat a relevée, mais il n'en reste pas moins que l'éducateur, qui se trouve derrière la porte, analyse les résultats aussi de cette influence non pas en tant qu'elle a un caractère psycho-physiologique ou autre, mais en tant qu'elle constitue un apport culturel. Et c'est sous cet angle que, dans le cadre de ma conférence, je m'étais placé et que je disais que le cinéma, comme la presse, comme la radio, sont des langages dépersonnalisés, parce que le producteur, au moment où il imagine et au moment où il réalise son film, en dehors de toute considération des répercussions qu'il aura dans le public, est obligé de tenir

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

compte du fait qu'il s'adresse à une masse. Il ne peut pas ne pas tenir compte du fait qu'il va s'adresser non à un individu déterminé, comme l'éducateur dans sa classe, mais à une masse, tellement innombrable que dans le cas du cinéma — ce qui n'arrive pas pour la radio — elle déborde les frontières nationales et que le producteur ne s'intéresse même pas au fait de savoir qu'il va s'adresser à son public national, mais il doit tenir compte du fait qu'il s'adresse à un public international, que sa production sera vue et saisie par un public international.

Cette nécessité devant laquelle se trouvent le cinéma, la radio, la presse, et demain la télévision, donne à l'effort du producteur un caractère collectif. Il est obligé d'utiliser un langage qui sera compris par tous, non pas dans ce que chacun a de personnel, mais dans ce que chacun a de commun avec les autres. C'est simplement dans cette perspective-là que je me suis placé.

M. COHEN-SÉAT :... Vous venez de dire qu'il arrive parfois qu'un organe joue un rôle qui ne correspond pas à sa fonction. C'est exact. Le rôle d'un arc-boutant, c'est de soutenir les verticales, mais il peut également servir d'élément de décoration, ou encore il peut avoir pour effet d'obscurcir l'intérieur de la cathédrale. C'est très bien. Seulement, si, en partant de ce principe, vous utilisez l'arc-boutant uniquement pour tamiser la lumière ou supporter des décorations, il est fort possible que votre église se retrouve par terre. Pour l'esprit humain, il en va de même. Vous utilisez des techniques dont ce n'est peut-être pas la fonction d'être utilisées comme vous le faites, avec, pour résultat, d'agir, dans des conditions que vous pouvez à peine discerner, sur un immense public.

Quand vous le considérez, vous me dites : « Il se met à porter la ^{p.290} moustache comme Clark Gable, ou la mèche à la Madeleine Sologne. » Il n'empêche que l'action réelle du cinéma s'exerce sur l'hypophyse, l'action réelle s'exerce sur la sécrétion endocrinienne, sur les phénomènes respiratoires, sur la tension musculaire, sur tout ce qui en résulte sur le plan de la diffusion des hormones et, par conséquent, sur l'état affectif des individus. De sorte que, si vous présentez un fait en disant, et avec raison : c'est une chose bonne, mais si à ce moment-là vous avez agi sans savoir comment sur le corps de l'individu, de telle façon que vous le mettiez en posture dubitative, angoissée, inquiète, si vous lui avez contracté le grand

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sympathique — je parle de choses qui arrivent fréquemment — la chose bonne que vous lui offrez, il va la trouver détestable, comme si vous donniez un gâteau au chocolat à quelqu'un qui a une crise de jaunisse.

M. CLAUSSE : La conclusion que j'en tire, et qui confirme mon impression, c'est qu'il faut nous méfier du cinéma...

M. COHEN-SÉAT : De l'usage que nous en faisons...

M. CLAUSSE : .. de l'usage que nous en ferions pour la propagation de la culture ! Nous avons un moyen d'expression qui nous paraît exceptionnel, et on nous apprend aujourd'hui : « Attention à votre hypophyse. » Et moi je me méfie fort de l'hypophyse dans l'œuvre d'éducation populaire. Et puisque hypophyse il y a, je reprends la position que j'avais en matière de cinéma et que je n'ai pas développée dans ma conférence — parce que j'aurais dû en faire quatre ou cinq — c'est que le cinéma m'est suspect comme tous les arts magiques, car, au fond, c'est de cela qu'il s'agit essentiellement, ou plus exactement, comme tous les arts un tout petit peu magiques — disons hypniques, ce qui est un peu la même chose, avec certaines réserves, bien sûr ! Il est toujours très difficile de sentir des notions un peu confuses. Aussi l'éducation, la propagation de la culture, qui est justement une œuvre d'expression claire, dont il faut savoir quels seront les effets sur le psychisme, l'intelligence de l'individu, l'éducation doit-elle se méfier de moyens qui agissent sur l'hypophyse.

M. COHEN-SÉAT : Pendant ce temps-là, le public s'y soumet, il va tous les jours au cinéma...

Mlle JEANNE HERSCH : je ne suis pas d'accord avec ce que M. Clausese vient de dire. M. Clausese dit que le problème de l'éducation populaire est forcément une opération claire, de laquelle on connaît les effets sur l'esprit de l'interlocuteur. Je ne comprends pas du tout. Toute la culture contient dans ses éléments un facteur magique dans lequel quelque chose d'imprévisible se produit, doit se produire, et dépend précisément de la nature du récepteur, de la personne réceptrice qui en fait ce qu'elle croit bon. Dans toute opération d'éducation, il y a un acte de confiance à faire dans *l'autre* ; il faut donc laisser

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

les p.291 portes ouvertes. C'est une nourriture qu'on lui donne. Il en fera ceci ou cela, mais on ne peut pas planifier cette transmission ; et ce serait épouvantable et morne, sans intérêt, si on pouvait le faire.

Quant à M. Cohen-Séat, je voudrais lui poser une question : quel rapport y a-t-il entre l'art des metteurs en scène et cette science filmologique dont il nous a communiqué quelques bribes ? Plus précisément, je voudrais savoir jusqu'à quel point le metteur en scène se sert des moyens magiques pour les utiliser au maximum ou bien jusqu'à quel point, au contraire, on peut concevoir un art cinématographique dont le style consisterait dans une abstention ou dans un refus de certains moyens, jusqu'à quel point le cinéma ne peut pas, lui aussi — comme la littérature ou l'art dramatique — refuser certains moyens d'action trop directs ou trop « traîtres », qui vous prennent, comme vous dites, « par l'hypophyse » et vous assènent un coup sur la nuque au lieu de vous attaquer en face.

M. COHEN-SÉAT : La réponse est très simple : vous n'avez pas le choix. Le metteur en scène le plus conscient de ses responsabilités ne peut pas s'empêcher d'utiliser une projection qui se fait à 24 images-seconde et avec une brillance déterminée sur l'écran. C'est cela qui provoque la mise en œuvre de tout l'organisme. Il faut ajouter que cet art que vous définissez selon une conception tout imprégnée de culture — nous sommes tous des résidus de culture — est un art débordé de tous les côtés par son efficacité et ce qu'il réalise est très loin au delà de toutes les limites de ce qu'on peut qualifier d'art ou de culture.

Dans ces conditions, le moyen de *refuser* n'existe pas. Il n'y a qu'un moyen, c'est de ne pas faire de film du tout. Je n'ai qu'un moyen de faire des expériences, en dehors du laboratoire, c'est de faire des films moi-même. Quand je fais des films moi-même, je m'interdis absolument de penser à quoi que ce soit, et j'utilise des moyens que tout le monde utilise. Si je me mettais à dire : « Je vais agir de telle façon sur l'hypophyse » et si, dans l'état d'ignorance où nous sommes, le résultat était inverse, ce serait catastrophique. Il en est de ces *stimuli* comme de l'électricité. Une certaine fréquence vous tue le bonhomme, la fréquence supérieure le laisse intact et peut même avoir un effet favorable.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Vous savez que des gens qui ne pleurent jamais pleurent au cinéma ; parfois des gens sortent du cinéma, qui ont des mécanismes montés dans le corps dont ils ne se sentent pas maîtres et qui leur paraissent bizarres. Un jeune garçon qui sort d'un film d'Errol Flynn n'ouvre pas la porte de sortie de la même façon qu'en entrant, et cela, non pas parce qu'il se sent différent, mais parce que les mécanismes musculaires sont montés de façon différente.

Pour répondre à votre première question, nous ne pouvons rien faire de *normatif* aussi longtemps que nous n'avons pas poussé le *descriptif* extrêmement loin. Là, je proteste une bonne fois contre l'idée de cinéma suspect en disant que les géographes d'autrefois, devant les vastes étendues de terres inexplorées, ne mettaient pas dessus : *Terres Pestilentielles*, *Terres de Satan*, mais simplement : *terrae incognitae*. C'est le p.292 propre de l'attitude scientifique que de laisser des éléments inconnus sans jugement de valeur et d'aller les prospector le plus possible et le plus rapidement possible.

M. CHARLES DEPASSE : M. Cohen-Séat a parlé comme un savant, qu'il faut remercier pour l'initiation qu'il nous donne à la filmologie.

Je voudrais cependant qu'on en revînt à la conférence qui a été faite. Ceux qui, ici, s'occupent pratiquement d'éducation populaire sont d'accord pour dire que le cinéma, malgré toutes les réserves faites, malgré tous les dangers signalés, constitue un moyen certain de diffusion de la culture.

Evidemment, ce qui nous contrarie, ce qui nous inquiète, ce qui nous angoisse, c'est que ce moyen de diffusion de la culture ait été dégradé par l'entrepreneur — producteur ou réalisateur — pour des fins spéculatives. Nous voudrions savoir — et je pense que nous allons l'entendre par la voix de M. Dumazedier — quelles dispositions ont été prises ou celles qu'il faudrait prendre pour donner à ce moyen de diffusion de la culture une efficacité certaine en matière d'éducation populaire. Bien que nous ne sachions pas tous les effets que peut produire le film, du point de vue signalé par M. Cohen-Séat, nous sommes obligés quand même de l'employer, à moins de renoncer au cinéma.

M. DUMAZEDIER : Je voudrais compléter l'exposé de M. Cohen-Séat. Tout ce qu'il a dit n'est pas contestable. Je suis de très près les travaux de l'Institut de filmologie, et ce n'est pas moi en tout cas qui le contesterais. Seulement, je lui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ferai un petit reproche, c'est que dans son analyse des conséquences du cinéma sur le public, il n'a pas été assez loin. Il faut aller beaucoup plus loin dans cette analyse si l'on veut apporter quelques solutions aux problèmes posés par le cinéma.

D'abord, il semble que le cinéma soit un art collectif, qui s'adresse aux masses, comme on dit. Attention, oui et non. En vérité, le spectateur de cinéma est très seul. Le spectateur du théâtre n'est pas seul, il communique avec son voisin. Il y a des applaudissements, des réactions ; on tousse, on bouge, on entend la salle autant que la scène. Au cinéma, vous êtes seul, dans le noir, devant des images qui vous écrasent, qui vous présentent des personnages, mais qui transforment ces personnages en véritables mythes. Ainsi Rita Hayworth, pour employer un exemple moderne ; la plupart des jeunes filles, quand elles sont devant un film de Rita Hayworth, ne *voient* pas Rita Hayworth, elles *vivent* Rita Hayworth, elles *sentent* Rita Hayworth ; il y a un véritable phénomène d'identification, quelque chose qu'il faudrait éclairer par la sociologie, avec des méthodes qui seraient presque à rapprocher de celles qu'on a appliquées pour comprendre les phénomènes d'identification dans les sociétés primitives. Voilà ce qu'il faut savoir.

Il faut aller plus loin encore. Quand on *voit* Rita Hayworth, on *est* Rita Hayworth ; quand un héros passe, comme dans le film de la ^{p.293} *Bataille du Rail* — un héros qui s'oppose à l'occupant, qui se bat — il se produit aussi une identification et aucune conférence, aucun cours, aucune affiche ne peut avoir cet effet sur l'individu. L'individu, qui est seul, se trouve véritablement dépersonnalisé, identifié avec des personnages qui deviennent de véritables mythes.

Voilà ma première remarque, elle sera capitale pour l'organisation des ciné-clubs quand nous en parlerons.

Il y a une deuxième idée que je voudrais mettre en évidence. Je dirai que M. Cohen-Séat, peut-être par déformation professionnelle, l'a niée. Il a dit : « Le cinéma, ce n'est pas un message. » Entendons-nous bien. Je vais prouver exactement le contraire : à savoir que le cinéma est le plus formidable des messages ; qu'il n'a jamais existé au monde un message qui pénétrât si profondément en nous-mêmes, dans notre sensibilité comme dans notre raison.

Je vous en donne quelques exemples. Nous ne sommes pas habitués à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

penser la logique des images. Tout notre enseignement primaire, secondaire, supérieur, nous a habitués à penser la logique des idées, c'est-à-dire qu'entre la formation rationnelle de nos écoles, puis la formation de la raison qu'exige cette ère de l'image, il y a un terrible divorce, un terrible décalage. En effet, il faut penser la logique des images. Il faut apprendre au spectateur à voir, à travers les images, les idées et les thèses. Ces idées, ces thèses, sont si subtilement, si perfidement incluses dans les images qu'il y a tout un apprentissage nécessaire, qui est de plus en plus indispensable pour l'éducation du spectateur cinématographique. Je vais en prendre quelques exemples.

Vous avez vu *La Beauté du Diable*, ce n'est pas *Faust*. Il y a une conclusion différente de *Faust*. *Faust* se termine dans l'action ; le film, lui, se termine dans une roulotte avec une bohémienne. C'est toute une philosophie qu'on insinue en vous, une philosophie de *Gens du Voyage*, une sorte d'évasion devant les problèmes réels. Ce n'est pas ce que Goethe avait fait avec *Faust*. Mais alors que le *Faust* de Goethe n'était lu que par quelques centaines de milliers de personnes, eh bien, *La Beauté du Diable* va porter cette idéologie d'évasion, purement utopique, à des millions et des millions de gens, dans le monde entier.

M. COHEN-SÉAT : L'expérimentation prouve que c'est faux.

M. DUMAZEDIER : On ne pourra pas discuter très longuement ici, et comme avec M. Friedmann, je ne pourrai pas pousser la discussion des méthodes scientifiques assez loin.

M. COHEN-SÉAT : Si vous prenez la question de l'identification, ce qui résulte des expériences que l'on a faites, c'est que là où il y a identification, il ne peut pas y avoir transmission d'idée. Comment voulez-vous transmettre une idée extérieure à un monsieur qui s'identifie avec une action ? Vous pouvez, en parlant, faire comprendre une idée à une dame qui tricote, mais vous ne pouvez pas, indépendamment des questions de lumière, faire tricoter une dame dans un cinéma.

M. DUMAZEDIER : ^{p.294} Je prends le problème de l'orateur. La grande différence entre un conférencier et un orateur — c'est un lieu commun, je m'en

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

excuse — est que le conférencier utilise surtout des arguments qui touchent la raison, l'orateur utilise des arguments qui touchent l'ensemble de la personnalité. Si, dans une salle de 1.000 personnes, il n'y a que 100 auditeurs touchés par les arguments rationnels, l'ensemble de la salle, lui, est touché par la chaleur, le ton de l'orateur et toute sa personnalité. Ne pensez-vous pas que, par le moyen de cette chaleur, il fait aussi passer ses idées ?

M. COHEN-SÉAT : Cela n'a aucun rapport. Le spectateur vit les sentiments de l'orateur, mais pas son action, tandis qu'un enfant en train de regarder un policier qui poursuit un criminel, est tout entier à la poursuite, il en étudie les mécanismes. Je pourrais donner des exemples précis, c'est une contagion des gestes ; il lui arrivera ensuite, dans la vie, de refaire des gestes identiques à ceux qu'il a vus, mais il ne se dira certainement pas que la justice est en train de poursuivre le crime...

M. DUMAZEDIER : Il ne s'agit pas de cela. D'ailleurs, je m'aperçois que nous n'avons pas une même définition de l'idée. Il est possible que l'idée dont je parle ne soit pas dans la conscience, mais n'empêche que, dans l'action, tout se passe comme si elle figurait dans la conscience. C'est cela qui me paraît important.

Je pense que derrière les images, il y a des idées et je fais mienne cette formule d'un grand metteur en scène russe, Eisenstein, qui disait en raccourci : « Le cinéma, c'est de l'image au sentiment, du sentiment à l'idée ». Il a eu la franchise de le dire, mais il y a une foule de metteurs en scène, de critiques, et d'hommes de science, qui n'ont peut-être pas cette franchise. Je crois que c'est profondément vrai ; je ne fais pas allusion à M. Cohen-Séat, je pense à certaines conceptions du cinéma, qui se situent entièrement en dehors de la raison.

Le Sang des Bêtes, vous croyez que c'est un documentaire ? Ce serait la pire des équivoques. *Documentaire* est le mot le plus mal choisi, celui qui trompe le plus l'opinion. *Le Sang des Bêtes* est en effet un documentaire sur les abattoirs de Vaugirard que je connais bien, mais il y a, sous ce documentaire, un message. Je connais Franju, le camarade qui a fait ce film, c'est un jeune garçon influencé par certaines idéologies, et ce film, que vous le vouliez ou non — et je crois que ce serait assez éloquent — vous fait passer un certain goût du

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sang, un certain sadisme devant le spectacle du meurtre. Il y a des images sur la zone, avec des mannequins en plein air, qui sont liées à tout un univers qu'on a connu sous le nom d'univers surréaliste, ou un certain existentialisme... enfin un comportement.

J'en dirai autant pour *Aubervilliers*, pour tous les documentaires magnifiques de Painlevé sur la vie des animaux : *Assassins d'eau douce*, c'est un documentaire, c'est aussi un poème et aussi un message, avec un drame bouleversant, au fond de l'eau.

p.295 Je termine en disant que ces systèmes d'idées qui transparaissent derrière l'action des metteurs en scène sont eux-mêmes liés à des systèmes sociaux, de civilisation, de société, de classes sociales. Je voudrais faire l'analyse de beaucoup de films, *Je suis un Nègre*, ou *Le Cuirassé Potemkine*. Dans *Je suis un Nègre*, le problème noir est évoqué ; il est évoqué par un Américain. Parce qu'il y a en Amérique une minorité de 13 millions de noirs, le metteur en scène s'imagine que le problème noir est un problème de complexe d'infériorité, ou tout au moins, il fait comme s'il ne s'agissait que de cela... C'est pourtant un grand film, du point de vue formel. On y trouve non seulement des idées, mais l'expression d'une société actuelle, la société américaine. Je vais m'arrêter là ; je tirerai les conclusions pour l'organisation de l'éducation cinématographique à un autre moment.

M. GEORGES MOUNIN : Après ce que vient de dire Dumazedier ma tâche est très réduite. Je voudrais simplement faire remarquer à M. Cohen-Séat qu'il parle de l'action du film, abstraction faite de l'histoire, c'est-à-dire que les hommes sont dans une histoire, ont une histoire ; en somme, il étudie l'homme comme un insecte qui n'aurait que des réflexes conditionnés et pas d'activité mentale. J'enseigne ; et je parle souvent de films avec mes élèves. Je constate au contraire que le spectateur n'abandonne jamais son esprit critique quand il va au cinéma. Mes élèves, et les gens que je connais, vont au cinéma avec toute leur histoire, et toute leur culture, quelle qu'elle soit. J'ai constaté sur moi-même et sur eux que ce qu'ils apportent en entrant dans la salle freine beaucoup ces actions psycho-physiologiques que vous enregistrez. Les sportifs arrivent devant *Drôle de Drame* (où Barrault est pourtant très fort, très envoûtant) avec leur culture sportive et ils ne « marchent » pas...

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je me demande également si le phénomène de la brillance provoque les mêmes réactions sur l'hypophyse. Ainsi les gens qui sont allés voir *Le Voleur de Bicyclette* ne réagissent pas tous de la même manière. Ce n'est pas la même chose, de voir *Le Voleur de Bicyclette* quand on est un ouvrier, assommé par des tâches parcellaires. J'ai vu beaucoup de gens sortir du *Voleur de Bicyclette*, ils réagissaient différemment ; chacun a vu *Le Voleur de Bicyclette* avec toute son histoire, toute sa culture.

Si ce que M. Cohen-Séat disait était absolument vrai — non pas étroitement vrai, dans le tout petit domaine dont il a fait sa science — les films soviétiques auraient une action uniforme, alors que nous voyons, à la sortie de ces films, des gens qui ont résisté de tout leur anti-communisme ou de tout leur anti-soviétisme. Ils n'ont pas été envoûtés même quand, formellement, le film était beau.

Il me semble que dans un institut de filmologie il faudrait peut-être étudier les variations du comportement individuel. On serait en mesure alors de voir les limites de ces effets ravageurs que les films peuvent exercer.

Enfin — et c'est ma conclusion — vous risquez de nous enfermer dans une certaine physiologie ou une pathologie du film, et vous aboutirez, ce que je souhaite pour ma part, à une hygiène du film, hygiène p.296 valable pour tous, mais pas à autre chose que cela. Ce qui laisse entière la question que Dumazedier a certainement l'intention d'aborder : au service de qui fabrique-t-on des films et pourquoi diffuse-t-on des films ? Il y a des films néfastes. Les instituts de filmologie pourraient se mettre d'accord sur un certain nombre de choses néfastes pour tous...

M. COHEN-SÉAT : Le seul point que je voudrais relever, c'est que vous me reprochez de ne pas tenir compte de l'histoire. Il est possible que vous me fassiez ce reproche en ce qui concerne mes propres recherches, mais il se trouve que parmi tous les techniciens de l'Institut de filmologie — qui sont au-dessus de tout soupçon — il y a des marxistes notoires, tels que Wallon et autres ; ils ne peuvent pas faire leurs études, dont je vous communique les conclusions, sans tenir compte de l'histoire. Il se trouve que cet état-major marxiste, pour lequel j'ai la plus grande sympathie personnelle, est sorti du film *Le Voleur de Bicyclette* en ma présence. Chacun a, comme vous, interprété ses

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

propres réactions en portant certains jugements. Je n'ai eu aucune peine à leur montrer, en un quart d'heure, qu'ils avaient fait disparaître de leur propre conscience des événements qui s'étaient produits en eux pendant la projection — la preuve en était qu'ils avaient complètement oublié certaines images.

L'interprétation que vous donnez de l'effet d'un film d'après ce que les gens vous disent, n'est pas valable à l'heure actuelle. C'est ce que Wallon et les autres ont compris. Ils ont compris qu'il fallait aller voir, directement ou indirectement, ce qui restait ou ne restait pas dans l'esprit des gens.

Il est permis, lorsque des dizaines de milliers de gens ont subi une certaine influence, d'aller voir chez eux ce qui est resté et ce qui n'est pas resté, et, quand on a trouvé ce qui n'est pas resté, surtout, de voir pourquoi cela n'est pas resté ; de voir quel était le contexte perceptif individuel, le contexte des conditions de la réception. On arrive alors à détecter des inhibitions dont les causes sont quelquefois dans le sujet, bien entendu, des inhibitions assimilables à des complexes, mais qui sont dues aussi parfois aux conditions de l'émission.

Il faut être très attentif au fait que ces phénomènes, étant tout nouveaux, ne sont pas assimilables par expérimentation, par réduction analogique, à ce que nous savons déjà.

M. DUMAZEDIER : Nous sommes d'accord.

M. MOUNIN : Il me semble que les phénomènes d'inhibition dont vous faites état maintenant sont aussi importants pour la valeur culturelle du cinéma, que les phénomènes de pure et passive réception.

M. COHEN-SÉAT : C'est vrai, mais nous n'en savons pas plus.

M. BOISDEFFRE p.297 déclare que le cinéma est une aventure de l'esprit. Il y a d'autre part un élément irréductible en lui « qu'il faut bien appeler un art ». Il permet enfin d'exprimer certains aspects de la conscience irréfléchie « que nous ne trouvons pas dans la littérature traditionnelle ».

M. ROGER VUATAZ : Je vais aborder des questions d'ordre radiophonique. Je n'ai pas été d'accord avec le conférencier qui, dans sa conférence, a mis tout ensemble la radio et le cinéma. A mon avis, je pense que le cinéma s'adresse à

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

une psychologie collective, bien que M. Dumazedier ait dit que, dans la salle, le spectateur était seul. Mais je pense qu'à la radio — qui semble répondre à une psychologie collective parce qu'il est de notoriété publique qu'elle s'adresse aux masses — il n'y a au bout du fil, si l'on peut employer cette expression, que l'homme tout seul...

La radio touche l'individu dans sa chambre, la famille dans son foyer. Peut-on admettre que la somme de toutes les réactions personnelles des auditeurs séparés les uns des autres par les murs de leur maison, par les rues de leur ville, par les frontières de leur pays, peut-on admettre que la somme de toutes ces réactions personnelles soit l'équivalent de la réaction d'une masse ? Je ne le pense pas. D'où, pour moi, la nécessité de concevoir des moyens d'expression radiophoniques qui s'adressent à l'homme, propres à l'émouvoir, à le convaincre ou à l'illusionner.

En pensant aux sans-filistes, à nos auditeurs, je ne vois jamais, pardonnez-moi l'expression, un banc de sardines, mais toujours un poisson rouge dans son bocal. Toutes nos expériences nous montrent bien, en effet, que les émissions les plus attachantes sont celles qui s'adressent à l'individu, à une personne, parce que chaque auditeur se prend pour la personne à laquelle on s'adresse. Il est vrai que le sans-filiste qui désire et réclame des émissions de caractère privé peut, par instant, désirer se rattacher à la communauté en écoutant des émissions retransmises d'un lieu public : concert, opéra ou office religieux. Mais à ce moment nous estimons, nous, professionnels de la radio, que nous ne faisons plus de la radio, mais de la téléphonie.

Il me serait agréable de savoir ce que M. Clause pense de cette idée que la radio, qui semble s'adresser à la psychologie collective, est en fait un art qui s'adresse à l'individu.

M. CLAUSE : Je répondrai ceci : que la position du musicien est une position de tout repos en matière de radio et que, bien sûr, quand le directeur des émissions musicales élabore son programme de l'année, il ne lui est pas très difficile de sentir l'individu dans la masse. Car s'il inscrit la *Neuvième Symphonie* de Beethoven ou, d'un autre côté, s'il inscrit du Tino Rossi, il est certain qu'il touchera des individus dans la masse. Mais il n'en va pas exactement de même avec la parole parce que, qu'on le veuille ou non, la parole dépasse le plan de la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

sensibilité pour accéder au plan de la compréhension intellectuelle, et par conséquent, suscite inévitablement des réactions dans tous les sens : des réactions qui se traduisent par des injures, des lettres, etc...

p.298 Il est donc nécessaire, me semble-t-il, qu'au point de départ — et nous allons d'ailleurs très facilement nous rejoindre, vous allez le voir — au point de départ de la production radiophonique, le producteur radiophonique ait à tenir compte d'une masse, et non pas d'un ou plusieurs individus dans cette masse, car s'il ne parle que pour un ou plusieurs individus, il risque de ne pas être compris par la masse. En fait, la radio s'intéresse beaucoup moins à ce qui a une action sur un ou deux individus qu'à ce qui a une action sur des millions d'individus. Elle est un langage collectif, un formidable moyen d'expression ; elle doit bien tenir compte du fait qu'elle n'a en face d'elle qu'une masse, mais il est évident qu'au point d'arrivée, l'auditeur de la radio se trouve dans une situation absolument différente de celle du spectateur cinématographique ou du spectateur de théâtre. En effet, il perçoit l'émission radiophonique chez lui, au milieu de toutes les sources de distraction qui existent chez lui et avec autre chose encore de bien plus important à mon avis, c'est que l'auditeur de la radio n'est pas en *état de grâce* au moment où il reçoit le message.

En effet, le spectateur de théâtre, le jour où il a décidé d'aller au théâtre, que fait-il ? Pendant plusieurs heures, il se prépare à la réception de ce message. Il s'habille, il se lave ; quand il est propre, il prend un taxi, il se dirige vers la salle de spectacles ; il tombe à un moment donné dans une ambiance qui le prépare à la réception du spectacle. Il est en *état de grâce*, et cet état de grâce a une conséquence : c'est que le message, aussi individuel soit-il, du cinéma ou du théâtre, en vertu de cet état de grâce, a l'occasion et la possibilité d'accéder à tous les individus, tous les individus sont ouverts au message qu'on leur transmet.

Ce qui n'est pas le cas de l'auditeur radiophonique, note encore M. Clause. Cet auditeur ne quitte pas son *chez lui* pour se mettre à l'écoute.

Voilà la situation nouvelle, et c'est à cause de cela que le message purement individuel à la radio a toutes les chances — je ne dis pas qu'il n'atteint pas les individus, entendons-nous bien, mais il a toutes les chances de ne pas l'atteindre. Et cela, on le constate assez souvent, jusque dans le domaine de la musique. Si l'on donne la *Neuvième* de Beethoven, on est sûr d'obtenir une

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

large audience, parce que c'est un langage accessible à tout le monde ; mais si l'on donne par exemple le compositeur belge Raymond Chevreuil, qui est un musicien contemporain et moderniste, nous constatons que le public radiophonique se réduit dans une considérable proportion ; dans une proportion telle que nous ne sommes plus devant la masse radiophonique, mais devant certains individus, et c'est là tout le problème.

Mais il est bien évident que cela pose aussi, au terme de l'émission, le problème que j'ai soulevé lors de ma conférence : le problème de l'individualisation de ce message collectif. C'est là que s'affirme à nouveau la primauté de l'éducateur. Et nous pourrions orienter la discussion vers le problème de l'éducateur qui doit parler un langage collectif, s'adresser à ce qui est *commun* en nous, en chacun de nous. Il faut ^{p.299} désormais qu'un élément s'interpose entre le producteur radiophonique, l'outil radiophonique et l'auditeur. Il faut un élément et cet élément, c'est l'éducateur.

LE PRÉSIDENT : M. Cohen-Séat nous propose une initiative...

Ici un intermède : **M. COHEN-SEAT** propose aux auditeurs de cet entretien, qui, l'après-midi du même jour, assisteront au film présenté dans le cadre des Rencontres internationales, de confronter leur témoignage de ce qu'ils auront vu ou pas vu. C'est ce qu'on *n'a pas vu*, insiste M. Cohen-Séat, qui a le plus d'importance pour nous, qui a agi le plus. Telle femme qui imite le geste de Katrin Hepburn pour relever une mèche de cheveux ne remarquera *plus* ce geste à l'écran.

Quant à **M. DUMAZEDIER**, il veut montrer combien peu de gens, qui ont la radio, savent écouter la radio. Il procède à l'enquête suivante :

1. Y a-t-il dans cette salle (environ 400 personnes) des gens qui n'écoutent jamais la radio ? (*Une trentaine de mains se lèvent.*)

2. Combien y a-t-il, parmi les auditeurs de radio, d'auditeurs qui consultent un hebdomadaire radiophonique ? (*Une quarantaine de mains se lèvent.*)

En tenant compte d'une rectification proposée par un auditeur (les programmes figurent dans les quotidiens et non seulement dans les hebdomadaires radiophoniques), on arrive à peine au *tiers de l'auditoire*.

M. VUATAZ : Pour en revenir à la conférence de M. Clause, il ne faut pas oublier quel est l'objet de nos entretiens. J'ai cru comprendre que M. Clause préconisait une méthode scientifique pour assurer le maximum d'efficacité à la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

propagation de la culture. J'aimerais lui demander comment il concilie cette idée de méthode scientifique avec cette notion de fatalité qui est apparue dans sa conclusion, quand il disait : « La grande force de la radio, c'est sa possibilité de répétition. » Et il s'en remettait à cette faculté particulière du soin de rendre tout à fait efficace son pouvoir de diffusion.

Je dois avouer que je suis arrivé à la même conclusion que lui dans une étude sur la radio. En admettant que ce n'est qu'avec le temps, à force de jeter aux quatre vents les trésors de la culture, des œuvres sonores, que la radio peu à peu agira sur l'homme. Pour moi, cette idée m'a été inspirée par les conditions particulières de la radio suisse qui souffre, comme on le sait, d'un éparpillement inévitable des efforts et d'une dispersion de ses moyens financiers, sans que l'on puisse même espérer que, dans de prochaines années, la situation s'améliore. C'est pourquoi nous aurions été heureux que M. Clause, qui est si documenté, nous apprît, à la lumière des expériences de pays et d'institutions plus fortunés que les nôtres, comment il envisage des solutions audacieuses pour la distribution scientifique de la culture. Nous ne sommes pas très fiers d'être aussi stupides que des militaires qui, dans l'impossibilité où ils sont de repérer exactement la cellule directrice d'une offensive, tirent toutes leurs munitions avec l'espoir de faire assez de mal pour en freiner l'élan. Ne pouvons-nous donc pas mieux utiliser nos munitions culturelles ?

... p.300 Ne pourrait-on pas limiter les dégâts de deux côtés : du côté des œuvres qui tombent souvent sur un terrain sec, et du côté des auditeurs que l'on assomme avec des œuvres qu'ils ne peuvent pas comprendre ?

Je m'excuse de ces suggestions hâtives, de ces idées mal mûries, mais considérez surtout mon impatience à entendre de vous des renseignements qui puissent nous aider dans notre métier si difficile de rédacteurs de programmes radiophoniques.

M. CLAUSE expose d'abord les difficultés que rencontrent de petits pays comme la Belgique et la Suisse.

La radio sur une seule longueur d'ondes doit assurer l'information, le divertissement, la transmission du patrimoine culturel et l'éducation, c'est-à-dire qu'en même temps, par le même canal, sur une période de 12, 14 ou 24 heures, peu importe, la radio doit accomplir quatre tâches, et j'en oublie — le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

service public, le bulletin de météo, l'état du chômage, etc. Voilà le problème.

Ce que je demande, dans le cadre de la diffusion de la culture entendue comme je l'ai définie, c'est que dans cette longueur d'ondes il y ait une tranche, si petite soit-elle, réservée pour cette œuvre que j'ai définie comme étant méthodique et progressive. C'est tout.

Dans ce petit cadre méthodique et progressif de propagation de la culture, entendue comme la prolongation de l'œuvre d'éducation scolaire, il faut accomplir une œuvre de caractère méthodique et systématique. Cela est possible. L'expérience prouve qu'avec certaines émissions — les émissions scolaires par exemple, les radios universitaires, les concerts commentés — il est possible de transmettre selon un plan méthodique une certaine masse de connaissances les plus diverses.

En marge de ces émissions, il y a celles qui servent moins à transmettre directement des connaissances qu'à créer une « ambiance culturelle ».

Nous avons monté il y a quelques années — c'était la première fois que cela se faisait à la radio — *Athalie*, avec la Comédie-Française. On ne peut pas dire que ce soit très accessible à la masse, puisqu'on passe de longues années à expliquer la pièce avant de pouvoir l'assimiler complètement. C'est d'autant moins facile qu'à la radio, on n'a pas la ressource du jeu dramatique et des acteurs. Eh bien, cette émission qui était conçue par nous comme une émission culturelle s'adressant à une certaine élite, nous avons constaté le lendemain, par des coups de sonde à droite et à gauche, qu'elle avait eu une certaine audience populaire. Mais quand nous avons essayé de la préciser, voici ce qu'a été le résultat de notre étude :

— Vous savez, Monsieur, c'est très beau, mais je n'y ai rien compris...

Il faut tenir compte, encore une fois, de la multiplicité des exigences : information, etc.

p.301 Par conséquent, il y a toute une série d'activités, et tout mon effort a tendu à en définir une. Cette activité, c'est l'effort d'éducation que la radio peut et doit mener, à mon sens, pour compléter et parfaire l'œuvre de l'éducation scolaire. Voilà le problème. C'est cela que j'ai essayé de définir. En le définissant, je n'ai pas nié les autres genres d'activité radiophonique.

LE PRÉSIDENT : Sans fermer les portes au problème que nous venons de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

traiter, nous passons au problème de l'éducation populaire. La parole est à M. Philippart.

M. LOUIS PHILIPPART donne d'abord son *opinion* sur le débat qui a opposé M. Cohen-Séat et M. Dumazedier, concernant le cinéma.

Vous êtes, je crois, Monsieur Cohen-Séat, comme tous vos collaborateurs, dans une période d'enquête, et cette période d'enquête me paraît inévitable. Et précisément ce qui est peut-être tragique, c'est que nous sommes dans l'action du cinéma déjà ; disons : nous sommes en présence des auditeurs du cinéma qui reçoivent ce que j'incline à croire autre chose que des images, mais une pensée en mouvement, une idée, parfois même une idéologie, un message. Là, j'ai tendance à rencontrer le point de vue de M. Dumazedier.

Quant au problème de la diffusion de la culture, il ne peut tenir dans les limites que M. Clausse lui a assignées.

Il me faut bien dire qu'il y a d'autres moyens de diffusion de la culture dans le monde moderne et le tout premier reste encore l'institution scolaire, l'institution scolaire au degré primaire, au degré secondaire et au degré universitaire, sans oublier l'enseignement technique qui fait l'objet de mes préoccupations particulières.

Car M. Philippart est « professeur du secondaire », il va « le samedi soir dans l'enseignement technique » et il a « un pied dans l'enseignement universitaire ».

Sans vouloir aborder le détail du problème de cette réforme, parce que cela nous entraînerait trop loin, il est une question fondamentale qui doit être avant tout résolue, c'est l'examen critique et le plus objectif possible de la situation historique à l'égard de laquelle se trouvent confrontés ceux qui ont la responsabilité de l'enseignement, en d'autres termes, *les éducateurs* qui œuvrent quotidiennement.

Puis il faut faire le point des programmes proposés à ces différents enseignements ; et je voudrais faire immédiatement une remarque. Ces programmes me paraissent, en général, beaucoup trop encyclopédiques ; ils n'ont pas toujours été repensés en fonction de la notion, qui me paraît essentielle, de la culture, c'est-à-dire de la formation de la sensibilité et du goût, de la formation du caractère, de la formation du sens du métier, de la formation du sens social, de la formation de la conscience planétaire dont on parlait tout à l'heure.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

p.302 Ce qu'il faut avant tout c'est différencier les programmes en fonction du public auquel ces programmes sont destinés. Au delà, c'est tout le problème de l'homme qui apparaît, et le problème de la formation des éducateurs. M. Philippart ne peut songer à dresser ici un bilan de cette situation ; mais, précise-t-il en terminant :

Il est peut-être un problème particulier sur lequel je vais revenir, c'est celui de l'enseignement technique et de ses rapports avec la culture générale. Ce problème a été posé par M. Friedmann dans un essai fort intéressant dont je vous recommande la lecture. Personnellement, j'ai fait une expérience parallèle à la sienne et je suis arrivé aux mêmes conclusions. Il faut véritablement, non seulement introduire la culture générale dans l'enseignement technique, mais la repenser au niveau du public des ouvriers, des maîtres d'apprentissage, des artisans et des techniciens qui constituent le public de ces écoles techniques. Je voudrais simplement indiquer ici que les professeurs du secondaire ou de l'enseignement universitaire, versés dans l'enseignement technique, ne peuvent absolument pas, pour des raisons pédagogiques trop claires, se borner à offrir aux ouvriers, apprentis techniciens et ingénieurs techniciens éventuellement, les mêmes formes de culture que celles qu'ils réservent éventuellement, au départ, à leurs élèves.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Dumazedier.

M. DUMAZEDIER : J'ai cinq points à développer assez rapidement en guise de conclusions pour moi-même.

Premier point : pour l'organisation de l'éducation populaire, l'idée centrale, c'est *l'activité du public*. Le public doit être actif. Nous devons rechercher tous les moyens pour que le public soit le plus actif possible, et pas seulement le public qui va habituellement au cinéma, celui qui va habituellement chez le libraire, mais tous les publics, le public populaire le plus large, les masses laborieuses, qui ne connaissent pas encore, pour des raisons qu'on a exposées l'autre jour, le chemin de la culture. Et je suis en opposition radicale sur ce point — il faut parler très franchement — avec M. Clause. J'estime que dans sa conférence, il n'a fait presque aucune place à cette activité du public. Cela est si vrai qu'il a parlé des mouvements d'éducation populaire et des associations de jeunesse et de culture en termes qui, personnellement, m'ont profondément surpris, et je n'étais pas le seul à éprouver ce sentiment.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Associer le public au choix des programmes, à la discussion des programmes, l'associer à l'organisation même de ce public en vue de certaines actions revendicatrices pour l'aménagement des salles de cinéma, etc.

Encore un point qui, dans l'exposé de M. Clause, a heurté M. Dumazedier :

C'est cette division entre ce qu'il a appelé *les masses dirigeantes* et *les masses exécutantes*. Les masses du prolétariat considérées comme exécutantes, c'est pour nous absolument inadmissible. Il y a des p.303 différences selon les milieux, mais nous ne pouvons pas accepter cette division qui fait que les uns donnent la culture et que les autres la reçoivent.

M. CLAUSE : Je dois répondre immédiatement à ceci, parce que c'est trop grave. Il y a une déformation, que j'ose espérer non volontaire, de ma pensée. Je n'ai pas parlé de *masses dirigeantes*. Me plaçant sur le plan de l'activité sociale, j'ai parlé précisément d'élites actives ; j'ai utilisé l'expression de *masses de direction* que je précisais ensuite en disant *élites actives*. Et contrairement à ce que croit mon interlocuteur, je n'ai pas séparé les deux, puisque toute ma thèse a consisté à démontrer que l'élite active, actuellement, et la masse du prolétariat — ou, pour éviter toute excitation sentimentale, la masse du peuple des travailleurs — que justement les besoins de ces deux masses étaient communs et qu'ils se définissaient sur le terrain de la propagation de la culture dans ce terme que j'ai appelé la *capacité sociale*. Donc, je ne les ai pas du tout opposés. Quand je dis *l'ingénieur* ou *l'ouvrier*, je ne fais que constater une situation de fait : il y a des ingénieurs, il y a des ouvriers. Mais quand je dis que leurs intérêts sont communs, dans mon esprit je les associe à une œuvre commune, je ne les oppose pas.

M. DUMAZEDIER : Je continue, et j'arrive au deuxième point : Le principe de base de l'éducation populaire — c'est vrai en France, en Suède, en U.R.S.S., c'est vrai dans un grand nombre de nations — c'est le groupement du public autour des grands moyens de diffusion de la culture, groupement des spectateurs de cinéma autour du cinéma, groupement du public radiophonique autour de la radio : non seulement donner des spectacles de qualité, mais grouper le public du théâtre, dans des associations de théâtre, pour voir du théâtre et pour *faire du théâtre* ; non seulement organiser une bibliothèque, mais grouper les lecteurs de la bibliothèque pour qu'ils constituent des clubs ;

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pour qu'en partant des images du cinéma ou des images de la radio, ou des images du théâtre, ou des images du musée, il y ait *une éducation collective*.

Troisième point : dans ces clubs se forme une méthode ; ce n'est pas la méthode de l'explication de textes, la méthode de la conférence classique ; elle ne ressemble à aucune des méthodes connues, des méthodes de pédagogie traditionnelle ou de pédagogie nouvelle. Nous devons faire un effort d'imagination ou de création et il se fait. Ce n'est pas l'éducateur tout seul qui doit le faire, mais il doit le faire en collaboration étroite avec les groupes du public auxquels il s'adresse, avec les masses auxquelles il s'adresse. Je peux vous assurer, que dans les 200 ciné-clubs qu'il y a en France, dans les universités populaires organisées dans les principales villes, il se fait dans cette collaboration un progrès pédagogique ou intellectuel inséparable de l'élève ; on ne sait plus à certains moments qui est l'élève et qui est le maître. Cela, c'est une idée fondamentale.

Quatrième point : ce public souhaite avoir des programmes adaptés à ses besoins, à ses aspirations. Ce ne sont pas des états-majors, qu'ils p.304 soient étatiques ou non étatiques, qui doivent décider des programmes. Il faut toute une structure démocratique des moyens de diffusion de culture, qui n'existe nulle part dans notre société capitaliste et bourgeoise, c'est un fait. Il y a quelques exceptions dans certains pays du Nord que j'ai eu l'occasion de visiter. C'est très insuffisant par rapport à ce qu'il faudrait, si nous voulions associer les plus larges couches à la vie de la culture du pays, non les associer comme un bétail à qui on apporte une nourriture supérieure, mais les associer comme des créateurs, des co-créateurs.

Ainsi, dans le bouleversement actuel, de toutes nouvelles valeurs apparaissent-elles :

Quand on en arrive là, on ne peut plus séparer l'action éducative d'une action sociale ; et pour le cinéma, c'est patent. Comment voulez-vous qu'on fasse une éducation de clubs cinématographiques tant qu'on se laisse inonder par tous ces films de style américain avec des coups de pétard, des dactylos qui s'enrichissent et ont un téléphone blanc ? Avec tous ces films qui sont *faux*, et qui sont faux non seulement de par une fonction inconsciente dans l'esprit du créateur, mais souvent de par une intention consciente : parce que l'on veut créer cette espèce de paradis artificiel dans lequel les masses compensent une situation réelle mauvaise.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Cohen-Séat.

M. COHEN-SÉAT répond d'abord brièvement à M. Philippart qu'il en est de même pour les recherches sur l'action du cinéma que pour celles concernant le cancer. Des gens meurent et pourtant on ne peut se servir que de remèdes qui ont été définitivement mis au point — scientifiquement vérifiés.

Je crois important de répondre à M. Dumazedier sur le chapitre du groupement du public... Ce que je crains, c'est que le groupement dont parle M. Dumazedier, loin d'être un groupement du public qui s'impose — lorsqu'on est obligé de chercher des spectateurs pour des spectacles culturels — ne soit au contraire une dissection, un partage, une dissémination, un dispersement du public, lorsqu'il s'agit de l'enfermer dans des petits groupes qui ont un point de vue commun.

M. Cohen-Séat ne pense pas qu'on puisse développer l'exercice de l'esprit critique. On risque d'imposer une certaine manière d'interpréter, alors que l'important est d'apprendre au public à penser par lui-même, ce qu'il a beaucoup de peine à faire.

LE PRÉSIDENT : La parole est à Mademoiselle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH se déclare d'accord avec M. Dumazedier, sauf sur le dernier point :

M. Dumazedier a dit : les programmes doivent être faits par ceux qui participent à des groupements ; vous dites qu'il faut partir de la p.305 base, et puis qu'il faut lutter contre l'invasion des paradis artificiels. Mais qui décidera quels sont les paradis artificiels ? Qui décidera ce contre quoi il faut lutter, ce qui doit être admis ?

M. DUMAZEDIER : Les usagers.

Mlle HERSCH : Et si les usagers sont capables de le faire, pourquoi les groupez-vous et pourquoi les paradis artificiels sont-ils agréés ?

M. DUMAZEDIER : Parce que, dans l'organisation de notre société, qu'on en prenne une bonne fois conscience, *nous ne sommes pas du tout libres* ; nous sommes déterminés par toute une mythologie consciente ou inconsciente.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Quel est donc le travail de l'éducateur ? Ce n'est pas du tout d'apporter des connaissances ou une culture, c'est de *libérer d'une mythologie*, absolument fausse, derrière laquelle il y a des idées philosophiques ou sociales étroitement liées à une société, celle d'Hollywood par exemple.

Mlle HERSCH : Mais je me demande qui est cet éducateur ?

M. DUMAZEDIER : Ce sont les usagers eux-mêmes, ce sont les usagers les plus conscients. C'est vrai dans toute action démocratique. Je ne vais pas vous enseigner l'A B C de la démocratie. C'est un mouvement qui va de bas en haut.

M. PHILIPPART rappelle que cette méthode des contacts directs est en somme une application de la méthode socratique.

Je regrette de ne pas pouvoir vous raconter des expériences vécues, mais je suis un peu moins optimiste que M. Dumazedier dans l'action. Tout au moins, le ton sur lequel il parle paraît optimiste ; s'il ne l'est pas, tant mieux.

Personnellement, sans renoncer le moins du monde à ma tâche, je crois qu'il est possible d'améliorer les méthodes pédagogiques et je crois que M. Dumazedier a raison : il faut associer, il faut grouper selon des affinités ; mais encore une fois, il faut multiplier ces groupements et il faut se préoccuper surtout de choisir des éducateurs ; c'est un problème délicat et difficile, c'est le problème des problèmes.

Enfin, je me permets de faire allusion à une seule expérience, celle d'une bibliothèque. J'ai un collègue qui, en particulier, s'intéresse à l'éducation ouvrière d'un groupe local auquel j'appartiens. Eh bien, il est non seulement spécialiste de la bibliothèque, mais c'est un professeur d'enseignement secondaire qui a vécu, par ses attaches familiales, dans le climat de la vie ouvrière, qui connaît très bien la vie syndicale, qui connaît très bien les familles d'ouvriers, qui va les visiter, qui s'informe le plus exactement possible de toutes les conditions dans lesquelles se pose le problème de l'éducation ouvrière. Il a fait appel ^{p.306} à l'ensemble de la population ouvrière d'une ville de 8.000 habitants. Ce cercle d'études comprenait au départ 10 étudiants et 25 ouvriers, et à la fin, malgré ses dons pédagogiques, malgré son amour de la classe ouvrière, il restait encore 5 étudiants et 3 ouvriers ! Les autres, que sont-ils

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

devenus ? Ils ne se sont pas désintéressés sans doute, mais, pris par la vie, pris par toutes sortes de circonstances et de nécessités, pour toutes sortes de raisons, ils ont dû s'éloigner de ce cercle d'études qui était cependant fort bien conçu. Il ne faut pas se faire trop d'illusions sur les chances de l'esprit, sur les chances de la transmission de la vraie culture. Il y a beaucoup d'obstacles, de risques, ce n'est pas une raison pour ne pas les courir, pour ne pas les affronter. Ce qu'il faudrait, c'est former des éducateurs et les multiplier ; il faudrait que nous retrouvions, vis-à-vis de nous-mêmes comme vis-à-vis de la société, le sens éducatif dans l'acceptation la plus haute du terme.

M. VICTOR MARTIN : Vous avez fait allusion à la méthode socratique, mais pour que la méthode socratique porte ses fruits, il faut un Socrate.

M. DUMAZEDIER : Le problème soulevé par M. Philippart nécessiterait une nouvelle conférence. Comment toucher le public le plus large possible avec une culture, la plus haute possible et la mieux adaptée à ses aspirations ?

M. PHILIPPART : Je ne dis pas qu'il faut le toucher avec le contenu de la culture la plus haute, mais il faut tout de même garder une certaine perspective.

M. DUMAZEDIER ne peut pas entrer dans l'exposé des principes de l'éducation nouvelle où, par des méthodes de discussions, on retrouve « les grandes traditions de culture orale qu'on avait perdues depuis quatre siècles d'imprimerie ». Mais ce sujet déborde le cadre de l'entretien.

M. VUATAZ voudrait montrer « l'influence, en matière d'éducation, de l'homme sur le petit groupe ». Il choisit un exemple emprunté au domaine de l'activité musicale. La médiocrité dans laquelle souvent végètent les sociétés d'amateurs vient de ce qu'elles ne subissent pas l'influence d'une personnalité. Aussi, dit M. Vuataz :

J'aimerais justifier l'existence des neuf dixièmes de ces sociétés populaires au sujet desquelles on témoigne souvent quelque mépris. Car enfin, où commence et où finit la culture ? Pour un musicien qui se plairait à vivre continuellement sur le plan de *l'Art de la Fugue* de Bach, la simple audition d'une symphonie de Tchaïkovski ne lui laisserait rien dont il puisse dire qu'elle a élevé sa spiritualité. Mais si d'aventure le trombone d'une fanfare de village travaille la partie de trombone de la même symphonie, et que M. Ormandy lui

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

permette de jouer sous sa direction, il n'y a pas de doute que ce musicien-là aura gravi quelques échelons dans l'ordre de la culture musicale.

p.307 Eh bien, avec ces sociétés d'amateurs nous assistons à ce phénomène de groupements qui ont l'apparence d'être des parasites de la vie spirituelle et qui, par un effort discipliné et bien orienté, sous l'influence personnelle d'un homme qui a la foi dans son art, arrivent en fin de compte à être les propagateurs d'un message musical — et en définitive les propagateurs d'une véritable culture.

M. CLAUSSE ne désire pas répondre à toutes les objections formulées. En guise de conclusion, il note :

a) que les grands moyens d'expression, *les moyens d'expression de masse*, qu'on le veuille ou non, existent.

b) que par ces moyens d'expression on ne résout nullement le problème du *perfectionnement intérieur de l'individu*.

c) que l'œuvre de perfectionnement intérieur de l'individu ne doit pas négliger pour autant l'existence de ces grands moyens d'expression.

Et les mouvements d'éducation populaire qui ne pensent pas que le problème de ces grands moyens d'expression existe parallèlement à leur activité, perdent une grosse part de leur efficacité. Je les crois, à cause de leurs ressources, de leurs difficultés de toutes sortes, incapables de lutter à armes égales contre les grands moyens d'expression.

Voilà où le problème est grave !

Je tiens à vous faire remarquer que l'on a quelque peu oublié ma conférence. J'ai restauré, au terme de l'action de ces grands moyens, *l'éducateur*, c'est-à-dire le moyen d'individualisation et de personnalisation de l'effort mené par les grands moyens de masse. Alors, je ne comprends plus. Nous nous rejoignons à partir de ce moment-là, à partir de l'éducateur, et tout ce que M. Philippart a dit se pose à ce moment-là, et ne se pose pas antérieurement à cela.

Et je veux bien que vous modifiiez toute la structure sociale et que vous alliez à la révolution, je veux bien y aller, à la révolution, mais maintenant, je dirige la radio, maintenant, dans le régime actuel. M. Dumazedier fait de

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'éducation populaire ; s'il attend d'une transformation et d'un bouleversement social la possibilité d'agir honnêtement, en toute vérité, objectivité et en rapport avec sa conscience personnelle, je n'ai pas de reproche à lui faire, c'est une affaire personnelle, mais je suis quant à moi dans une situation un peu différente. Je me trouve placé devant une situation de fait. Je ne puis pas, moi, pauvre petit producteur de radio ou dirigeant de la radio, dans le cadre de mon activité, changer cette situation de fait, je l'analyse comme le fait un homme de science. Je ne dis pas que mon analyse est scientifique, mais mon réflexe d'analyse est, lui, scientifique. J'essaie de voir clair, et quand je regarde, je vois d'une part de grands moyens d'expression — dont le public n'est pas maître et ne sera jamais maître — de grands moyens d'expression comme la presse, la radio, le cinéma, et demain la télévision,...

M. DUMAZEDIER : Il n'en est pas maître dans *notre* régime...

M. CLAUSSE : p.308 Je fais un pronostic : il n'en sera jamais maître, pour la raison, qui me paraît fondamentale, que l'usage de ces moyens d'expression est compliqué et délicat, qu'il fait appel à des spécialistes, des techniciens. Il serait absurde de croire que le public gèrera un jour la radio, alors que le public n'a jamais géré l'éducation, car en fait l'éducateur, dans sa classe, en dehors des programmes, des méthodes et des matières qui sont définis par un genre d'activité démocratique — puisque chacun a son mot à dire là-dedans — est maître de sa classe. Quand le public vient lui faire la leçon, l'éducateur est en droit de dire : « Pardon, Madame, pardon, Monsieur, je suis un technicien ; je suis un spécialiste de l'éducation, j'ai fait les études que cela comportait, et c'est moi qui dois estimer si ceci est la vérité ou le mensonge, je ne dis pas en matière idéologique, je dis en matière pédagogique. »

Il y a donc une situation de fait devant laquelle je me trouve. Je suis plongé au sein de ces grands moyens d'expression. Je constate qu'ils ont une action sur la masse. J'essaie d'éviter, avec mes faibles moyens et mes faibles ressources intellectuelles, que cette action soit nocive dans le sens de ce que nous appelons la propagation des valeurs culturelles ; cela, c'est mon travail. A côté de moi, d'autres mouvements existent, comme les mouvements d'éducation populaire, comme l'école. C'est entendu, mais ce n'est quand même pas mon propos à moi. L'école existe, les mouvements d'éducation populaire existent, ils se

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

heurtent à leurs difficultés particulières. Mais nous — dans notre esprit et dans notre cœur — hommes de la radio, hommes du cinéma, hommes de l'éducation, hommes des mouvements d'éducation populaire, en définitive, que voulons-nous ? Par des moyens différents, exactement la même chose : c'est-à-dire — et bien que l'expression demeure vague — propager la culture, quelle que soit la conception que nous ayons chacun de cette culture.

LE PRÉSIDENT : La séance est levée.

@

HUITIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Antony Babel

@

LE PRÉSIDENT : p.309 Je déclare ouvert le huitième et dernier entretien des Rencontres internationales.

J'ai le privilège et l'honneur de saluer à cette table le professeur Havet, représentant officiel de l'UNESCO à nos travaux, et en même temps délégué de M. Torrès-Bodet, directeur général de l'UNESCO. Je tiens à remercier l'UNESCO — et je prie M. Havet d'être notre interprète. L'UNESCO nous a déjà, l'année dernière, apporté son appui moral ; elle a fait plus cette année. A côté de l'appui moral dont je viens de parler, elle a également donné un appui matériel. J'exprime à l'UNESCO notre vive gratitude pour ces deux appuis et je donne maintenant la parole à M. Jacques Navet.

M. JACQUES HAVET : Monsieur le président, je vous remercie de m'avoir donné l'occasion de prendre la parole au cours d'un débat où le nombre des orateurs vous oblige à limiter le temps de chaque intervention. Aussi me ferai-je un devoir d'être bref — relativement bref ! D'autant que la clarté des exposés faits ici me dispense de leur ajouter de longs commentaires. Ce sont les Rencontres elles-mêmes qui ont rendu manifeste l'esprit que l'UNESCO s'efforce de faire sien.

Laissez-moi tout d'abord vous transmettre le message sympathique de notre directeur général, M. Torrès-Bodet, qui a vivement regretté de ne pouvoir accepter votre invitation et venir en personne participer à vos entretiens. Il m'a chargé de vous dire le prix que l'UNESCO attache aux Rencontres de Genève, l'intérêt que lui-même prend aux volumes que vous avez déjà publiés, l'attention avec laquelle il suit vos travaux et vos projets.

L'an dernier, mon collègue et ami Jean-Jacques Mayoux était parmi vous. Il a prononcé au nom de l'UNESCO des paroles que vous p.310 avez bien voulu,

¹ Le 16 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Monsieur le président, rappeler l'autre jour, et auxquelles je ne puis que m'associer. Les Rencontres internationales continuent et continueront, j'en suis sûr, à apporter à l'UNESCO un concours qui lui est infiniment précieux, dans un climat d'entière liberté. Animées par les seuls soucis de la qualité intellectuelle, du sérieux et de l'impartialité, elles s'acquittent d'une tâche que l'UNESCO, de par sa structure officielle, ne saurait accomplir aussi bien qu'elles : le maintien d'un terrain où les idées les plus différentes puissent être éclairées réciproquement par un dialogue désintéressé.

Depuis l'an dernier, et en très grande partie grâce à ces Rencontres, il semble qu'un mouvement de plus en plus net se soit dessiné parmi les hommes de culture pour se grouper et repenser en commun la signification de leurs activités pour l'humanité d'aujourd'hui. Je n'en veux pour exemple que la constitution, à la faveur des Rencontres, de cette Société européenne de Culture, à laquelle se dévoue le professeur Campagnolo. Affirmer la spécificité de la culture, maintenir son mouvement, lui redonner le contact avec la vie, lui rendre le sens de ses responsabilités, dégager enfin sa vocation d'universalité, tels sont les buts principaux d'un effort qui prolonge et couronne celui que les Rencontres ont inauguré avec tant d'éclat depuis la Libération.

L'UNESCO ne peut que se réjouir de voir la convergence de ces initiatives ; elle ne pourra que se féliciter de voir se développer entre elles une collaboration.

En effet, dans sa mission qui est de préparer les hommes à un monde de paix, notre organisation ne saurait faire œuvre de propagande pure et simple, imposer aux esprits un *credo* préfabriqué. Il faut qu'attentive aux mouvements spontanés qui se dessinent parmi les hommes eux-mêmes, elle s'appuie sur ceux qui sont les plus éclairés, les plus ouverts.

A ce prix seul, son œuvre de paix sera authentique et solide. Aussi n'ai-je pas besoin d'insister sur l'importance que revêtent pour elle la lucidité et la générosité de ceux qu'on appelle les intellectuels. Vous ne vous posez pas en privilégiés de l'esprit, vous ne voulez pas constituer une humanité à part, et si l'UNESCO, organisation qui veut s'adresser aux plus larges masses d'hommes, vous encourage, c'est parce que justement, vous vous faites les représentants d'une culture humaniste, qui est et doit être le bien de tous, et qui sans doute est la grande chance du monde de demain.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Quelle que puisse être sa structure, quelles que puissent être les étapes par lesquelles nous devons passer pour l'atteindre, pour vous, la culture ne peut pas devenir un instrument ou une arme. Conçue dans son autonomie, elle est tout entière tournée vers la recherche de valeurs positives, aussi est-il essentiel à l'esprit de vos travaux que vous accueilliez ici les représentants des religions, des idéologies, des politiques les plus différentes ou les plus opposées, que vous les invitiez à un libre dialogue où s'exprime l'esprit de paix.

Dans notre monde, la présence simultanée de tant d'esprits divers autour de cette table est presque un miracle. Demain, chacun sera p.311 rendu à sa vie, à ses responsabilités, à son engagement. Mais grâce à ce dialogue, il aura sans doute appris à être plus juste, à voir plus loin. Ce miracle, il faut l'inscrire à l'actif des Rencontres et remercier les autorités de la Ville et du Canton de Genève, qui maintiennent ainsi la tradition humaniste et libérale de cette cité.

Cette année, vous avez voulu poser au monde intellectuel une question concrète, mais aussi une question de portée universelle ; et vous avez fait appel à des hommes dont les uns sont des spécialistes, des hommes d'expérience, les autres des philosophes, au sens large du terme.

Beaucoup plus que la revendication d'un droit formel au profit de je ne sais quel esprit hypostasié, et en face d'un social dont on oublierait le caractère humain, vous avez choisi comme sujet l'homme même et son aspiration à vivre une vie pleinement digne de lui. C'est toujours des hommes qu'il s'est agi ici, de l'esprit comme conquête des hommes, de tous les hommes, et de la société comme lieu hors duquel aucune humanité n'est donnée dans l'expérience.

La culture même de ce que l'on appelle les élites, vous l'avez rapportée à sa signification pour tous, en la confrontant aux exigences de la société, en refusant de considérer celles-ci comme une donnée brute, impénétrable, vous vous êtes engagés à repenser cette culture, à la resituer, à la mesurer au canon de ses responsabilités.

Loin d'opposer abstraitement deux termes : esprit et société, vous avez cherché à prendre une meilleure conscience des chances et des risques de l'esprit dans la vie telle qu'elle est donnée concrètement. Certes, vous n'avez pas fermé les yeux sur les périls que présentent pour l'esprit les conditions souvent inhumaines de l'existence, c'est en face de ces périls que votre problème s'est posé de lui-même, avec son urgence et son acuité ; c'est contre

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

ces périls que l'action des hommes de culture doit se déployer.

Mais, dans cette lucidité à l'égard du réel, où s'insère la vie de l'esprit, vous avez refusé la tentation d'une solution purement eschatologique qui masquerait seulement un repli paresseux et égoïste sur un univers culturel qui aurait cessé de vivre.

Votre départ ne se réduisait donc pas à l'interrogation inquiète de spécialistes se demandant quelles chances ils avaient encore de poursuivre l'exercice de leur spécialité, de conserver la jouissance de certains privilèges. De même, ce n'est pas d'une culture purement livresque que vous avez parlé, mais, sous tous ses aspects, du surgissement au-dessus de l'ordre naturel d'un monde proprement humain, par lequel l'homme impose aux forces naturelles la clarté de ses significations transmissibles, un monde capable de création et non seulement de destruction, de compréhension et non seulement d'affrontement aveugle, de fraternité et non de guerre, de liberté et non d'asservissement.

Une interrogation comme la vôtre, en rappelant l'esprit à ses sources mêmes dans la vie, est de nature à l'arracher à la convention, au formalisme et elle l'incite à aller de l'avant, sans craindre de se perdre dans le monde. Elle refuse de poser le problème dans les termes tout négatifs d'une défensive, d'un maintien pur et simple de ce qui a été acquis ^{p.312} dans les siècles passés ; elle fait confiance à l'esprit pourvu qu'il soit fidèle à sa vocation, qui est de répudier la peur, de ne pas se replier et se complaire dans un fantôme de lui-même, mais de renaître sans cesse au sein même du réel par l'effort des hommes.

En vous interrogeant avec précision sur les moyens de diffusion de la culture, vous n'avez pas évité le problème le plus grave, le plus important, celui de la nature de la culture à diffuser. Peut-être aurons-nous, nous autres intellectuels, à tirer de ces réflexions une leçon de modestie. Je crois qu'elles nous aideront à dépasser la position naïve et narcissiste qui consisterait à croire que le seul moyen d'ennoblir les hommes et d'humaniser leur existence est de faire d'eux des agrégés de philosophie. Peut-être saurons-nous mieux, au lieu d'offrir orgueilleusement à ce qu'on appelle les masses notre richesse intérieure — notre pseudo-richesse intérieure quelquefois — reprendre contact avec la vie des hommes et participer à cette vision honnête et inflexible que leur impose leur engagement quotidien dans le réel, car la vie de l'esprit s'étend bien au delà de l'exercice pur de l'intellect spécialisé ; elle se réalise partout.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

C'est sans doute dans ces références à la signification effective de la vie des hommes que la culture trouve sa vérité. Le rôle de l'intellectuel serait alors d'aider chacun à retrouver pour soi-même et à s'approprier les instruments qui lui permettront de se situer dans l'univers, dans la société et dans l'histoire. Prise de conscience qui amorce déjà par elle-même une libération et une humanisation à des points de vue divers pour tous, y compris pour les hommes de culture.

Monsieur le président, je ne voudrais pas tendre aux Rencontres le miroir magique d'une allocution officielle et leur présenter leur portrait idéalisé. Ces entretiens ont quelquefois été, non pas un dialogue, mais seulement un effort vers le dialogue. L'argument polémique y a quelquefois fleuri, voire l'argument *ad hominem*, mais si les Rencontres devaient être d'emblée absolument parfaites, il n'y aurait plus besoin de Rencontres dans ce monde ; le monde entier serait une rencontre. Le dialogue est d'autant plus difficile entre hommes convaincus et ardents. Si la vocation de la philosophie est dans la recherche d'un terrain et d'un langage communs à tous les esprits, cet échec de la compréhension des points de vue nous montre seulement que, sur le plan théorique, il est une part de nous qui veut absolument la victoire sur un adversaire, qui n'adopte pas simplement une recherche en commun de la vérité, recherche inévitablement modeste et tâtonnante. Mais renoncer à un dialogue, à un effort vers une vérité plus compréhensive, ce serait nous résigner à un monde de violence où les hommes ne pourraient coexister dans la paix. C'est, au contraire, en parlant davantage et en parlant mieux, en nous efforçant de rechercher sans cesse en commun la vérité de cette coexistence des hommes que nous nous dirigerons progressivement vers cet état de paix où, comme le disait Louis Guilloux, l'homme rencontre l'homme désarmé.

C'est pourquoi j'apporte ici le salut et les vœux de l'UNESCO aux Rencontres Internationales de Genève.

LE PRÉSIDENT : ^{p.313} Je remercie très vivement M. le professeur Jacques Havet de ses paroles et je lui réitère ma prière de bien vouloir être notre interprète auprès de M. le directeur général Torrès-Bodet.

Nous allons maintenant discuter de quelques-uns des problèmes posés dans sa conférence par M. Miéville.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MICHAËLIS donne lecture, auparavant, de quelques fragments du livre de M. Miéville : *Brèves réflexions sur l'Amour, sur la Vie et sur la Mort*, fragments qui se rapportent au Christ et à son influence sur la personne humaine.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Miéville.

M. HENRI MIÉVILLE commence par rappeler la distinction qu'il a faite entre *foi-croyance* et *foi-engagement*. La première, chrétienne et biblique, affirme la mort et la résurrection du Christ. Au regard de la *foi-engagement*, « la présence spirituelle du Christ se mesure simplement à l'efficacité de son influence se perpétuant à travers l'histoire, à travers le drame de l'histoire ».

Quel est le rapport de cette *foi-croyance* avec la *foi-engagement* ? Y a-t-il une primauté de l'une par rapport à l'autre, ou simplement s'impliquent-elles mutuellement ?

Il est de fait que chez certains hommes, profondément attachés au Christ et modifiés, transformés, ennoblis par lui — je pense à un Tolstoï, à un Albert Schweitzer, à un Gandhi, qui a subi si profondément l'influence du *Sermon sur la Montagne* — la *foi-engagement* n'a pas eu pour complément et pour condition la *foi-croyance* en un ressuscité qui agirait sur eux de l'au-delà du ciel (où serait actuellement sa résidence). C'est là un fait à constater. Et il serait bien téméraire de prétendre que ces hommes auraient été plus chrétiens, dans leur vie entièrement consacrée à une œuvre de foi et d'amour, si dans leur esprit la *foi-croyance* s'était ajoutée à la *foi-engagement*. Il faut d'ailleurs admettre que la *foi-croyance* joue pour certains esprits, et sans doute pour un grand nombre d'esprits qui ont gardé quelque chose de la mentalité religieuse des époques créatrices de mythes — c'est-à-dire qui sont des imaginatifs plutôt que des rationnels — un rôle important et fondamental, et que chez eux la *foi-croyance* est plus ou moins la condition de la *foi-engagement*.

Voilà, à très grands traits, les faits constatables. Eh bien, je veux terminer par là : s'ils sont exacts, on peut trouver regrettable — quoique la chose soit psychologiquement et historiquement explicable — que la *foi-croyance* soit si souvent investie d'une primauté qu'elle ne possède pas nécessairement, il s'en faut, dans ce que j'appellerai le christianisme vécu. Car il ne faut pas se le dissimuler, la *foi-croyance*, telle que les Eglises l'ont élaborée, en de multiples confessions de foi souvent opposées, suscite des difficultés nombreuses et

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

graves aux esprits qui ont besoin d'une pensée cohérente.

p.314 M. Miéville donne lecture enfin d'un passage de la réponse de Tolstoï au décret d'excommunication de l'Eglise orthodoxe russe :

« Je ne crois pas que ma foi ait été la seule incontestablement vraie par tous les temps, la seule incontestablement vraie, mais je n'en vois pas d'autre plus simple, plus claire et qui réponde mieux aux exigences de mon esprit et de mon cœur.

J'ai commencé par aimer l'Eglise orthodoxe plus que mon repos, mais j'ai aimé le christianisme plus que l'Eglise orthodoxe. Maintenant, j'aime la vérité plus que tout au monde, mais jusqu'à présent la vérité s'est confondue pour moi avec le christianisme tel que je le comprends. Je confesse donc le christianisme et, dans la mesure où je le professe, je vis tranquillement et joyeusement même à l'approche de la mort. »

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. von Schenck.

M. ERNST VON SCHENCK formule les questions suivantes :

1° La conception traditionnelle de l'esprit dans la philosophie — je laisse de côté la théologie — n'est-elle pas née par opposition à la matière, et ne se trouve-t-elle pas ainsi liée à une métaphysique que la science moderne de la nature a rendue non valable ?

2° Cette métaphysique ne correspondait-elle pas à la lutte menée par l'intelligence humaine contre une nature hostile ou du moins qu'il s'agissait de maîtriser pour assurer à l'existence humaine ses bases matérielles ?

3° Ne peut-on pas expliquer, par là, la tendance que nous avons encore aujourd'hui à voir dans l'esprit la valeur positive fondamentale, bien que l'expérience de chaque jour nous apprenne combien les produits de l'esprit — dans la technique, la société et l'Etat — menacent notre existence humaine et sont même capables de la détruire ?

4° N'avons-nous pas vu à quel point l'esprit est capable non seulement de fournir des armes à l'assassin, au destructeur de l'homme en nous, mais encore de l'encourager, de le déchaîner ?

5° Dans notre situation, l'unique chance de l'esprit n'est-elle pas de cesser de se concevoir lui-même comme opposé au non-moi, comme un moi libre de détermination extérieure ? Ne s'agit-il pas pour lui de se découvrir esprit dans la relation même du *moi* au *toi* ?

6° Ne courons-nous pas un risque mortel en nous abandonnant à des ensembles

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

mécaniques qui privent l'individu de sa vie et de sa mort personnelles ? Le processus par lequel se forment des abstractions sans cesse croissantes ne risque-t-il pas de nous conduire à un meurtre progressif et collectif ?

7° Ne devons-nous pas tout faire pour nous arracher à ce processus où tout se trouve ramené à la quantité et à la masse ? Et pouvons-nous retrouver le concret autrement qu'en considérant l'homme comme un *toi* inséré dans nos rapports, un *toi* lié à *nous* dans les événements et responsable avec nous pour des tâches communes ?

M. MIÉVILLE : Je ne suis naturellement pas d'accord avec un certain nombre des considérations présentées par M. von Schenck et je tâcherai de répondre très brièvement à quelques-unes au moins de ses questions. Il est un peu difficile de s'arrêter à chacune étant donné le temps dont nous disposons.

p.315 En ce qui concerne la philosophie éternelle qui serait fondamentalement transformée aujourd'hui et dont rien, pour ainsi dire, ne subsisterait, je ne peux pas m'expliquer longuement. D'ailleurs, nous aurons peut-être l'occasion de retrouver le sujet par la suite. Je ne me place pas sur le terrain d'une *philosophie éternelle* qui aurait en quelque sorte des principes absolument fixés et invariables. En ce qui concerne spécialement la tradition qui veut que l'esprit soit opposé à la *matière*, il me semble que tous ces entretiens nous ont montré que c'est là une position périmée et j'en suis absolument persuadé. Je n'ai pas dit le contraire dans ma conférence. Il ne faut pas définir l'esprit simplement en fonction d'une nature qui lui serait totalement étrangère. Il est en relation constante avec cette nature ; il en reçoit sans doute un aliment dont il ne peut pas se passer et il réagit sur elle, il l'informe, la transforme, en fonction de certaines constantes qui se manifestent dans la nature même de l'esprit. Si l'essai de définition que j'ai donné de ces constantes est valable, il y a dans l'esprit une tendance vers une unité harmonieuse, vers l'organisation d'un ensemble harmonieux créé en dépit de toutes sortes de résistances, et avec l'idée que cet ordre ainsi constitué ne sera jamais définitif, qu'il faudra à un moment donné le rompre de nouveau, et alors, c'est une période de crise dans laquelle on entre, c'est certainement l'état de crise dans lequel se trouve l'humanité d'aujourd'hui.

Je suis parfaitement d'accord avec M. von Schenck. Lorsqu'il admet que l'esprit doit être orienté vers des valeurs d'harmonie, et que toute autre définition de l'esprit, ou tout autre usage des fonctions qui constituent

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

l'intelligence — en particulier l'usage qui consiste à créer des armes qui mettent en danger l'harmonie entre les hommes ou la rendent impossible — tout autre usage est condamné et ne constitue pas ce que j'ai appelé la tendance créatrice ordonnée vers l'harmonie, qui est caractéristique de l'esprit.

Enfin, il est certain que l'esprit doit être défini par son rapport avec les autres esprits. L'esprit humain est toujours en rapport avec d'autres esprits, c'est ce qui a souvent été montré de façon intéressante et suggestive. Le *moi* est toujours en présence d'un *toi*, et c'est précisément la relation entre ce *moi* et ce *toi* qui est caractéristique de ce que l'on peut appeler la vie de l'esprit. Les esprits participent d'une réalité spirituelle qui se définit et qui évolue à travers les relations de communauté humaine, mais qui ne peut pas être une fois pour toutes fixée dans un ordre déterminé, lequel serait le seul possible ou représenterait en quelque sorte l'achèvement, la perfection de cet effort vers une collaboration, vers un accord des volontés et des intelligences.

M. ALPHONSE DE WAEHENS voit une première difficulté dans l'exposé de M. Miéville : « c'est qu'on ne dispose pas d'une mesure précise qui nous permette de savoir exactement, en chaque occasion, à quel niveau de l'expérience on se trouve. »

p.316 Mettre au centre de la vie de l'esprit la participation des esprits à l'universalité et aux nécessités du jugement vrai, c'est peut-être confondre un but difficile à atteindre et rarement atteint avec ce qui, dans notre expérience, est le plus ordinaire, c'est-à-dire *l'effort* pour y parvenir. Car c'est surtout cet effort pour y parvenir qui définit notre expérience et qui a besoin, je crois, d'être explicité. Et cela ne porte qu'exceptionnellement un tel caractère d'unité et d'universalité.

D'où partons-nous ? se demande M. de Waelhens. De quelle sphère d'objectivité s'agit-il au départ de la philosophie ? Réponse : de l'expérience naturelle et pré-réflexive. (Ne pas confondre d'ailleurs *vie pré-réflexive* et *vie instinctive* — comme a semblé parfois le faire M. Miéville.) Or, le problème crucial de l'expérience pré-réflexive, c'est d'essayer de comprendre comment une connaissance rigoureuse — ou qui le devient — est possible dans un monde d'expérience qui, en fait, empiète toujours sur lui-même.

Je voudrais à ce point de vue prendre un exemple très facile et très simple. C'est le jugement : *César a passé le Rubicon*. Voilà, dit-on, un fait. Tous les esprits se rejoindront dans la constatation de ce fait, et il reste éternellement vrai que César a passé le Rubicon. Vous êtes donc d'emblée dans l'intemporel et dans cet intemporel, on peut se rejoindre.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je crois qu'en réalité le jugement *César a passé le Rubicon* est un jugement ambigu. Par un certain côté, évidemment, il participe de cette éternité. Il y a là un fait qui incontestablement a eu lieu ; et une fois qu'on s'est mis d'accord sur le fait qu'on a pu constater qu'il avait eu lieu, on peut tous se mettre d'accord là-dessus, et l'unité des esprits est acquise.

Mais que veut-on signifier en réalité quand on exprime une thèse de ce genre ? Elle a deux sens très différents. Le premier, c'est le fait. Je dis qu'un individu désignable, appelé César, a franchi un cours d'eau désignable, qu'on nomme le Rubicon, à un tel moment. Voilà un fait.

Mais ce n'est pas ce que je signifie quand je prononce la phrase *César a passé le Rubicon*. Je signifie qu'à un certain moment un capitaine illustre, ayant acquis pour Rome des conquêtes considérables, s'est opposé à la constitution romaine, qui interdisait de passer en armes une certaine limite, et qu'ainsi s'est continué le conflit entre un régime aristocratique ou oligarchique, et, d'autre part, une menace de pouvoir personnel qu'on appelle naturellement césarisme ; que cette menace s'est concrétisée par suite de la situation sociale existant à Rome, etc., etc.

Ainsi, conclut M. de Waelhens :

Tout ne sera pas remis en question constamment, mais tout, dans chacune de nos affirmations, ira toujours au delà de ce qu'on constate dans le moment.

Dans ces conditions il apparaît que cette unité des esprits dont parlait M. Miéville, loin d'être un terme — et, dans le cas qui nous p.317 occupe, un terme assez pauvre — , cette unité des esprits constitue, au contraire, *une véritable médiation*, parce que c'est l'unité des esprits qui se fonde à chaque instant dans l'examen des significations déjà acquises. C'est cette unité qui permet de progresser et de progresser rigoureusement. Au lieu de nous trouver devant une unité des esprits qui est au terme, nous nous trouvons devant des *possibilités d'accord* qui permettent le progrès, et qui constituent des étapes fécondes dans la lutte entre le fait et la signification.

« Cela vaut, je pense, exactement pour tous les domaines de la vie de l'esprit », ajoute M. de Waelhens qui donne encore comme exemple le cinéma.

Je voudrais en un mot condenser ces observations : l'essentiel pour une philosophie, c'est de ne pas oublier ses origines ; c'est de ne pas accéder au

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

transcendantal. En admettant qu'elle y puisse accéder, c'est de ne pas accéder au transcendantal en oubliant la voie qui lui a permis d'y arriver, et qui est toujours une voie partant d'un point de vue ou d'une situation, fût-ce — je dis *fût-ce*, bien que ce cas soit en pratique le plus fréquent — d'une situation collective. Or, il me semble que dans l'exposé que nous avons entendu, il y a une philosophie transcendantale qui est devenue oublieuse de ses origines.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jean Wahl.

M. JEAN WAHL :... J'ai beaucoup apprécié dans la conférence de M. Miéville le moment où il nous a dit que les chances de l'esprit sont unies aux risques de l'esprit. Il y a un risque, et même il faut qu'il y ait un risque de l'esprit. Ce que je demande, c'est si, dans la conception de M. Miéville, ce risque de l'esprit est préservé. Il résulterait de certaines de ses réflexions qu'il y a un bien qui nous attire, qui exerce sur nous un souverain attrait, qu'il y a enfin une unité de la vérité. Or, je me demande, quant à moi, si cette unité de la vérité existe. Il est vrai que, selon M. Miéville, c'est plutôt un idéal qu'un fait. De sorte que nous pourrions alors de nouveau nous trouver d'accord.

Autre question : comment savoir si nous sommes dans le vrai ? M. Miéville répond : par la cohérence et l'évidence. Eh bien, il y a beaucoup de vérités mises au jour par la science qui sont loin d'être évidentes pour les savants, qui font naître au contraire dans leur esprit des obscurités. L'idée de cohérence me paraît une idée, je ne dirai pas *vide* — bien que parfois je sois tenté de le dire — mais en tout cas formelle. Il me semble que parfois, il faut rompre la cohérence, et au moment où on la rompt — et c'est le risque de l'esprit — on ne sait pas si on la retrouvera. Ainsi l'idée de cohérence n'est pas un critère dans la phase active de notre expérience.

Méditant la phrase proposée aux participants des Rencontres : « L'esprit n'est ni invulnérable, ni intangible », M. Wahl se déclare d'accord avec elle et il se demande :

Quelles sont les exigences sociales dont on nous a parlé ? Il me semble qu'il y a deux exigences sociales essentielles : l'exigence de ^{p.318} *l'ordre* et l'exigence du *travail*. C'est surtout à propos de la seconde qu'on voit le conflit entre les exigences sociales et les droits de l'esprit.

Un premier droit de l'esprit, c'est que l'homme s'intéresse à son travail et,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

suivant la distinction très utile de Georges Friedmann, quand il ne peut pas s'intéresser à lui, quand cela ne peut pas être son propre travail, qu'il ait assez de loisirs pour préserver les droits de l'esprit. Je ne pourrais pas entrer ici dans les questions pratiques, il n'est plus temps. Je dirai seulement : il faut que les moyens de culture soient assez bon marché, que les salaires soient assez hauts. Mais à propos de mon observation sur la nécessité du bon marché, je suis un peu inquiet en voyant qu'en Amérique où les livres sont souvent bon marché, la culture n'en est pas pour autant plus élevée qu'en Europe. Il y a donc là aussi une question.

Un second droit de l'esprit, c'est d'échapper au bourrage de crâne. Et là nous en viendrons à la question des idéologies. J'ai beaucoup apprécié ce qu'a dit M. Weidlé sur les idéologies. Il faut cependant faire observer que l'idéologie ce n'est jamais un terme dont on se sert, pour soi — peut-être y a-t-il des exceptions — c'est ordinairement un terme dont on se sert pour les autres.

Un des dangers qui menacent l'esprit, M. Wahl le signale, c'est la vulgarisation. « Il faut échapper, dit-il, à la séduction des formes dégradées de la culture. » Et il met en garde contre « la facilité » à laquelle nous habitue l'usage de certaines techniques. En passant, M. Wahl note :

Si nous faisons l'effort, devant les plus beaux tableaux que nous offre le cinéma, de nous demander, si nous les voyions dans un musée, ce que nous en dirions, je ne sais pas si c'est un critère exact, mais il me semble que nous dirions que la plupart de ces images sont soit vulgaires, soit ampoulées, soit sentimentales, et qu'il y aurait bien peu de chose du cinéma qui resterait au niveau de l'art véritable. Je n'insisterai pas sur les dangers de la télévision ! Je vois donc dans toutes ces techniques des dangers pour l'esprit. Et sur ce point je rejoins une observation de M. Aldo Dami, quand il a montré une certaine ressemblance entre la civilisation américaine et la civilisation russe — pour autant que nous puissions juger de celle-ci.

Mais, précise M. Wahl :

Tout cela concerne plutôt les droits à l'esprit que les droits *de* l'esprit. Or, quels sont les droits de l'esprit ? C'est avant tout *d'être*, et d'être dans le plus grand nombre d'hommes possible. Je retrouve là une idée de M. Miéville. L'esprit doit être dans cet état de réceptivité et d'ouverture que M. Miéville a défini. Puis, il doit avoir *le droit de s'exprimer*, et c'est ici que le problème est le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

plus brûlant ; c'est ici que les exigences sociales limitent constamment — peut-être dans tous les pays, mais dans des mesures différentes — les droits de l'esprit. Puis il faut que si l'esprit parvient à s'exprimer, son expression porte. Et là j'aperçois un danger dans ces immenses pays où les voix des intellectuels sont noyées par les voix de la presse. Alors l'intellectuel se sent inutile, et ^{p.319} peut-être parle-t-il de moins en moins. Peut-être faudrait-il aussi — c'est ce qui a été dit dans des conversations particulières — élargir l'idée de culture et préciser que la culture ce n'est pas seulement — bien que j'aie insisté sur le livre — la culture livresque, qu'il peut y avoir une culture du paysan et de l'ouvrier dans l'intérêt même qu'ils portent à leur travail.

C'est sur l'idée de sécurité et d'insécurité que voudrait terminer M. Wahl. Peut-être n'y aura-t-il jamais de sécurité absolue ; et une certaine insécurité est-elle nécessaire ? Car :

Il ne faut pas qu'il y ait dans l'esprit le refus de l'épreuve possible ; il faut que l'esprit prenne le risque de passer par ces épreuves, de savoir qu'il peut sembler mourir et qu'il peut renaître. Je crois que la plus grande épreuve pour l'esprit, ç'a été la menace hitlérienne ; aucune autre menace ne lui est comparable. Il y a survécu et il survivra toujours naturellement. C'est une affirmation un peu semblable à celle de M. Miéville par laquelle je termine, mais je crois cependant que ce n'est pas un acte de foi en quelque chose qui serait situé au delà de nous, mais que c'est un acte de foi en nous-mêmes.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Eric Weil.

M. ERIC WEIL précise que l'esprit se manifeste sur divers plans et propose une distinction entre « l'esprit qui se réalise dans ce monde sous forme d'institutions et l'esprit présent dans l'individu comme conscience de soi, conscience de ses aspirations, etc. » Même distinction sur un autre plan entre *culture* et *éducation*. Concernant la possibilité d'un libre dialogue :

La question que je voudrais adresser à M. Miéville est la suivante : sur l'idéal de la libre discussion, de la discussion ouverte, en vue de la vérité, entièrement d'accord ; mais est-ce que cette libre discussion est possible dans n'importe quelle situation historique et dans n'importe quelles conditions ? Est-ce un fait — parce que les faits interviennent, je le pense, même en philosophie — que les hommes désirent toujours la libre discussion, et la libre discussion portant non

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

seulement sur les moyens, mais même sur les buts et sur les principes ?

Autre question : est-il toujours possible de supposer que l'humanité est qualifiée à n'importe quel moment de son évolution pour mener cette libre discussion ?

Dernière question ; c'est celle des élites : est-il possible de réaliser quelque chose par un dialogue illimité, qui n'est guidé par personne, auquel rien n'est proposé par personne, et qui serait, très formellement parlant, un dialogue absolument spontané ? Je ne crois pas que dans l'histoire de l'humanité cela se soit jamais vu.

M. ROLAND DE PURY : Je voudrais faire une simple remarque à M. Miéville. Je ne peux pas ne pas la faire, parce qu'elle touche à ce qui m'importe le plus.

p.320 M. Miéville a parlé en passant, comme d'une chose admise et entendue, de la pluralité, de la diversité des christologies dans la Bible, ce qui « relativise » complètement tout le problème du christianisme.

J'aimerais dire ici que je ne la vois pas, pour ma part ; et cette diversité des christologies dans la Bible m'apparaît comme exégétiquement inexacte. Elle ne doit plus guère pouvoir être soutenue : S'il y a diversité de doctrines du Christ, ces doctrines se rencontrent toutes, elles se rejoignent toutes dans *le fait* de l'Incarnation. Mais comment faire comprendre cela et dissiper tant de malentendus ?

L'affirmation de ce *fait* ne ressemble en rien à un dogmatisme, ou à une attitude idéologique. Il s'impose en tant que tel et il est « le soutien de tout ».

M. MIÉVILLE : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt les remarques et les critiques qui ont été formulées par les orateurs qui viennent de parler. En ce qui concerne, soit M. de Waelhens, soit M. Wahl, et la position philosophique et psychologique qu'ils ont définie, je crois que sur beaucoup de points je suis d'accord avec eux. Ils ont apporté des précisions à une position que je n'ai pas pu définir avec autant de détails qu'il aurait fallu, et qui est la mienne ; mais je vais montrer cela en insistant sur un ou deux points particuliers.

M. de Waelhens estime qu'il n'y a pas une mesure précise pour mesurer ce que j'ai appelé la « participation des esprits dans la nécessité du jugement

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

vrai ». Eh bien, je suis d'accord sur l'absence de cette mesure précise, mais je ne crois pas l'avoir affirmée dans le sens où il prend cette expression. Je crois en effet qu'il y a un *effort* à faire pour parvenir à un accord des pensées et que cet accord des pensées qui visent une vérité — laquelle ne peut jamais être totalement assimilée par l'esprit et traduite par l'esprit — comporte un effort continu, à travers ce que, moi aussi, et d'ailleurs en me servant du vocabulaire de M. de Waelhens, j'ai appelé *les médiations nécessaires...*

En ce qui concerne le jugement que M. de Waelhens a analysé devant vous : *César a passé le Rubicon*, je dirai que j'en avais proposé un autre dans ma conférence, celui qui consiste à dire : *Nous sommes réunis ici à Genève, dans ce théâtre, à telle date*. Un historien futur des Rencontres ne considérera peut-être pas cet événement comme aussi important que le passage du Rubicon par César, c'est entendu, mais je crois que nous sommes en effet, à l'égard des deux jugements cités, dans une position tout à fait semblable. Sur ce point, j'admets tout à fait les analyses et les compléments que M. de Waelhens a donnés à mes propres affirmations trop sommaires.

Je crois que l'unité des esprits n'est jamais qu'un but, qu'un idéal vers lequel nous nous avançons à travers des *médiations* qui sont, comme je l'ai dit, communautaires. Les rencontres comme celle d'aujourd'hui constituent aussi une médiation de ce genre ; des organisations comme les Eglises, les écoles, les universités également. Je crois avoir, sur ce point-là, pris une attitude très semblable et voisine de celle de M. de Waelhens.

p.321 Cela me permet aussi de définir ma position à l'égard des remarques fort intéressantes de M. Wahl, qui a d'ailleurs indiqué en passant que ma situation n'était peut-être pas aussi éloignée de celle qu'il définit. Il n'y a rien de plus traître que le langage. Le langage précisément impose des fixations à la pensée, qui lui font violence dans une certaine mesure. M. Wahl a fait allusion à cette phrase de ma conférence où je parle du bien et du vrai, de *l'unité de la vérité*, et de *l'attrait* que le *bien* exerce sur nous. On aurait pu croire, à l'entendre, que je suis platonicien et que cette vérité, ce bien, je les pose dans une sorte d'absolu, comme vérité *en soi*, comme bien en soi qui seraient, en quelque sorte, un monde superposé au nôtre.

Eh bien, ce n'est pas ma pensée. J'ai, au contraire, insisté sur le fait qu'il s'agit là d'un idéal, c'est-à-dire d'une direction de la pensée orientée vers cette

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

unité et cette cohérence que — malgré les observations de M. Wahl — elle cherche constamment, même si elle ne l'atteint pas. Elle ne l'atteint jamais absolument dans le réel — sur ce point je suis tout à fait d'accord avec M. Wahl — mais elle cherche cette cohérence, elle en a besoin, et c'est précisément ce qui caractérise le mouvement même de l'esprit.

Ici, M. Wahl lui-même m'a fourni une arme — c'est d'ailleurs un mot un peu fort, car je ne combats pas contre lui — il a lui-même parlé, à propos des exigences sociales, de *l'ordre*, comme étant une exigence permanente dans les sociétés humaines. L'ordre, qui n'est jamais établi définitivement, suppose des ruptures avec un ordre qui, à un moment donné, se révèle insuffisant et peut être gravement contraire aux besoins profonds de la nature humaine. Il y a pour M. Wahl, comme pour nous tous, une exigence de l'ordre ; qu'est-ce autre chose qu'une exigence de *cohérence* ?

M. WAHL : Je n'ai fait que le constater.

M. MIÉVILLE : La cohérence est donc, malgré les réserves de M. Wahl, un critère dont nous ne pouvons pas nous passer.

J'en viens aux observations de M. Weil, à la distinction des divers plans de l'esprit ; je suis tout à fait d'accord avec lui. Je crois l'avoir marqué assez brièvement d'ailleurs.

L'idéal de la discussion ouverte est-il possible dans n'importe quelle situation historique ? Je ne le crois pas. Je crois qu'il y a des situations historiques qui obligent à restreindre le dialogue. Je vous accorde parfaitement cela. Il y a un état de guerre, par exemple, où les sociétés en état de défense ne peuvent pas laisser s'exprimer de n'importe quelle façon n'importe quelle pensée qui pourrait être gravement dangereuse pour le moral d'une nation.

M. WEIL : Je ne pensais pas tant à l'interruption d'un dialogue déjà établi qu'à l'absence historique de dialogue et de possibilités de dialogue.

M. MIÉVILLE : p.322 En ce qui concerne la possibilité du dialogue, il faut faire une observation générale qui serait la suivante : le dialogue n'est vraiment possible — et ce sera peut-être une réponse à des interventions ultérieures — le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dialogue n'est vraiment possible que s'il y a déjà une certaine communauté d'idées, de principes, de tendances profondes, qui sont du domaine du pré-réflexif. Je suis parfaitement d'accord que le pré-réflexif a une importance non pas seulement secondaire : il contient des puissances de création, de choix, et non pas simplement de l'instinctif.

Exemple : la création artistique ou l'activité créatrice du grand savant, du prophète.

J'ai dit que le dialogue supposait une certaine communauté de principes et de tendances, et je dis réciproquement : une certaine communauté de principes, de tendances et d'idées ne peut s'établir que par le dialogue. Il y a donc action et réaction. Les deux éléments sont conjugués dans une implication mutuelle qui est précisément une partie importante de la vie de l'esprit. Il importe de ne pas arrêter en quelque sorte le dialogue.

Et M. Miéville met en garde une nouvelle fois contre les méfaits du dogmatisme. Une prise de position dogmatique interdit la poursuite du dialogue.

Dernière question de M. Weil : l'humanité est-elle toujours qualifiée pour poursuivre le dialogue ? Certainement non, hélas non, elle l'est souvent très peu. Il y a souvent des heurts terribles de positions qui se sont durcies ; elles empêchent alors le dialogue et créent un état d'incompréhension et d'hostilité qui peut être entretenu par toute espèce de moyens — par des moyens de propagande.

Et puisque je parle de propagande, je voudrais dire un mot à ce sujet : les propagandes ne se proposent pas d'éclairer l'esprit, de le convaincre ; elles sont une manifestation de la volonté de puissance. Je veux dire les propagandes qui ont un caractère agressif, en quelque sorte, à l'égard des idées ou des conceptions qu'elles combattent. Il y a propagande et propagande, c'est entendu ; il y a une propagande qui peut vouloir éclairer, vouloir mettre l'esprit en présence des éléments réels d'un problème, et qui est la seule façon de me permettre de prendre une décision en homme libre.

M. GEORGES MOUNIN : Pour ma part, je me propose simplement d'examiner — et je demande au public l'autorisation de descendre d'un étage dans la discussion, c'est-à-dire de quitter l'étage philosophique — je me propose d'examiner rapidement une série d'objections et d'arguments de raison avancés ici, dans la conférence de M. Miéville et au cours de toutes nos Rencontres, concernant les *risques* de l'esprit.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Ce qui me frappe, c'est qu'il y a une idée centrale autour de laquelle tournent beaucoup de ceux qui interviennent. Cette idée centrale, c'est ^{p.323} que certaines exigences sociales sacrifieront — j'insiste sur ce futur — certains droits de l'esprit. Ces risques ont été résumés par M. Miéville en des termes très explicites, disant que les exigences sociales seront devenues tyranniques, qu'elles voudront violenter la vie de l'esprit. M. Miéville a employé le terme de *totalitarisme*, de *police des idées*. Je fais remarquer en passant qu'on n'a pas abusé de l'histoire dans ces Rencontres. Tous ceux qui ont essayé d'amener la discussion sur le plan de l'histoire se sont vu fuir : M. della Volpe, qui a tenté d'engager le débat sur le terrain historique, M. Friedmann également et M. Duveau. Les autres, ceux qui se sont intéressés à développer l'idée que l'esprit court certains risques, fuient comme la peste le terrain historique. La seule référence historique, dans la longue conférence de M. Miéville, c'est justement le régime des démocraties populaires et celui de l'Union soviétique, ce régime où les exigences sociales compromettent gravement les droits de l'esprit !

Impossible, poursuit M. Mounin, de répondre à « tout ce qui s'est dit de sommairement erroné sur le marxisme ou le communisme ». Il propose seulement quelques observations :

Ce qui frappe un marxiste ici, c'est la quasi-insensibilité de beaucoup trop d'intellectuels quant aux limitations actuelles de la vie de l'esprit pour d'immenses masses d'hommes. M. Friedmann, M. della Volpe, M. Duveau, M. Dumazedier, ont eu beau insister sur le fait que cette vie de l'esprit n'est pas acquise pour ces masses d'hommes, on passe immédiatement à l'ordre du jour sur ce terrain.

Je n'aurai pas la cruauté de rappeler des exemples. On se console trop vite du fait qu'il y a encore des millions, des dizaines, des centaines de millions d'hommes pour qui les bavardages que nous avons tenus ici n'ont aucun sens, du fait qu'on les écarte de la vie de l'esprit. Le raisonnement de beaucoup de ceux qui sont intervenus est le même que celui de M. Renaud Barde, qui a eu le courage de venir défendre le point de vue du capitalisme. Ce raisonnement est le suivant : « Patientez encore quelques siècles, et la vie de l'esprit sera confortable pour tout le monde. » Permettez à certains d'entre nous de ne pas avoir cette gigantesque patience historique !

Un autre point m'a frappé, c'est celui-ci — et M. Miéville le résume très bien

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

dans sa conférence : c'est qu'on sent, chez beaucoup d'intellectuels, fort honnêtes par ailleurs, *la peur* — et je m'excuse auprès de Mlle Hersch qui a pris ce mot dans un sens péjoratif, il ne s'agissait pas de peur physique, manque de caractère, etc. — on sent la peur devant le futur de la part de beaucoup de gens qui essaient de penser le présent et le futur immédiat. Personne ne parle plus au conditionnel de ce monde où les exigences sociales au nom desquelles nous avons parlé vont être satisfaites, on y croit. Là encore, je n'ai pas l'intention — le temps passe trop vite à mon gré — de vous infliger le panorama des victoires de ces exigences sociales de 1917 jusqu'à 1950, depuis la Russie soviétique jusqu'à la Chine, je pense que vous êtes capables de le faire vous-mêmes.

p.324 Je propose finalement à vos méditations cette réflexion qui est historique : au temps où la bourgeoisie était montante, elle s'est servie de l'histoire comme moyen foncier d'attaque contre la classe qu'elle éliminait de l'histoire. C'est Thiers, Guizot, Augustin Thierry, Michelet qui, avec l'histoire, ont combattu les prétentions de la féodalité à être seul défenseur des droits de l'esprit.

Ce que je voudrais vous faire remarquer, c'est ceci : toutes les classes condamnées dans l'histoire, au moment où elles se sont senties condamnées, ont été prises brusquement de mouvements de recul, de ce besoin de sauvetage dont parlait M. Jeanson. Elles ont cru qu'avec leur condamnation, c'était le monde entier qui était condamné ; *l'esprit* qui était condamné. Chaque fois qu'une classe est condamnée, nous voyons fleurir des philosophies et un genre de pensée que, pour être gentil, j'appellerai *une pensée plaintive*.

Je m'excuse de m'enfoncer dans l'histoire pour trois ou quatre minutes encore :

Premier exemple : la grande — la première révolution sociale, qui eut lieu il y a 43 siècles en Egypte, où le peuple, se soulevant, a détruit complètement les structures pharaoniques.

Autre témoignage : le livre de Job. Job et ses amis appartenant à la classe dépossédée gémissent : « Tout est perdu..., etc. »

Je voudrais parler de Pindare. Du pessimisme profond de Pindare. Les élèves mêmes de M. Victor Martin — nous en parlions l'autre jour — sont d'accord sur ce pessimisme. Vous vous rappelez Pindare disant :

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Ephémères !

Qu'est-ce que de quelqu'un ?

Qu'est-ce que de personne ?

Rêve d'une ombre : voilà l'homme.

Qu'est-ce que Pindare exprimait ? Il exprimait l'effondrement de la féodalité, de l'oligarchie familiale, patriarcale, de la Béotie devant le triomphe de la démocratie athénienne. Sa classe était condamnée. Il disait : « L'homme est perdu ; l'homme n'est plus qu'un rêve. » Cette féodalité de Béotie pour laquelle parlait Pindare, dont il s'échappait quelquefois quand il célébrait le corps humain, avait conduit à l'alliance avec les Perses contre cette « abominable » démocratie athénienne qui détruisait la vieille structure féodale.

Rappelez-vous ce qui s'est passé en France de 1750 à 1789. Nous avons vu, comme ici, dépenser des trésors d'esprit, des trésors de talent, d'ingéniosité philosophique, critique satirique, polémique, pour essayer de prouver aux gens qu'il n'y aurait pas de 1789. Qu'en reste-t-il maintenant ? J'ai souvent eu l'impression ici que j'entendais discourir des intellectuels de cette époque.

Je veux demander à ceux d'entre vous qui sont honnêtes — et je crois que c'est tous — de n'être pas si assurés dans vos condamnations, ^{p.325} d'être un peu plus inquiets sur la manière dont vous démontrez que le marxisme ne conduit pas à ce 89, à ce futur dont vous parlez...

Je me référerai enfin à un grand écrivain qui n'est pas marxiste. Avant de mourir, une des dernières grandes manifestations auxquelles a assisté Paul Valéry a été la commémoration de l'Armée rouge — le 23 février 1945 — dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne. Paul Valéry, considérant tout ce qu'il venait de voir avant de mourir, a dit : « Nous nous trouvons, nous intellectuels bourgeois, devant un désordre si universel de faits et d'idées qu'il exige des solutions toutes nouvelles. » Ces solutions sont, comme l'a formulé Jean Wahl, de créer un monde où le premier droit de l'esprit ce sera d'être dans le plus grand nombre possible. Et Valéry ajoutait : « Nous, intellectuels, ce que je nous souhaite, c'est de ne pas entrer dans ce monde à reculons. »

A tous les esprits honnêtes qui sont ici je souhaite, au nom d'un marxisme dont la première qualité est d'avoir du cœur pour tous les hommes, que vous n'entriez pas dans ce monde, que vous sentez autour de vous, à reculons.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MIÉVILLE : Je voudrais répondre un mot à M. de Pury, auquel j'ai oublié de répondre tout à l'heure, en faisant la remarque suivante : en ce qui concerne ce problème théologique dans lequel nous ne pouvons pas entrer, de la diversité des christologies dans la Bible, je crois que les déclarations catégoriques qu'il nous a faites concernant l'harmonie qui aurait été totalement réalisée par les exégètes sont l'expression d'une position théologique particulière.

Dans l'école théologique de K. Barth, dans la théologie catholique, même attitude naturellement. Mais à côté d'eux M. Miéville rappelle l'existence de positions plus libérales, celle d'un Schweitzer, d'un Werner, qu'il ne faut pas passer sous silence devant le public, comme si le problème avait été résolu.

En ce qui concerne les observations et les développements souvent intéressants de M. Mounin, je n'ai pas grand-chose à ajouter. Il a bien raison de nous demander, nous qui avons été formés dans une tradition qui n'est pas une tradition allant vers le communisme, de faire preuve de cet esprit réceptif dont j'ai parlé et dont, trop souvent, nous sommes dépourvus, même quand nous en parlons.

Je voudrais ajouter un mot à ce sujet : il me semble que l'esprit est en péril partout où l'on arrête le dialogue sur les questions fondamentales de la vie de l'esprit, les questions philosophiques et religieuses. Or voici encore un document que je voudrais citer. Je le fais avec hésitation car, dans un journal de la ville, on m'a, paraît-il, attribué une spécialité de falsification des textes — spécialité que je m'ignorais. Elle me serait peut-être utile si je faisais partie d'une police secrète, mais c'est certainement une spécialité dont je voudrais bien me passer et me corriger si, vraiment, je la possède.

Ce texte est emprunté à un ouvrage très documenté sur le matérialisme dialectique en Russie soviétique, ouvrage du professeur Bochenski ; le voici : « Depuis 1921, il n'a paru aucun ouvrage, aucun article ^{p.326} philosophique dû à un philosophe vivant qui ne s'inspire des thèses du marxisme-léninisme. Ce fait est unique dans l'histoire de la philosophie. Il s'explique parce que le Parti considère la philosophie comme une arme de choix dans la lutte politique. »

Je ne peux pas m'empêcher — c'est un vieux levain de libéralisme qui existe en moi — de craindre une telle jugulation de la pensée philosophique, se manifestant non seulement pendant une brève période, mais se prolongeant à travers des décennies.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

M. MOUNIN : Après Pasteur, il n'a plus été possible de faire des traités sur la génération spontanée, et le débat a continué à être ouvert, mais à l'intérieur et à travers le pasteurisme.

M. DELLA VOLPE : Après Galilée non plus, on n'a plus discuté de l'immobilité de la terre...

R. P. MAYDIEU : Les dominicains en discutaient !...

M. MIÉVILLE : Vivent les dominicains ! Je ferai donc remarquer que cette discussion était possible et que ce n'était pas une intervention de l'autorité non compétente en la matière, qui aurait empêché cette discussion de reprendre ailleurs que chez les dominicains.

LE PRÉSIDENT : La parole est au R. P. Maydieu.

LE R. P. MAYDIEU rejoint M. Miéville sur la nécessité de *maintenir le dialogue*. Mais aussitôt il va faire une distinction entre « l'esprit dogmatique et l'esprit qui s'organise en faisant appel à des dogmes ». Celui-ci ne refuse pas le dialogue, au contraire, il le maintient ; et dans le dialogue il faut que « l'on puisse dire son désaccord à celui qui est en face ». Attention, note le R.P. Maydieu, qu'en combattant une pensée qui s'organise en dogmes, on ne devienne dogmatique.

Chacun fait comme il peut, comme il veut ; je crois que nous sommes en partie un mystère pour les autres. Si l'on peut continuer à mener cette conversation, il importe que l'un ne fixe pas ses conditions à l'autre ; et il y aurait à montrer la position dogmatique parfois d'un esprit qui ne se veut pas dogmatique. Sur ce point, je voudrais mener un très long dialogue avec vous, ce qui est impossible en une fin de rencontre. Si l'on acceptait cette position de mystère, il y aurait très grand bénéfice.

Je prends un exemple de mon côté. Pour moi, la foi est en effet foi-engagement et foi-croyance comme vous avez dit. Sans quoi, il n'y aurait aucun sens à ce que je me dise chrétien et catholique. Jusqu'à présent, il me semblait que ça n'était blesser personne que de dire que celui qui ne partageait pas mon point de vue n'était pas un croyant. Je vous le dis simplement, Mesdames et Messieurs, j'espère de toutes mes forces d'ici quelque temps avoir perdu la foi,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

quand enfin je verrai face à face Celui que je ne vois pas et auquel je crois. La foi est donc, me semble-t-il, un état d'infirmité. Ne voyez donc rien de blessant quand je dis, selon p.327 ma structure de pensée : Je ne vous admetts pas parmi les croyants. Mais je veillerai, dans une conversation, à garder le respect pour la façon dont vous organisez votre pensée, bien que de toutes mes forces je dise : Pour moi, la foi c'est cela, croire au Christ et Seigneur *ressuscité*, au sens fort du terme, après avoir été *crucifié*, au sens fort du terme. Cela ne peut pas empêcher le dialogue et peut-être, de votre côté, verriez-vous combien les choses sont parfois simplifiées.

Qu'il y ait plusieurs théologies dans l'Écriture sainte, il y a de cela trois ou quatre mois j'en parlais avec mon ami le professeur Barth, puisque parfois on nous réunit, et nous étions tombés d'accord là-dessus. Il y a distinction entre théologie et foi. Et si Etienne Gilson, qui n'a pas pu venir parce qu'il est à Rome, était parmi nous, il pourrait énumérer les nombreuses théologies qui, à travers les siècles de chrétienté, se sont succédé, au sein d'une même foi pourtant. Ce qui montre bien qu'il peut y avoir une foi, une vérité définie et une très grande liberté d'esprit pour prendre l'intelligence de cette vérité. De même quand nous parlons de surnaturel et d'incarnation, ce n'est pas que nous fassions la part de Dieu et ensuite la part de l'homme. Qu'est-ce que c'est la part de l'homme ? Comment voulez-vous, après les entretiens que nous avons eus ici, que nous puissions la prévoir ? Et pour le risque de l'esprit, j'en suis partisan, encore plus peut-être que les marxistes que j'entends parfois. Alors, quelle sera-t-elle, cette part de l'homme ? Et la part de Dieu, comment pourrai-je l'entrevoir ?

... Nous employons les mots de surnaturel, d'incarnation, pour confesser cette foi d'ouverture à Celui qui nous dépasse et que nous voyons au delà de nos limites. Pour que le dialogue ait lieu, il faut que chacun puisse donner une ferme adhésion à ce qu'il pense, en étant peut-être capable de justifier, s'il a un peu plus de temps devant lui, que cela ne peut se faire qu'au sein d'une structure dogmatique comme le pensent certains communistes — je ne veux pas vous annexer, tranquillisez-vous ! Il n'y a qu'à respecter cela et à lier avec cela la liberté de parler, la liberté des échanges. Si je ne trouve aucune gêne dans cette adhésion pour mener le dialogue librement sur tous les points de pensée, sur tous les points religieux, parce que ma foi est assez ferme et assez profonde, en quoi cela peut-il gêner le dialogue ?

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Philosophes, nous nous expliquons comme nous pouvons, mais il y a sous le ciel beaucoup plus de choses que n'en peut contenir notre philosophie, et c'est là-dessus que nous nous retrouvons profondément d'accord.

M. HENRI BABEL définit d'abord sa position de théologien libéral

1. en distinguant l'expérience concrète de la vérité et l'expression intellectuelle de cette vérité. « Pour moi, dit-il, l'incarnation n'est pas un fait, c'est l'interprétation d'un fait. » Il y a plusieurs interprétations de la Bible ; les porter à l'absolu, voilà ce qui mène au dogmatisme.

2. en affirmant que tout l'évangile de Jésus-Christ est exprimé en langage eschatologique. Il n'a donc qu'une valeur « relative et symbolique ». Ce qui subsiste, c'est l'attitude existentielle qui peut trouver une expression moderne.

p.328 Je pose à M. Miéville cette question : étant donné que nous repoussons le dogmatisme, faut-il nous engager dans la voie d'une philosophie plus ou moins synchrétiste, éclectique, ou reconnaissez-vous tout de même que l'esprit ne peut véritablement travailler dans ce monde qu'en s'incarnant en effet de nouveau dans des organisations, dans des mouvements, ecclésiastiques, religieux ou théologiques, qui sont une nécessité pratique et vitale ?

Vous connaissez le différend qui a séparé Luther et Erasme. Très souvent, toute ma sympathie va à Erasme, quand je lis ses ouvrages, notamment son fameux *Libre Arbitre*, et je me sépare de Luther sur bien des points, en particulier sur celui que M. della Volpe a souligné : l'horrible massacre des paysans. Et pourtant, il est un fait certain, c'est que la Réformation n'était pas possible sans le tempérament d'un Luther, qu'elle n'aurait jamais accompli ce qu'elle a accompli avec celui d'Erasme.

M. Miéville pense-t-il que c'est en gardant une attitude éclectique, réservée, en discutant des questions d'une manière académique, que l'esprit pourra accomplir sa mission et son œuvre dans le monde moderne, ou est-ce au contraire en s'incarnant de nouveau dans des organisations et des mouvements définis ?

M. MIÉVILLE : Je voudrais d'abord répondre quelques mots au R. P. Maydiou si magnifiquement iréniste et conciliant dans la fermeté. Le maintien de son principe m'est extrêmement sympathique. Il a fait la distinction, juste, semble-

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

t-il, entre l'esprit dogmatique et une pensée qui s'organise en dogmes. Je suis persuadé comme lui qu'en combattant ce que j'ai appelé le dogmatisme, ou la position dogmatique de la vérité, la position absolutiste de la vérité, on peut tomber soi-même dans un dogmatisme. Et rien n'est plus utile que d'être averti de ces choses-là, je ne dirai pas par un adversaire, mais par un participant au dialogue.

Comment l'esprit peut-il n'être pas dogmatique ? Eh bien, j'estime que la condition n'est pas du tout celle-ci : qu'il n'ait pas à adhérer fermement et à maintenir fermement, tant qu'ils conservent à ses yeux l'évidence qui les lui a conquis, les principes et les fondements mêmes d'une position soit religieuse, soit philosophique.

J'estime nécessaire, pour qu'on ne tombe pas dans l'esprit dogmatique, d'admettre la mise à l'épreuve de ces vérités fondamentales, la mise à l'épreuve des principes mêmes que l'on a adoptés pour des raisons de conviction profonde, qui ne sont pas simplement relatives à l'intellect, mais qui supposent toute une élaboration spirituelle, morale, peut-être une conversion, la mise à l'épreuve renouvelée de ces vérités. Or, il me semble qu'elle ne peut pas se faire quand la pensée religieuse s'organise d'une certaine façon en dogmes absolument fixés. Je voudrais rappeler la définition que j'ai essayé de donner de ce que j'ai appelé la conception dogmatique de la vérité religieuse.

Elle interdit de reconnaître la part des éléments humains mêlés à toute prise de conscience de la présence divine, à toute expression du rapport religieux pour autant que ces éléments humains impliquent des possibilités d'erreur.

p.329 C'est là, me semble-t-il, où cette position dogmatique risque tout de même d'être dangereuse pour le dialogue parce que, précisément, elle écarte le droit de la mise à l'épreuve des principes adoptés, qui doit être une mise en question.

A M. Babel, je voudrais dire que je suis largement d'accord avec le point de vue qu'il a développé. Il me pose la question de savoir si nous devons essayer d'obtenir cet accord, cette harmonie des esprits qui reste l'idéal, l'étoile polaire vers laquelle le navigateur doit diriger la proue de son bateau, et si c'est une philosophie éclectique qui pourra nous aider à cheminer sur cette voie, ou si, au contraire, ce sont telles personnalités vivantes et fortement agissantes, fortement portées par une foi active, qui pourront être les médiatrices de ce

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

mouvement dirigé vers les fins de l'esprit telles que je viens de les rappeler.

Eh bien, je n'aime pas les philosophies éclectiques. J'espère n'avoir pas donné l'impression avant-hier, dans ma conférence, d'une espèce de jeu de patience ou de combinaison mosaïque ; j'espère qu'il y a une unité fondamentale dans ma pensée ; en tout cas, je la cherche et je rejette absolument les formules éclectiques.

La question des médiations se pose donc dans ma pensée d'une façon assez semblable à celle que vient d'indiquer M. Babel. Je crois que la réflexion sur les positions de foi — le mot foi étant pris dans le sens large que je lui ai donné — et l'effort vers une cohérence — je reprends ce terme tout en répétant que, pour moi, la cohérence, à un certain niveau, n'est jamais la cohérence absolue, n'est jamais la loi de la cohérence — car la loi de la cohérence est formelle... Donc cet accord vers lequel les esprits doivent s'avancer à travers des médiations communautaires diverses me paraît fondamental, me paraît une chose à viser constamment, mais ne trouve son expression définitive dans aucun système politique, dans aucune doctrine politique, non plus que dans aucun système ecclésiastique, dans aucune pensée théologique, car le but est toujours au delà.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant donner la parole à M. Victor Martin et à M. Jeanson pour qu'ils tirent les conclusions de ces cinquièmes Rencontres.

La parole est à M. Victor Martin, président de la Commission des conférences et des entretiens des Rencontres Internationales de Genève.

M. VICTOR MARTIN : Appelé pour les motifs administratifs que le président vient de rappeler...

LE PRÉSIDENT : Il n'y a pas que ceux-là...

M. VICTOR MARTIN :... qui sont, par conséquent, dénués de toute valeur, à présenter quelques observations finales à la fin de nos Rencontres, je sais que je vais m'exposer aux reproches de tous pour avoir négligé les traits les plus importants aux yeux de chacun, mais je me résigne d'avance à cette situation.

p.330 Je vais donc présenter seulement quelques observations qui touchent

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

du reste à des points sur lesquels l'accord des participants semble s'être réalisé.

On a reconnu d'abord que les progrès gigantesques de la technique découlant des applications de la science, en mettant à la disposition de l'homme des moyens d'action en accroissement continu, imposaient aux hommes de notre temps des servitudes s'exerçant universellement et uniformément dans toutes les sociétés contemporaines en proportion de leur industrialisation, et c'est là la chose importante, indépendamment des régimes politiques, économiques et sociaux qui y sont pratiqués.

La démonstration de cette vérité a été faite ici surtout, je dirai même peut-être trop exclusivement, en partant de l'examen des conditions de travail dans la grande industrie, où les nécessités de la production intensive exigeant de l'ouvrier des activités parcellaires monotones et répétitives, enlèvent à son travail tout intérêt, empêchent l'opérateur de s'y engager tout entier, le réduisent à une fonction d'automate dégradante et détériorante pour la personne humaine.

Travail déshumanisé, a-t-on dit, mais que l'on ne peut pas changer, parce qu'il est dicté impérieusement par les conditions mêmes de la production industrielle en grande série, et ceci, aussi bien en U.R.S.S. qu'aux U.S.A., au Danemark ou au Venezuela, par exemple.

Cet état de chose entraîne pour la société l'obligation morale, impérieuse, de procurer à ceux de ses membres auxquels incombe ce genre de besogne des compensations leur permettant de satisfaire leurs justes aspirations à l'épanouissement de leur personnalité, de leur assurer, en un mot, ce qu'il est convenu d'appeler l'accès à la vie de l'esprit.

D'ailleurs, à ces servitudes inévitables, découlant de la nature des choses, qui pèsent sur une partie — la plus mal partagée — de la population travaillante, il s'en ajoute naturellement d'autres, moins fatales, auxquelles il s'agira aussi de remédier. Il faut donc en arriver à harmoniser la société, de façon que chacun, à son niveau, s'y sente à l'aise, ait la conviction d'être un membre utile de cette société. Il faut que personne n'éprouve le sentiment d'être exploité et que chacun soit en position de jouir des conditions nécessaires à son plein épanouissement.

L'unanimité sur ce but à atteindre n'est pas douteuse, mais quant aux

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

moyens qui y conduisent, les opinions varient fortement, semblant parfois aboutir à des positions antagonistes irréductibles. Nos débats ont fait apparaître deux attitudes à l'égard de ces problèmes : une attitude dogmatique, partant d'un *a priori* social et économique au nom duquel sont exigées immédiatement des modifications radicales de structure, et une attitude que j'appellerai plutôt expérimentaliste, qui consiste à partir de l'expérience et à voir ce qui peut être amélioré peu à peu dans la société sans commencer par la bouleverser de fond en comble. Je n'ai pas le temps d'insister là-dessus, je passe.

Mais je n'oublie pas que les mesures auxquelles on vise doivent, en fin de compte, permettre à tous les membres de la collectivité l'accès ^{p.331} aux biens de culture, égaliser sous ce rapport les chances de chacun sans exception. Je voudrais remarquer à ce propos que si certaines servitudes, particulièrement accablantes, de la vie moderne peuvent peser plus spécialement sur certaines catégories déterminées de personnes — lesquelles ont naturellement droit de ce fait à une sollicitude particulière — il y a d'autres de ces servitudes, non moins nuisibles à la vie de l'esprit, qui atteignent, elles, tous les membres de la collectivité sans exception.

On en a à peine parlé, et pourtant, elles représentent, pour la vie spirituelle, au sens le plus large comme le plus spécialisé, un risque non négligeable, au moins à mes yeux. La vie de l'esprit — de la lecture d'un ouvrage sérieux, jusqu'à la méditation sur l'Être, ou au contact avec le divin — s'accommode mal, et c'est le moins qu'on en puisse dire, de la vie mécanisée que les découvertes de la science nous ont imposée. Si parmi les droits de l'esprit figurent le droit à la concentration, à la méditation — mots trop rarement prononcés dans cette salle — le droit au silence, à l'isolement, à la solitude, à la lenteur même et à l'immobilité au moins momentanées, ces droits sont bien mal assurés dans une société où les instruments que la contrainte sociale nous empêche désormais d'écarter de nous, mettent pratiquement le monde dans notre chambre, c'est-à-dire nous exposent — songez ici au seul téléphone — à des effractions continues et impudentes de notre intimité. Il y a plus, ces instruments, par leurs appels tentateurs invitent à la dissipation ; ils conspirent avec nos penchants naturels à la paresse, à la facilité, à l'amusement vide et au moindre effort, et que sera-ce quand à la radio viendra s'ajouter la télévision et que l'on nous fera un devoir de culture de « visionner », par exemple un match de boxe international, qui se passera de l'autre côté du globe !

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Comme les contraintes rappelées au début de ce bref propos, celles dont nous venons de parler resteront identiques, quel que soit le régime politique, économique et social sous lequel nous serons appelés à vivre, il n'y a pas à distinguer à cet égard entre des catégories sociales, personne n'y échappe dans notre société moderne, tout le monde en est victime, et si une espèce sociale y était plus exposée que quiconque, et de ce fait aurait plus de droits que d'autres à notre sollicitude, ce serait le rentier — à supposer que ce spécimen existe encore — parce qu'étant plus disponible il serait par conséquent plus vulnérable.

En présence de cette situation et des entraves toujours plus graves qu'elle impose à la vie de l'esprit ou à la vie selon l'esprit, à quel secours pouvons-nous faire appel ? Il me semble, après ce que nous avons entendu, qu'il n'y a pas d'autre salut, d'autre recours que dans l'esprit lui-même, l'esprit cultivé, entraîné, fortifié, à la mesure des nouveaux obstacles que la vie qui change continuellement lui oppose ou est en train de lui opposer. Je touche ici au second point sur lequel l'accord me paraît s'être réalisé : l'importance primordiale de la culture de l'esprit — quoi qu'on appelle exactement de ce terme — n'est contestée ici par personne. Quand les philosophes nous parlent de découvertes à faire dans le réel, il semble bien que ces découvertes présupposent un ^{p.332} esprit capable de les faire, c'est-à-dire entraîné, orienté au préalable d'une certaine manière. Les éducateurs de leur côté réclament un personnel qui ne soit pas seulement informé des matières techniques du programme, mais qui sachent vivre, c'est-à-dire de qui rayonne une culture, une culture non spécialisée, une culture humaine.

Les économistes pratiques, enfin, ne nous parlent-ils pas de climat indispensable à l'harmonisation des rapports entre les différents étages du monde du travail ? Or, de quoi ce climat est-il fait, sinon de dispositions intérieures, d'états de conscience et de sensibilité apportés par les parties en discussion, et prédisposant à la concorde ? Peut-être est-ce là ce pré-réflexif dont on a parlé ; je ne suis pas assez philosophe pour l'affirmer.

On a beaucoup discoursu ici sur certains ordres de conditions à réaliser pour permettre à certaines catégories sociales, mal partagées, d'accéder aux biens de culture. Rien de plus légitime. On a parlé de salaires, de loisirs effectifs, de libération de toute espèce d'anxiété sous quelque forme que ce soit, de diminution de la durée du travail. Mais la condition souveraine et indispensable

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

pour que toutes les autres servent leur propos, c'est la *culture*. Dans nos entretiens, sauf à la onzième heure, elle a figuré me semble-t-il implicitement beaucoup plus qu'explicitement, elle est cependant capitale.

En écoutant hier les spécialistes du film et de la radio, on pouvait se convaincre que ces instruments potentiels de culture, d'une efficacité encore très douteuse sous ce rapport, ne serviraient réellement la culture qu'une fois que non seulement des hommes eux-mêmes tout imprégnés de culture en auraient la responsabilité, mais encore que le public lui-même, c'est-à-dire tout le monde, aurait acquis une culture authentique. Si cela se réalisait, le choix des films, le choix des émissions radiophoniques ne se poserait plus et c'est naturellement une limite à l'infini. Qui la dispensera, cette culture préalablement indispensable ? On rencontre ici sur la route, une fois de plus à travers l'histoire, la question de l'éducation prise au sens le plus large, et qui pourrait fournir le thème d'une future rencontre. La culture dont je parle, vous vous en doutez bien, est tout autre chose que l'acquisition de connaissances positives. Pour en donner une idée, je l'appellerai, tout provisoirement et approximativement, une sensibilité aux valeurs authentiques et à leurs relations, seule source d'un jugement sûr et d'un goût éclairé.

Or, je voudrais remarquer ceci, c'est qu'on trouve dans tous les milieux, à tous les étages sociaux, des êtres privilégiés, en fort petit nombre, qui possèdent naturellement ce tact. Il ne me paraît en aucune façon dépendre d'un état social et économique déterminé. Il importerait beaucoup à la société que chacun s'efforçât de l'acquérir ou de le perfectionner, car tout le monde en a besoin, indépendamment du régime dans lequel on vit. Il y a de par le monde de vastes sociétés où l'acquisition de cette forme de culture est jugée essentielle et où une tradition séculaire a mis au point des techniques propres à en faciliter l'acquisition à ceux qui veulent s'en donner la peine. Je regrette profondément pour ma part l'absence ici d'un représentant autorisé de ces milieux et de ces méthodes. Il élargirait certainement notre vision et, qui sait, pourrait contribuer à dissiper certaines étroitures qui se sont manifestées ici. Ce sont des sociétés où la méditation est pratiquée journalièrement, comme un exercice indispensable à la vie, par des millions d'êtres qui vivent pour la plupart dans des conditions économiques déplorable, et qui cependant ne semblent pas être entravés par elles sous le rapport dont je parle.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Helléniste, on me permettra de conclure par une citation de Platon. On sait que ce penseur prône la communauté des biens comme un attribut de la société idéale. Pour cela, il se réfère à l'adage homérique : *Tout est commun entre amis*. Formule, quand on y réfléchit, beaucoup moins inoffensive qu'elle n'en a l'air. Elle signifie, en effet, que la condition nécessaire et suffisante du communisme est l'amitié des communistes, condition singulièrement difficile à réaliser, surtout quand il s'agit de collectivités dont les membres se comptent par millions. Aussi le Platon des *Lois*, ouvrage dans lequel il vise, non l'idéal, comme dans la *République*, mais le praticable, écrit-il, parlant de cette société idéale où tout est en commun et où tous les citoyens n'ont plus qu'un cœur et une âme unanimes : « Dans une telle cité, qu'elle soit habitée par des dieux ou des enfants de dieux au nombre de plus d'un seul, ils passeront leur vie dans la joie ! »

En d'autres termes, le communisme pour se réaliser pleinement et harmonieusement exige, aux yeux du penseur antique, et peut-être aussi aux nôtres, des vertus plus qu'humaines. Il ne nous est cependant pas interdit, en nous efforçant individuellement de vivre selon l'esprit, d'en rendre réalisable dans notre société la dose limitée compatible avec l'imperfection congénitale de l'humaine nature.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Jeanson.

M. FRANCIS JEANSON : Il est peut-être tout à fait inutile que je précise en commençant à quel point je me sens dépassé par la tâche qu'on a bien voulu m'assigner. Je ne me sens pas du tout capable de répondre très précisément à la demande que m'a si bienveillamment adressée le Comité des Rencontres, c'est-à-dire que je ne me sens pas du tout capable d'effectuer une sorte de synthèse de ces Rencontres. Il y a à cela un certain nombre de raisons qui sont bien évidentes, et en particulier, si la synthèse est possible — à supposer qu'elle le soit — j'ai bien peur qu'à ce moment-là chacun n'ait sa propre synthèse à faire. Dans ces conditions, il y aurait beaucoup de synthèses à vous présenter et je me sentirais trop gêné de ne vous présenter que la mienne.

D'ailleurs, j'ai admis au passage que la synthèse était possible, peut-être suis-je allé déjà beaucoup trop vite ; il n'est pas du tout certain qu'elle soit possible, et au fond, les deux points de vue reviennent au même. S'il y en a beaucoup, cela signifie qu'il n'y en a aucune.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

De toute façon, il est assez honnête de se méfier au départ de ce qu'on appelle dans les congrès politiques la *motion de synthèse*. Il y a une espèce de système de la conciliation à tout prix qui est très en vogue ^{p.334} et qui est bien la chose la plus dangereuse qui soit, parce que finalement, on s'en va sans que rien ne se soit passé, à la faveur d'un arrangement absolument superficiel et ineffectif.

Je ne pense pas d'ailleurs que ce soit de cela en effet dont les Rencontres m'aient chargé.

Que puis-je faire si je ne répons pas exactement à cette demande qui m'a été adressée ? Que puis-je faire sinon vous présenter quelques remarques timides, quelques réflexions sur la façon dont tout cela, cet énorme ensemble des Rencontres m'a paru évoluer depuis le premier jour jusqu'à aujourd'hui ?

Que sont les Rencontres ? Naturellement, je vais être obligé, là aussi, d'adopter plusieurs points de vue successifs. Je sais bien que je n'en adopterai jamais assez pour ne pas déplaire à peu près à tout le monde, en fait c'est ce qui va m'arriver, je m'y attends.

Du point de vue des organisateurs, cela peut se dire assez clairement : les Rencontres visent à rendre possibles des confrontations d'expériences pratiques, d'expériences concrètes entre des hommes venus d'horizons très différents.

Mais je reviendrai tout à l'heure sur ce but sérieux, important des Rencontres. Je voudrais essayer auparavant de faire une petite caractérisation du point de vue d'un observateur désintéressé. J'imagine quelqu'un qui, au cours d'un de nos entretiens, serait entré dans cette salle sans avoir été mis au courant de tout ce que signifiait cette histoire des Rencontres. Cette personne imaginaire, bien sûr, aurait été bien surprise. Je voudrais essayer de me représenter les remarques qu'elle aurait pu se faire à elle-même. En somme, je serais très tenté, de ce point de vue-là, de penser que nos Rencontres apparaîtraient comme la manifestation — vous allez me passer un terme peut-être un peu brutal — d'une sorte d'exhibitionnisme de la discussion. Si on considère ce qui se passe ici et si on le resitue dans le contexte du monde actuel, avec les extraordinaires problèmes qui se posent dans ce monde, avec les conditions nationales et internationales du point de vue social, avec la menace encore plus universelle d'une guerre à l'échelle de la planète, il me semble que ces joutes oratoires devant un public de choix prennent un

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

caractère un peu saisissant. Je voudrais qu'on ne voie là aucune espèce d'intention péjorative, mais en tout cas, je pense qu'il est assez salubre de passer par ce point de vue pour essayer de se représenter ce que signifie l'ensemble.

Je viens de parler du public, et je voudrais dire à ce public combien sa présence est à certains égards catastrophique, aussi souhaitable qu'elle puisse être à bien d'autres égards. Mais je suppose qu'il a eu largement l'occasion de s'en rendre compte depuis le début. Je suppose que vous tous qui avez assisté à ces Rencontres d'un bout à l'autre, vous avez très bien saisi à quel point nos pensées, celles des uns et celles des autres, se trouvaient déformées, parfois assez profondément, par le souci que nous avons de nous exprimer ainsi de façon un peu spectaculaire. C'est assez gênant de se donner en spectacle, et surtout quand on se donne en spectacle sous la forme d'une discussion avec autrui.

p.335 Il y a un autre inconvénient. C'est que, comme nous ignorons totalement dans quelle mesure des arguments d'ordre technique, dans un langage technique, peuvent être saisis par le public que vous êtes, la plupart du temps, nous renonçons à ces arguments, et nos entretiens deviennent très relâchés. Je dois ajouter que lorsque nous n'y renonçons pas, nous devenons odieux pour vous.

Il y a quelques conditions que l'on pourrait examiner, qui rendent possible un dialogue. On a beaucoup parlé — et M. le professeur Miéville s'est fait le champion d'une lutte contre le dogmatisme — du dogmatisme. Cela est capital et je n'ai pas besoin d'insister. Je voudrais aussi signaler un autre danger qui apparaît quelquefois dans un entretien et qui le rend parfaitement vain. C'est une attitude qui, dans un sens, est absolument l'inverse de celle du dogmatisme, qui est une attitude de dilettantisme, je dirai même d'esthétisme. Comment voulez-vous dialoguer utilement avec des hommes qui pensent qu'après tout cela n'a pas une grande importance, qu'après tout, toutes les opinions sont concevables, et qu'il n'est pas si nécessaire que cela de prendre les questions qu'on pose et les réponses qu'on se fait, au sérieux ? Je ne suis pas particulièrement partisan de ce qu'on appelle l'esprit de sérieux, parce que c'est autre chose, d'assez grave, d'assez dangereux, d'assez pénible. Il y a toutefois une certaine gravité du dialogue sans laquelle le dialogue n'existe pas, si ce n'est en apparence.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Par ailleurs, on a parlé de courtoisie. Je ne pense pas que nous entendions tous la même chose sous ce terme et bien sûr, très souvent, la courtoisie dissimule les idées, auquel cas, là encore, le dialogue ne sert plus à rien.

Il est un autre point que je voudrais signaler, c'est que lorsque certains d'entre nous prennent position contre un des orateurs, sur certains points précis, il se produit un étrange phénomène qui, soit aux yeux du public, soit aux yeux des représentants de la presse, fait passer tous ceux qui s'attaquent le même jour à ce même orateur dans le camp opposé à celui dont se réclame cet orateur. Il y a là un phénomène bien compréhensible, mais qui n'en est pas moins inadmissible. Il est bien certain qu'on peut être ensemble pour critiquer une pensée, cela ne signifie pas que l'on se retrouve tous ensemble sur des thèmes positifs.

On a parlé de sauver une civilisation, ceci résume assez bien beaucoup d'expressions employées. Et proportionnellement on n'a pas beaucoup parlé — il faudrait s'interroger là-dessus — de l'oppression qui règne dans un monde non stalinien. On n'a peut-être pas beaucoup parlé des dangers d'une politique croissante de répression dans des pays qui ne sont pas sous l'influence du stalinisme.

Il y a tout de même une chose importante à voir, c'est que certains comportements des Etats occidentaux qui n'étaient pas concevables il y a cinq ans, au lendemain de la Libération, le redeviennent rapidement, et que personne ne songe même plus à protester. Sous couleur de sauvegarder des valeurs occidentales, je me demande s'il n'arrive pas qu'on en profite pour faire machine arrière dans tous les domaines ^{p.336} où quelques progrès avaient été à peu près accomplis. Il y a, à n'en pas douter, dans le monde occidental un mouvement de réaction. Je n'emploie pas ce terme dans un sens dogmatique, mais je crois qu'il a une signification pour tous. Nous allons — je ne dis pas que nous y arriverons, mais nous devrions nous en méfier — vers des Etats de type policier.

Je sais bien qu'il y a encore des libertés, mais excepté celle de les obtenir pour ceux qui n'en disposent pas encore. Je sais bien que les privilèges sont multiples, et que par là on peut espérer passer à travers ; on peut espérer tenir debout, parce qu'ils se neutralisent sans doute plus ou moins les uns les autres. Seulement c'est pour nous qu'ils ont des chances de se neutraliser ; c'est nous qui avons des chances de nous maintenir en profitant de leurs antagonismes

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

éventuels d'ailleurs ; ce n'est pas le prolétaire, ce n'est pas l'homme colonisé qui ont ces chances-là parce que sur eux, tous ces privilèges pèsent ensemble et d'une façon, je vous assure, extrêmement convergente.

Par ailleurs, il se peut bien aussi que cette multiplicité des privilèges soit en train de se simplifier étrangement et de s'unifier. Je pense que, d'ici quelque temps, si nous continuons dans le même sens — je ne dis pas, encore une fois, que nous continuerons dans le même sens — je pense que nous sommes menacés par une espèce de mobilisation totale et permanente au sein de chacune de nos nations respectives. A ce moment je demande quels seront les privilèges, sinon très exactement ceux d'une armée ? Et pendant ce temps, l'on en profite pour « rétablir l'ordre sur le plan social », comme on dit.

Ici, il y a tout de même une erreur que nous avons le devoir de signaler : au lieu de désarmer le communisme, quand on n'est pas d'accord avec lui, par une transformation profonde des structures qui réponde aux exigences des hommes, on préfère engager avec lui une épreuve de force, et l'on s' imagine qu'au cas où l'on triompherait au cours de cette épreuve, tous les problèmes seraient du même coup résolus.

Cela dit, je ne veux tout de même pas abandonner ce point sans regretter par ailleurs l'extrême légèreté — qu'ils me pardonnent de leur dire cela — de nos amis marxistes, lorsque des critiques leur sont présentées concernant certains phénomènes actuels du communisme. Je pense que cette légèreté — c'est une amitié que je leur fais, mais peut-être ne veulent-ils pas de cette amitié — que cette légèreté n'était qu'apparente, et qu'au fond il se peut bien qu'il y en ait parmi eux qui soient vraiment inquiets, mais ce n'est pas en pleine lutte, bien sûr, qu'on avoue ses inquiétudes. Je crois qu'ils ont une façon de se débarrasser des critiques qui est peut-être un peu rapide.

Toutefois, nous ne sommes pas ici uniquement pour poser des problèmes tels que ceux qui se poseraient dans un congrès politique, et je retiens ce passage qui terminait le texte de base des Rencontres, c'est en effet d'abord « par la seule lucidité du regard » que nous avons ici à envisager le dépassement de quelques-unes des contradictions qui divisent le monde actuel, et je voudrais, en terminant, dégager un ^{p.337} problème fondamental qui me paraît avoir sous-tendu l'ensemble de nos entretiens et conférences. Ce problème — je m'excuse de faire une suggestion timide — me paraîtrait devoir

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

faire l'objet de Rencontres ultérieures. Il s'agit de savoir si on considère l'homme comme sujet ou comme objet. Ce n'est pas de la philosophie et je voudrais vous en convaincre. Il s'agit de savoir si, dans les sciences dites morales, qui ne sont ni scientifiques, ni morales la plupart du temps, il est possible d'aborder l'homme de telle sorte que l'on ne supprime pas en lui ce qu'il y a d'humain, en tenant compte toutefois d'une objectivité rigoureusement indispensable. Et dans cette ligne, je pense qu'il y aurait des questions à poser à toutes les catégories d'hommes qui participaient à nos entretiens.

Il y aurait des questions à poser aux techniciens, par exemple ; il y aurait à leur demander comment ils se situent par rapport, d'une part, à une technocratie rationaliste, organisatrice par en haut, à une technocratie qui, quelquefois, m'a semblé se dessiner à l'horizon, et qui m'a paru être d'inspiration étrangement aristocratique. Je pense à certains thèmes de diffusion de la culture, à certains rôles attribués aux élites ; d'autre part, une technologie humaniste et une technologie qui appelle les hommes à s'organiser eux-mêmes, en leur fournissant les moyens de s'y retrouver. En somme, s'agit-il de culture dirigée, puisque nous discutons sur la culture, s'agit-il de culture dirigée ou de promotion de la culture par les hommes eux-mêmes, au niveau où ils se trouvent ?

Il y aurait des questions à poser aux défenseurs de l'individualisme, ou du spiritualisme, et d'abord, celle-ci : qu'entendez-vous par sujet ? Ce serait assez intéressant, il y aurait un moment agréable à passer. Est-ce un pur regard, est-ce une activité réflexive autonome, est-ce un esprit qui ne communique avec les autres esprits que dans la mesure où l'on se borne à affirmer que tous participent à l'esprit, ou bien, est-ce une réalité ? On pourrait parler ici de la conscience située dans le monde ; on pourrait parler de cet être que nous sommes qui est à la fois présent à soi et présent au monde, présent à tous les autres, à toutes les autres consciences et il s'agirait ici de dégager une exigence, celle de rencontrer, autour de soi des sujets et non des objets, des fins et non des moyens, car c'est ainsi que nous rencontrons les hommes la plupart du temps, en les traitant comme des moyens, comme des instruments et comme des objets.

C'est la générosité telle que déjà la préconisait Descartes que je mentionne ici ; c'est un amour exigeant de la liberté chez autrui comme en soi-même. C'est

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

vouloir à toute force être jugé, saisi et regardé par une conscience libre. C'est cela l'existence parmi les hommes, dans sa vérité humaine.

Il y aurait des questions à poser aux théologiens. Il y aurait à les interroger sur le rapport qu'ils établissent entre le surgissement de la subjectivité au moment chrétien et le passage aux Eglises et aux dogmes. Est-ce que la subjectivité ne s'est pas de nouveau perdue après être apparue ? Il y aurait à leur demander la différence qu'ils peuvent faire ^{p.338} — s'ils en font une — entre le chrétien sujet en présence de Dieu, et le chrétien objet sous le regard de Dieu, car il est bien clair que nous passons les trois quarts de notre vie à préférer être des objets sous le regard de quelqu'un parce que cela nous simplifie bigrement les choses, parce que véritablement, nous nous sentons tellement plus tranquilles quand quelqu'un d'autre prend la responsabilité de notre existence. Ce sont des questions toutes simples. On pourrait leur demander le rapport qu'ils établissent entre l'histoire sacrée et l'histoire profane, les interférences qu'ils situent entre ces deux ordres, ou bien s'il n'y a pas d'interférences, ou de quel type elles sont.

Il y aurait des questions à poser aux historiens et aux sociologues : quel est le type d'objectivité accessible à leurs études ? Les sociologues, en particulier, qui très souvent quand on leur parle de l'homme en tant que sujet disent : nous le traitons comme objet parce que nous le traitons statistiquement, collectivement, et nous sommes bien obligés de le faire. Je regrette, il y a deux façons de traiter l'homme avec cette espèce d'objectivité nécessaire lorsqu'on s'adresse à des réalités ; c'est de dire : l'homme est pleinement déterminé par les lois que je suis en train d'établir ; ou bien : tout se passe actuellement comme s'il était pleinement déterminé par ces lois, mais l'homme est précisément cet être qui peut ressurgir et disloquer les lois, le système des lois. Et dès lors, la sociologie prend une tout autre signification, un peu plus humaine qu'il ne semble.

J'ai posé ici un problème de méthode. Il me semble qu'en effet, c'est le seul plan sur lequel nous pouvons efficacement discuter, sur lequel nous pouvons efficacement nous rencontrer. Il s'agit de se mettre progressivement d'accord sur la méthode qui permettrait le mieux — selon les expériences faites par les uns et les autres — de poser les problèmes de la cité, les problèmes humains, de telle sorte que l'humain n'y soit pas négligé, voire nié.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je dis que c'est à peu près le seul problème que nous puissions nous poser efficacement, utilement. En effet, demandons-nous par ailleurs quels sont nos pouvoirs, à nous qui nous sommes ici réunis ? Que pouvons-nous ? Qui représentons-nous ? A supposer — je vous propose une hypothèse — que l'un de nous ait été converti par hasard à quelque position différente de la sienne au cours de ces Rencontres, eh bien, il serait extrêmement sain que nous nous demandions tous quelles conséquences en résulteraient pour le sort du monde, quelles sont nos responsabilités effectives.

Je crois, malgré toutes les critiques, que nous disposons tout de même de certains moyens de diffusion. Nous avons tout de même des publics de part et d'autre. Il est certain que si nous arrivions progressivement à nous mettre d'accord sur une méthode pour poser les problèmes de notre existence contemporaine dans le monde réel, cela finirait par avoir une sérieuse influence sur le cours des choses. Mais encore une fois, en posant les problèmes en termes de méthode, et non en termes de métaphysique.

Je me demande si nous avons rempli ici la tâche qui nous était assignée très précisément dans le texte du programme ; je veux dire : p.339 avons-nous réellement contribué à définir dans ses termes concrets une responsabilité « que nul ne peut éluder » ? Je ne pense pas que nous ayons rempli cette tâche. Je ne le pense pas parce que précisément cette responsabilité, lors même qu'elle a été reconnue et proclamée, n'a jamais été définie dans ses termes concrets de telle sorte du moins qu'il en puisse suivre des actions concrètes elles-mêmes, des comportements nouveaux, des comportements efficaces. Mais ce que je crois, c'est que nous avons quand même fait de sérieux progrès au cours de ces Rencontres, et nous sommes peut-être davantage en mesure maintenant, après avoir en quelque sorte assez bien déblayé le terrain, de mettre en question, comme c'est notre rôle de le faire, de mettre en question auprès de nos contemporains les dogmatismes et les credos ; nous sommes peut-être mieux en mesure de travailler à provoquer l'humain sous ses travestissements, à travers toutes les échappatoires qui lui sont chères. Nous sommes peut-être mieux en mesure de mettre au service des hommes une culture dont nous aurons d'abord évacué le contenu de classe, de caste ou de race, et plus cette culture sera humaine et généreuse, et plus sûrement les hommes y reconnaîtront le meilleur d'eux-mêmes, et plus sûrement ils l'accepteront parce que ce sera la leur.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

C'est sur ce plan — et si nous nous comportons de la sorte — que les Rencontres peuvent manifester une infinie fécondité, et d'autre part, je voudrais dire ici qu'il y a les Rencontres avec un grand R, et puis il y a les rencontres avec un petit r, les rencontres de couloir, les rencontres dans la ville de Genève, les rencontres tout autour de ces Rencontres officielles et je voudrais remercier les organisateurs des Rencontres pour ces possibilités extraordinaires qu'ils nous donnent de nous rencontrer entre nous, bien au delà de ces Rencontres autour d'une table. Cela est pour nous, si j'en juge non seulement par moi, mais par tout ce que j'ai entendu dire à ce sujet depuis dix jours, cela est pour nous inexprimablement précieux et s'il m'était possible de l'exprimer sous cette forme, je dirais que je remercie au nom de tous les invités des Rencontres, les organisateurs de ces Rencontres de nous avoir permis de nous faire, envers et contre tout, malgré les différences de position, *de nouveaux amis*.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Victor Martin et M. Jeanson, ainsi que tous les conférenciers et les participants à ces entretiens.

Je déclare terminées les cinquièmes Rencontres Internationales de Genève.

@

DISCOURS D'OUVERTURE ¹

I

ALBERT PICOT
conseiller d'État de Genève, M.P.

@

p.341 Il ne m'appartient pas ici de prévenir quelques orateurs des Rencontres en traitant leur sujet. Vous permettrez cependant au magistrat d'un pays libre, sur un territoire où toujours a régné la franchise, d'émettre quelques idées et quelques vœux.

Tout d'abord, souhaiter que ce grand débat d'idées aboutisse à quelques conclusions concrètes. L'état angoissant du monde, ce stade actuel où l'on a évolué de la guerre froide à la guerre tout court, nous rend de plus en plus conscients, rend l'humanité toujours plus consciente que les forces de l'esprit doivent se manifester dans la réalité concrète par des actes positifs. Il ne suffit pas de dire « paix » là où il n'y a point de paix. Il ne suffit pas de dire fraternité, entente sociale, réarmement moral, communion spirituelle. Il faut que des personnes s'engagent, travaillent la question des causes, le problème des remèdes des conflits. Il faut des sacrifices de temps et d'argent en faveur même des valeurs non plus nationales, mais d'intérêt humain supérieur. Il faut que l'Esprit soit un levain bien apprêté dans une pâte où l'on consent à le perdre.

Depuis que Socrate a refusé la fuite loin de sa patrie et accepté la mortelle ciguë, depuis que le Christ s'est donné lui-même au Golgotha, la vérité éclate que la formule ne suffit pas et que l'engagement est nécessaire.

Le magistrat qui vous parle s'est occupé beaucoup de politique du travail et il a consacré quelquefois des jours et aussi des nuits à chercher la solution de graves conflits du travail, la fin de grèves longues ou tumultueuses, c'est-à-dire à faire triompher l'esprit contre les oppositions de force et les défenses après d'intérêts personnels. Il a vu que la proclamation de l'idéal était sans efficacité si le conciliateur n'y ajoutait pas le travail concret de compréhension du détail des éléments qui constituent un conflit.

¹ Le 9 septembre 1950.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Je souhaite que nos éminents conférenciers nous conduisent plutôt sur ce plan que sur celui des conflits philosophiques de doctrines rivales et nous p.342 disent comment faire triompher l'esprit sur les réalités sociales hostiles. Car si l'esprit doit pénétrer la masse sociale et donner la lumière aux âmes individuelles qui constituent cette masse, il faut l'engagement et le travail d'âme à âme des initiateurs de réforme. Ils ne doivent pas être seulement ceux qui proclament une parole, mais les réalisateurs, pleinement efficaces, engagés avec toute leur capacité de travail et tout leur cœur.

Autre observation :

Pour que l'esprit, c'est-à-dire aussi l'esprit de paix entre les collectivités sociales et les peuples, puisse agir, il y a une condition essentielle qui est un minimum de liberté dans le dialogue des forces antagonistes, la porte ouverte à un contact des intelligences et des âmes.

Le péché irrémédiable contre l'esprit, le crime, c'est d'empêcher ce contact par les moyens de la politique et de la police.

Le jour où Adolf Hitler, arrivé au pouvoir, a refusé le visa de sortie du Reich à des Allemands qui voulaient aller prier à Oxford avec d'autres humains ce péché était commis et un régime était condamné.

Aujourd'hui, malgré la chute d'Hitler, l'homme n'a pas pu reconquérir la liberté de l'esprit dans le monde et les rideaux qui séparent deux mondes de la planète, malgré la presse, le téléphone, la radio et les avions rapides, constituent le plus effrayable des dangers et le plus terrible des scandales.

Il n'appartient pas aux Rencontres Internationales de dire les causes politiques qui s'opposent au libre dialogue des peuples, à l'information objective, à la possibilité qu'une étincelle spirituelle jaillisse entre les nations ou les milieux sociaux pour la paix, pour la sécurité, pour le bonheur du monde.

Mais que les Rencontres Internationales, d'une part, ne nient pas cette calamité, qu'elles sachent la dénoncer comme un mal primaire, le plus dangereux générateur de la guerre ! Et que d'autre part elles aident à créer, par leur préoccupation en faveur des puissances salvatrices de l'esprit, ce climat qui donne soudain aux forces spirituelles une extraordinaire puissance !

Vous êtes sur le territoire si exigu de la république de Genève, avec ses

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

200.000 habitants et ses quarante-cinq communes. Avez-vous jamais songé qu'en fonction de l'histoire de ce faible Etat, trois fois, la puissance de l'esprit s'est manifestée d'une façon éclatante avec des conséquences de portée générale et universelle ?

En juillet 1536, Jean Calvin traversa occasionnellement la Genève réformée. Il eut avec Farel un entretien célèbre qui lui fit reconnaître que la volonté de Dieu lui imposait de quitter ses chères études et de se donner à la réforme genevoise. Ce jour-là, la Genève, capitale de la Réforme, était née et son rayonnement s'est étendu en Hollande, en Ecosse, en Hongrie, jusqu'à la Nouvelle Angleterre où son idéal a engendré la constitution des Etats-Unis d'Amérique.

Il y a exactement deux cents ans, Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, sur la route de Vincennes, allant faire visite à Diderot, prisonnier, eut une illumination spirituelle qui lui fit entrevoir non seulement le travail du concours de Dijon, mais encore toute l'inspiration de son œuvre future. Une heure a suffi pour créer, pour les lettres françaises, ce nouveau climat, qui devait diminuer l'influence desséchante de l'Encyclopédie et ouvrir les portes au romantisme, au sentiment, à l'amour du civisme et à la vraie démocratie.

Enfin, en juin 1859, au sud du lac de Garde, au soir de la bataille de Solferino, un jeune Genevois, Henri Dunant, eut la vision des principes de la future Croix-Rouge, œuvre aujourd'hui soutenue par soixante nations.

p.343 L'esprit, par trois fois, ainsi a révélé sa puissance. Et par trois fois nous constatons qu'en matière spirituelle la quantité, la force matérielle, la puissance politique, ne jouent pas de rôle. La Genève de Calvin n'a que 20.000 habitants. Louis XV et Voltaire ont cent fois plus de crédit et d'influence que le pauvre raté de la route de Vincennes. Henri Dunant n'est qu'un petit jeune homme étranger entre les fronts bardés de canons qui s'opposent à San Martino la Battaglia.

Et pourtant l'esprit peut l'emporter.

Pourquoi les Rencontres Internationales ne feraient-elles pas ici un acte de foi dans la puissance de l'esprit, dans la force transcendante de l'imprévisible et de l'incoordonné, un acte de foi dans le dynamisme de tout ce qui peut régénérer la réalité soumise au destin ?

A vues humaines, si l'on sonde tous les précédents révélés par le

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

déterminisme scientifique le plus rigoureux, les conflits qui nous angoissent sont insolubles et nous marchons vers une aggravation constante d'une situation déjà grave. Oui, mais il y a la force incoercible de l'esprit et nous pouvons toujours attendre que l'étincelle spirituelle dont je parlais tout à l'heure jaillisse entre des hommes — et des hommes d'Etat aussi — dont l'influence serait telle que leur orientation nouvelle amènerait une détente rapide dans l'ensemble du monde.

Il n'y a pas seulement les droits de l'esprit dont parle le programme. Il y a aussi les devoirs de l'esprit.

Le monde occidental, et la Suisse avec lui, sont certes prêts à défendre leur patrimoine culturel sur les champs de bataille si c'est vraiment nécessaire.

Mais c'est leur devoir aussi de continuer à espérer même contre toute espérance en la force de l'esprit qui est intelligence raisonnable, sens de l'harmonie, bonté, justice, respect de la personne, solidarité des peuples.

@

II

ANTONY BABEL
président du Comité d'organisation

@

p.344 C'est en 1945 que la décision de créer les R.I.G. a été prise. Au moment où la guerre avait dressé les nations les unes contre les autres et exacerbé les haines, nous avons pensé qu'il était utile d'instituer des rencontres permettant, par-dessus les nationalismes et les idéologies, de reprendre contact, de renouer les liens brisés. Le projet de notre comité pouvait paraître téméraire. Or l'expérience semble avoir prouvé qu'il répondait à une nécessité.

Les temps ont passé depuis 1945. Mais le monde reste en plein déséquilibre, suspendu entre la paix et la guerre. La situation actuelle, que l'on considère les rapports internationaux ou la lutte des doctrines politiques et sociales, est singulièrement instable et tendue. L'utilité de nos Rencontres, cinq ans après leur création, apparaît toujours la même.

Il nous avait semblé que la Suisse, que Genève en particulier, pouvaient accueillir un tel organisme. Notre tradition nationale, le fédéralisme suisse qui a maintenu, à travers les pires bouleversements, des liens entre des peuples que tout — géographie, histoire, langues, religions et coutumes — devait séparer, offre des conditions propices à des dialogues entre les représentants des divers pays ou les porteurs d'idéologies adverses.

Quant à Genève, cité de refuge, carrefour d'idées, centre d'une vieille tradition cosmopolite qui aboutit au XX^e siècle à la concentration dans ses murs d'une multitude d'institutions internationales, on peut la croire prédestinée à abriter de telles discussions. On a bien voulu, de plusieurs côtés, avec une gentillesse qui nous a touchés, le constater. M. René Lalou, dans les *Nouvelles littéraires*, notait « l'atmosphère privilégiée » d'une ville que, de son côté, un publiciste italien appelait « la Mecque du cosmopolitisme ».

Certes, nous n'avons pas la sottise de prétendre que Genève est le seul lieu où une telle entreprise pouvait être tentée. Disons simplement qu'elle offre des commodités particulières.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Après cinq ans, le recul est suffisant qui permette une vue d'ensemble et une mise au point de ce que nous avons fait.

Depuis 1946, une quarantaine de conférenciers et des centaines de personnalités éminentes invitées à nos entretiens nous ont fait l'honneur et l'amitié de participer à nos Rencontres. Nous avons tenté, avec un éclectisme qui n'est pas détachement ou dilettantisme, de faire leur place à des représentants d'un très grand nombre de pays, aux porteurs d'opinions p.345 philosophiques, religieuses, politiques, sociales, artistiques, scientifiques, les plus dissemblables.

Permettre la confrontation, le choc des idées, nous a paru la raison d'être de notre organisation. On ne l'a pas toujours compris. On nous l'a même parfois reproché sans excès de bienveillance. Nous pensons cependant que la notion même de « Rencontre » implique ces affrontements. Les R.I.G. perdraient toute signification si elles devenaient, comme d'aucuns ont paru le souhaiter, une assemblée de penseurs, de savants, d'artistes s'apparentant par leurs tendances et leurs doctrines, tendances et doctrines qui seraient en définitive choisies arbitrairement par notre comité. Quelle en serait alors l'utilité ? Comment pourraient-elles engendrer des discussions fructueuses ?

Notre seul regret est de ne pouvoir, pour des raisons qui tiennent à la fois au peu de temps dont nous disposons et à des exigences financières, agrandir le cercle de nos invités par l'appel de représentants d'un nombre plus considérable de pays et surtout de doctrines : car nous savons bien, hélas ! que dans l'étonnante bigarrure, dans la féconde diversité des théories, nous n'avons pas réussi à faire leur place à toutes les attitudes intellectuelles, à toutes les nuances de la pensée. Mais notre préoccupation reste, même si cela nous vaut quelques inimitiés venues, d'ailleurs, des horizons les plus divers, de tendre le plus possible à l'œcuménicité et à la fois à la diversité.

Car, à un moment où les idéologies et les nationalismes se font toujours plus intransigeants, où les antagonistes se raidissent dans leurs opinions et se jettent l'anathème, il est plus nécessaire que jamais de conserver des lieux où des conversations restent possibles, au moins entre les hommes de bonne volonté.

Comme le faisait remarquer l'année dernière M. Mayoux, que l'Unesco avait bien voulu déléguer à notre réunion, il faut maintenir dans le monde « l'esprit

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

de dialogue ». Et il ajoutait : « Si vous n'aviez pas organisé ces Rencontres, nous aurions dû le faire. » Mais en même temps il constatait que les R.I.G. avaient pour elles l'avantage de leur totale indépendance, le fait qu'elles ne sont limitées par aucune obligation officielle, qu'elles ne subissent aucun contrôle, de quelque autorité que ce soit. « Vous avez réussi, disait le délégué de l'Unesco, parce que vous n'avez pas les entraves gouvernementales ou... intergouvernementales que nous pouvons parfois subir douloureusement. »

Et ce n'est pas un des moindres services que nous rendent les Autorités du Canton et de la Ville de Genève que de ne lier à aucune surveillance, à aucune censure, les subventions qu'elles veulent bien, généreusement, nous octroyer. Notre comité les en remercie chaleureusement.

Au moment où les R.I.G. vont achever leur premier lustre, c'est avec des sentiments assez mêlés que nous examinons ce que nous avons fait.

D'abord avec une certaine fierté. Fierté, oui, car il y avait quelque témérité à tenter, en 1945 et 1946, la mise sur pied de ces Rencontres dont, il faut le rappeler ici, la première idée est due à M. Emile Bercher.

Fierté si nous considérons les résultats obtenus, les discussions qui, amorcées à Genève, se sont développées à travers le monde autour des thèmes que nous avons choisis : L'esprit européen, Progrès technique et progrès moral, Un débat sur l'art contemporain, Pour un nouvel humanisme. Et ces discussions, elles ont été alimentées par la publication de nos conférences et de nos entretiens grâce à la compréhension de M. Hauser, le bon éditeur de la Baconnière.

Fierté encore de constater que les R.I.G. n'ont pas été étrangères à la création de la Société européenne de Culture. N'est-ce pas à Genève que le p.346 professeur Umberto Campagnolo a lancé pour la première fois, en 1946, l'idée qu'avec ténacité et intelligence, grâce à la Biennale de Venise et à son très distingué président, M. le député Giovanni Ponti, il a su faire triompher puisque, au mois de mai dernier, la société a été définitivement constituée à Venise. Ce qu'elle veut, mais par d'autres moyens, c'est un peu de ce que nous voulons aussi : détruire les barbelés qui compartimentent la pensée, briser le cadre des autarcies intellectuelles, renouer les fils rompus par la guerre ou par les idéologies antagonistes, revenir à l'universalité de la pensée qui en fait la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

grandeur et qui seule rendra possible la reconstruction d'une communauté internationale, unique fondement de la paix.

Fierté aussi, à laquelle se mêle beaucoup de gratitude, à considérer la pléiade de personnalités éminentes, philosophes, théologiens, artistes, sociologues, écrivains, savants, qui nous ont fait confiance. Ils ont accepté de soumettre leurs idées à l'épreuve de discussions publiques ; ils ont couru le risque de critiques parfois incisives et passionnées. Or de ces rudes joutes, la lumière a souvent jailli.

Qu'on songe aussi que les rapports personnels, humains, établis au cours de nos réunions, ont fait tomber bien des préventions, des méfiances, peut-être des haines. Par-dessus les doctrines, les idéologies et les nationalismes, des hommes se sont trouvés.

Ce sont là quelques résultats que les Rencontres internationales ont pu enregistrer. Mais, nous le savons bien, nous les devons exclusivement à tous les penseurs qui nous ont apporté leur collaboration avec une générosité qui nous émeut.

Toutes ces constatations ne nous empêchent pas cependant de voir les imperfections, les insuffisances de notre organisation, les erreurs que nous avons commises. Nous ne pouvons nous empêcher de comparer ce à quoi nous avons rêvé à ce que nous avons fait. Comme toujours, un abîme sépare l'idéal de la réalité. Mais notre volonté reste entière d'améliorer, de perfectionner l'instrument que nous avons en main. Car nous espérons poursuivre notre œuvre et faire des R.I.G. une institution permanente solidement assise.

Certes, nous savons bien que les idées lancées dans le monde de la tribune des Rencontres ont éveillé des échos très divers, louées par les uns, critiquées par les autres. C'est exactement ce que nous avons attendu, en particulier en instituant ces entretiens qui constituent un des caractères essentiels de notre organisation.

Vous connaissez le sujet que nous avons choisi comme thème de cette année : *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*. De jour en jour le conflit entre les unes et les autres semble se faire plus aigu. Certes l'esprit défend avec vigueur ses droits et revendique ses libertés : mais les exigences pour ne pas dire les contraintes sociales, se font sans cesse plus précises, plus impérieuses,

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

menaçant parfois cette vie intérieure qui est le bien le plus précieux non pas seulement des intellectuels, mais aussi de tout homme digne de ce nom, si modeste que puisse être sa situation.

Certaines de ces exigences tiennent à des organisations politiques fondées sur l'obéissance aveugle, sur la tyrannie. Ces contraintes sont artificielles : elles peuvent être tenues pour des accidents qui durent ce que durent les régimes qui les ont engendrées.

D'autres en revanche semblent liées aux nécessités de notre civilisation. Le XIX^e et surtout le XX^e siècle, à un rythme toujours plus rapide qui tient à « l'accélération de l'histoire », ont suscité des préoccupations nouvelles tendant à octroyer aux individus, même — ou surtout — aux plus humbles, p.347 des garanties personnelles, une protection contre certains risques, l'assurance d'une existence vraiment humaine. Des principes de sécurité sociale se sont imposés sous des modes multiples qu'il n'est pas le lieu de développer. Une telle sécurité, si elle veut éviter les formes humiliantes de la bienfaisance, se fonde sur la notion de solidarité. Elle implique donc, pour beaucoup, des sacrifices. Comme le disait fort justement M. R. de Pury l'autre soir : « On n'est soi-même qu'en se donnant. »

Comment concevoir une législation du travail, des contrats collectifs, des assurances sociales qui n'apporteraient pas des obligations et des gênes à ceux qui n'en sont pas les bénéficiaires ? Elles paraissent à certains intolérables, tant il est vrai qu'une opposition subsiste — mais elle n'est pas irréductible — entre la sécurité et la justice sociale, et les droits et les libertés individuels.

D'autre part, les formes actuelles de la production, la technique de nos civilisations mécaniciennes — même si elles ne sont pas poussées jusqu'aux limites considérées par certains comme inhumaines du stakhanovisme — imposent aux travailleurs de la grande industrie un effort parfois impitoyable. Elles les plient à une discipline qui n'admet aucun relâchement, qui brise la personnalité. Elles font de chaque individu un rouage dans un ensemble où aucune fantaisie particulière ne saurait être tolérée. Quels sont les remèdes — car il en existe — qui peuvent assurer à ces ouvriers leur dignité, à leur intelligence la possibilité de s'épanouir, à leur volonté le droit de se manifester ?

Qu'on songe aussi aux formes de tyrannie collective que peuvent engendrer les admirables moyens techniques d'information de notre temps. Le cinéma, la

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

radio, la presse, les revues de vulgarisation disposent d'une puissance inouïe. Ces procédés de diffusion sont en eux-mêmes neutres, indifférents. Ils peuvent être utilisés pour le bien ou pour le mal.

De fait ils rendent souvent d'immenses services ; ils sont d'inégalables agents de la culture.

Mais, par leur savante orchestration, ils peuvent aussi créer de redoutables états d'âme collectifs, ils peuvent servir à l'embrigadement des peuples. Ceux qui en détiennent les leviers de commande, lorsqu'ils sont au service d'une cause exclusive, lorsqu'ils obéissent à la volonté d'un homme, arrivent à imposer des modes de penser grégaires qui sont la négation de la véritable pensée puisqu'ils proscrivent toute façon personnelle de sentir et de réagir. A quel avilissement des esprits n'a-t-on pas parfois abouti ?

Je me borne à ces deux ou trois exemples : on pourrait les multiplier.

Tous posent la même question. La sécurité sociale, les formes de la production, les moyens de diffusion de la pensée et de l'art sont-ils aujourd'hui, par définition, nécessairement, toujours, en contradiction avec les libertés de l'individu ? Ou bien y a-t-il, sans sacrifier quoi que ce soit des conquêtes sociales et des progrès éblouissants de la technique, la possibilité de sauver — bien plus : d'exalter — les droits de l'esprit ? Tel est le problème auquel nos conférenciers et les participants à nos entretiens cherchent à donner une solution.

Que cette solution soit difficile à trouver, c'est l'évidence même. Mais affirmer que le conflit entre les exigences sociales et les droits de l'esprit est dominé par une inéluctable fatalité, qu'il est inexorable, ce serait désespérer de l'humanité. Accepter les exigences sociales dans ce qu'elles ont de juste, de légitime, de nécessaire, ce n'est pas renoncer à vivre selon l'esprit. Les principes de sécurité collective qui paraissent si gênants à certains — à ceux en particulier dont la sécurité personnelle est assurée — p.348 n'ont-ils pas permis à beaucoup le développement spirituel, intellectuel, moral, que la lutte de tous les instants contre les besoins et la misère rendait impossible ? Une comparaison entre l'ouvrier du début de la grande industrie et celui de 1950 est saisissante à cet égard. Le vieil adage de la scolastique *primum vivere, deinde philosophari*, reste toujours valable.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

Cependant, les exigences sociales comportent des limites. Elles ne doivent pas être des prétextes à des interventions de l'Etat inutiles, déraisonnables, vexatoires, volontairement liberticides. On a vu des régimes violenter les consciences, domestiquer les intelligences uniquement pour les mettre au service d'une cause, d'une idéologie.

Mais, dans un sens opposé, une tentation assaille bien des hommes et parfois les plus grands. Ils sont enclins à se réfugier dans un splendide — ou peut-être égoïste — isolement, à se retrancher du monde, à se complaire dans leur propre pensée. Ce comportement pourrait apparaître comme le triomphe des droits de l'esprit, mais ce serait un triomphe conditionné par l'ignorance délibérée des devoirs sociaux. C'est un peu l'attitude de ces moines du haut moyen âge dont Paul Valéry parle dans une lettre à Georges Duhamel « qui écoutaient le monde civilisé... crouler, qui ne croyaient plus qu'à la fin du monde et qui écrivaient difficilement, en hexamètres durs et ténébreux, d'immenses poèmes pour personne ».

Ce détachement hautain peut paraître magnifique et il l'est par plus d'un côté. Mais il est fondé sur la séparation de la pensée et de l'action. Où nous conduirait-il s'il était généralement appliqué ? Ne faut-il pas parfois affronter le monde, prendre position, se prononcer, louer ou condamner, et surtout agir, sous peine de trahison ?

Il est vrai que nous vivons une époque où il est de mode — et le mot ne laisse pas d'être parfois irritant — de « s'engager ». Les intellectuels d'aujourd'hui sentent en général leur responsabilité vis-à-vis de la société. Et c'est très bien. Mais à une condition : leur action pratique ne doit jamais trahir l'impératif de la double vérité scientifique et morale si bien définie par Henri Poincaré dans l'introduction à sa *Valeur de la Science*. Ils doivent, pour reprendre la belle formule de Bergson, penser en hommes d'action et agir en hommes de pensée.

Tous ces problèmes, et d'autres, innombrables, se posent à propos de la discussion instituée par les Rencontres. Pas plus qu'au cours de nos précédentes réunions nous ne prétendons arriver à des conclusions définitives, à des résolutions proposées comme des manières de vérités révélées. Notre objectif est plus modeste. Nous voudrions projeter quelque lumière sur une question

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

essentielle, amorcer un débat qui, se poursuivant dans le monde, collaborerait à la réconciliation, tenue pour possible, des droits de l'esprit et des légitimes exigences sociales.

Puisse cette ambition, qui est aussi une espérance, n'être pas déçue !

@

INDEX

Participants aux entretiens

@

- AMROUCHE, Jean, 163.
- ANSERMET, Ernest, 177, 188.
- BABEL, Antony, 149, 169, 189, 208-210, 215, 235, 257, 269, 283, 309, 313, 329, 344.
- BABEL, Henri, 211, 212, 327.
- BANFI, Antonio, 173, 216.
- BARDE, Renaud, 222-224, 257, 262, 263, 280.
- BAUDOUIN, Charles, 273.
- BOISDEFFRE, Pierre de, 251, 297.
- BOURDET, Claude, 178, 198, 205-207, 212.
- CAILLOIS, Roger, 164, 175, 216-218, 264.
- CAMPAGNOLO, Umberto, 151, 160-164, 172, 173, 191-194.
- CLAUSSE, Roger, **99**, 286, 288, 290, 297, 300, 303, 307, 308.
- COHEN-SÉAT, Gilbert, 283, 287, 289-291, 293-296, 299, 304.
- DAMI, Aldo, 257.
- DEPASSE, Charles, 208, 213, 292.
- DESPRÉS, Jean-Pierre, 248.
- DUBOIS, Marcel, 188, 219-221.
- DUMAZEDIER, 240, 249, 255, 276, 277, 292-294, 296, 299, 302-307.
- DUVEAU, Georges, **79**, 277.
- FRIEDMANN, Georges, **57**, 233, 237, 238, 245, 248, 250-254, 259, 265, 267-273, 276, 277.
- GAVILLET, André, 227.
- GORIÉLY, 271-273.
- GUILLOUX, Louis, 269.
- GUYOT, Charly, 189.
- HALDAS, Georges, 204.
- HAVET, Jacques, 309.
- HERSCH, Jeanne, 171, 173, 202, 203, 211, 290, 304, 305.
- HERSCH, Liebmann, 196, 207-209.

Les droits de l'esprit et les exigences sociales

HOCHSTAETTER, Jean, 262, 280.
JEANSON, Francis, 186, 224, 227, 333.
LAFRANCE, Robert, 247.
LESCURE, Jean, 165, 250.
MAIRE, Louis, 235, 238, 239, 275.
MARTIN, Victor, 157, 176, 177, 306, 329.
MAYDIEU, R. P., 152-155, 158, 161, 163-165, 326.
MICHAËLIS, Dr, 175, 313.
MIÉVILLE, Henri, **123**, 150, 201, 220, 221, 230, 231, 313, 314, 320-322, 325, 326, 328.
MOUNIN, Georges, 208-211, 220, 228-231, 295, 296, 322, 326.
PHILIPPART, Louis, 161, 203-205, 207, 211, 267, 268, 301, 305, 306.
PICOT, Albert, 341.
PURY, Roland de, [[&](#)] **9**, 152-162, 164, 166, 169, 181-184, 190, 220, 224, 319.
SCHENCK, Ernst von, 251-254, 314.
STAHLER, Robert, 155, 279.
STAROBINSKI, Jean, 184.
UNGARETTI, 174.
VOLPE, Galvano della, **41**, 198, 200-208, 215, 218-224, 227, 228, 326.
VUATAZ, Roger, 297, 299, 306.
WAEHENS, Alphonse de, **29**, 167, 170-173, 176, 177, 180, 181-184, 187, 191-194, 315.
WAHL, Jean, 165, 191-194, 317, 321.
WALL, Bernard, 200-202, 204, 205.
WALTHER, Léon, 231, 234.
WEIDLÉ, Wladimir, 195, 248, 249.
WEIL, Eric, 166, 197, 198, 319, 321.

*

Conférences : [de Pury](#) - [de Waelhens](#) - [della Volpe](#) - [Friedmann](#) - [Duveau](#) - [Clause](#) - [Miéville](#)

Entretiens : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#) - [Sixième](#) - [Septième](#) - [Huitième](#)

@